



AVISO LEGAL

REVISTA

Título: *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1969 núm: 5 vol: CLXVI

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
En caso de un uso distinto contactar a: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Excepto donde se indique lo contrario, esta revista en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

5

CUADERNOS **AMERICANOS**

(LA REVISTA DEL NUEVO MUNDO)
PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Avenida Coyoacán No. 1035
Apartado Postal 965
Teléfono 75-00-17

DIRECTOR-GERENTE
JESUS SILVA HERZOG

EDICIÓN AL CUIDADO DE
PORFIRIO LOERA Y CHÁVEZ

IMPRESO POR LA
EDITORIAL LIBROS DE MEXICO, S.A.
Av. Coyoacán No. 1035

AÑO XXVIII

5

SEPTIEMBRE-OCTUBRE
1969

INDICE

Pág. 3



1903

LA PRIMERA
INDUSTRIA SIDERURGICA INTEGRADA
EN AMERICA LATINA
Y ACTUALMENTE
LA MAS MODERNA



1968



CIA. FUNDIDORA DE FIERRO Y ACERO DE MONTERREY, S.A.



**Adquiera Bonos y Títulos Financieros de
NACIONAL FINANCIERA
que producen hasta el **10.60%** anual**



NACIONAL FINANCIERA, S.A.

Isabel la Católica No. 51, México 1, D. F.
16 Septiembre 446, Guadalajara, Jal.

LEA LIBROS DE NUESTRO TIEMPO

¿Ya leyó usted nuestros últimos 9 libros? Si le interesa enriquecer su información sobre lo que pasa en América Latina y en general en el "Tercer Mundo", léalos usted. Son libros serios, escritos por personas con autoridad y desde posiciones progresistas que abren nuevos caminos frente a muchos viejos problemas.

Los títulos que esta vez le recomendamos son:

- Brasil, antes y después, de Francisco Juliao.
- La Transformación Económica de Cuba, de Edward Boorstein.
- Dialéctica de la Economía Mexicana, de Alonso Aguilar M.
- La Corrupción, por David Alfaro Siqueiros, Guillermo Montaña, Rosario Castellanos, Renato Leduc, Jorge Carrión y otros autores.
- Haití: Radiografía de una dictadura, de Gérard Pierre Charles.
- La Era del Imperialismo, de Harry Magdoff.
- Debray y la Revolución Latinoamericana, por varios autores, y con una breve respuesta del propio Debray.
- Tres Culturas en Agonía, de Daniel Cazés, Sol Arguedas, Jorge Carrión y Fernando Carmona.
- Guerra en la Paz, de Luis Suárez.

Todos nuestros libros se pueden adquirir fácilmente en las buenas librerías de la ciudad de México y de la provincia.

Editorial Nuestro Tiempo, S. A.

Dom. provisional: Cerro del Hombre 125
México 21, D. F.

N O V E D A D

JAMES WILKIE y EDNA M. DE WILKIE

MEXICO VISTO EN EL SIGLO XX

Entrevistas con Ramón Beteta, político y hacendista; Marte R. Gómez, agrarista; Manuel Gómez Morín, fundador del Partido Acción Nacional; Vicente Lombardo Toledano, teórico y militante marxista; Miguel Palomar y Vizcarra, un católico militante; Emilio Portes Gil, expresidente de México; y Jesús Silva Herzog, economista e historiador.

El mayor elogio que puede hacerse de este interesantísimo libro, es el de que después de su lectura será menester llevar a cabo rectificaciones importantes acerca de la historia contemporánea de México. Todos los entrevistados han tenido participación en la vida del país tanto por medio de la acción cuanto por sus ideas contenidas en sus libros, revistas y periódicos; y, por otra parte, hay buen número de datos autobiográficos de cada una de tan distinguidas personalidades.



P r e c i o s :

	<i>Pesos</i>	<i>Dólares</i>
México	100.00	
Extranjero		9.00

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES
ECONOMICAS

Distribuye

CUADERNOS AMERICANOS

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Apartado postal 965
México 1, D. F.

Tel.: 75-00-17

MEXICO 1968



**Un útil libro de
consulta sobre
el México
de nuestros días**

**A comprehensive
handbook on
today's Mexico**

Pedidos a | Orders to

**BANCO NACIONAL DE
COMERCIO EXTERIOR, S. A.**

**DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Venustiano Carranza 38 México 1, D. F.**

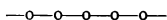
\$ 50.00

Dls. 4.00

GANARAS LA LUZ

Por
LEON FELIPE

Puede usted leer este libro del gran poeta español recientemente fallecido en la ciudad de México, adquiriendo el número 6 de 1968 de la revista *Cuadernos Americanos*. Publicación íntegra y fiel del libro de esta Editorial que dio a la luz pública en 1943.



Precios:

	<i>Pesos</i>	<i>Dólares</i>
México	30.00	
América y España		2.60
Europa y otros continentes		2.90

De venta en las principales librerías.

EL PENSAMIENTO ECONOMICO,
SOCIAL Y POLITICO DE MEXICO

1810-1964

Un nuevo libro
de
JESUS SILVA HERZOG

Obra indispensable para conocer la trayectoria del pensamiento mexicano en el curso de 154 años. Obra única en su género, resultado de laboriosas investigaciones que ocuparon al autor durante más de 4 lustros.

Empastado en tela gris con cubrepolvo y solapas. 750 págs. con 50 retratos. 16 x 24.

PRECIOS:

	<i>Dls.</i>	<i>Pesos</i>
México		70.00
Extranjero . .	6.00	

Ediciones del Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas.

Distribuye:

CUADERNOS AMERICANOS

Apartado Postal 965

Av. Coyoacán 1035

México 1, D. F.

México 12, D. F.

Tel.: 75-00-17

De venta en las mejores librerías

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS

	Pesos	Dls.
<i>Colección de Folletos para la Historia de la Revolución Mexicana</i> , dirigida por JESÚS SILVA HERZOG. Se han publicado 4 volúmenes de más de 300 páginas cada uno sobre "La cuestión de la tierra". De 1910 a 1917. Los próximos volúmenes se referirán a la Cuestión Obrera y a la Cuestión Política	20.00	2.00
<i>Bibliografía de la Historia de México</i> , por ROBERTO RAMOS	100.00	10.00
<i>Trayectoria y ritmo del crédito agrícola en México</i> , por ALVARO DE ALBORNOZ	65.00	6.00
<i>El Problema Fundamental de la agricultura Mexicana</i> , por JORGE L. TAMAYO, autor de la <i>Geografía General de México</i> . Esta obra es algo así como un grito de alarma sobre el futuro del campo mexicano	20.00	2.00
<i>Investigación socioeconómica directa de los ejidos de San Luis Potosí</i> , por ELOÍSA ALEMÁN	10.00	1.00
<i>El pensamiento económico, social y político de México. 1810-1964</i> , por JESÚS SILVA HERZOG	70.00	6.00
<i>México Visto en el Siglo XX</i> , por James Wilkie y Edna M. de Wilkie	100.00	9.00

De venta en las principales librerías

Distribuye:

"CUADERNOS AMERICANOS"

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Apartado Postal 965
México 1, D. F.

Tel.: 75-00-17



RECIENTES EDICIONES

NOVEDADES

C. BATAILLON

Regiones Geográficas en México

240 pp.

G. W. DOMHOFF

¿Quién gobierna Estados Unidos?

260 pp.

A. HIRSCHMAN

El comportamiento de los proyectos de desarrollo

192 pp.

M. MALDONADO DENIS

Puerto Rico: una interpretación histórico-social

280 pp.

N. POULANTZAS

Clases sociales y poder político en el Estado Capitalista

480 pp.

R. STAVENHAGEN

Las clases sociales en las sociedades agrarias

304 pp.

En todas las librerías de América o en
 GABRIEL MANCERA 65. MEXICO 12, D. F.

MANEJE
AUTO
NUEVO EN
EUROPA

**ES MAS BARATO QUE
RENTARLO PORQUE
USTED PAGA SOLO LA
DEPRECIACION Y GASTOS
- ESTRENE EL SUYO -
- VISITENOS -**

Le entregamos su **RENAULT** nuevo
donde lo desee.

AUTOS FRANCIA
SERAPIO RENDON 117
TEL.35-56-74

ó consulte a su Agente de Viajes

AF. 572

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS



GEOGRAFIA GENERAL DE MEXICO

por

JORGE L. TAMAYO

Cuatro volúmenes encuadrados en percalina, de más de
2,500 páginas en total, lujosamente editados, y un
Atlas con cartas físicas, biológicas, demográficas,
sociales, económicas y cartogramas.

De venta en las principales librerías.

Precio:

	Pesos	Dlls.
México .	500.00	
Extranjero		50.00

Del mismo autor:

"El problema fundamental de la agricultura mexicana"	20.00	2.00
---	-------	------



Distribuye:

"CUADERNOS AMERICANOS"
AV. COYOACAN 1035 Apartado Postal 965
México 12, D. F. México 1, D. F.

Tel.: 75-00-17

C E R V E Z A

MALTA, ARROZ, LUPULO Y AGUA



Por sus ingredientes la cerveza es una bebida sana, pura y de bajo contenido alcohólico.

La industria cervecera mexicana, elabora esta bebida con los más modernos procedimientos y ajustándose a la más estricta higiene.

Selecciona cuidadosamente las materias primas, ejerce un control científico minucioso y puede afirmar, con orgullo, que la cerveza mexicana es la mejor del mundo.

Además es una bebida muy económica; digna de estar en todos los hogares de México... ¡y qué agradable!



**ASOCIACION NACIONAL DE
FABRICANTES DE CERVEZA**

MEXICO, D. F.

BIBLIOTECA JOSE PORRUA ESTRADA
DE HISTORIA MEXICANA
DIRIGIDA POR JORGE GURRIA LACROIX

PRIMERA SERIE
LA CONQUISTA

- V. *Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan México, hecha por un gentilhombre del señor Fernando Cortés* [El Conquistador Anónimo]. Traducción del italiano por el doctor Francisco de la Maza. México, 1961. 135 páginas, 3 grabados. Edición de 250 ejemplares numerados, impresa sobre papel Córscan, portada a dos tintas. Rústica \$ 150.00

Contenido del volumen: Noticias bibliográficas por Jorge Gurria Lacroix; estudio de don Federico Gómez de Orozco; texto de *El Conquistador Anónimo* en español, notas a pie de plana de H. Ternaux Compans, Joaquín García Icazbalceta, Marshall H. Saville, León Díaz Cárdenas y Francisco de la Maza. Como Apéndices se publican estudios de don Joaquín García Icazbalceta, Marshall H. Saville, doctor Edmundo O'Gorman, profesor León Díaz Cárdenas, don Alfredo Chavero, la reproducción facsimilar de la primera edición en italiano de la *Relación* e índices Onomástico y General.

- VI. *Décadas del Nuevo Mundo, por Pedro Mártir de Angleria, Primer Cronista de Indias*. Traducción del latín por Agustín Millares Carlo. México, 1964-1965. 794 páginas, 2 volúmenes. Rústica.

Tirada de 250 ejemplares numerados, impresa sobre papel RLCH de 106 gramos \$ 300.00
Tirada de 1.750 ejemplares, impresa sobre papel RLCH de 75 gramos \$ 150.00

Contenido del volumen: Pedro Mártir y el Proceso de América por Edmundo O'Gorman; Datos Biográficos de Pedro Mártir por Edmundo O'Gorman; Cronología de Composición de las Ocho Décadas por Edmundo O'Gorman; Bibliografía de Pedro Mártir de Angleria por Joseph H. Sinclair, puesta al día por Agustín Millares Carlo; texto de las *Décadas* en español; índices de Nombres y General.

•

ANTIGUA LIBRERIA ROBREDO

ESQ. ARGENTINA Y GUATEMALA
APARTADO POSTAL 6855
TELEFONOS 12-12-85 y 22-20-85
MEXICO 1, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

SERVIMOS SUSCRIPCIONES DIRECTAMENTE DENTRO
Y FUERA DEL PAIS

A las personas que se interesen por completar su colección les ofrecemos ejemplares de números atrasados de la revista, según detalle que aparece a continuación con sus respectivos precios:

Año	Ejemplares disponibles	América y México España y Europa Precios por ejemplar		
		Pesos	Dólares	
1942		60.00	5.00	5.30
1943	Número	60.00	5.00	5.30
1944	Números 2, 3, 5 y 6	60.00	5.00	5.30
1945		60.00	5.00	5.30
1946		60.00	5.00	5.30
1947	Número 6	60.00	5.00	5.30
1948	Números 5 y 6	60.00	5.00	5.30
1949	Los seis números	60.00	5.00	5.30
1950	Números 1 al 4	50.00	4.20	4.50
1951	Número 6	50.00	4.20	4.50
1952	Números 4 y 6	50.00	4.20	4.50
1953	Números 3 al 6	50.00	4.20	4.50
1954	Números 5 y 6	50.00	4.20	4.50
1955	Números 1 y 6	50.00	4.20	4.50
1956	Los seis números	40.00	3.40	3.70
1957	Los seis números	40.00	3.40	3.70
1958	Números 2 y 6	40.00	3.40	3.70
1959	Los seis números	40.00	3.40	3.70
1960	Número 6	40.00	3.40	3.70
1961	Número 5	30.00	2.60	2.90
1962	Números 3 al 5	30.00	2.60	2.90
1963	Números 3, 4 y 6	30.00	2.60	2.90
1964	Los seis números	30.00	2.60	2.90
1965	Los seis números	30.00	2.60	2.90
1966	Números 1, 2 y 6	30.00	2.60	2.90
1967	Números 4 al 6	30.00	2.60	2.90
1968	Números 1 al 6	30.00	2.60	2.90

SUSCRIPCION ANUAL (6 volúmenes)

México	\$ 100.00	
Otros países de América y España		Dls. 9.00
Europa y otros continentes		„ 11.00

PRECIO DEL EJEMPLAR DEL AÑO CORRIENTE:

México	\$ 20.00	
Otros países de América y España		Dls. 1.80
Europa y otros continentes		„ 2.20

Los pedidos pueden hacerse a:

Av. Coyoacán 1035 Apartado Postal 965
o por teléfono al 75-00-17
México, D. F.

Véanse en la solapa posterior los precios de nuestras publicaciones
extraordinarias.

COMPRAMOS EJEMPLARES DE LOS AÑOS DE 1942 y 1943

PETROLEOS MEXICANOS

AL

SERVICIO DE MEXICO

Av. Juárez No. 92-94

México, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

NOVEDAD

ASPECTOS ECONOMICOS DEL INSTITUTO
MEXICANO DEL SEGURO SOCIAL

por

LUCILA LEAL DE ARAUJO

Un libro escrito por una distinguida economista que conoce a fondo el asunto de que trata.

La autora estudió la institución desde 1944 en que inició sus labores hasta 1963.

Un libro informativo y de actualidad, de interés no sólo para México sino para todos los países de América y muchos más de otros continentes.



PRECIOS:

	Pesos	Dólares
México	\$ 25.00	
Exterior		2.50

De venta en las mejores librerías.



Apartado Postal 965
México 1, D. F.

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Tel.: 75-00-17

CUADERNOS

AMERICANOS

AÑO XXVIII

VOL. CLXVI

5

SEPTIEMBRE-OCTUBRE

1969

México, D. F., 1^o DE SEPTIEMBRE DE 1969

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN
LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F.,
CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

JUNTA DE GOBIERNO

Pedro BOSCH-GIMPERA

Alfonso CASO

Pablo GONZALEZ CASANOVA

Manuel MARTINEZ BÁEZ

Arnaldo ORFILA REYNAL

Javier RONDERO

Manuel SANDOVAL VALLARTA

Jesús SILVA HERZOG

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
PORFIRIO LOERA Y CHÁVEZ

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia

CUADERNOS AMERICANOS

No. 5

Septiembre-Octubre de 1969

Vol. CLXVI

INDICE

NUESTRO TIEMPO

	<i>Págs.</i>
PABLO CONDE SALAZAR. El Salvador, 1969	7
VILA SELMA. El Pesimismo del Hombre Español de Hoy	20
CARLOS M. RAMA. La Política Vaticanista en América Latina	31

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

RAÚL CARDIEL REYES. Filosofía de la Filosofía	45
JUSTINO FERNÁNDEZ. Carta de José Gaos a Julio Montes	59
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. Mis recuerdos de Gaos	69
JUAN HERNÁNDEZ LUNA. En torno a un curso sobre el Historicismo del Maestro José Gaos	74
FRANCISCO LARROYO. El Filosofar de José Gaos en Exposición Genética	81
FERNANDO SALMERÓN. José Gaos: Su idea de la Filosofía	102
EMILIO URANGA. José Gaos: Personalidad y Confesión	130
RAMÓN XIRAU. José Gaos o del Valer la Pena	157
LEOPOLDO ZEA. José Gaos y la Filosofía Mexicana	165

PRESENCIA DEL PASADO

LUIS RUBLÚO. Estética de la Historia Verdadera de Bernal Díaz del Castillo	179
KLAUS MÜLLER BERGH. Unamuno y Cuba	201

DIMENSION IMAGINARIA

ROMUALDO BRUGHETTI. Casi Poemas	215
MIREYA ROBLES. Poemas	218
ROBERT G. MEAD. Los Autores Latinoamericanos en la Crítica Angloamericana	222
A. VALBUENA BRIONES. Una Cala en el realismo mágico	233
DARÍO MOREIRA. Benjamín Carrión	242

LIBROS Y REVISTAS

MAURICIO DE LA SELVA. Libros, revistas y otras publica- ciones	255
---	-----

INDICE DE ILUSTRACIONES

	Frente a pág.
La llaman la Costa Azul	64
La caricia del Estío, está matando la nieve	»
Luz espectral	»
Ensueño y realidad de las violetas	»
Hablan la piedra y el verde	»
Hacia el norte de los mares	»
En Bankgoc se vende un río	65

Nuestro Tiempo

EL SALVADOR 1969

Por *Pablo CONDE SALAZAR*

Futbol y periodismo

OPORTUNAMENTE, al repasar hechos y actitudes relativos a los sucesos centroamericanos dados a conocer durante junio y julio del presente año, se nos viene a la cabeza citar al analítico periodista mexicano Francisco Martínez de la Vega cuando, refiriéndose al periodismo como producto natural de determinada sociedad, señala que corresponde al "medio en que surge y al que sirve. Es el espejo de la vida pública —dice—, no es la causa, el origen de esa vida, sino su imagen", y refleja, naturalmente, el mercantilismo que exige esta o aquella alteración en la noticia a fin de obtener, al margen de lo valioso por verdadero, un mayor lucro de su inversión económica. Y se nos viene a la cabeza, porque cuando el 15 de junio los equipos de El Salvador y de Honduras, jugaron en San Salvador el que luego sería comentadísimo partido de futbol, ya existían antecedentes muy conocidos por la prensa internacional respecto a una vieja situación conflictiva hondureño-salvadoreña; sin embargo, el mismo día, la misma noche, esa prensa comenzó a difundir por los diversos medios a su alcance —diario, radio, televisión— una información bastante alejada de la verdad e inclinada hacia la faceta del escándalo por su comicidad.

Menos mal que este caso, en apariencia futbolístico, era uno de esos en los que la verdad no puede estar soterrada por mucho tiempo: presiona, abre primero brechas y, luego, explayándose, obliga a nuevas consideraciones y no pocas rectificaciones. La prensa tuvo, no sin echar mano de tácticas dilatorias, que ir rebajando sus dosis de buen humor, a fin de acercarse paulatinamente al planteamiento de aquella verdad; fue diciendo, sobre todo en la medida que las hostilidades de ambos países se acrecentaban, que sería ingenuo creer que un partido de futbol pudiese originar tanta indignación puesto que con anterioridad, el 8 de junio, se había jugado otro en Tegucigalpa y que los atropellos cometidos por los fanáticos salvadoreños contra los jugadores hondureños, no eran sino correspondencia a los sufridos por los jugadores salvadoreños frente al abuso de los

fanáticos de Honduras. Así las cosas, por ese camino la prensa fue agregando datos que poco a poco descartaron la posibilidad del absurdo; más allá de las superficiales noticias periodísticas del primer momento, surgió el natural vértice del cono en erupción por donde se desahogaba un volcán que venía gestándose desde muchísimo tiempo atrás.

Pronto, hasta los observadores menos avisados pudieron darse cuenta de que no estaban ante un caso vacuo catalogable dentro de un pasajero y agresivo suceso futbolístico, y que, por el contrario, se trataba del común escamoteo periodístico para informar con ligereza de un hecho no tan simple, ya que por lo menos se tendría que hablar de la United Fruit Company, y del Mercomún Centro Americano, de los problemas políticos internos de los dos países y, en general, de antecedentes históricos que tocan los días de la Independencia y de la Unión de Centro América. Vieron, entonces, que el motivo aparente decrecía a pretexto, tras el cual la misma prensa en distintos países empezó a sugerir los verdaderos motivos del conflicto entre Honduras y El Salvador.

*Algunos testimonios
de la prensa internacional*

EN una nota favorable al gobierno salvadoreño, escrita por periodista salvadoreño en el semanario salvadoreño *La Crónica*, número correspondiente a la cuarta semana de junio, se dijo que las vejaciones cometidas a los ciudadanos de El Salvador residentes en Honduras, son "producto de una campaña de odio que está siendo fomentada por intereses económicos que encuentran en el potencial industrial de nuestro país una peligrosa competencia... el producto hecho en El Salvador, origina una incómoda competencia que daña intereses económicos hondureños".

El Tiempo, de Bogotá, Colombia, dedujo: "No es posible negar que existan causas concretas determinantes del conflicto, porque es obvio que sin ellas no se hubiera producido y que deben ser analizadas con objetividad y detenimiento por los mediadores o, en su caso, por los representantes de organismos internacionales, para obrar en consecuencia".

En *Excelsior*, de México, D. F., Gilberto Keith, escribió: "... cómo es posible que se haya decidido una actuación belicosa en pueblos tan menesterosos. Por lo demás, las causas aparentes del conflicto no parecen justificar el estado de guerra, la belicosidad exacerbada, el patriotismo y la patriotería desbocados que han proliferado... Queda claro el destino trágico de latinoamericanos que dependen de

la voluntad, la inteligencia, la perfidia o la cordura de quienes gobiernan la economía, el ejército y el poder de sus países. Los primeros viven y mueren en circunstancias que no crean, que no controlan".

La sección Pensamiento Iberoamericano, del mismo *Excelsior*, difundió que en "El Salvador priva un agudo latifundismo: las tierras están concentradas en manos de catorce familias que también controlan el gobierno, aunque con reservas en los últimos años... El problema más grave que se plantea el Gobierno de San Salvador es, por un lado, la presión demográfica que hace inminente un estallido social si antes no se producen cambios favorables al pueblo, y por el otro, la creciente simpatía que está ganando el partido opositor... En estas circunstancias, y siendo El Salvador la nación invasora e intransigente, es presumible que su gobierno sólo ha utilizado el pretexto del 'genocidio' de Honduras contra los inmigrantes salvadoreños (de los 300 000 salvadoreños radicados en Honduras, solamente han salido 15 000, por miedo unos y por ser llamados a su país los otros) para crear un estado de emergencia artificial que haga necesario la participación y el control militar".

Durante los casi dos meses de noticias, la prensa internacional aportó nuevos elementos que muestran la profundidad sociopolítica de la tensa situación, al margen de pérdidas de tiempo en apreciaciones relativas a si se trata de un problema humano, un problema político o un problema jurídico. Además, surgen otras preocupaciones o se reafirman ciertas afirmaciones. Para el primer caso, los periódicos repiten sobre la necesidad de romper ese círculo vicioso de las peticiones o condiciones que cada gobierno de los países en guerra desea imponer, o sea: "La preocupación medular de esta Junta de secretarios de Relaciones Exteriores, es el logro de una fórmula que sepa combinar el retiro de los ejércitos salvadoreños de los 1 600 kilómetros cuadrados que han ocupado en su vecina Honduras, con un compromiso, por la otra parte, de que el gobierno de Tegucigalpa, hará respetar los derechos y haciendas de los 300 000 salvadoreños que allí residen, pues se afirma que apenas unos 15 000 retornaron a su patria a causa del surgimiento de la presente crisis". Para el segundo caso, también se reitera que es ahora cuando tiene la OEA su gran oportunidad de reivindicación, puesto que ya está liquidada por el descrédito: la Guatemala de Arbenz, en 1954; su activísima participación en la alianza militar con Estados Unidos para intervenir en Cuba por la cuestión balística-coheteril de 1962, y su complicidad ante la invasión de República Dominicana por Estados Unidos, en 1965. Por eso, se dice, más o menos, que confían "en que la OEA logrará la paz en Centro América. De este conflicto

debe salir vigorizada como organismo regional encargado de resolver las pugnas surgidas entre las naciones del continente”.

Igualmente, el secretario general de la OEA, Galo Plaza, aprovecha para hablar de la planificación familiar como medio controlador de la natalidad y evitar, en el futuro, conflictos internacionales por la explosión demográfica; asimismo, de una vez defiende la buena fe de Estados Unidos respecto a la Alianza para el Progreso y señala que, sin duda, el conflicto centroamericano actual “lesionará seriamente el Mercado Común Centroamericano”. Es notable que Galo Plaza, hombre de confianza de las oligarquías latinoamericanas y del gobierno estadounidense, salga en defensa de esos tres aspectos: neomalthusianismo, Alianza y Mercomún, ligados, sociológica, política y económicamente, en forma estrecha.

Ya en este nivel expositivo de datos, el esquema presentado por el cada vez más lejano motivo aparente que fue el juego futbolístico del 15 de junio, va llenándose, tomando cuerpo y rebasando sus límites; la transformación cualitativa y cuantitativa es sorprendente, desde las agresiones dentro de un marco deportivo hasta la complicación político-militar-diplomática, desde un punto regional casi estático por local hasta la extensión dinámica de un continente.

Mucho antes del 15 de junio

A CERCA de los antecedentes del conflicto entre Honduras y El Salvador se puede hablar largamente; sin embargo, copiaremos datos de tres textos provenientes de distintos interesados. El primero corresponde al Ministerio de Relaciones Exteriores, cuyo titular, Francisco José Guerrero, fija la “Posición de El Salvador ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos”; en él, hace constar que ambos pueblos, desde “hace más o menos cuarenta años”, estaban “identificados y especialmente unidos por razones de diversa índole”, pero que Honduras comenzó su antisalvadorenismo “desde mediados de la pasada década”, acentuándolo en los períodos “pre-electorales, en los momentos de crisis política y aun en las épocas de la recolección de las cosechas, para despojar a los salvadoreños del producto de su trabajo”; Guerrero cuenta que ante el posible lanzamiento de muchos salvadoreños residentes en Honduras, anunciado así durante abril próximo pasado por el Presidente del Instituto Nacional Agrario hondureño, su gobierno envió al Gerente del Instituto de Colonización Rural de El Salvador para que le informara sobre aquel propósito; el funcionario hondureño prometió a éste que la medida en cuestión no afectaría a los salvadoreños;

sin embargo, a fines de mayo, los Cuerpos de Seguridad hondureños iniciaron el lanzamiento que ya a principio de junio perjudicaría a quinientas familias. Se desprende de ahí, que al celebrarse el partido el 8 de junio en Tegucigalpa y el del 15 en San Salvador, se desataron los intereses y odios de ambas partes promoviendo la difusión de verdades y calumnias a través de la prensa, la radio y la televisión.

Los datos del segundo texto se refieren a junio de 1967, a un antecedente no tan lejano, y corroboran en buena parte lo expuesto en el anterior; contiene ocho puntos relativos a una situación igual aunque menos desarrollada, pero fundiremos en uno solo algo de tres de ellos útiles para la actual de 1969; copiamos parte de esa Declaración Pública del Partido Comunista de El Salvador:

Los pueblos de Honduras y El Salvador, lo mismo que los demás de Centro América, no sólo tienen una común raíz histórica y están unidos de fuertes lazos derivados de la vecindad geográfica, la comunidad del idioma, la semejanza de las costumbres, etc., sino que enfrentan en estos momentos situaciones de idénticas características: la opresión del imperialismo norteamericano; la existencia de oligarquías internas que comparten con el mismo imperialismo las riquezas nacionales y el poder político; la prolongación por medios violentos de regímenes antidemocráticos; y una vida de miseria, hambre, ignorancia y carencia de derechos para las grandes mayorías populares. . . (Nuestros) pueblos deben ver que no corresponde a sus intereses fundamentales un conflicto armado como el que se está tratando de provocar. Por el contrario, un conflicto de tal naturaleza sólo puede favorecer a los enemigos comunes de nuestros pueblos hermanos y entorpecer la solución de los graves problemas que aquejan a nuestras naciones. . . En el caso particular ahora planteado, cabe subrayar estos hechos: los gobiernos de Honduras y El Salvador tienen orígenes y características de un todo semejantes: son gobiernos militares despóticos impuestos por la reacción y el imperialismo para oprimir a las respectivas naciones; la norma ha sido que marchen de acuerdo entre sí y con los otros gobiernos antidemocráticos de Centro América para reprimir conjuntamente las luchas de nuestros pueblos; los cuerpos represivos y las tropas armadas ahora enviadas a la frontera para amenazarse entre sí, constituyen precisamente los instrumentos utilizados una y otra vez por aquellos gobiernos para someter a sus propios pueblos y aplastar a sus organizaciones democráticas. . . frente a la campaña de falso patriotismo desarrollada en los dos países con fines que no pueden ser sino reaccionarios, los pueblos salvadoreño y hondureño deben responder en esta hora: estrechando sus vínculos fraternales; *exigiendo a los*

respectivos gobiernos una solución inmediata y por la vía de la negociación pacífica del conflicto planteado; intensificando la lucha por la formación de gobiernos democráticos en cada uno de los dos países; y sumando esfuerzos para la futura derrota del mayor enemigo común, el imperialismo yanqui, y de sus principales aliadas, las oligarquías internas.

La diferencia que no permite actualizar totalmente la anterior síntesis, estriba en que hoy, dos años después, el ejército salvadoreño se ha posesionado de mil seiscientos kilómetros de territorio hondureño; la aviación de Honduras ha bombardeado a El Salvador; ambos gobiernos han hecho emisiones de bonos que ascienden a muchos millones de dólares; aparte, El Salvador hizo inversiones en quince aviones de guerra "Mustang" y, lo más importante, se asegura que pasan de tres mil los muertos.

El tercer texto fue publicado en esta revista (núm. 6) al finalizar 1967; en el subtítulo, "Conclusión: ¿perspectiva de 1968?", dábamos datos en relación al período de empobrecimiento que le tocaba al entonces coronel salvadoreño Fidel Sánchez Hernández, quien había asumido el Poder el 1º de julio de 1967, y sugeríamos la posibilidad de un golpe de Estado; o sea que señalamos las dificultades que podrían intervenir en su derrocamiento: exigencias de la oligarquía y protestas del pueblo, urgencia de trabajo para cien mil hombres entonces desocupados por la crisis algodonera, petición de rebaja de los cánones de arrendamiento en la tierra alquilable, necesidad de diversificación de los cultivos y verdadera reforma agraria democrática, urgencia de fuentes de trabajo en la ciudad y en el campo, medidas para evitar el alza del costo de la vida y para subsidiar a los desocupados.

Por otra parte, era crítico el desbalance comercial, penoso el almacenamiento de un millón de quintales de azúcar y sin salida, negativos los catorce millones de dólares de pérdida en la venta de algodón y los cinco millones de dólares más dejados de ganar en la exportación del café. Por supuesto, consignamos que el anterior Presidente, Julio Adalberto Rivera, había enviado tropas —como también lo expone el segundo texto— a la frontera con Honduras un mes antes de entregar la presidencia; sin embargo, está claro que su período bonancible no lo comprometió hasta llevarlo a guerrear y que, quizá imitando a los gobiernos hondureños, según dice el primer texto, se arriesgaba buscando la reelección.

¿Motivación del gobierno hondureño?

SI El Salvador tiene motivos que lo impulsan a desatar su campaña de tirantéz conducente al choque armado, ¿es simple defensa la que ejerce Honduras al desatar la suya? ¿Cuáles son sus motivos, cuál su causa? Oswaldo López Arellano tomó el Poder en 1963 derrocando al semiliberal y semielecto presidente Ramón Villeda Morales; digno sucesor de Juan Manuel Gálvez y Tiburcio Carias Andino no dudó en utilizar los medios más sangrientos para consolidar el Poder; López Arellano como los dos personajes citados no son otra cosa que una lógica secuela en la historia de las dictaduras hondureñas, sobre todo de la parte que corresponde al origen y desarrollo de la United Fruit Company y de la Cuyamel, o sea del ya reconocido Estado Bananero. Si en un principio a los presidentes hondureños los imponían y derribaban los gobiernos respectivos de Guatemala, El Salvador y Nicaragua, ya no fue así cuando apareció Samuel Zemurray, hombre de empresa que fundó la Cuyamel Fruit Company para competir con la United ensayando, lo que luego sería una tradición, derrocar al Presidente Miguel Dávila y patrocinar al conservador Manuel Bonilla; esto se inauguró así el 1º de octubre de 1911. De entonces para acá, y después de fusionarse la Cuyamel y la United, la gigantesca "empresa bananera" creció e impuso los intereses de su lucro a las soberanías de Honduras, Nicaragua y Guatemala, al punto de promover indirectamente las guerras entre Honduras y Guatemala o entre aquélla y Nicaragua si el respectivo Gobierno de algunos de los tres países no convenía para sus planes de expansión; normalmente, las guerras o conatos por cuestiones de límites fueron y son siempre impuestas por la nefasta y voraz compañía platanera.

Ahora bien, quien se opone a los designios de la poderosa empresa extranjera, cae del Poder irremisiblemente; Jacobo Arbenz aún es un patético ejemplo; López Arellano sabe esto. Por eso, cuando las posibilidades del Mercado Común Centroamericano empiezan a cuajar de tal modo que pueden interferirla en el menor de sus arbitrios, o disminuirle sus fabulosas ganancias, o amenazar sus vías de comunicación de todo tipo, "la frutera" decide intervenir de algún modo a fin de frustrar el desarrollo de la integración económica centroamericana, logrando con un solo movimiento dicha frustración más el posible apoderamiento de las tierras ocupadas por salvadoreños ya sea para ella o para los latifundistas hondureños que, viendo la increíble extensión de las tierras norteamericanizadas por la United y otras empresas extranjeras menores, empiezan a reconsiderar los derechos que les otorga su ciudadanía hondureña; sobre todo,

cuando se dice que tal extensión oscila entre las cuatro quintas partes y las dos terceras del territorio de Honduras.

Dentro de ese cuadro, el presidente López Arellano concibió el año pasado una ley de reforma agraria que beneficiaría, en apariencia, sólo a los hondureños por nacimiento, pero que en realidad está encaminada a desalojar de aquellas tierras a —más o menos— doscientos mil salvadoreños poseedores de unas cuatrocientas mil hectáreas. En esta forma, el presidente hondureño serviría al latifundismo criollo y al explotador extranjero sin correr ningún grave riesgo. Por eso, en mayo y junio se inició el lanzamiento de las quinientas familias salvadoreñas que antes señalamos.

Indudablemente, el remedo de Reforma Agraria ha sido aplaudido y respaldado por los capitalistas hondureños, pues con ello se inaugura en cierta forma un bloqueo a los artículos de consumo producidos en El Salvador, cuyo desarrollo industrial es mayor que el de Honduras donde, según el periódico salvadoreño *Opinión Estudiantil* (Epoca 22, Segunda Semana de Julio), las relaciones de producción son predominantemente feudales en el campo, y de tipo artesanal o de taller grande, en la industria. "La oligarquía hondureña, consciente de que para poder generar un proceso de industrialización nacional es necesario ampliar el mercado interno, se ha pronunciado por una Reforma Agraria que lo logra, pero que en las actuales circunstancias, favorece el consumo de productos industriales salvadoreños. De ahí por qué a la burguesía hondureña le es imprescindible bloquear la competencia de la producción de El Salvador y luego convertir su economía de consumo en una economía mercantil".

Por si no bastaran estas causas, podríamos agregar, claro está, otros motivos de carácter interno a los que ha debido hacer frente Oswaldo López Arellano, como la huelga de maestros hondureños al empezar junio y la problemática estudiantil reprimida con saña por el Gobierno; no obstante, es mejor ceder ese espacio a otro tipo de enfoque complementario en la utilidad de este trabajo.

De la integración económica en Centro América

AL nivel de integración económica, el Mercado Común Centroamericano es ocho años anterior, en sus intentos de apresurar el desarrollo económico regional mediante la paulatina supresión de trabas arancelarias, que la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio. Y aun cuando esos intentos sólo tuviesen validez a partir de 1958, año de su formal organización, siempre sería anterior que la ALALC

fundada en 1960. Es más, no resulta aventurado el aserto de que los frutos recogidos por el imperialismo norteamericano, en aquella región de unos cuatrocientos cincuenta mil kilómetros cuadrados y once millones de habitantes, lo apresuraron a estimular con mayor energía la creación integradora aglutinante de los otros once países.

Si hubiese que enumerar las ventajas que el capital norteamericano obtiene —por este medio— en Centro América, no serían suficientes, a pesar de lo bien que ilustran, estas dos: una, las múltiples inversiones del capital yanqui en el mercado interior de cada uno de los cinco países centroamericanos son favorecidas con el logro de la ausencia impositiva aduanera interregional, y dos, su patrocinio e impulso son dados a la proliferación de industrias que le sean directamente dependientes.

Por supuesto, si bien los pueblos de cada Estado poco o nada se benefician en lo fundamental, no sucede así con las respectivas burguesías y oligarquías, pues aun cuando aquellas inversiones se hayan sextuplicado a partir de los primeros quince millones invertidos en el área durante 1960, también es innegable que el incremento del intercambio centroamericano creció, casi en el mismo lapso, de treinta y siete millones de dólares a ciento setenta y seis millones de dólares.

Con el intercambio, El Salvador es uno de los países más beneficiados, pues de 1953 a 1963 —por ejemplo— su comercio aumentó más de cuatro veces en importaciones y casi diez en exportaciones, ventaja que se vio reducida o semitrasladada al imperialismo norteamericano que, en igual tiempo, controló aproximadamente la tercera parte de las importaciones y las exportaciones salvadoreñas, ocasionándole a El Salvador pérdidas anuales por cuarenta millones de dólares.

Precisamente, y sobre el punto, en un trabajo del minucioso y documentado político José Sánchez (*Revista Internacional*, Praga, Checoslovaquia, Año VIII, Núm. 8), se lee que el imperialismo yanqui no posee en El Salvador plantaciones ni controla totalmente la banca nacional, pero que su "dominio económico lo ejerce eficazmente a través del comercio exterior, de su control de vitales ramas de la industria y servicios públicos", lo cual ya es un programa que sugiere diferencia respecto al dominio imperialista sobre Honduras; ambos países representan dos distintos sectores, dos zonas de influencia de intereses económicos norteamericanos en pugna, y el Mercado Común Centroamericano ha servido para realzar sus definidos relieves.

El libre comercio por sí solo no los ha beneficiado equitativamente como se creyó que les correspondería en su calidad de países

integracionistas, y, por el contrario, ha acelerado sus contradicciones de miembros del Mercado Común Centroamericano que viven diferentes niveles de incremento económico. El escritor y político chileno José Cademártori, en su clarificador ensayo denominado "La integración económica latinoamericana y la posición de la clase obrera" (*Revista Internacional*, Praga, Checoslovaquia, Año XII, Núm. 2), ilustra lo relativo a los diferentes niveles de incremento económico, o tesis del desarrollo desigual, comparando el intercambio entre varios países latinoamericanos; en un grupo menciona a Brasil, Argentina y México, y en otro a Honduras y El Salvador. De éstos y el Mercado Común Centroamericano, escribe: "Así, por ejemplo, la burguesía y los terratenientes hondureños se quejan de haber sacado poco provecho. En cambio, sus colegas salvadoreños se convirtieron en los primeros exportadores en los mercados de tres de sus cuatro socios, correspondiéndoles el 27% de las exportaciones totales de 1964 dentro del MCCA". Luego, refiriéndose con mayor amplitud a la integración económica latinoamericana en general, afirma algo que por supuesto es válido para los dos contendientes centroamericanos: "Contrariamente a lo proclamado por sus autores, el Tratado de Montevideo no ha sido un avance hacia la unidad de los pueblos latinoamericanos, sino apenas el nuevo escenario para la continuación de la lucha por los mercados entre las burguesías y los consorcios imperialistas". Y, en relación a los cinco países centroamericanos, abunda con palabras de Felipe Herrera, presidente del Banco Interamericano: "Subsisten entre estas naciones recelos y desconfianzas, antagonismos políticos y hasta descontentos en algunos países que consideran que los beneficios del mercado común no se están percibiendo equitativamente, sino que favorecen a unos socios más que a otros". Dichos beneficios —conviene anotar— favorecen aún más al capital norteamericano que, de una u otra manera, decide y maneja los esfuerzos populares supuestamente encaminados a sanear la economía interregional de sus once millones de personas.

Deducciones y constataciones

SIN espíritu de pesimismo, y más bien con el deseo de que los pueblos de El Salvador y Honduras no continúen siendo víctimas de los ejércitos siempre al servicio de los grandes capitales nacionales y extranjeros, atrevemos la siguiente enumeración:

1) Aunque se da por entendido, por totalmente sabido, no merece considerar como fundamental la repetida experiencia de la despolitización de las masas populares de Honduras y de El Salvador. La patriotería, el chovinismo, fueron confundidos con el pa-

triotismo; el análisis de los hechos fue sustituido por la expresión superficial; un grotesco sentimentalismo cerró puertas al menor razonamiento; las noticias proporcionadas por el periodismo amarillista se convirtieron en irrefutables documentos, "más patriotas" en cuanto más sugirieran la necesidad de la violencia. Cualquier duda del sensato podía ser interpretada como simpatía hacia el enemigo; cualquier negación de un hecho no sucedido pero que de haber sido favorecería al ejército o a la patria, podía dar la pista de un saboteador, de un espía, de un traidor y, en ciertas mentes de clase media para arriba, de "un comunista pescador en río revuelto". En fin, esta colectiva cerrazón; esta general ausencia de sentido acerca de la realidad política vivida y su génesis socio-económica; esta conciencia exaltable de última hora, indignada por los asesinatos, las mutilaciones, las violaciones, los estupros, los despojos, etc., pero que nunca antes "en la paz" se indignó por los líderes asesinados, por los estudiantes vejados y perseguidos, por los hogares ametrallados o las casas atacadas con bombas y explosivos, por los huelguistas aprehendidos y reprimidos, por los demócratas calumniados o amenazados, y por la palpable explotación de millares de campesinos; este criterio patrioteril cuya innegable improvisación estalla en sus aplausos para los "defensores" de la patria olvidando que ayer apenas éstos eran los represores o torturadores de los elementos democráticos; este afán generalizador que no permite distinguir entre un grupo o un sector de intereses y todo un pueblo, o que sanciona castigar los crímenes cometidos por unos cuantos exterminando a quienes con ellos los vincule en el sitio el rasgo nacional o la ciudadanía... Esto, y mucho más, duele y conmueve porque lleva a presumir con qué facilidad ciertas castas o mínimos grupos audaces pueden sacrificar a uno o varios pueblos en aras del ideal mezquino, de la estéril abstracción.

2) En aquel ambiente, las fuerzas revolucionarias y democráticas de los dos países sufrieron, temporalmente, estancamiento en cuanto a orientar a sus pueblos sobre los demás problemas nacionales que pasaron a segundo plano. Pero esas mismas fuerzas resultaron eficaces en su cometido de señalar el origen de la famosa guerra. En El Salvador se recapituló sobre el éxodo de campesinos iniciado el 1932, cuando la tiranía militar que aún no termina llevó a cabo la matanza de los treinta mil "comunistas"; se recordó que dicho éxodo concatena en buena parte con los doscientos mil o trescientos mil salvadoreños que actualmente viven en Honduras. Asimismo, se demostró que el momento era oportuno para que el gobierno salvadoreño hiciera la Reforma Agraria, pues "no hay exceso de niños ni exceso de población. Lo que hay es injusta distribu-

ción de la riqueza y desocupación en grandes sectores debido al acaparamiento de la tierra".

3) Por otra parte, es justo reconocer que los elementos que integran las vanguardias populares en los dos países estuvieron a la defensiva y no pudieron ejercer presiones decisivas contra el ejército ni contra la oligarquía.

4) Los representantes hondureño y salvadoreño en la XIII Reunión de Cancilleres Americanos, no fueron, en ningún instante, más allá del papel que les confirió su calidad de voceros de sus regímenes; o sea, de una política distanciada de los auténticos intereses mayoritarios. Por eso, los gritos y el patriotismo del principio se constriñeron, al final, a párrafos o frases de "cajón" cuyo sentido bien sintetizan estas palabras del canciller Carías: "Somos hermanos, estamos estrechamente vinculados por lazos de origen, cultura y destino, ¿por qué matarnos?"

5) Ambos cancilleres coincidieron en su preocupación por el odio inculcado y difundido por la dificultad para lograr que olviden los mutuos agravios las actuales generaciones de salvadoreños y hondureños; sin ahondar en los motivos económicos y políticos —que a grandes rasgos hemos apuntado— dejaron así entrever las posibilidades de nuevos conflictos, lo cual se complementa con la idea de "los recelos y desconfianzas, antagonismos políticos y hasta descontentos" que señaló el presidente del Banco Interamericano.

6) Queda claro que el conflicto puede reanudarse en cualquier momento; es más, podrían ser involucrados otros países del área debido a que las fricciones económicas son cada vez mayores en razón del auge del intercambio comercial acelerado por los intereses del Mercado Común Centroamericano.

7) Los dos cancilleres también coincidieron con sus Presidentes y algunos círculos poderosos de los dos países cuando, al final de la contienda, culparon por la extensión e intensidad de lo sucedido, a los medios de difusión de prensa. El canciller Guerrerro, olvidándose de sus desplantes de días atrás, declaró: "Las campañas de odio han sido desatadas por la prensa, la radio, la televisión. Hay que responsabilizar moralmente a los hombres que dirigen esos medios, de haber tenido su parte en esta guerra. Habrá que quitarles la careta, el disfraz de periodistas a los que criminalmente pretenden dividir a los pueblos de América Central". ¡Nada! Simplemente, el canciller no recordó que los gobiernos dieron los boletines de prensa ni por qué comenzó la violencia.

8) La contundencia con que la raíz de los acontecimientos fue fortaleciéndose y señalando males sociopolíticos, no permitió que la OEA se ostentara como instrumento de una nueva política latino-

americana; es decir, que confundiera a la opinión pública en el sentido de que los momentos históricos de Guatemala (1954), Cuba (1962) y República Dominicana (1965) habían quedado definitivamente atrás. Habría que preguntarse: ¿qué pasaría si se repitiese en Santo Domingo el acorralamiento por el pueblo dominicano de los reaccionarios y entreguistas aliados de los norteamericanos? Mientras los conflictos "sean de casa", la OEA puede intentar presumir de no ministerio de colonias.

9) Una aproximación a la OEA, no como instrumento de una nueva política sino de un nuevo fracaso, es posible si consideramos al menos estos dos aspectos: a) la falsa neutralidad de Estados Unidos estuvo tan comprometida con sus inversiones en ambos países que, en todo momento, fue visible su presencia, lo cual no dejó prosperar el socorrido argumento de las intromisiones cubanas tan útil a los dictadores, las oligarquías y la Casa Blanca; y b) el prestigio de la OEA se empieza a poner en duda entre sus mismos miembros, ya que equivocados o no debieron inclinar sus simpatías por uno u otro contendiente, y éstos, como informó la prensa internacional, no quedaron satisfechos con la mediación del teatral Organismo; el bando salvadoreño hizo sentir su protesta por verse obligado a salir de los mil seiscientos kilómetros hondureños conquistados, difundiendo su repulsión a la amenaza de las sanciones que lo presionó para replegar su ejército; y el bando hondureño fue también muy explícito al manifestar su inconformidad no sólo contra la OEA sino contra Estados Unidos; en Tegucigalpa, el 2 de agosto, radiodifusoras y periódicos sostenían más o menos tres puntos: uno, necesidad que los países americanos inicien "una carrera armamentista para defenderse de posibles agresiones"; dos, tal carrera, a causa de que "ha quedado demostrada la ineficacia del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, con las tímidas resoluciones del órgano de consulta de la OEA", y tres, "pudieron más los intereses que tiene en El Salvador el país más poderoso de América que la justicia, la razón y el derecho".

10) Aparte de lo increíble y regocijante que resulta leer del principio al fin de la contienda las mutuas acusaciones oficiales de los dos bandos, no debe de negarse importancia a lo relativo al armamentismo, pues, primero, se produce cuando una corriente de opinión en Estados Unidos condena la venta de armamentos de su país a los latinoamericanos, y segundo, porque una mayor o menor carrera armamentista se relaciona muy de cerca con las represiones a las protestas y movimientos populares, y con una posible agresión a Cuba.

EL PESIMISMO DEL HOMBRE ESPAÑOL DE HOY

Por Vila SELMA

LA poesía española de la postguerra del 36-39 no nos ofrece esa directa ascensión, de la poesía del Siglo de Oro, hacia la altura, "*hacia las celestiales esferas*" de Fray Luis. Muy al contrario, encontramos en los poetas contemporáneos españoles la peor angustia ante el espectáculo del presente: desorientación, imposibilidad, no sólo de emitir un juicio ante una situación incomprensible, un absurdo existencial, sino la ausencia total de posibles evasiones.

No conozco el rencor. Cuando Dios lo permite
debemos aceptarlo todo, serenamente.
Nadie sabe del otro. Sólo Dios sabe quién
es el que gana y el que pierde.
Ya no miro el pasado. Cada día nacemos.
Vamos hacia el futuro sin presente.

"Vamos hacia el futuro sin presente", escribe Pablo Cabañas. Pero, realmente, ¿hay algo más desolador que la falta de un presente? ¿Existe el futuro, realmente, cuando no existe el presente? ¿No es el sentimiento de Pablo Cabañas una esperanza desesperada,

...sobre la tumba improvisada,
sobre el terrón de la trinchera,
y esa apariencia de colores
en esta patria desangrada...

que dice Rafael Alberti?

Es tal vez por la pluma de los poetas por donde el sentir español contemporáneo se ha expresado auténticamente, sin demasiadas limitaciones, tal vez porque los versos de un poema son demasiado sutiles y escapan al brutal trazo rojo del lápiz del censor.

Y no es la ruina lo visible.
Algo más hondo hay en tu entraña

de carne viva, de hombres vivos.
Algo más duro te amenaza.

Pero Eugenio de Nora, en su *España mía* dice más, dice muchas cosas más:

Me dueles, sí. Por eso quiero
cantar tu gloria y tu esperanza:
tu gloria cegadora y limpia,
tu esperanza desesperada...
¡Pasión de sangre sumergida!
Amor de libertad te canta
en una aurora del Destino.
Amor amargo de la patria.

Y Pío Gómez Nisa, una y otra vez, insistirá en el tema de la patria ensangrentada, de la patria destruida y amordazada en el presente:

Aquí uno, allí otro, cientos, miles, millones,
definitivamente muertos,
abrasadoramente muertos sin remedio:
los trancos de un hachazo en los muñones,
ya trancos otra vez, dos veces yertos,
que enseñan a llevarse toda una muerte en medio
del corazón, tal si llevaran
una coraza pequeña y oprimida
cuando los cazadores la disparan:
el hombre muestra aquí su carne más mordida.

Y el mismo poeta, más claramente que en *La Catedral del Sueño*, va a describir el drama de la España de postguerra, drama que tiene fundamento en la misma esterilidad de ese presente sobre el que cayó el inútil riego de la sangre de todos los muertos:

¡Pronto, español, no es tarde, no es lejana
mi voz ni mi amargura! Estaba escrito:
te he muerto ahora. ¿Y quién a mí mañana?

Es imposible, dadas las circunstancias por las que atraviesan las letras españolas desde el 39, decir las cosas más claramente, ni decir tantas cosas con menos palabras. Solamente los poetas han sido capaces de deslizar sus versos a través de la espesa criba de los cen-

sores, censores políticos y religiosos, todo a la vez y por eso mismo es en la poesía donde hay que buscar esa autenticidad de expresión sin mixtificaciones, sin concesiones. Inútil encontrar esta sinceridad en la novela, en el teatro (en el teatro, que siempre fue resultado de un sentir colectivo), inútil buscarla, naturalmente, en los periódicos, y, mucho menos, en la literatura oficial.

Son cientos de versos los que, escritos después del año 1939, en la misma España, cantan una derrota. ¿Derrota de España? Tal vez si España son los españoles. Pero la Historia de España no es la Historia de los Españoles, como la Historia de Francia es la Historia de los Franceses, al menos, desde 1789.

Leamos un poeta de la actual generación de postguerra, generación que ahora empieza a dar sus primeros frutos maduros en poesía:

Ya sucumbieron los mejores. Otros
siguen viviendo y viven en peligro.
Han inclinado la bandera muchos:
tantos, que señalarlos no consigo.
¿Y ahora, qué nos resta, qué salvamos?
Nuestra luz derrumbada, nuestra casa
sometida al dolor y al enemigo.

Alfonso Costafreda no es un sospechoso político para el régimen de la España actual. Nació en el año 1827 y no pudo tomar parte en la Guerra Civil. Por el contrario, toda su formación transcurrió en la España de la Postguerra y, aunque ha residido en diferentes países de Europa, Francia, Inglaterra, Irlanda, ampliando estudios de literatura europea, desde 1953 vive en Madrid. Su voz no es, pues, sospechosa, cuando dice: "*¿Quién habla de esperanza?... Siento frío*". Y ese frío está allí, en el fragmento del poema transcrito anteriormente: los mejores han sucumbido, el peligro amenaza a los que viven, casi todos han claudicado inclinando sus banderas... Y ahora, ¿qué nos resta? ¿Qué salvamos?... Nuestra luz derrumbada...

¿De qué banderas? ¿De qué derrumbada luz nos habla Alfonso Costafreda? ¿Qué amargura hay en su *Tierra sin sentido*?

El monte se levanta, se derrumba,
sin sentido la tierra gira, gira,
sigue la sombra tan profunda.

Esta tremenda desolación interior, sombras profundas, ¿no es, acaso, la misma que siente el actor, cuando los aplausos callados,

los espectadores idos, las luces de escena ya apagadas, se queda solo, absolutamente solo sobre el escenario donde momentos antes murió brillantemente interpretando el papel de héroe de tragedia histórica, el héroe que muere siempre? Y después, solo, también en su camerino, mientras se quita el maquillaje, ¿qué le queda de su muerte? ¿Qué le queda de los aplausos ya que los aplausos son viento y el viento nada? ¿Qué le queda al hombre español después de haber muerto tantas veces, después de haber muerto por última vez durante tres sangrientos años y una no menos espantosa postguerra que en España dura todavía? ¿Qué batallas ha ganado el hombre español? ¿De qué Bastillas puede ufanarse? ¿Ha escrito, acaso, una página brillante y efectiva de la Historia de España mejorando las condiciones en que han de vivir sus hijos? ¿O ha escrito una página brillante en la Historia bajo el nombre de cualquier dinastía con apellidos extranjeros, bajo cualquier régimen militar que, asegurado en el poder, con militar y dictatorial decisión, lo primero que hará será ignorar su nombre y el nombre de sus hijos?

Y ahora, solo en su camerino, en la soledad, ido el estruendo en ese silencio de los camerinos que tiene algo de tumba cuando la representación ha terminado, al quitarse el maquillaje, al contemplar su rostro como su rostro es, sin afeites, ¿en qué otra cosa puede pensar el actor sino en una representación nueva, en nuevos aplausos de los espectadores de la Historia, viento y nada, pero que le dan una razón para vivir y para morir y para matar, "*te he muerto ahora, ¿quién a mí mañana?*" ¡Sí! ¡El hombre español sabe, porque es una lección que ha aprendido a fuerza de siglos, que nació para vivir en pie de guerra, para vivir y morir, para morir matando! ¡O para vivir soportándolo todo, las mayores humillaciones y las increíbles privaciones que convierten en una humillación su vivir!

Los místicos levantaron su mirada hacia Dios, mágico director que mueve las celestiales esferas con la precisión que convierte la Matemática en Música.

¿Hacia adónde vuelven la mirada los poetas españoles de hoy?

Algunos, los más elementales, los más místicos tal vez, miran el paisaje español, montes, ríos, árboles y mares azules y verdes, mar, también, de páramos de Castilla que descubriera el 98, y escriben una poesía dulce, nostálgica, con remedos de pintoresquismo decimonónico.

Otros poetas, los más profundos, los que se interrogan a sí mismos, los que interrogan a los demás, aquellos que tratan de comprender el "*sin sentido*" existencial del panorama español, el hacer y deshacer diariamente un tapiz sin la esperanza de un inesperado regreso de Ulises, esos poetas, están desorientados y hay en sus versos

un como intento de vuelta hacia el pasado inmediato, evasión también, con la esperanza, imposible, de repetir ese pasado para darle un sentido, para encontrar alguna finalidad en lo que sólo fue una actividad sangrienta y gratuita. Y se dice a los muertos:

Así, en cualquier momento, podreis ser olvidados:
pero un día, ese día, os llamarán de nuevo.
Y entonces, los que fuimos y seguimos viviendo,
los que os dejamos solos en espacios e ideas,
oiremos nuestros hijos llamándonos cobardes...
Cuando llegue ese día —sabello, camaradas—,
sólo, sólo vosotros nos podreis defender...

Así escribe Castro Villacañas.

Y Miguel Fernández, que a los diez y ocho años, en 1949, ganó el Premio de Poesía "Verbo", y ha publicado diferentes libros de poemas en España, entre ellos *Credo de Libertad*, nos explica muchas cosas en su *España vertebrada*:

Alguien pregunta
qué existe tras la estepa, donde acaba este empeño...
Alguien que se asoma con sigilo a esa puerta
pregunta a los infantes desnudos que descansan
qué pasión ha cegado a los cielos hasta hacerlos
tan puros...

Y tal vez sea esa la palabra para España: "empeño". Los poetas son quienes nombran las cosas y este sustantivo, con el dinamismo de un verbo, nombra la dinámica de la Historia de España: empeño, empeño aún, empeño en pie, empeño lleno de sangre y con más sangre aún amenazando su futuro porque hasta ahora ha sido un empeño derrotado, un empeño "sin sentido"...

...y encontró la respuesta en la indolencia súbita
de la tierra orillada por las piernas...

Pero hay más, hay mucho más: hay el silencio, el silencio del actor preguntándose, allá, en su camerino, qué ha ganado con su verídica muerte, allí, en el tablado, frescos aún los manchones de su sangre derramada:

Hemos estado en silencio porque ha sido el resumen
de toda nuestra sangre,

echamos una hora de libertad a ese trébol
angustioso del naípe...

¿Y la Historia? ¿Y todo lo que la Historia debe significar? ¿Es, acaso, una partida de naipes, en la que el absurdo, origen de la angustia, angustioso trébol, tiene la palabra final?

No. En España, la Historia es un Culto, es un rito religioso que sólo rinde tributo al pasado, de espaldas al presente y al futuro. Es, terrible dios de las venganzas, Leviatán azteca que inmola víctimas y ante cuyo altar, el hombre español, como víctima, se ofrece incansablemente:

...y esos ritos por los que preguntas no son más
que una ofrenda a los muertos que guardamos
como hermosas herencias...

Ritos sangrientos, ritos espectaculares, ruidoso silencio en el momento mismo en que el sacerdote, ante el altar del dios, empuña el cuchillo y tiente en el cuello de la víctima el rincón donde bate la arteria ahora con pulso enloquecido... Silencio de las masas que presencian la Historia, silencio de la víctima, también, que nada comprende y sólo siente miedo, y silencio, silencio de todos los hermanos que componen la muchedumbre, hermanos, ahora más que nunca, de sangre. Y silencio, también, y también del paisaje, silencio que acompaña a las tierras de España cansadas ya de ver sacrificios y sangre sin sentido... Silencio de castillos en la estepa que tiene mucho de sollozo... allí,

...en la estirada piel del animal del sacrificio...
...el color diferente de cada que nos cerca,
las máscaras de un vivo vermellón,
para reinos trágicamente...

...trágicamente porque el hombre de España nunca ha pensado que él es la misma materia de la Historia, la Historia misma, y que los nombres que la Historia ha de nombrar, o que ha nombrado, lo serán, o ya lo han sido, porque él soportó, o soportará, esos nombres sobre sus espaldas; porque la historia de un pueblo feliz es, realmente, la historia de un pueblo que no tiene nombres, que no tiene reyes, que no tiene caudillos, que no tiene brillantes dictadores ni inteligentes estadistas; porque un pueblo feliz es aquel que sabe gobernarse a sí mismo y vivir en paz. La Historia de España es la Historia de sus héroes: es una trágica mascarada de Carnaval con un futuro de permanente Pasión. ¿Cuántos siglos han de transcurrir has-

ta que el hombre español comprenda que los héroes son funestos para los pueblos? ¿Cuándo comprenderá que unas ciudades repletas de estatuas de héroes han sido ciudades desgraciadas? ¿Cuándo verá que los pedestales de las estatuas de los héroes históricos están amasadas con sangre, injusticias, opresiones, angustias, violencias y esterilidades? ¿Qué fe mantiene en pie al español?

...la fe puesta en los huesos de los muertos
solamente...

Algún día, tal vez, los ojos de los poetas de hoy, ante la desolación presente de España, se volverá de nuevo hacia la altura como antaño. Ahora, faltos de fe, vagan los ojos desorientados, interrogando sin encontrar una respuesta. Es posible que algún día los españoles comprendan que su Historia son ellos y lo será en sus hijos, y en los hijos de sus hijos, como Historia fueron sus padres y sus abuelos y, olvidados de estoicismos pasivos y de griterías heroicas, conquista, por primera vez y para siempre su Bastilla. Porque la Bastilla de España está por conquistar.

Entretanto, en 1968, ante un futuro borbónico lleno de fórmulas medievales y trasnochadas,

...no preguntes qué ley nos sostiene
porque desconocemos leyes;
estamos en pié desde que existe la memoria,
sujetos por las vértebras profundas
de una ascendencia que se puso de espaldas a la vida.
Extranjero,
sólo sé que vivimos a este lado del sol.

Algo más sobre España

EL honor, la dignidad, la independencia y el estoicismo, dicen los libros, son los cuatro pilares sobre los que se eleva, no peraltada por ningún otro sentimiento que no sea el orgullo, la sólida cúpula de la personalidad del hombre de España.

Pero las piedras que componen esta cúpula están hechas de muchos elementos diferentes: toda una gama de causalidades que tiene sus polos en el complejo de inferioridad y en una innata piedad.

¿De dónde proviene esta mezcla de elementos tan contradictorios, agua y fuego, tierra y aire? ¿Cómo pueden combinarse entre

sí sin destruir la personalidad que constituyen, la unidad y la armonía que los abraza?

Tal vez la Historia de España pueda darnos la respuesta, porque en la formación de esa Historia han intervenido los elementos étnicos y culturales más dispares. Porque España ha sido el país más invadido de Europa, más dramático de Europa y su Historia está oprimida por la angustia y por la incertidumbre mucho más de lo que pudiera haber soportado otro pueblo.

Y es que España, crucial entre Norte y Sur, entre Oriente y Occidente, no puede ser otra cosa que campo de batalla, tierra de nadie, lugar donde se camina en busca de otros lugares llenos de paz.

La mística y la lírica españolas han puesto esa "morada sin pesar" más allá de la muerte, más allá de esta España "valle de lágrimas".

Este mundo es el camino
para el otro, que es morada
sin pesar;
mas cumple tener buen tino
para andar esta jornada
sin errar.

Tierras yermas, pardas y grises, y amarillas, sólo verdes con la transitoriedad de lo efímero, *verduras de las eras*, de los eriales: horizontes sin final que el caballero contemplaba allá, en Uclés, cuando sonaban los clarines que habían de conducirlo a esa *morada sin pesar*, tras el cielo, increíblemente azul, de Castilla.

Y la evasión, la muerte como evasión única, puerta abierta hacia la libertad, muerte más deseable que la vida: ansia ardiente del Comendador, que resonancias medievales reza y reza tan fervorosamente que sus ecos conmueven a las gentes por generaciones:

Ven, muerte, tan escondida,
que no te sienta venir,
porque el placer de morir
no me torne a dar la vida.

Y desde Avila, murallas y roquedas, Calle de la Vida y de la Muerte, que cantara Larreta, ascende, no vuelo de palomas, sino herida en el cenit, ascensión de águilas caudales, la voz de la mujer:

Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero.

Pero junto a estas voces están las de Lázaro de Tormes, las de Guzmán de Alfarache y las de Justina, la pícara. Y tan españolas, tan llenas de tierra de España son las unas como las otras. Porque Don Quijote y Sancho, ya sabemos, no son sino las dos voces con las que el español, interior, a lo Unamuno, dialoga consigo mismo. Porque Sagunto y Numancia son españoles y porque mientras Numancia era un gigantesco suicidio colectivo por conservar la independencia frente a los estandartes romanos, Sagunto se dejaba destruir por Cartago para conservar un pacto de amistad con Roma mientras Roma se negaba a enviar auxilios a Sagunto.

Ultimo país conquistado por Roma, pero primer país romanizado. Y romanizado hasta españolizar a Roma con Teodosio, Trajano, Marcial, los Sénecas, Quintiliano, Silio... Unico país que puede gritar en la Historia que ha conquistado, uno tras otro, a sus propios conquistadores.

Y si, a grandes rasgos, intentamos comprender la Historia de España, hay algo que nos emociona, o nos abruma, o nos desorienta, porque con toda su dinámica, España y el pueblo de España nunca ha tenido un futuro asegurado y el pelear, el intenso pelear, ha sido como el esfuerzo de Orfeo abriéndose paso a través de las interminables tinieblas del Hades.

Y tras Roma, los bárbaros de Godland, todos en ramas diferentes, en tribus diferentes y, sin tiempo para la unidad racial o política, los árabes después, los árabes en cuatro grandes oleadas, manteniendo en pie de guerra a las gentes de España durante ocho siglos, ocho interminables siglos, maravillosa pesadilla durante la cual se fundieron en un crisol elementos dispares. Y cuando la unidad es un hecho, cuando se puede, de verdad, hablar de España, como se puede hablar de Francia, el descubrimiento de América, nuevo pie de guerra para las gentes cansadas de Historia, cansadas de guerra... Pero hay que seguir, hay que seguir, en pie, en América, con la conquista o con la colonización o con la invasión; y hay que seguir por tres siglos más. Pero no sólo en América, sino en Europa, en la Europa brillante del xvii donde España brilla como ninguna otra nación y en donde, lentamente, dolorosamente, por mantener una idea quijotesca y quimérica de unidad religiosa, España, el más grande imperio que jamás vieron los siglos, terminará por desangrarse solitaria y en silencio, como un coloso herido. Porque el sol de España tuvo su ocaso en Europa y no en el continente americano

como se nos quiere hacer creer. Y fue el resultado de una estúpida política real equivocada y no el mayor alcance de los cañones norteamericanos frente a los cañones de la exigua armada española después del hundimiento del Maine.

Pero estamos, todavía en el siglo XVIII. Siglo de las Luces, de la razón, del sentimentalismo y de la Enciclopedia. Para España, una vez más, siglo de sangre, escenario de las reales rapiñas de las reales familias de Europa. Gibraltar. Borbones. Borbones, y, después de los conflictos interiores, antes de cien años, Napoleón: invasión francesa, prisión de los reyes, Marsellesa, 2 de mayo de 1808, sangre y más sangre de españoles en los suelos de España después del increíble y trágico Trafalgar.

Pero la Historia sigue, no puede detenerse: regreso del Borbón, sangre, cadenas y destierros a quienes le trajeron: el Duque de Rivas, aún rojas las heridas francesas, es obligado a embarcarse hacia Italia. . . Fernando VII, el héroe que más esfuerzos hizo, junto con Bolívar, para que América Hispana fuera independiente, muere al fin, pero no muere para la Historia y su sucesión sigue el rastro sangriento, estúpido, gratuito, no apagado todavía, y tal vez en estos momentos, 1968, nuevamente en pie, de las guerras carlistas. . . Tras el brillante Borbón, con cara de memo que tan bien reflejara Goya, confusiones, pesadillas políticas, monstruos, también, de las pinturas de Goya, de las negras, esta vez, pinturas de Goya. . . Otras monarquías. . . Restauraciones, otras dinastías fugaces, otras restauraciones, otras repúblicas no menos fugaces y a las que se debió el poco progreso de España caminando, penosamente, hacia una España contemporánea. . . 1936. . . Miles y miles de muertos en los campos de batalla y en los paredones del fusilamiento. . . Las aguas del Ebro desembocan en el mar, en el verde esmeralda mar, en el dulce mar de resonancias eólicas, en el Mare Nostrum, cuna de la Cultura de Occidente, desembocan tintas en sangre, tintas en la sangre de los que, una vez más, han muerto en el suelo de España sin saber por qué morían. . . Porque todos los españoles, todos, se nos quiera hacer entender lo que se quiera, eran azules, eran azules y eran rojos, al mismo tiempo. Porque el 36-39 no fue sino un intento de suicidio colectivo frente a un conflicto íntimo sin soluciones sentimentales. ¿Fue, acaso, otra cosa que un acto de desesperación, un grito frente a lo insoportable, protesta de quien se siente escindido en su interior, roto en mil pedazos, contradictoriamente constituido, pero vivo y total en cada una de esas contradicciones que constituyen un todo?

Y ahora, ahora mismo, en 1968, siguen las contradicciones, magníficas contradicciones, españolísimas contradicciones, ingenuas y

artificiosas contradicciones, españolísimas contradicciones: porque mientras el lema del nuevo régimen de 1939 era "*ni un hogar sin lumbré, ni un hogar sin pan*", ese mismo régimen ha producido una oleada de emigrantes españoles hacia todos los países del mundo como nunca se había producido en la Historia de España desde las cristianas expulsiones de los judíos, árabes y moriscos, o las masivas emigraciones españolas en los momentos culminantes de la colonización americana.

1968.

¿Y qué, después?

¿La sangrienta familia borbónica, otra vez?

¿Una nueva dictadura que se haga institucional?

Y si no hay respuesta, ¿para qué esos miles de miles de muertos? ¿En dónde están las voces de esos muertos pidiendo una justificación histórica, una justificación a sus muertes? ¿Habremos de escuchar otra vez el fernándino grito de "*pensar es antimonárquico*" o la bárbara frase militar en la Universidad de Salamanca: "*abajo la inteligencia*"?

El honor, la dignidad, la independencia españolas, ¿en dónde están? ¿En dónde están en la Historia? Y porque el español ha sido el hombre peor tratado por los regímenes políticos, el más olvidado por ellos, el más oprimido, el más pisoteado, el más despreciado, si existe esa esencia de la personalidad española, si existe algo más allá de la contradicción pura, tal vez sea el estoicismo, o la capacidad de sufrir, el fatalismo árabe sin protestas, lo que constituya el único pilar increíble que sostiene la increíble bóveda.

¿No es hora de pensar ya, en 1968, que España ha ganado todas las guerras, incluida la de 1936, pero que el hombre español las está perdiendo todas, incluida la de 1939?

Y si esto es así, ¿es extraño ese constante empeño español, ese profundo y desesperado evadirse hacia la altura que hacía exclamar a Fray Luis.

¡Ay!, levantan los ojos
a aquesta celestial, eterna esfera,
burlareis los antojos
de aquesta lisonjera
vida, con cuanto teme y cuanto espera.
¿Es más que un breve punto
el baxo y torpe suelo, comparado
a aquesta gran trasumpto,
do vive mejorado
lo que es, lo que será, lo que ha pasado?

LA POLITICA VATICANISTA EN AMERICA LATINA

Por Carlos M. RAMA

EN trabajos anteriores hemos aventurado sobre el mundo religioso latinoamericano varias tesis, entre las cuales corresponde destacar hoy las que se refieren a las relaciones de América Latina Católica con USA.¹

Si bien es cierto que América Latina vive el proceso contemporáneo de su contemporánea decadencia religiosa desde el exterior (especialmente desde EE. UU. y Europa Occidental) se hace un importante y costoso esfuerzo para revitalizar las iglesias cristianas latinoamericanas.

Las razones, decíamos, son más que religiosas, ideológicas y hasta políticas y económicas. Se trata de enfrentar a las ideas revolucionarias, y al tiempo auspiciar la visión y acción del capitalismo privado. También favorecer la penetración económica norteamericana (Alianza para el Progreso, etc.) en los países latinoamericanos.

Nuevos hechos, y recientes publicaciones, nos permiten ahora no sólo confirmar lo escrito hace dos años, sino además destacar:

a) La colaboración que guarda el Vaticano con USA, en lo que tiene relación con las iglesias latinoamericanas.

b) El papel que las iglesias cristianas tienen en los planes estratégicos del Pentágono, siempre en el terreno latinoamericano.

Los hechos son los siguientes:

La Cooperación Católica Inter-Americana (CICOP), que agrupa al catolicismo norteamericano, resolvió "participar en la salvación del catolicismo latinoamericano" por resolución de su primera Conferencia nacional.

A esos efectos se dispuso una amplia campaña de propaganda, en que se insistía sobre "el peligro rojo" que amenazaba a los países latinoamericanos, a los efectos de reclutar entre 1960 y 1970

¹ *Pasado y presente de la religión en América Latina*, en revista "Cuadernos Americanos" de México, año 1967, nos. 4 y 5 texto al cual corresponden las citas que siguen.

un total de 20,000 sacerdotes, monjes y monjas (es decir el 10% de su clerecía) para actuar como "misioneros" al sur del Río Grande.

Serían respaldados esos "misioneros" por "la Cruzada Estudiantil Misionera", y los llamados "Voluntarios Papales", nuevas comunidades religiosas, aparte de "curitas" que se especializan en el socorro a los menesterosos, etc. Financieramente esta especie de cruzada contaría con contribuciones, entre las cuales debe destacarse que la Iglesia Latinoamericana recibió anualmente 25.000.000 de dólares solamente de las organizaciones "Adveniat", "Misereor" y "Oostpriesterholp" (esta última con base en Alemania y Holanda). A esta importante contribución, se ha sumado el aporte individualizado es el caso del Cardenal Cushing, o la National Catholic Welfare Conference (NCWC) que dispuso de nada menos que un millón de dólares para el Latin American Bureau. En la práctica estas contribuciones económicas, muy considerables para las dimensiones de las finanzas eclesiásticas, y que han permitido a los 670 obispos latinoamericanos disponer de una cómoda prosperidad, en medio de sus pueblos hambrientos, han asimismo derivado a inversiones permanentes especialmente en el terreno educacional, editorial, televisión, radiotelefonía, etc.² Pero también se han malogrado por una deficiente administración, o por tentativas de especulación desafortunadas.³

Los misioneros norteamericanos no han sido tantos como se deseaba, o necesitaba, y se calcula en 1967 que solamente habían aceptado esa tarea un total 1,622 personas, en vez de los cinco mil que correspondían a esa etapa, en la cual, sin embargo, estaba más presente el temor al castrismo, por lo que debe pensarse que en la etapa siguiente todavía es menor la contribución humana.

Ese personal ha sido instruido en las lenguas locales de América Latina, y adiestrado en la misión que deben cumplir y en esa tarea se ha destacado (aparte de importantes centros en Puerto Rico), el llamado Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) con sede en Cuernavaca, México, dirigida por Monseñor Iván D. Illich.

² Véase Manuel Facal, *La ofensiva católica en la América Latina: El caso de las Ciencias Sociales*, Montevideo, revista "Estudios", no. 35.

³ En el artículo *Les problèmes de l'église au Brésil*, publicado en "Amérique Latine", Paris, del 23 de febrero de 1968, se refiere a una estafa que sufrieron "numerosos obispos y sacerdotes del Noroeste" a manos de un delincuente "que les extrajo muchos millones de cruzeiros prometiéndoles intereses del orden del 10% mensual" (sic). Los recursos financieros de que disponían los eclesiásticos de aquella zona miserable, provenían de los católicos alemanes, a través de "Misereor" y "Adveniat".

Este sacerdote en el mes de enero de 1967 analizaba bajo el sugestivo título de "Las sombras de la caridad" la significación de la "ayuda" norteamericana al clero latinoamericano.

A su parecer "Este tipo de generosidad extranjera ha tentado a la Iglesia latinoamericana para inducir la a convertirse en un satélite del fenómeno cultural y político del Atlántico Norte", y agrega: "El influjo de los misioneros norteamericanos coincide con el de la Alianza para el Progreso, con el de los proyectos Camelot y la CIA, y parece como un bautismo de ellos", concluyendo "El misionero norteamericano asume el papel tradicional de un capellán-lacayo de un poder colonial".⁴

Si por una parte el traslado masivo de miembros del clero norteamericano a los países latinoamericanos es una pieza más en la penetración imperialista, también Monseñor Illich reconoce que su presencia, y sus aportes económicos, han contribuido eficazmente a mantener la jerarquía eclesiástica de lengua española y portuguesa de América, al margen de sus propias sociedades. Abroquelados en sus riquezas (que incrementan los donativos alemanes y norteamericanos), y con un personal extranjero dócil a esos propósitos, obispos y otros jerarcas eclesiásticos "tienen una nueva esperanza de sobrevivir, otra oportunidad para revivir el arcaico y pintoresco sistema colonial", seguir sirviendo "a las clases media y alta que frecuentemente producen ganancias respetables" y "obligados a denunciar a un Camilo Torres que es símbolo del poder de la renuncia".

En una palabra, prosigue Monseñor Illich, "la importación masiva e indiscriminada de clero ayuda a la burocracia eclesiástica a sobrevivir en su propia colonia que se vuelve cada día más enajenada y más cómoda". Naturalmente se refiere a los sacerdotes norteamericanos, y debiera agregarse que junto al clero extranjero ha sido decisiva la importancia del dinero.

Como "debemos admitir que los misioneros pueden ser utilizados como peones en una lucha ideológica de proporciones mundiales y que se blasfemia usar el Evangelio para propulsar cualquier sistema social y político", el Sr. Illich que "durante seis años (ha entrenado) cientos de misioneros extranjeros destinados a América Latina", concluye diciendo que "el punto céntrico de la discusión no es cómo se ha de enviar personal y dinero (norteamericano), *sino si debe o no enviarse*".

⁴ El texto ha aparecido primero en inglés en la revista de los jesuitas norteamericanos "América", con fecha 21 de enero de 1967. Seguimos la versión española oficial de CIDOC, vol. IV, no. 3, del 1 de febrero de 1967.

La importancia del factor religioso, no solamente interesa en cuanto a vehículo de la lucha ideológica contra la extrema izquierda, y puntual de la arcaica sociedad de origen colonial en América Latina, sino que está directamente vinculada a los planes estratégicos del Pentágono.

En la ciudad de Detroit se realizó en el año 1968 una importante reunión oficial intitulada "United States Conference on Church and Society", en cuyo grupo 2, sección 1, figuraba "U. S. Military Police in Latin America", mientras el grupo 3, era dedicado a "Trade, Aid, and the Alliance for Progress". Las nueve páginas a mimeógrafo del "first draft of the summary of a meeting" han sido reproducidas por CIDOC, y las mismas confirman y ratifican el texto de Monseñor Illich en 1967.⁵

En particular su frase en que vincula a los misioneros norteamericanos con la CIA, los proyectos Camelot y la Alianza para el Progreso, es de una aplicación directa.

¿Cuál es la actitud del Vaticano ante la utilización de la Iglesia Latinoamericana como una pieza en la lucha política y hasta militar por el continente americano? La situación de la Curia romana es conflictual, porque si por una parte de los 620.000.000 de creyentes que aduce tener en el mundo, nada menos que 230 son latinoamericanos, o sea un 35%, y la tendencia es a que aumenten en proporción en un futuro cercano, por otra parte resulta que el 70% de los recursos económicos pontificios provienen de USA.⁶

Los discursos de Pablo VI en ocasión de su visita a América Latina hicieron saber que el Vaticano ponía el peso de su autoridad en contra de la renovación de la Iglesia Latinoamericana, y respaldaba por tanto al sector archirreaccionario, aliado con el imperialismo norteamericano.

En el discurso del 28 de agosto de 1968, después de exhortar a los gobiernos "y a todos los que pertenecen a las categorías dirigentes poseedoras" a que cumplan reformas, etc. dice dirigiéndose a 200.000 campesinos colombianos: "Nosotros exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia y en la revolución, pues eso es contrario al espíritu cristiano, y no puede más que retardar incluso no favorece la elevación social a la cual aspiráis con buen derecho. Esforzaos más bien en secundar las iniciativas en favor de

⁵ Documento no. 68/62, del CIDOC, Cuernavaca, México, en que se transcribe fotocopia del citado texto sin ninguna clase de comentarios.

⁶ Las cifras de creyentes según el texto de Nicolás Boulton, *Les chrétiens de 1969*, en "Le nouvel observateur" París del 23 de diciembre de 1968 y el estudio económico de las finanzas vaticanas en la reciente obra de Nino Lo Bello, *The Vatican Empire*, New York, Trident, 1968, cap. VII.

vuestra instrucción... tratad de ser unidos, de organizaros bajo el nombre de cristianos, y haceros capaces de modernizar los métodos de vuestro trabajo rural. Amad vuestros campos y tened estima para la función humana, económica y civil que ejercéis, la de trabajadores de la tierra".⁷

Con justificadas razones Zouckermann comenta que "a pesar del *aggiornamento* las condenaciones pronunciadas por el *Syllabus* son siempre válidas", y que "a pesar del liberalismo aparente de la Iglesia, el capitalismo sabe que en ella tiene siempre una aliada".

Si la suprema jerarquía religiosa católica ha sido explícita criticando a los creyentes que participan de los movimientos sociales revolucionarios, e incluso a los políticos demócrata-cristianos, ya que deposita su confianza exclusivamente en el paternalismo de las clases dominantes, por otra parte ha guardado cómplice silencio con la utilización de las iglesias por el imperialismo norteamericano.

Más aún el *Santo Oficio* (es decir la Inquisición) con fecha enero 22 del año 1968 ha decretado la prohibición para todos los sacerdotes y miembros de órdenes religiosas de participar en el CIDOC de Monseñor Iván D. Illich. El episodio ha tenido amplia difusión, y del mismo resulta que el prelado fue sometido a un verdadero juicio presentándole un interrogatorio de 85 preguntas, muchas de las cuales eran de índole política, como por ejemplo: "¿Cuál es su opinión en la llamada coexistencia pacífica entre Oriente y Occidente? ¿Es verdad que ustedes sacerdotes y religiosas que adhieren al comunismo y al Castro, dan testimonio de Cristo?, etc.

La revista *Time* de New York ha explicado el anatema del Vaticano contra CIDOC por las críticas al catolicismo norteamericano por I. Illich a partir de 1967. El Cardenal de Boston Richard Cushing, "a chief sponsor of such and programs" de los "misioneros" yanquis, habría intervenido ante el Vaticano, obteniendo el apoyo del reaccionario Cardenal Antonio Samoré, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, que habría puesto "el caso" en las manos inquisitoriales.⁸

El inculpado, en reciente Carta al Obispo de Cuernavaca. Monseñor Sergio Méndez Arceo, termina afirmando: "Desde el momento que supe que mis superiores habían perdido la confianza en mí, comprendí que la reforma de la Iglesia y su estructura sólo

⁷ Citados de acuerdo al texto de Raymond Zouckermann, *Paul VI en Amérique Latine*, incluido en págs. 283 y sigs. del volumen *La religion en Amérique Latine*, Paris, Cahiers Rationalistes, no. 259, novembre 1968.

⁸ El artículo se titula "Get going, and don't come back", en el número del 14 de febrero de 1969, "Times", New York.

podría realizarse fuera de la Institución. Como hombre decente estoy comprometido a ventilar estos asuntos ante la opinión pública, porque no puedo quedarme ocioso mientras el Vaticano usa su formidable maquinaria diplomática y burocrática para asesinar las personalidades".

Los prelados y hasta los sacerdotes progresistas, se ven sometidos a un ataque sin precedentes proveniente de la extrema derecha católica, seguramente auspiciada por los servicios norteamericanos, pero ésta no ha sido señalada ni criticada por el Vaticano.

En la Argentina un grupo fascista en junio de 1966 tomó el poder y ejerce una dictadura macartista sobre el país, inspirada directamente en el ejemplo de la O. A. S. francesa y el integrismo católico. Este régimen es patrocinado por el Cardenal Primado Arzobispo de Buenos Aires Antonio Caggiani, y ha perseguido al sacerdocio conciliar y progresista. La defenestración de Monseñor Podestá, Obispo de Avellaneda, por el delito de ser favorable al sindicalismo y opuesto al régimen dictatorial lo prueba."

En Brasil el Arzobispo de Olinda y Recife Don Helder Cámara, director del movimiento "Acción, Justicia y Paz" desde hace dos años soporta una campaña pública y personal sin precedentes. Los animadores de esa campaña son sacerdotes reaccionarios, que disponen de inmensos medios que les han permitido inundar las Iglesias durante las misas dominicales con millares de periódicos y folletos. Don Helder Cámara ha sido amenazado de muerte "en nombre de Cristo y de la verdadera religión", etc. En el caso de México existe un movimiento llamado "Frente Católico Anticomunista", que hostiliza a prelados como el citado Monseñor Méndez Arceo, llamando al Obispado de Cuernavaca "la Sierra Maestra del catolicismo mexicano" (sic.). Se podría aducir que en todos estos casos, se trata de asuntos políticos opinables y que el Vaticano al permitir las tendencias ultrarreaccionarias de buena parte de su clero, y hasta de altas jerarquías religiosas, a lo sumo es culpable de inconsecuencia con la letra y el espíritu de los textos de Juan XXIII, y el Segundo Concilio Vaticano. Pero sucede que en todos los casos esas tendencias de extrema derecha, en el plano interno local y hasta en las relaciones internacionales, suponen puntos de apoyo de la influencia norteamericana, son fuerzas favorables a la pene-

⁹ Citado en el artículo *El caso Illich-Cidoc*, no. 2111, del periódico católico "El Piloto", San Juan de Puerto Rico, del 22 de febrero de 1969. Véase de Rogelio García Lupo, *Los cursillos de cristiandad, partido secreto de Onganía*, en semanario "Marcha", Montevideo, no. 1431, del 27 de diciembre de 1968. Sobre las raíces francesas del catolicismo fascista argentino, Jacques Maitre, *Le catholicisme d'extreme droite en la croisade anti-subversive*, en "Revue Française de Sociologie", París, abril-junio 1961.

tración económica imperialista, a las cuales están enfeudadas, o de que reciben su financiamiento.

En otras palabras el Vaticano está favoreciendo en forma casi directa, la cultura "pachuca" mexicana, el entreguismo del hierro brasileño, o del petróleo argentino, y por tanto el mayor sometimiento de estos países a USA. Hay además un caso más claro y es el de Puerto Rico, la zona fronteriza entre la América Latina y los EE. UU.

La iglesia católica isleña estuvo sometida entre 1899 y 1960 a la Iglesia norteamericana, y recién en 1964 un puertorriqueño ocupa por vez primera la sede metropolitana de San Juan, de donde se rige la Provincia Eclesiástica creada en 1960, por la bula "Cum Apostolicus" de Juan XXIII.¹⁰

La iglesia puertorriqueña emancipada de USA después de sesenta y un años de dependencia de la Iglesia Norteamericana recién en el año 1962 ingresa en el C.E.L.A.M (Consejo Episcopal Latinoamericano), pero sigue siendo institucionalmente un factor en el sometimiento cultural y político de Puerto Rico a los EE. UU. Esta iglesia admite para puertorriqueños hispano-parlantes "retiros espirituales en inglés", confesiones en inglés, y dedica la mayor parte de su clero a la enseñanza en aquel clima de las clases altas isleñas en costosos colegios privados. La disposición del año 1947 por la que se dispone que la enseñanza primaria y secundaria se dictará en español, no se cumple en los colegios privados (casi todos confesionales), y entre los años 1962 y 1968 al pretender las autoridades escolares terminar con esa distinción, han chocado con la oposición de las jerarquías eclesiásticas. En otras palabras el catolicismo puertorriqueño es uno de los factores de entreguismo y desnacionalización más importantes que actúan en el panorama ideológico isleño.¹¹

EL enfrentamiento de la jerarquía eclesiástica puertorriqueña con su pueblo, y los superiores intereses de su cultura, no puede ser indiferente, ni desconocida, al Vaticano. Este mantuvo hasta hace poco como Nuncio en la República Dominicana y Puerto Rico a Monseñor Emmanuel Claudio importante personaje de su Curia.

¹⁰ Véase *Descolonización eclesiástica en Puerto Rico*, de Arturo V. Dávila, diario "El Mundo", del 18 de febrero de 1969, San Juan.

¹¹ Según Germán de Granda, *Transculturación e interferencia lingüística en Puerto Rico*, Bogotá, Inst. Caro y Cuervo, 1968, y declaraciones de Monseñor Parrilla en el coloquio independentista de Isabel, Puerto Rico en enero de 1969. Sobre la situación en los años 1962-63, el volumen *El problema del idioma en Puerto Rico*, Cuernavaca, CIDOC, 1966.

La actitud vaticana en América Latina, prácticamente destruye el estímulo que en los medios católicos intelectuales, obreros, juveniles, y urbanos en general, habían significado las decisiones del Segundo Concilio del *aggiornamento*. Hay en primer término una acelerada desertión de las filas eclesiásticas, particularmente grave en una región donde escasea el clero, como es América Latina. Henri Fesquet en un reciente trabajo señalaba que la disminución de vocaciones eclesiásticas en América Latina (que él estudiaba para México, Argentina y Brasil) era del orden del cincuenta por ciento, o sea que hay ingresos en los seminarios que corresponden a la mitad de años anteriores. Pero puntualizaba además que los seminaristas que terminan sus estudios son solamente el 13% de los que los comienzan, o sea que en los citados países se forma solamente un 6.5% del sacerdocio que se obtenía hace muy pocos años.¹²

Debe puntualizarse que en USA han abandonado la Iglesia Católica solamente en 1968 un total de 463 sacerdotes y unas 26,000 monjas, según el citado Nicolás Boulton, en el artículo de "Le nouvel observateur", lo que explica —entre otras cosas— el fracaso en el plan de envío de "misioneros" a la A. L.

En un país donde el gobierno corresponde a un partido católico, como es Chile, en dos años (1966-1968) el seminario de Santiago de Chile ha pasado de 130 a sólo 32 seminaristas. Débense sumar las desertiones de sacerdotes, cada día más frecuentes, y entre los que —justamente en el caso de Chile— se cuentan hasta jefes de primera línea. El citado Fesquet hace notar que "la Iglesia (latinoamericana) ha perdido la juventud", porque más allá de las cifras se debe hacer notar que "los elementos que dejan los seminarios son a menudo los mejores, los más inteligentes y los más devotos a la Iglesia. Si ellos se van, es porque evitan los métodos autoritarios en su formación, los programas de estudios esclerosados, que dan como perspectiva una vida eclesiástica desconectada de la realidad".

El ambiente de las universidades católicas latinoamericanas, cuya presunta inmunidad al espíritu revolucionario y renovador que caracteriza a las estatales, una de las principales atracciones para las familias burguesas, se encuentra ahora convulsionado.

En el Seminario de Buga (Colombia) celebrado por los representantes de las Universidades Católicas de América Latina entre los días 12 y 18 de febrero de 1967 se acordaron algunas "indicaciones prácticas", que hubieran sido consideradas inauditas hace pocos años. Así "Revisar la estructura de poder (de las Universidades Católicas), dando participación en el gobierno de la institu-

¹² Villages de l'Eglise en Amérique Latine, Paris, no. 1050, XII/68.

ción y en la elección de sus autoridades a los profesores y estudiantes, en todos los niveles. Esta revisión ha de llevar consigo la descentralización del poder. También debe reconocerse el legítimo derecho a sistemas organizativos y de representación por parte de los miembros integrantes de la comunidad universitaria". Y en otra parte se reclama la Autonomía universitaria no solamente frente "a presiones estatales, o grupos políticos, empresarios y fundaciones", sino además "en las relaciones de la Universidad con la jerarquía eclesiástica y los Superiores religiosos".¹³

En Chile se ha podido apreciar el comienzo de una nueva etapa con el conflicto de la Universidad Católica de Valparaíso, entre junio y agosto de 1967, que después se extendiera a la Universidad Católica de Santiago de Chile, y fuera apoyada por todo el estudiantado chileno.

Esa crisis "puede considerarse como la primera manifestación ostensible de una crisis y transformación inevitable y radical de las Universidades católicas latinoamericanas" en el plano "de la vocación, de la autoridad y del poder universitarios tradicionales" dice el profesor José M^a Bulnes.¹⁴

Más allá de los episodios que la prensa ha destacado como sorprendentes (ocupación por los estudiantes del Arzobispado de Valparaíso, lucha entre el jerarca eclesiástico y los profesores y estudiantes, solidaridad con el movimiento de la Central Unica de Trabajadores), los textos surgidos de la crisis universitaria católica chilena en 1967, muestran que a ese bastión de la burguesía, ha entrado el espíritu de la Reforma de Córdoba de 1918. Otro síntoma demostrativo de la crisis que vive el catolicismo latinoamericano, que profundiza la actitud pro-imperialista de la Curia Romana, es la demanda creciente de pobreza para la Iglesia.

Hasta el Papa Pablo VI en la encíclica "Populorum Progressio" ha citado a la Iglesia Católica chilena encomiando su acción de "repartir sus bienes a los pobres". Especialmente se habrían entregado al pueblo las inmensas propiedades agrícolas, etc. para facilitar la Reforma Agraria. No es esta sin embargo la opinión de los

¹³ El texto completo de las resoluciones de Buga se publicó por "Marcha" de Montevideo (1967), en un folleto dedicado al tema religioso latinoamericano, y en Santiago de Chile por la revista jesuita "Mensaje" en agosto de 1967.

¹⁴ "Crónica de una experiencia revolucionaria", en pág. 4/2, del volumen Valparaíso. Crisis de la Universidad Católica, junio-agosto, 1967, Cuernavaca, CIDOC, 1968.

católicos chilenos, entre quienes ha circulado un texto muy explícito intitulado "¿Eres rica y no tienes necesidad de cosa alguna?", donde se indica que "difícilmente podría indicarse una manzana de Santiago en que no hubiera alguna propiedad de la Iglesia", y que en cuanto a la propiedad agrícola, y como resultaría del Presupuesto de 1967 de la diócesis de Santiago, se *vendieron* y no donaron fondos por valor de 50.000.000 de Escudos. Las inversiones eclesiásticas más importantes estarían vinculadas al tráfico de divisas, propiedades de renta, entidades de préstamo, etc.

En vez de "una reducción de actividades" (financieras) hay una vertiginosa expansión "para crear y financiar nuevas empresas eclesiásticas", etc.¹⁵ En Bolivia ochenta sacerdotes se dirigen en una carta abierta a sus autoridades, a las que reprochan el apoyo brindado al gobierno en la represión de la guerrilla de Ernesto Guevara y en que piden que se reorganice la economía eclesiástica. "Que la Iglesia renuncie a todo privilegio de orden civil. Concretamente a la liberación de impuestos en las aduanas. Dentro de este capítulo pensamos que la supresión del sueldo a los obispos por parte del gobierno, es motivo de alegría, ya que una Iglesia pobre no debe pretender privilegios". También reclama la supresión de aranceles que "fomentan la desigualdad y la superstición", y que "los colegios de la Iglesia puedan estar al alcance de todos, sobre todo de los más desposeídos", etc.¹⁶

Todo este contexto, y sobre el cual sería fácil insistir dando más ejemplos o recordando otras situaciones, explican la revuelta anti-Vaticana en el seno de la Iglesia Católica latinoamericana.

Un símbolo: la ocupación de la catedral metropolitana de Santiago de Chile el 11 de agosto de 1968 por un grupo de sacerdotes y laicos —apoyados por la JOC y la AVC— protestando contra el viaje de Pablo VI a la América del Sur. El ya citado tratadista Henri Fesquet, llega a afirmar que existe en América Latina una verdadera "iglesia subterránea" clandestina, subversiva, constituida por jóvenes sacerdotes y laicos católicos, al margen, y en rebeldía, frente a sus jerarquías eclesiásticas reaccionarias, enfeudadas a USA, y obedientes a la palabra de orden del Vaticano.

Esto vale tanto como decir que la Iglesia Católica latinoamericana

¹⁵ El texto es firmado en setiembre de 1967 por Juan Bulnes Aldunate, y lo conocemos en versión a mimeógrafo. En el mismo no se cita, sin embargo, la colosal contribución financiera extranjera, especialmente para Chile, de origen alcánán, que se acrecentará en ocasión de la lucha electoral del año 1964 en que fuera electo Presidente el Dr. Frei.

¹⁶ "En la religión: ochenta sacerdotes piden revolucionar la Iglesia", en la revista "Oiga" de Lima, del 30 de mayo de 1968.

na vive una crisis institucional gravísima, que apresura su decadencia. Cualquier consideración que se haga sobre el porvenir de América Latina, y sus actuales problemas, debe partir del conocimiento de ese hecho.

Aventura del Pensamiento

HOMENAJE A JOSE GAOS*

FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA

Por *Raúl CARDIEL REYES*

LA muerte del maestro el doctor José Gaos ha dejado un hondo vacío no sólo en los medios universitarios y académicos, en los cuales hará siempre falta su vasto saber histórico, su extraordinaria capacidad de síntesis y de análisis, sino en muchos de sus discípulos que, aunque separados materialmente de él, por cuestiones de ocupaciones diversas o simplemente de distancia, contaban siempre con el consejo del maestro, el estímulo del amigo y la palabra lúcida del filósofo.

Su desaparición ha vuelto definitiva toda su obra; se despliega de pronto en toda su amplitud y profundidad. Sentimos la necesidad de examinarla con un cuidado que no tendríamos, si no supiésemos que no puede agregársele más que lo estrictamente inédito. Juzgarla es en cierto modo estudiar los orígenes de nuestra propia vocación filosófica, en cuyo desarrollo tuvo papel tan principal.

Ningún tema le pareció al maestro Gaos más fascinante, que englobara todo el hacer teórico de su especialidad, que diera más amplia y jugosa perspectiva que la idea de una filosofía de la filosofía, expresión diltheyana, que se preciaba de haber introducido en la filosofía de habla española y concretamente en México, desde el año de 1938. El amor a la filosofía fue su primer y único amor. Lo dijo entonces en un arrebato poético en estas bellas palabras "Desde la adolescencia, durante ya muy cerca de un cuarto de siglo —bodas de plata— he vivido en trato, primero de relaciones amorosas, luego de ejemplar fidelidad conyugal, con la filosofía. Desde el primer momento, el mismo del encuentro con ella, me

* "Cuadernos Americanos" rinde homenaje fervoroso al ilustre José Gaos, quien hace dos meses murió en esta ciudad durante un examen de grado en El Colegio de México. Gaos colaborador de nuestra revista y miembro de su Junta de Gobierno, prestó eminentes servicios a la cultura hispanoamericana. Sus tareas de profesor, de autor de libros originales y de traductor, son un ejemplo del quehacer intelectual serio y responsable que debe imitar la juventud.

atrajo con sus ojos claros de Atenea, su nombre y todo su porte griego". (1 Filosofía de la Filosofía, pág. 28.)

También el autor de estas líneas sintió en su adolescencia la atracción radiosa de la filosofía, la embriaguez de sus insondables abismos y el deleite inefable de su cósmica visión. Su primer ensayo de ideas filosóficas titulado "Introducción a la filosofía del sentido" lo hizo en octubre de 1935 (2 Revista Centro, órgano de la Asociación de Estudiantes Potosinos. San Luis Potosí), cuando cursaba el último año de la preparatoria en la Universidad de San Luis Potosí. En esa ocasión usó por primera vez la expresión de una "filosofía de las filosofías que explicaba la filosofía que había pretendido explicarlo todo, permaneciendo ella misma inexplicable". Es curioso cómo, con algunas lecturas de Spengler, Ortega y Gasset y Keyserling, hubiera dado en el concepto de "una filosofía de la filosofía", sin conocer nada de Dilthey. En realidad, la idea esencial había sido captada. "La filosofía ha dado un violento viraje, decía, y encarándose directamente con el pensamiento busca sus causas y trata de explicarlo como cualquier proceso real. El pensamiento trata de comprenderse a sí mismo y erige como objeto la conciencia del hombre." El dilema de la pretensión de validez universal de toda teoría filosófica y la conciencia histórica de su relatividad y diversidad se planteaba con claridad. "Este ideal de un sistema siempre verdadero y eterno ha mostrado precisamente todo lo contrario. Fueron tantos los sistemas y tantas las discrepancias que se empezó a negar la filosofía (el positivismo)."

Se hacían dos objeciones a los sistemas tradicionales: su racionalismo y su pretensión de partir de una reflexión sin supuestos. El racionalismo se caracterizaba como la finalidad de explicarlo todo con la razón, que se fundaba a sí misma. "La razón era el más firme y último basalto de toda concepción del universo." Pero la historia demostraba que "el pensamiento no ha sido un reino etéreo, inmaterial, puramente espiritual por encima de todo lo concreto. El pensamiento es un fenómeno que se da en un hombre y además, cosa importante, en una época dada dentro de una cultura dada. Entonces surgió un estudio que investigaba la corriente del pensamiento filosófico, y porque precisamente había tomado ciertos rumbos y no otros. Se encontró y se estudió el sentido de las filosofías ... Así se ha hecho muy visible la razón de ser de la filosofía platónica, de la escolástica, de la kantiana, y aún la razón de la reacción espiritualista de los nuevos 'neos'". (3 *idem.*)

Alguna vez comenté con el doctor Gaos esa coincidencia con su idea de una filosofía de la filosofía, y ambos festejábamos esos atrevimientos juveniles, sin darles mayor importancia. Pero basta de reminiscencias personales. Sólo quería enfatizar el vivo interés

que representa para mí examinar el intento más serio y fundamental del doctor Gaos, en pos de una filosofía de la filosofía.

Pocos filósofos han descrito como Dilthey en bellas imágenes, en claros lineamientos, las cuestiones enigmáticas que brotan cuando preguntamos por el sentido, el significado del valor del mundo. Ese enigma de la vida que presenta doble faz, una en la que el hombre puede operar cambios, mediante reglas para su obrar, otra que la cerca como "un oscuro núcleo de realidad de donde irrumpen las decisiones sobre la vida y la muerte, la suerte favorable en las luchas pendientes, la salud en la enfermedad" (4 Dilthey Teoría de la Concepción del Mundo. México, pág. 96).

Todo intento de comprender, aprehender el enigma de la vida es una concepción del mundo. En esto coinciden la filosofía, la religión y el arte. Pero sólo aquella tiene la pretensión de una interpretación conceptual con validez universal, la cual comparte con las ciencias.

Contestar la pregunta ¿Qué es la Filosofía? supone toda una teoría filosófica. De ahí la necesidad de una filosofía que explique a la filosofía, que indague sus formas, sus leyes genéticas, su desarrollo, su sentido final.

El libro fundamental de Dilthey es por lo mismo su "Esencia de la Filosofía", que parte de una mera representación empírica de ella, que permita referirse a lo que se tiene por tal, para hacer un estudio de sus características, de su desarrollo histórico, que establezca sus diversos tipos y la relación que guardan con la personalidad que los crea, el temple vital que los hace posibles.

Dilthey propone un método histórico para determinar lo que sea la filosofía, partiendo de los sistemas filosóficos tenidos por tales, como los de Demócrito, Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Comte. A diferencia de las ciencias empíricas aspiran a la mayor amplitud de lo que experimenta la conciencia empírica, todo lo que aparece en la vivencia, el percibir y comprender, la propia unidad de vida, los objetos y las otras personas. Caracteriza a los sistemas filosóficos, su universalidad, el aspirar abarcar la totalidad de todo lo que es o existe. "El otro rasgo formal de la filosofía consiste en su exigencia de un saber de validez universal. A esto obedece el afán de buscar el fundamento para alcanzar el punto último donde asentar la filosofía" (5 *idem*, pág. 178). "Cuando se despliega en todo su poder, hasta reposar en su pleno desarrollo, cuando desenvuelve en toda su efectividad la visión de lo que es, como un todo, con validez universal, y busca los títulos de legitimidad de este todo hasta las primeras premisas, donde ya no es posible demostrar nada,

y desarrolla las consecuencias en el mundo y en la vida en calidad de prescripciones para todo género de acción, en calidad de ideal y de sabiduría de la vida, revistiendo una forma tan poderosa como la que nos ofrece por primera vez la filosofía de Platón, entonces debe ser comprendido en esta su estructura, partiendo de la función que ejerce en la cultura." (6 *idem*, pág. 115.)

Esa imagen del mundo que se integra con las ciencias particulares y que nos muestra cómo es que a su vez lleva al cosmos intelectual constituido por las primeras premisas, fuera de las cuales no es posible demostrar nada, dan lugar a un concepto sobre la vida que permite la legitimación de toda prescripción sobre las acciones, ya sean las puramente morales, las contenidas en el derecho o en el Estado o las que se han de mover en la esfera económica.

Conocida es la reducción de Dilthey a tres posibles concepciones filosóficas del universo: la materialista que incluye a Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los enciclopedistas hasta Comte y Avenarius; la denominada el idealismo de la libertad que comprende a Platón, la filosofía helenística-romana, Cicerón, la filosofía cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran y Carlyle; por último el idealismo objetivo que parte de Heráclito, pasa por el estoicismo, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Goethe, Schelling, Schleiermacher, hasta llegar a Hegel.

Pero la totalidad del universo no se entrega a ninguna concepción filosófica, por amplia y profunda que sea; todas ellas expresan únicamente diversos aspectos que, predominando sobre los demás, le dan su fisonomía propia. De ahí que sólo la historia de la filosofía nos entregue una visión más amplia al permitirnos ver a través de la multiplicidad de los sistemas, más bien presentir, intuir que comprender, toda la inmensidad, infinitud y complejidad del universo. Pero, "la decisión entre las posibilidades de solución se halla condicionada por la complejidad vital de la persona que constituye el sistema. Si por lo tanto, este sistema es, como personal, algo singular, también se muestra, sin embargo, una relación legal según la cual se van realizando gradualmente en la diversidad de los sistemas ciertos tipos de concepción del mundo" (7 *idem*, pág. 101). "La personalidad del pensador y su sistema es algo singular, un hecho singular que no puede derivarse de ninguna de las relaciones racionales en que se encuentra el sistema. La historia evolutiva de un sistema nos lleva siempre a algo personal unitario, a un género de vivir y de ver, peculiar del genio en cuestión." (8 *idem*, pág. 105.)

Estas conclusiones finales de Dilthey explican por qué consideraba que las ciencias fundamentales de la filosofía eran la an-

tropología y la psicología, que explicaban en último término las complejiones vitales que determinan no sólo los tipos de las concepciones filosóficas del mundo, sino incluso los períodos de su desarrollo histórico, como al nuevo comienzo que significa el Renacimiento que explica diciendo "El punto de partida y el patrón lo constituye una nueva complexión vital del hombre" (9 *idem*, pág. 117).

La filosofía termina siendo una cuestión biográfica, el desarrollo de una visión singular sobre el universo, que no agota nunca su complejidad y que lleva implícita los elementos más dispares así la conciencia histórica de lo que antecede como las experiencias vivenciales de su tiempo, el clima, las naciones, el nivel científico, etc., bajo la guía básica de una complexión vital, que constituye como una ley formativa de las concepciones del mundo. "La vida va mostrando a los hombres aspectos siempre nuevos, pero en los diversos individuos predominan según su índole ciertos templos vitales. Unos se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días, otros persiguen, a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a su existencia; existen naturalezas graves que no pueden soportar la caducidad de lo que aman y poseen y a los que la vida se les presenta como algo sin valor y amasada de sueños y vanidades, o que buscan algo permanente por encima de esta tierra. Entre los grandes templos de ánimo los más amplios son el optimismo y el pesimismo." (10, *idem*, pág. 134.)

Así la filosofía representa una función específica en la sociedad, al elevarse por encima de las particularidades de las ciencias y aspirar a una vasta generalización que abarque toda la experiencia de la vida, la ordene en una imagen clara, que le permita plasmar y orientar la acción en el mundo. En cierto modo, la filosofía constituye para Dilthey una conciencia de la totalidad vista a través de una subjetividad particular, que está sujeta al desarrollo, al devenir de la historia y que es cambiante y variable por esencia, salvo la permanente función de una concepción del universo.

La conciencia histórica de la filosofía que hace patente la diversidad de sus sistemas, la pluralidad de posturas, constituye para el doctor Gaos una fisura fundamental, el comienzo de una nueva era. Antes que Windelband estableciera que la Historia de la Filosofía es el órgano natural de ésta, la filosofía consistía en enseñar un sistema, en la iniciación y formación en una, considerada como la verdad presente, "como la verdad sencillamente". Así la escolástica, el positivismo, el neokantismo que "ha sido acaso el último movimiento filosófico que ha iniciado y formado a sus neó-

fitos y epígonos en una filosofía" (11, Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía, México, 1947, pág. 30).

Gaos informa que por el año de 1920 comenzaba sus estudios de filosofía, apenas a los 19 años de edad. Morente le enseñaba la filosofía de Kant; Ortega y Gasset un curso sobre Rickert. Morente y Zubiri lo iniciaron luego en la fenomenología de Husserl, a la que dedicó su tesis doctoral de 1929, haciendo un estudio de su crítica al psicologismo. Por entonces Gaos era un filósofo ecléctico que combinaba "la doctrina de Brentano-Husserl sobre lo psíquico, la de Husserl, Scheler y Hartmann sobre lo ideal, los valores, la realidad y la metafísica" (12, *idem*, pág. 31). Estaba en otra época de la filosofía, en la cual lo importante era la formación en su historia, viviendo plenamente su contrasentido: "la filosofía-pluralidad de filosofías que predicán de sí mismas la unidad de la verdad y la filosofía en flagrante disconformidad con su pluralidad, en flagrante falsedad" (13, *idem*, pág. 31). Esta vivencia de la pluralidad de las filosofías no era ya el mero saber histórico, el mero discurrir de sistemas diversos; era ante todo el saberlas como sistemas filosóficos existentes, presentes al mismo tiempo, todos ellos con la pretensión a la validez universal.

La interrogante ¿qué es la filosofía? envuelve el sentido, el significado de ella y al mismo tiempo la personalidad, la vocación misma del sujeto de la interrogación. Una definición de la filosofía implica una teoría de ella, *in nuce*, así como ésta representaría el amplio despliegue, el explicitar el contenido de la definición.

Gaos piensa, con razón, si de la filosofía sólo podríamos aspirar a tener un mero saber histórico, o si el desarrollo histórico de la misma nos entregaría un saber teórico, del que se encuentra transido, como penetrado en sus más recónditas entrañas. "Desde sus orígenes mismos, a lo largo de su historia hasta el presente, la filosofía ha sido 'razón de la naturaleza' —en un sentido análogo al de títulos de la más antigua literatura española: 'razón de amor', 'sacra doctrina de Dios', tratado del 'arte del pensar' o de 'la busca de la verdad', 'tratado de la naturaleza humana', 'filosofía de la historia universal' —pero paralelamente razón, doctrina, tratado, filosofía de sí misma, filosofía de la filosofía— porque para designar aquella parte de la filosofía en que ésta no formula filosofemas sobre la naturaleza, Dios, el pensar, la verdad, el hombre, la historia, sino sobre sí misma, no parece que pueda haber, ni que efectivamente haya, nombre más apropiado que éste" (14, *idem*, pág. 20).

La postulación de este saber teórico y el dejar atrás el mero saber histórico da a la filosofía de la filosofía de Gaos un sentido

diverso del que tiene en Guillermo Dilthey. Este se queda en el puro saber de la historia, en tanto que en Gaos aspira a un saber más, a ir más allá de su puro desarrollo histórico.

Ya desde 1926, con la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger, se puso énfasis en la obra de Dilthey, se reactualizó a Bergson y el mismo Ortega recibió conciencia de su originalidad y del alcance de sus ideas. "A los discípulos de Ortega, entre Heidegger y Dilthey, nos dieron claves para comprender y apreciar en un sentido decisivo la obra del maestro. Así es como vivimos actualmente la verdad filosófica de la existencia humana, de la vida, de la razón vital" (15, *idem*, pág. 31).

"En cuanto interrogación y esfuerzo de la contestación adecuada, por una parte; en cuanto tendencia a ser saber de lo más o lo más saber toda filosofía, por otra parte; la filosofía de la filosofía deberá contener una fenomenología de la expresión en general, de la expresión verbal, de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, ya que el método fenomenológico se impone hoy (1939) como el idóneo para lo que, si no fuese así, se diría una teoría de la expresión, etc. Pues bien, una fenomenología de la expresión en general y de las mencionadas expresiones especiales en particular, arrojaría muy probablemente este resultado: que las expresiones lo son de situaciones vitales de sujetos, de las que son ingredientes los objetos considerados comúnmente como lo único expresado" (16, *idem*, pág. 24).

Ya desde su llegada a México en 1938, el doctor Gaos manifestaba como su preocupación fundamental, como el objeto preciso de sus estudios el constituir una filosofía de la filosofía, un preguntarse por su sentido más profundo, por encontrar una esencia del filosofar que diera orientación y guía a lo que constituía e iba a constituir su hacer fundamental, la actividad central de toda su vida. En esa temprana fecha, hizo un breve programa del contenido de esta filosofía de la filosofía en la que, como se ve, no aparece más el análisis histórico detallado, el de sus períodos, de sus diferentes tipos, al modo de Dilthey, sino un estudio de las expresiones en que se dan los diversos sistemas filosóficos, con el método fenomenológico, en relación directa con la situación vital de los sujetos filosofantes.

Sin embargo, el cumplimiento de este programa de una filosofía de la filosofía quedó suspendido durante largo tiempo, para dar paso a su vasta labor de traducción como las obras de Husserl, Hartmann, Heidegger, Scheler, y algunas de Dewey, Abbagnano, Wahl, Jaspers, etc.; así como a su labor de dirección de tesis para una historia de las ideas de México, en las que recogió una copiosa

cosecha de la mayor parte de sus alumnos entre los que se encuentran Leopoldo Zea, Victoria Junco, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Francisco López Cámara, Monelisa Lina Pérez Marchand, Olga Quiroz, Carmen Rovira, Vera Yamuni y otros más que sería largo reseñar.

Estuvo atento al desarrollo de la filosofía contemporánea, principalmente la mexicana y la de lengua española, como dan cuenta sus numerosas notas bibliográficas, prólogos y exposiciones más amplias como "En torno a la Filosofía Mexicana", "Filosofía Mexicana de Nuestros Días", publicadas en 1952 y 1954, respectivamente.

Mención especial merece su obra "Filosofía Contemporánea", publicada por la Universidad Central de Venezuela en 1962, en donde presenta, con brevedad y elegancia, un impresionante panorama de los movimientos filosóficos contemporáneos, desde su arranque en Kant, y Hegel, pasando por las reacciones antihegelianas de Schopenhauer y Nietzsche, Marx y Feuerbach, Schelling y Kierkegaard, hasta el positivismo en Comte, el pragmatismo en Dewey y Bergson, el neokantismo en Dilthey, la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger y Jaspers.

El neokantismo de Dilthey se justifica. El mismo ha contado "cómo fue inicial finalidad de su dedicación profesional a la filosofía, la de completar la crítica kantiana de la razón con una crítica de la razón histórica, o de la razón constituyente de las ciencias del espíritu, no tomadas en cuenta por la crítica kantiana de las ciencias matemáticas y de la naturaleza, de la moralidad y del sentimiento de lo bello en la naturaleza y el arte; o con una fundamentación kantiana de las ciencias y sectores de la cultura acabados de nombrar" (17 *op. cit.*, pág. 207).

De las ideas definitivas de Dilthey, de las que se ha tratado de hacer un resumen antes, hace juicios nada clementes el Dr. Gaos. "El concepto diltheyano de la filosofía, que viene a caracterizarla por las notas de la universalidad del objeto y la conceptualidad del método, no puede ser más tradicional, más vulgar. Y su concepción de la constitución del sujeto, ni como psíquica ni como trascendental, o ni como psicología descriptiva y comprensiva ni como filosofía de la vida, se eleva decisivamente de lo tradicional, de lo vulgar, también la tripartición de los fenómenos de conciencia a una concepción de la vista psíquica que justifique plenamente el considerarlo como precursor de los existencialistas y de éstos, y a su zaga, sus expositores y críticos y los historiadores de la filosofía en general" (18 *idem*, pág. 212).

Gaos justifica, a propósito de Dilthey, las duras expresiones de Husserl sobre la situación, en su tiempo, de la filosofía, "una li-

teratura filosófica creciente, casi carente de conexión" "un seudo-exponer y un seudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otro y unos pensadores para otros" (19 *Meditaciones Cartesianas*, Cap. 2).

Al finalizar su obra "Filosofía Contemporánea", el doctor Gaos hace consideraciones importantes sobre las filosofías contemporáneas y un juicio sobre ellas que convierte a la filosofía de la filosofía en su línea o núcleo central.

Después de manifestar que las tres corrientes filosóficas que imperan en estos tiempos se reducen al positivismo lógico, al marxismo y al neoescolasticismo declara: "Encontramos un grupo de intentos para restaurar la filosofía anterior a las reacciones contra Hegel y el positivismo. . . Las de Dilthey y Husserl intentaron eliminar toda metafísica. Pero Husserl recayó en la del idealismo, y las restauraciones de Bergson, Dilthey y Husserl nos parecieron criaturas raquíticas comparadas con las gigantescas con las que forzaron a compararlas ellas mismas con sus intentos restauradores. . . Encontramos en fin un grupo de filosofías de la filosofía, secuencia de lo que en los dos grupos anteriores más propiamente había de filosofía de la filosofía. Digo más propiamente, porque toda filosofía implica una idea de la filosofía, una filosofía de la filosofía por lo menos *in nuce*" (20 *Fil. Contempor.*, pág. 300).

De ahí que haga un examen rápido de las ideas de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Jaspers, Scheler, Heidegger para comprobar no sólo que todas ellas contienen una filosofía de la filosofía, sino que todas son antropológicas, en el sentido de que tratan de explicar a la filosofía desde el hombre. Y luego finaliza: "Del inventario que acabo de hacer, ¿no se concluye que lo más vivo aún de la filosofía es la filosofía antropológica de la filosofía, como si lo único no alcanzado aún por el repetido agotamiento fuese la potencia de reflexión de la filosofía sobre sí misma, sobre su pasado y las ambiciones que en él la auparon?" (21 *idem.*, pág. 301).

Casi al mismo tiempo que realizaba este curso sobre la filosofía contemporánea, el doctor Gaos finalizaba otro en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad, publicado después en 1962, con el título "De la Filosofía". Por fin, encontramos una exposición amplia de un curso de su Filosofía de la Filosofía, su verdadera postura tal como concibe el problema filosófico fundamental. Ha mediado entre sus primeras meditaciones sobre el tema de 1939 a 1960, veintidós años en los cuales ha recogido la experiencia del profesor conductor de cursos magistrales sobre filosofías tan amplias y dificultosas como la de Kant, Hegel, Heidegger, etc.; la del traductor enfrentado a las difíciles tareas de vertir las especulacio-

nes más abstrusas, y las del escritor empeñoso y atento a las vicisitudes del acontecer filosófico en todo el mundo.

El lenguaje del doctor Gaos es de una precisión casi matemática, en donde cada término lleva connotaciones exactas; solía colocar los conceptos como bloques graníticos en una estructura arquitectónica funcional y moderna, descuidando dar al conjunto la impresión serena y armónica de un edificio clásico. El español adquiere sonoridades insospechadas, precisiones casi germánicas, rigideces lógicas de logaritmos. Todas las reglas tradicionales del buen decir están sistemáticamente violadas en pro de un pensamiento conciso, exacto, claro. Construyó de esta manera un idioma técnico de tal magnitud que es menester vertirlo al natural, habitual para conacionalizarlo al español. Como no es posible seguirlo, en el breve espacio de estas líneas, en todos los intrincados vericuetos de sus explicaciones y fundamentaciones, nos reduciremos a presentar la manera como concibe su Filosofía de la Filosofía en la obra antes citada, haciendo la reserva de que los volúmenes de especulación filosófica inéditos y que pronto saldrán a la luz pública darán mayor información sobre sus ideas en este punto. Especialmente una Antropología Filosófica, a la que deseamos "hincarle el diente", tan luego esté disponible para su estudio.

Una filosofía de la filosofía debe comenzar *ex abrupto*, precisamente porque hacerlo de otro modo, intentar anticipar algunas razones sobre su contenido sería abreviar el propio curso, pero de cualquier modo desarrollarlo.

La filosofía de la filosofía es un dar razón teórica de la filosofía; ella misma es filosofía. "Empezará por una fenomenología de la expresión verbal. Esta conduce a una fenomenología de la razón, y ésta a la de los conceptos principales o categorías. . . La fenomenología de las categorías conduce, pues, a una Teoría de las Categorías" (22 De la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, páginas 11 y 12). Esta última parte llevará a una Antropología Filosófica o Filosofía del Hombre, la cual rematará en una Fenomenología y Teoría de la Historia de la Filosofía en particular y de la Historia en su totalidad o Filosofía de la Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia.

La razón por la cual ha de empezarse por el examen de las expresiones es que éstas son, en el campo de la Filosofía, lo inmediatamente dado, pues se compone de expresiones de pensamiento o pensamientos expresados en las expresiones, para decirlo al estilo del doctor Gaos. A partir de este momento, se estudian las expresiones en su singularidad más estricta, y al mismo tiempo en su más estricta generalidad, porque el ejemplo "esta şala" que corre

airosamente a través de todo el curso no es precisamente una expresión filosófica sino simplemente una expresión. De aquí que sin justificación aparente de ninguna clase nos encontramos, *in medias res*, en un examen del lenguaje en general, pero del cual ha desaparecido la filosofía en cuanto tal.

El problema de reducir la filosofía a sus expresiones carecería de importancia si éstas fueran realmente filosóficas, es decir, si contuvieran un principio o concepto filosófico, por ejemplo, el aristotélico "todo lo que está en el intelecto ha estado antes en los sentidos", o el famoso "yo pienso luego existo". Pero la expresión "esta sala" seleccionada acaso por ser de inmediata ocurrencia, priva de golpe al curso de todo su contenido filosófico para convertirse simplemente en un examen fenomenológico de la expresión en sí; de la expresión en cuanto tal.

Reducir de ese modo la filosofía a uno de sus elementos y no al esencial sino al más externo y superficial (aunque lo superficial quiera identificarse con lo inmediatamente dado), vacía totalmente de contenido al pretendido curso de una filosofía de la filosofía.

Es obvio, algo inmediatamente dado, que la filosofía es un sistema, un conjunto ordenado, organizado de ideas que expresan una totalidad, que significa el universo mismo, en cuanto ha sido posible que sea captado por esa visión filosófica que constituye el sistema. Al haber pasado por alto el estudio de este sentido de universalidad, propio de la concepción filosófica, para detenerse en sus componentes minúsculos como son sus expresiones verbales, priva al curso de su objeto más específico.

Se podrá pensar que el análisis filosófico consiste justamente en reducir a sus elementos más simples todo sistema, para recomponerlo después, en una vía sintética, hasta llegar nuevamente al todo sistemático. La circunstancia de que el curso de Filosofía de la Filosofía termine con una Fenomenología y Teoría de la Historia de la Filosofía parecería justificar esta reflexión.

Pero esto exigiría, por lo pronto, un estudio del procedimiento escogido, el análisis mismo, de sus supuestos, posibilidades y métodos, que no se hace en ningún momento. El haber caracterizado el comienzo del curso como fenomenológico, un estudio de lo inmediatamente dado, no exime de exponer las reducciones a que da lugar a esa actitud "fenomenológica", lo que sería esencial para entender, seguir y valorar la metodología empleada.

En todo caso, debió partirse de una expresión filosófica y no de cualquier expresión. Haber optado, en primer lugar por estudiar las expresiones y no las concepciones filosóficas, y posteriormente por la expresión simple y no la filosófica específicamente, son decisiones totalmente arbitrarias, carentes de toda fundamentación.

El ejemplo más patente de este modo arbitrario de proceder es el primer paso metódico que el doctor Gaos da en su curso de Filosofía de la Filosofía. El método expositivo del curso podría haber procedido según el orden del ser o según el orden del conocer. "Personalmente, pienso, dice el doctor Gaos, que se trata de una '*antinomia*', quizá de la antinomia, por radical, de todas las demás; es decir, de una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede '*optar*' por '*razones*' propiamente tales, o de la '*razón pura*', que sería una contradicción en los términos de '*optar*' y '*razón pura*'; sino únicamente optar por razones de la '*razón práctica*' — que son '*razones personales*'. Y por razones prácticas personales, opto por pensar que el principio de la exposición de la Filosofía debe ser el principio en el orden del conocimiento en el sentido de 'lo dado' (23 *ídem*, págs. 14 y 15).

Junto a estas opciones arbitrarias fundamentales, está lo que podrían llamarse las omisiones igualmente arbitrarias. El doctor Gaos dice refiriéndose a la expresión verbal "esta sala": "Como expresión efectivamente *oral* para ustedes y para mí en el momento de proferirla, los *sonidos articulados* de la voz humana que profería con el tono enunciativo con que lo proferí". En esta exposición existen una serie de elementos de la expresión que han sido omitidos en su examen fenomenológico, sin que se haya dado ninguna razón para ello. Ante todo el concepto espacio contenido en "esta sala" que no se examina en ningún momento. En seguida la expresión "en el momento de proferirla" que envuelve el concepto tiempo que tampoco es examinado. Por último, tono enunciativo, voz humana, etc., elementos que se utilizan como parte de la expresión y que no son analizados. Es cierto que podría decirse que entran todos ellos en las reducciones características de la fenomenología; pero ¿ello justifica que no se expliciten nunca esas reducciones y que se den simplemente por supuestas?; ¿también se justifica que conceptos o términos tan importantes y decisivos en la filosofía como espacio y tiempo se utilicen abundantemente a través de todo el curso y tampoco se expliquen debidamente? Y no nos detengamos, por ejemplo, en el empleo constante del uso de términos en el sentido "ontológico" o "gnoseológico", sentidos no desentrañados durante el curso.

Pero lo verdaderamente alarmante es ver examinados a los seres humanos en general como simples elementos de las expresiones verbales. Aun a ese título, merecía el ser humano tratamiento más amplio y convincente que el breve y magro que le dedica el doctor Gaos.

Todo lo que se lleva dicho parece confirmar plenamente las

palabras finales del curso del doctor Gaos: "La Filosofía de la Filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva — o *válida únicamente para su* sujeto, o su autor. Consecuentemente— conmigo mismo, no puedo *proponer* el curso a ustedes, ni a nadie, como válido para ustedes, ni para nadie; no puedo más que considerarlo como una *exposición* de mi *perspectiva* que *no* puede ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto, no espero el asentimiento de ustedes, sino justamente el disentimiento — que es lo único que puede *confirmarme* en mi perspectiva, por la paradójica dialéctica de la unidad y pluralidad de los sujetos, que yo reduciría, una vez más a la antinomia: la Filosofía de la Filosofía del curso es una teoría del tropo de Agripa, de la discrepancia de los filósofos: quien discrepe de ella, la confirma; quien asintiere a ella, la invalidaría — pero, con arreglo a ella misma, asentir a ella *no puede* nadie, más que yo. Así que no se empeñen ustedes en asentir a ella —por llevarme la contraria— de la contraria: ni queriendo asentir a ella, *pueden* hacer, ni harán, de hecho, salvo si les divierte, verbalmente, más que disentir de ella. En la medida en que yo mismo no soy idéntico conmigo mismo, sino que voy viviendo y pensando diferentemente — o soy finito, yo mismo he pensado y pensaré — y, naturalmente, he vivido y viviré — deficientemente, y al percatarme, por obra del mismo vivir y pensar diferentemente, he disentido y disentiré de mí. Tal es el fondo último de la subjetividad y *momentaneidad*. Con que, qué otra cosa van a hacer ustedes, mis pobres y buenos amigos y enemigos. Por eso no hay diálogo filosófico — a fondo: filosóficamente, a fondo no puede haber más que monólogo en soledad. No es mi culpa, ni por ende, mío el remedio —imposible, de que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía— y la *misma enseñanza de la Filosofía*" (24 *idem*, pág. 470).

Estas reflexiones invalidan el mismo curso de Filosofía de la Filosofía, pues siendo ésta una expresión de la subjetividad en su momentaneidad misma que la hacen incomunicable, la propia "expresión verbal" se convierte en algo imposible, sin sentido, puesto que la incomunicación la priva de todo objeto posible. Lo único que ha de hacer el filósofo es ... callar en medio de su inmensa soledad ... Así queda aniquilada la posibilidad misma de la Filosofía, la validez de todos los cursos que sobre ella se viertan y en general toda cultura humana. Un neo protagonista, llevado a sus más extremas consecuencias, conduce al escepticismo, que como decía Aristóteles, hace mudo al hombre. Al menos Dilthey aceptaba, junto a elemento tan subjetivo como el temple vital, aspectos plenamente objetivos como las personas, las cosas, los valores, los fines.

A pesar de que las reflexiones filosóficas del doctor Gaos se reducen a una mera postura personal, sus análisis contienen un impresionante inventario de los problemas filosóficos, de las soluciones de los grandes autores, fragmentadas sí, como deshuesadas a través de su curso, pero de cualquier modo con una gran sabiduría humana, un vasto conocimiento de los sistemas, hechos polvo y harina para pasar el tamiz de sus procedimientos críticos. Pero aún en esas condiciones, la brevedad y concisión a que son reducidas las conclusiones de los sistemas contendrán siempre una enseñanza de la Filosofía, que sólo ese espíritu que la amó tanto sin alcanzarla, pudo proporcionarnos, en su estilo seco, pero preciso, informe pero claro; en todo caso lleno de humanidad y profundidad, de magnetismo y de insospechables claridades.

CARTA DE JOSE GAOS A JULIO MONTES

Por Justino FERNANDEZ

UN poco más de mes y medio antes de morir el doctor José Gaos visitó la exposición de pinturas de Julio Montes en el Instituto Francés de la América Latina, no obstante su ya delicado estado de salud, porque le movió el interés lo que de oídas había sabido de la originalidad del artista. Pero no se contentó con haber visto bien —porque sabía ver tan bien como sabía leer— los cuadros de Montes, sino que quiso dejar constancia de sus impresiones y reflexiones en una carta que dirigió al pintor, y que por bondad de éste doy a conocer por el indudable interés que tiene, si bien no fue escrita con intenciones publicitarias. Sin embargo, días antes de morir tuvo el deseo de que yo la conociera y la comentáramos, lo que, por circunstancias, ya no fue posible. Esto me permite alejar de mí cualquier escrúpulo que tuviera para publicarla, pues, por otra parte vale la pena conocerla.

Quizá sorprenda a algunos que Gaos se haya puesto en plan de crítico de arte, porque, en efecto nunca antes se expresó públicamente en este sentido, aunque sí, y repetidas veces, en privado, siempre con buen tino. En todo caso para Gaos la crítica de arte acaba por ser filosofía, pruébalo el texto que escribió para la solapa de mi libro *Prometeo* (1945), de la cual transcribo el primer párrafo, donde se encuentra tal tesis, dice así:

"Cuando puestos a razonar sobre las cosas no nos imponemos un término arbitrario, antes bien nos entregamos al movimiento natural de nuestra razón —que sigue las articulaciones de la naturaleza de aquéllas—, acabamos filosofando sobre esas mismas cosas y no será excepción ese razonar sobre las obras de arte que se conoce bajo el nombre de crítica de arte; por eso no hay crítica de arte *acabada*, que no pase sin solución de continuidad a ser filosofía del arte. Ahora bien, el arte figura entre las cosas humanas y la filosofía de éstas es la antropología filosófica; nada deberá extrañar, pues, el que una crítica de arte acabada se construya sobre la base de una determinada visión de las potencias humanas y de su actualización en la historia".

Tales ideas, ahora, pueden servir como prólogo a la carta de José Gaos a Julio Montes, que hemos de considerar a continuación; mas, antes, quiero decir algo sobre el interés que siempre tuvo el filósofo en relación con las artes.

Ya desde la parte de su vida que vivió en Europa —España, París— fue un asiduo visitante a museos y exposiciones y en su afán, o manía, de tomar nota de todo, llenaba los catálogos de anotaciones, con letra menuda. Gustó del arte de la pintura con fruición especial, lo que me consta porque aquí, en México, juntos visitamos muchas exposiciones, y sus opiniones siempre eran certeras y originales, pues sabía descubrir aspectos que escaparían a otros. Recuerdo sus comentarios sobre la exposición de Picasso en México. Y, por cierto, Gaos fue uno de los intermediarios para que el artista ejecutara su gran obra *Guernica*, que se instaló en el pabellón de España en París en 1937. Obvio es decir que Gaos tenía un amplio conocimiento de la historia del arte antigua y moderna, lo mismo si se trataba de las artes plásticas que de la música y la poesía. Su sentido estético se revelaba agudamente en relación con el paisaje natural, que gozaba, distinguiendo formas y matices de colores con gran finura y entusiasmo. Gaos descubrió para sí el paisaje mexicano, que amó hasta la ternura, como, en general, todo lo relativo a esta su segunda patria.

Pero, volvamos a Julio Montes y a la carta de Gaos que se reproduce más adelante. Como era costumbre, o método, en el filósofo, la carta consiste en una primera parte en que expone brevemente una teoría del arte, y en una segunda, en la que se ocupa objetivamente en las obras del pintor. La teoría consiste, dicho en pocas palabras, en lo siguiente: que la pintura jamás ha sido *reproducción* del mundo real; que las bellas artes son *recreaciones* del mundo real, que se producen entre extremos; más cercanas a la reproducción o más a la creación pura, siendo relativos los límites entre uno y otro extremo; que se trata de transformaciones, transposiciones o combinaciones de formas percibidas en el mundo real; que se puede concebir, no imaginar un color diferente, nuevo. Ahora bien, es indudable que tiene razón, pero cabe preguntarse: ¿si el arte no objetivo proviene de cosas percibidas en el mundo real? y ¿si al concebir e inventar un color nuevo no interviene el azar, al ir trabajando, que es cuando se descubren diferentes posibilidades? Lo dicho por Gaos es perfectamente correcto, a mi modo de ver, tratándose del arte que abstrae de la realidad objetiva, y por eso se le llama, con propiedad: abstracto; pero cuando el arte consiste en lo que él llama "la creación pura", ¿se trata de algo que es, en verdad, abstracción?

De la idea de Gaos se sigue, como dice: que para justipreciar y gustar una pintura hay que determinar su lugar histórico-estético, entre los extremos que ha señalado, la técnica, y los valores estéticos logrados. Por último pasa a la historia y explica: que la pintura de nuestros días se empeñó en alejarse del extremo de la reproducción, desde los tiempos de la geometría artística del cubismo, hasta los de las químicas —artesanales del muralismo mexicano; desde la *dis*-locación y *re* o *ne* colocación de las formas del cuadro cubista, hasta las puramente sensoriales y ornamentales de la pintura abstracta. Cabe preguntarse una vez más ¿si en el llamado arte abstracto se incluye también el no-objetivo? porque, se hace la distinción entre uno y otro, o se considera todo arte como abstracto, lo cual, en plan último y radical, es verdad, aunque el asunto requeriría mayor desarrollo y precisión.

Tras la teoría, pasa Gaos a ocuparse objetivamente en los cuadros de Julio Montes, distinguiendo aquellos más cercanos a la reproducción (muy relativa), los que más se acercan a la creación pura, y los intermedios, refiriéndose concretamente a unos y a otros. Su teoría se adapta bien a la pintura de Montes, y ésta le sirve para subrayar, con ejemplos, la diferencia entre reproducción y creación, si bien en el caso del pintor Montes no se trata de reproducción en el sentido corriente, sino de imaginar objetos y ambientes distintos de los percibidos en la realidad. Hay que tomar nota también de la teoría que apunta Gaos de las relaciones entre pintura y lenguaje.

Cuánto me hubiera gustado, y creo que asimismo a Gaos, hablar de estas cosas, pero no siempre la vida nos concede todo lo bueno. Dice Gaos que no es en nada historiador ni crítico de arte. Su carta a Julio Montes, que aquí transcribo, es prueba de que su modestia era injustificada; que no se haya expresado más, públicamente, en estos asuntos, es otra cuestión.

México, D. F., 27 de abril de 1969.

Sr. D. Julio Montes.

Presente.

Amigo Montes, si hubiera tenido el gusto de encontrarle en su exposición, y me hubiera contentado con decirle al despedirme "es admirable, le felicito", o unas cuantas palabras más por el estilo, podría haberse quedado V. con la impresión de que se trataba de un elogio puramente cortés, convencional. Pero no lo hubiera sido, sino la conclusión de todo lo que fui pensando mientras fui mirando y remirando los cuadros; que si hubiera tenido aquel gusto, le habría dicho de palabra, y que, no habiéndolo tenido, voy a decirle por escrito. No en

el desorden en que se me fue ocurriendo y hubiera tenido que decírselo de palabra, sino en el orden en que puedo ponerlo al recordarlo y reflexionar sobre ello para escribírselo. Por lo que en definitiva me alegro de hacerlo en esta forma mejor que en la oral. Lo que sí voy a conservar de la forma en que lo pensé, es la de soliloquio, por lo que voy a escribirlo entre comillas.

"Para gustar y justipreciar esta pintura, como en general ya de nuestros días, es menester desentenderse una vez más de la idea tradicional de que las bellas artes son reproducción del mundo real. La verdad es que se sorprende uno de que haya podido pensarse así, cuando cae en la cuenta de que ninguna fue jamás tal reproducción, por la sencilla razón de que no pudo serlo. Pensando simplemente en la pintura, ¿qué reproducción de lo real, tridimensional, puede ser un cuadro, bidimensional? Etc., etc. Las bellas artes no han podido ser, ni sido, nunca más que recreaciones del mundo real, comprendidas entre los extremos de la recreación relativamente más reproductora y de la recreación relativamente más creación pura. Porque también por este otro lado hay un límite: tampoco puede haber absolutamente pura creación. Pensando otra vez simplemente en la pintura, no sólo trabaja con colores e instrumentos que, por artificiales y hasta artificiosos que sean, no son más que transformaciones, trasposiciones, combinaciones de cosas del mundo real, sino que las imágenes de la fantasía más creadora, que tratará de convertir en cuadro perceptible por la vista, no parecen poder ser psicológicamente más que transformaciones, trasposiciones, combinaciones de cosas percibidas en el mundo real. Parece ser psicológicamente posible *concebir*, no *imaginar*, un matiz de color diferente de todos los percibidos en el mundo real, obtenible por medios científicos o técnicos, pero no que antes de obtenerlo así efectivamente y *percibirlo*, se lo *imagine*, con imagen que será sólo *reproductora* del matiz *percibido*, por mucho que éste sea *creación* de la ciencia y la técnica en el mundo real. Y por cierto que me interesaría mucho la opinión de Montes sobre este punto, autorizada por su experiencia precisamente de creador de colores y matices de color inexistentes antes en el mundo real, incluido en ésta toda la pintura anterior.

"En tales condiciones, justipreciar y gustar una pintura no puede consistir más que en determinar con la mayor precisión posible su lugar histórico-estético en la escala de las recreaciones entre los extremos de la reproducción relativamente mayor

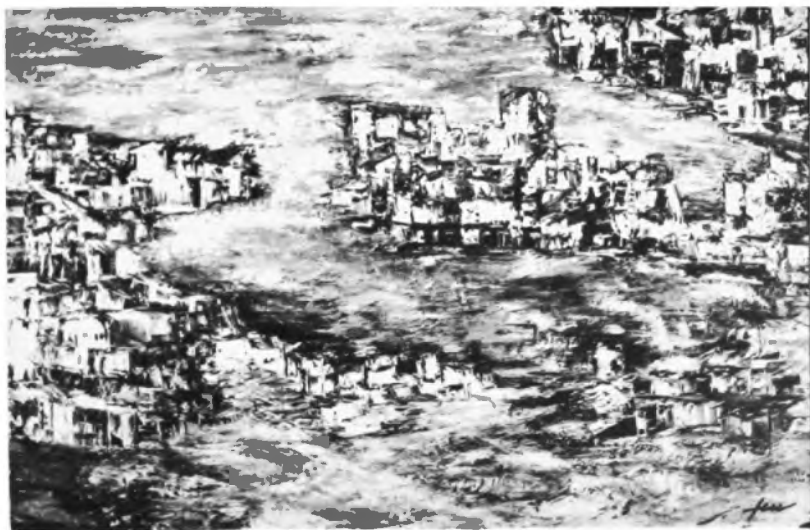
y la creación relativamente más pura, la técnica a que lo deba, los valores estéticos logrados, y gustar éstos o no gustarlos.

"La pintura —como en general las bellas artes— de nuestros días, entendiendo por éstos los míos o los de mi generación, o los que van de siglo XX, se empeñó resueltamente en alejarse del extremo de la reproducción relativamente mayor, para acercarse al de la creación relativamente más pura. Las técnicas empleadas para conseguir el empeño han ido desde las geométrico-artísticas del cubismo hasta las químico-artesanales de, digamos, el muralismo mexicano. Los valores logrados han ido desde los de dis-localación y re- o neo-colocación de los elementos espaciales del mundo real en las nuevas figuraciones espaciales del cuadro cubista, hasta los puramente sensoriales y ornamentales del ingrediente cromático de la pintura abstracta.

"Los cuadros de esta exposición se localizan innegablemente en el proceso del mismo empeño, pero me parece que en una escala de él que va desde un grupo relativamente más cercano a la reproducción —*Península para el papa del mar, La llaman la costa azul, A Taxco le falta un mar, La presa aboga al pueblo*— hasta un grupo relativamente más cercano a la creación pura —*En donde se oculta el miedo, El camino del miedo, Con un ambiente de cólera, Luz espectral, Ensueño y realidad de los violetas*. En relación con uno u otro de los dos grupos y entre uno y otro hay, naturalmente, casos particulares y grupos intermedios, por diversas razones. *El río, historiador de siglos y de ciudades*, entraría en el primer grupo, el relativamente más cercano a la reproducción, pero con la particularidad de superponerse en él una doble reproducción: la reproducción por Montes del estilo de los panoramas de ciudades de los primitivos flamencos y la reproducción panorámica de las ciudades por el estilo de aquellos pintores. Es una especie de re-pintura o pintura en segunda potencia que ha hecho el Picasso de estos últimos años o el Gironella de los mismos en México. Los grupos intermedios entre los dos extremos son tres o cuatro, definidos, como también los extremos, por los temas y las técnicas: los cuadros de un grupo lo forman espontáneamente para el espectador por el predominio de un cierto tema, del que cada cuadro del grupo es, claro, una variación; y cada uno de estos temas, con sus variaciones, parece tratado con una misma técnica de composición, diferente, pues, para cada grupo aunque la técnica material, colores e instrumentos para aplicarlos, sea general, se extienda prácticamente a todos los grupos.

Así, en el grupo extremo de la reproducción predomina el tema de composición de una articulación urbano-marina; en el grupo extremo de la creación, el tema de un sentimiento el miedo —que se extiende a la angustia del *Paisaje para una Semana Santa*—, la cólera, a los que se da expresión con una predominante 'monocromaticidad' en cada caso. Y esto me parece que pasa hasta en el par de casos en que el título del cuadro no menciona el sentimiento, pero lo significa por algún medio: lo 'espectral' siempre se ha sentido con miedo; los violetas son matices de un color asociado secularmente a la tristeza, al duelo, aunque no haya sido exclusivamente a ellos. De los grupos intermedios, uno es el garcía-lorquiano del agua y la luna —*Poesía del agua, La caricia del estío está matando la nieve, Cuando el agua se hace hielo* (tema contrario al anterior: deshielo-congelación), *Cuando el agua se hace verde, En la región de los lagos, La luna mira curiosa, La luna anclada en el puerto*—; el otro sería el 'juan-ramón jimeneziano' de piedra y cielo, si éste no faltase, dejando sola la piedra —*La piedra labra un paisaje, Un pueblo para una cantera, Olas de piedras, Hablan el verde y la piedra, Donde empiezan su huida los arroyos, Entre el Eufrates y el Tigris, Hacia el norte de los mares*: en estos últimos, la piedra está acompañada, pero por el agua otra vez. Dos cuadros de este grupo me enseñan sendos grados inmediatos de reproducción-creación: en *La piedra labra un paisaje*, la piedra no se transforma en otra sustancia para labrar el paisaje; en *Olas de piedra*, o se trata de piedras ondulantes o de una petrificación de olas, pero la transformación de una sustancia en otra en cualquiera de los dos casos y la ambigüedad de ellos es un valor de *tropo* —dominante del cuadro. En un cuadro de este grupo voy a ver con el mayor detalle posible cómo está pintado un pequeño trozo de roca: los colores son una materia coloreada granujenta, como la roca misma: el realismo del detalle es digno de un pintor holandés clásico, aunque la técnica de color e instrumento de aplicación sea diferente; pero tal realismo resulta transfigurado en el conjunto, menos reproductor que creador.

"En fin, haría un último grupo, que llamaría el más cultural por la inspiración y figurativo por las composiciones, con los dos cuadros inspirados por Dante, los inspirados por Medea, Sodoma y el Extremo Oriente —menos *En Bankgok se vende un río*, que pondría más bien en contraste con *El río, historiador de siglos y de ciudades*—, y *La Virgen teje pañales...*, *La Anunciación*, los dos sobre *Adán y Eva*, la *Marquetería...*



La Ilaman la Costa Azul

La caricia del Estío, está matando la nieve





Luz espectral

Ensueño y realidad de las violetas





Hablan la piedra y el verde

Hacia el norte de los mares





En Bangkok se vende un río

"Del conjunto, los cuadros que más me gustan —muy personalmente— son algunos del grupo extremo más cercano a la creación —*En donde se oculta el miedo, Ensueño y realidad de los violetas, Luz espectral*— y muchos de los grupos intermedios del agua y la luna y de la piedra, de la piedra y el agua, no de la piedra sola. ¿Qué valores percibo, siento, en ellos que hacen que me gusten?

"Me parece que unos son debidos a la inspiración poética de los temas, otros a la recreación misma, otros a las técnicas.

"Inspirarse en la literatura, en la poesía, no es precisamente nuevo en la historia de la pintura. Pero me parece que sí lo es, y muy original, la manera que tiene este Montes de inspirarse en versos o expresiones poéticas precisas, o más exactamente, en las imágenes sugeridas por ellos. Un pintor académico del siglo pasado tomaría de la literatura, o hasta de la poesía —sólo que no la 'pura', sino la épica, por ejemplo, un romance—, un tema objetivo, perceptible, por ejemplo, histórico, y trataría de pintarlo como si pintase una escena de la vida real o un paisaje presente. Montes hace un cuadro de o con la imagen, ya recreativa, superrealista, irreal, que sugiere el verso o la expresión poética, perteneciente a la lírica, a la pura. El resultado es un cuadro tan propiamente poético como la imagen misma sugerida por el verso o la expresión, tan propiamente poético como éstos, es decir, tan realizador de los mismos valores, imaginativos, y tan expresivo de los mismos sentimientos que los creados y causados, respectivamente, por tal poesía.

"En la pintura que se aleja de la reproducción para acercarse a la creación, ejercen funciones hasta contrarias a las que ejercen en la pintura del movimiento opuesto los colores y las formas, con la ciencia de éstas, la perspectiva. Estos elementos del cuadro sirven en la pintura realista para identificar los objetos pintados con o como los percibidos en la realidad; en estos cuadros de Montes es patente que formas y colores sirven más bien para hacer imaginar objetos y sobre todo ambientes distintos de los percibidos en la realidad: hacen hacer la misma operación que las palabras empleadas en sentido figurado, son literales tropos pictóricos —tropos y no solamente metáforas, porque se me antoja que hay casos en que se trata más bien de metonimias y sinécdoques plásticas. . .

"Estos tropos requieren una técnica capaz de efectuarlos: como estos tropos consisten, en esencia, en *trasponer* o *traducir* una cosa en o a otra, requieren técnicas en que la cosa traspuesta o traducida y aquella a que se la traspone o a que se la

traduce se vean a la vez distintas y hechas una: por ejemplo, concretamente, es indispensable que la forma o el color de la una trasparenca en la o el de la otra, sin que los de ésta anulen totalmente los de la primera o se produzca una confusión indistinta. Es evidente que Montes ha llegado a dominar tales técnicas hasta un grado de maestría superlativo, insuperable. Tenía yo entendido que no usaba pincel, sino espátula; pero leo en Margarita Nelken que tampoco usa espátula, sino 'una especie de cuchillos, que no recortan el tono, sino que lo funden en los que le rodean'. Mi propia percepción del detalle en muchos casos es que el instrumento usado produce... no, pues, una *pincelada*, ni una *espatulada*, sino que será una especie de *cuchillada*, que deja en el cuadro un pedazo, digamos, cuadrado o rectangular, o fusiforme o filiforme, de materia coloreada —supongo que alguna impregnada con la tinta de imprenta, o ésta sola si tiene suficiente 'masividad': el problema, resuelto, es que el pedazo análogo dejado por la cuchillada más o menos superpuesta o contigua no anule, me repito, el dejado por la anterior, sino que vaya integrándolo en la composición final.

"Hay también la calidad nueva, original, de los colores logrados: esta brillantez transparente, cristalina, que da a muchos cuadros una apariencia comparable a la de los vitrales, lo que me explica lo que me dice Angelines de que Montes ha emprendido últimamente una pintura de estos últimos".

Sé que se me han quedado aún otras cosas, que podría recordar, pero como son puntos menores, los dejo por superfluos ya a los fines de esta carta.

Hubiera querido verificar la justeza de lo que he escrito en ella sobre sus cuadros, volviendo a verlos. Claro que ni aunque hubiera podido verificarla, podría estar seguro de no errar y hasta disparatar en más o en menos, ya que no soy en nada historiador ni crítico de arte. Escribiéndolo, sólo he querido probarle que los cumplidos con que me hubiera despedido de V. no hubieran sido de una simple cortesía convencional de viejo amigo.

Mis buenos recuerdos a su mujer y para V. un abrazo cordialísimo.

José Gaos

(Rúbrica)

Si bien Gaos ha dicho casi cuanto hay que decir sobre la pintura de Julio Montes, no podría yo dejar de incluir en esta ocasión mis propias impresiones y observaciones. En reciente visita al estudio del artista tuve la oportunidad de ver suficiente número de cuadros como para formarme una idea de sus valores y, además, del hombre mismo. Montes ha encontrado, se ha inventado, una técnica que se ajusta a su sentido y posibilidades de creador como un guante a la mano. Utiliza tintas de imprenta, cuyo descubrimiento le abrió infinitos caminos técnicos y colorísticos, y que aplicadas con unas manuales "tarjas" o "cuchillos", o sean laminillas de metal a manera de espátulas, le permiten lograr efectos sorprendentes, porque según sean las "cuchilladas", manejadas hábilmente, van quedando colores finos y transparentes, a veces, o bien pastosos, opacos o brillantes, según le conviene.

La aparente espontaneidad en composiciones, formas y colores está pensada, de manera que sus cuadros tienen por una parte la consistencia de las estructuras, muy libres, y la frescura de la expresión; tal parece que va creando a manera que va pintando y, al final, queda la obra con toda la riqueza colorística y la dinamicidad que le dan las formas y las "cuchilladas", que hacen recordar vagamente al impresionismo y a Cézanne. Pero la manera de Montes me parece que es, francamente, un expresionismo abstracto, porque no se trata de un arte no objetivo. Es un arte que se nutre de impresiones y recuerdos de la realidad objetiva, del mundo en torno, que recrea con auténtica poesía. Y Montes tiene otra fuente de inspiración que es la sugerencia literaria, patente en los títulos de sus cuadros, si bien no sabe uno a conciencia si el título es posterior a la creación, o si es punto de partida para ella; en todo caso los títulos forman unidad con la pintura y son un estímulo más para la imaginación.

Los paisajes, los pueblos y ciudades en ellos, los montes, los ríos, los lagos o los mares, las antiguas arquitecturas, son elementos frecuentes en su pintura, pero todo queda allí en el cuadro de manera que son y no son formas claramente distinguibles como objetivamente tomadas de la realidad visual, o de la que recordamos, y en esa vaguedad consiste uno de los mayores méritos de la expresión de Montes, porque "ni dice ni calla, sino que hace señales", como dijo un filósofo antiguo.

Por lo dicho se puede concluir que la expresión y la técnica de Montes son originales y a tono con una de las corrientes actuales de la pintura que tiene vigencia; que es un arte que estimula la imaginación del espectador y que conmueve por la pureza y sinceridad del espíritu del artista entregado en cada una de sus obras.

Porque, y esto es importante para mí, no se trata en el arte de cosas, de cuadros más o menos bonitos, bellos o viceversa, sino de la actividad de un hombre, el artista, cuyo espíritu se expresa y queda en la obra. Y el espíritu de Montes es fino, honrado, sincero y creador, creador de visiones sugestivas, fantásticas, que se perciben por los sentidos pero que elevan a mundos de una realidad superior y distinta de la que vivimos con los ojos abiertos.

No es casual que el filósofo y querido y recordado maestro José Gaos se haya ocupado en la consideración de la pintura de Julio Montes, porque en verdad engolosina y mueve, obliga a que el espíritu de su contemplador se ponga en acción y levante en vuelo hacia regiones en que es posible hasta lo imposible.

MIS RECUERDOS DE GAOS

Por Antonio GÓMEZ ROBLEDÓ

POR más que no haya tenido yo el heroísmo que en mi caso demandaba el serle fiel, con amor exclusivo, nunca fue la filosofía, para mí, un amor tardío; pero sí lo fue la formalización de cursos y diplomas o grados. No fue sino hasta la segunda juventud cuando me decidí a dar estos pasos, con la ilusión que entonces me animaba de que podría aún hacer de la filosofía el único afán de mi vida.

Con esta decisión, pues, me fui un día a Mascarones, encantadora sede de la antigua facultad; pero con el ánimo tan sólo de cumplir y pagar, lo que fuera y como fuera, y no, como cuando frecuenté libremente la cátedra de Antonio Caso en Altos Estudios, con el temblor y el azoro de quien va a iniciarse en el misterio. Bastante *blasé* estaba ya por entonces, y no se trataba, en suma, sino de profundizar nociones ya adquiridas, y salir al fin con el consabido papel, casi como con una patente de corso.

Pero allí me esperaba, contra toda esperanza, el nuevo calosfrío: el que me produjo el magisterio de Gaos, quien por entonces iniciaba sus cursos regulares en la facultad, y por el único inicio posible, que es el de la filosofía griega. Volví a ver con nuevos ojos, para empezar, el universo platónico, al que hasta entonces sólo había tenido acceso en los volúmenes verdes de Vasconcelos (tan beneméritos por lo demás), o por Jowett o Cousin en el mejor de los casos.

Menciono estos nombres por dar idea de la primera o más radical virtud de aquella docencia, la de Gaos, y que era, a mi entender, el fincarla en el comentario directo del texto. El *iuvat integros accedere fontes*, que hasta entonces no lo había vivido yo sino en lo tocante al latín, pasó también a revelárseme en el griego, y con rendimiento mucho mayor (¿habrá que decirlo?) en los estudios filológicos. Sin decírmelo así nunca, ni siquiera insinuármelo, fue Gaos quien de hecho me obligó a ser también de los asiduos de Demetrio Frangos, maestro incomparable de su propio idioma y del de sus ancestros. *Senex didici* (Cicerón lo decía de sí mismo, cuando pasó por análoga experiencia), *sed tamen didici*. De un griego

lo aprendí, felizmente, y por esto me ha sabido siempre la divina lengua como lo que es y continúa siendo, como lengua viva, a diferencia del latín, que murió para siempre, después de los infortunados decretos litúrgicos del segundo Concilio Vaticano.

Conforme iba entrenándome Frangos, quien solía también ir directamente a los textos, podía yo sacar cada día más provecho de lo que Gaos, a su vez, iba declarando: los presocráticos primero, especialmente Parménides y Heráclito (de cuyos fragmentos, en la versión gaosiana, hicieron entonces Edmundo y Justino una edición espléndida); y luego Platón y Aristóteles. De cada pasaje que explicaba llevaba Gaos su propia traducción, y sobre ella (dada la incapacidad de los alumnos de trabajar sobre el texto original) hacía el comentario. Aquellas versiones, reunidas después por Gaos en su "Antología filosófica", han sido en ocasiones acusadas de ser demasiado literales; pero aún concediendo que esto pueda ser un defecto en su divulgación literaria o irrestricta, no lo era ciertamente en la clase y para la clase, es decir como instrumento de trabajo y con la mira de hacer que el alumno se fijara, hasta donde fuera posible, en el texto original, cuya calca se le daba en romance.

El texto no tenía, por supuesto, una virtud mágica como para suscitar por sí mismo la vivencia filosófica, la apertura del alma al mundo de lo inteligible puro. De lo contrario, habría sido inútil el maestro; pero éste se ceñía siempre, como los medievales, al *locus legendus*, con el fin de revivir, en cuanto fuera posible, la vivencia original de su autor. Si algo constante hubo en la enseñanza de Gaos, era su reiterada afirmación de que la filosofía era fundamentalmente una experiencia personal, y nunca la trasmisión de nociones prefabricadas. A provocar esta experiencia sobre el documento verbal de quienes la habían tenido en grado eminente, tendía todo su magisterio: no a que el alumno aprendiera filosofía, sino a que la produjera por sí mismo, como su propio fruto vital. Gran mayéutico fue siempre Gaos, y por esto, gran maestro.

Siempre que en el curso de los años he leído y releído la *Carta VII*, he pensado, siempre también, que la cátedra de Gaos fue en mi vida el trasunto más fiel de la comunidad filosófica que allí describe Platón: este acercarse y frotarse de las almas, en torno al mismo correlato intencional, mirándolo y remirándolo por todos sus aspectos, hasta que de repente, después de haber franqueado todas las barreras de nombres, imágenes y representaciones secundarias, "acaba por brillar la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas".

No puedo declararlo más (Platón mismo no lo hizo), pero creo que algo de ello, *si licet parvis componere magna*, lo viví yo

en lo que para mí fue el clímax del curso de Gaos: la lectura y meditación del libro XII de la Metafísica aristotélica; la visión del universo prendido todo él, no por ningún mandato sino por el amor, del Pensamiento puro. Si nos faltaran los Evangelios, creo que bastaría ese solo documento para mantener intacta, contra todo y sobre todo, nuestra fe en el hombre.

Con igual método y con la misma maestría, como conocedor profundo de todos los idiomas en que se ha expresado la filosofía occidental (no hay otra, por lo demás), disertó después Gaos de todos los sistemas que han tenido curso en veinticinco siglos; pero en lo que a mí atañe, prefiero vincular su recuerdo a aquellas filosofías de la esperanza, antes que a estas otras de la desesperación. Me siento mejor, con toda mi miserable contingencia, suspendido del Acto puro, que no en una *Befindlichkeit* sin salida posible. A Gaos, en suma (y a Frangos por la parte formal) soy deudor de la iniciación en un mundo de representaciones y valores con un "centro divino", como decía Jaeger, y con irradiaciones a todo cuanto es noble y bello. Dudo que a otra filosofía que no sea ésta, pueda llamarse, como lo hizo Sócrates en el último día de su vida terrestre, "suprema música". En este mundo he podido mantenerme y perseverar, aunque en lo exterior tenga que andar en lo que es sin duda la manifestación empírica por excelencia de la existencia inauténtica: *Rede, Nengierigkeit, Zweideutigkeit*. Me conviene más no traducirlo ni explicarlo más.

En todo magisterio, desde la antigüedad hasta nuestros días, se da pronto o tarde, inevitablemente, la diferenciación entre lo exotérico y lo esotérico. No compartimentos estancos, claro está, ni mucho menos doctrinas ocultas, sino simplemente la dedicación parcial o total a la tarea común. Según esto, lo esotérico en Gaos, diría yo, fueron sus seminarios, comenzando por el primero, único en que participé, consagrado a la Idea de América. No podría omitirlo entre mis recuerdos de Gaos, así no fuese sino para mostrar cómo él también, al igual que los autores de la *República* y la *Política*, estuvo tan plenamente, desde el principio, en la ciudad uran'ia y en esta otra terrestre y temporal. De aquel inolvidable conclave salimos muchos: Edmundo, Leopoldo, yo, por lo menos, con nuestra respectiva "idea"; muy propia de cada uno, justamente porque Gaos no quiso imponernos ninguna, sino dejarnos a cada cual el mérito y la responsabilidad de la invención. El título de uno de mis libros: "Idea y experiencia de América", y me atrevo a creer que también su contenido, reflejan fielmente la didáctica gaosiana.

En la cátedra, en suma, en el seminario, y luego, conforme fue creciendo la confianza, en su casa, en aquellas inolvidables tardes sabatinas, fue Gaos infundiendo en unos, o corroborando en otros, el *hábito* filosófico. Hablo, por supuesto, del *habitus*, no de la mera repetición de actos, sino de la disposición espiritual permanente y profunda, como lo entendieron los antiguos, para los cuales, también, la filosofía es un *habitus*, y no puede ser otra cosa. A lo largo de toda su vida, Gaos repitió incansablemente que la filosofía consiste ante todo en pensar y en ir a lo último y más radical de las cosas, sean cuales fueren; que por esto se define, y no por la determinación secundaria de sus correlatos intencionales. Si no *sub specie aeternitatis* precisamente —por ser él un filósofo tan impregnado de la temporalidad— nos enseñó Gaos a poner siempre nuestro trabajo intelectual y su objeto concreto, cualquiera que fuese, *sub specie profunditatis*. He ahí lo que, como el bautismo o la ordenación, "imprimió carácter" en todos nosotros, ya nos aplicáramos luego, según iba nuestra afición o la necesidad, a la filosofía como tal, o a la historia, al arte, a las letras o al derecho, y me atrevería a decir que hasta en la política. Me pregunto si no será esto lo que obligue más nuestra gratitud para con Gaos, por lo menos en aquellos que formamos la primera turma de Mascarones, donde había más humanidad y menos funcionalismo.

De la guerra civil española podría yo decir lo que en otro venerable contexto se dice el Sábado Santo: que fue también una *felix culpa*, en tanto que arrojó a nuestras playas y a nuestro altiplano, entre otros maestros beneméritos, a José Gaos. Al igual que Francisco Xavier Mina, sólo que esta vez en el orden del espíritu, vinieron ellos y vino él a continuar aquí, en la antigua Nueva España, la labor que allá no podían proseguir, al faltarles la libertad, que es la atmósfera vital del pensamiento y la filosofía. De todos ellos, creo que nadie como Gaos expresó con tanta energía su vinculación irrevocable a la patria mexicana, que fue la suya hasta su muerte, al decir, tantas veces, que nunca se sintió entre nosotros un *desterrado*, sino apenas un *transterrado*. En el acmé de su vida, vino a darnos lo mejor de sí; a comunicarnos o a fortificarnos la filosofía no como acervo nocional (esto pueden dárnoslo los libros), sino como forma de vida, como lo que ha sido, desde Séneca hasta Unamuno, en esta comunidad espiritual, peninsular y transatlántica, de la que Gaos fue uno de sus más acabados representantes.

Para amar y servir a la sabiduría nació, vivió y murió José Gaos, y no ha de faltarle, ahora que ha entrado en la eternidad, la recompensa condigna: la de ver cara a cara lo que aquí pudo apenas

rastrear en "espejo y enigma". No podemos, en su tránsito, dejar de decirlo sus amigos que en lo mismo creemos y esperamos.

Murió escribiendo: *scribens est mortuus*. De Platón lo dijo, recogiendo la tradición, Marco Tulio; y por lo que hasta ahora sé, parece que fue así, con estricta literalidad, la muerte de Gaos. Murió, como cumple a todo genuino intelectual, con la pluma en la mano.

EN TORNO A UN CURSO SOBRE EL HISTORICISMO DEL MAESTRO JOSE GAOS

Por Juan HERNANDEZ LUNA

EN el año académico de 1942, el maestro José Gaos comenzó a explicar, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, un curso de *Metafísica de nuestra vida*. En el primer semestre hizo una *justificación* del título dado al curso, mostrando por qué peripecias la filosofía occidental había tenido como temas: primero, la *Naturaleza*; luego, *Dios*; después el *Hombre*, concebido bajo la abstracción del "yo pensante", y, finalmente, había acabado por preocuparse por el *Hombre*, "en la concreción inmediata y humilde de su vida". Destinó el segundo semestre a hacer una fenomenología de los caracteres principales de *Nuestra Vida* y de su significación y sentido últimos, comenzando por describir los fenómenos de la *Publicidad* y la *Tecnocracia*. El curso continuó el año siguiente de 1943 con el estudio del *Historicismo* que, según el maestro Gaos, es otro rasgo característico de nuestra vida.

El método seguido en el desarrollo del tema fue el de la confesión personal, el de la *vía autobiográfica*. Empezó el maestro Gaos por referir a los asistentes al curso su experiencia personal de cómo llegó al *historicismo*. Nos confesó que desde que cursó el cuarto año de bachillerato, en el Colegio de Santo Domingo, de Oviedo, se reveló en él una vocación literaria que lo llevó a leer obras sobre casi todos los géneros literarios, la cual se manifestó en el sentido de una vocación *histórico-literaria*. Le gustaba leer con predilección obras literarias sobre asuntos y personajes históricos. ¿Porqué leía con preferencia esta literatura? Porque era la que estaba de moda entre los estudiantes de su generación y no había otra a su alcance. Este hecho le reveló que en la literatura de su tiempo se hallaba implícito un fenómeno radical: el *historicismo*.

A medida que adelantaba en sus estudios de bachillerato, su inicial vocación literaria iba cambiando por la filosofía. Su primer contacto con ella fue el encuentro casual, en la biblioteca del Padre Antonio del Instituto de Oviedo, del manual de *Filosofía*,

Fundamental de Balmes, que dicho Padre le regaló y que él leyó dos veces: la primera, "interesado, arrastrado, absorbido"; y, la segunda, "con una lectura no menos continua, pero más reposada". El libro de Balmes termina con una "Historia de la Filosofía" y este hecho se le grabó profundamente, impresionándolo en toda su carrera, pues desde aquel primer momento, la filosofía se le presentó como *filosofía-histórica*, esto es como *histórico-filosófica*.

Cuando terminó sus estudios de bachillerato, se encontró oscilando entre la literatura y la filosofía. Sus maestros le preguntaron por cuál se decidía; a lo que contestó: "prefiero las ideas a las palabras".

Más adelante, al llegar a la Facultad de Filosofía de Madrid, encontró que casi todos los cursos de filosofía tenían un carácter histórico: el de Ética, lo explicaba Manuel García Morente desde un punto de vista histórico; el de Metafísica, José Ortega y Gasset lo daba también con carácter histórico; y el de Psicología, de Bonilla San Martín, en parte era de historia de la Psicología. Este hecho le vino a confirmar que la presencia de la *historia* en la enseñanza de estas asignaturas no era "precisamente casual"; que no se trataba de una "arbitraria excepcionalidad personal"; sino que respondía a la "historización creciente" de la filosofía, lo cual quería decir, que estando la *historia* por todas partes, la única relación que se puede tener con la cultura es el camino de la *historia*.

Después de haber conocido en sus mocedades la escolástica de Balmes, el maestro Gaos pasó por una multiformidad de filosofías, que vivió como "verdades sucesivamente incorporadas en las vidas de sus maestros de carne y hueso" y que éstos se las presentaban como la "filosofía del día". Estas filosofías que vivió, como la verdad del día, fueron: el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el existencialismo y el *historicismo*.

Después que hubo descubierto el historicismo, surgió en él este problema: ¿El historicismo es por sí mismo una versión del mundo? ¿El que vive sólo por la historia tiene una *Weltanschauung*? ¿El que vive únicamente de la historia y por la historia, no tiene necesidad de normas, ni de principios de acción? Entre el filósofo historicista, el científico y el religioso existe una enorme diferencia. El científico y el religioso son hombres que viven conforme a normas y a principios. En cambio el historicista es un hombre que no vive conforme a normas, por la sencilla razón de que el historicismo no suministra normas racionales y es la negación de toda norma y principio universales fuera de la vida humana.

Si el historicismo no suministra normas racionales, ¿cómo es posible que el filósofo partidario del historicismo pueda vivir en

la filosofía? Los filósofos historicistas viven en nuestros días, porque en ellos hay un arrastre de la tradición metido en sus vidas. En ellos vive un acervo de normas morales, religiosas, jurídicas, educativas que se han metido en sus vidas y conservado arraigadas en ellas. Este "arrastre del pasado", es justamente lo que permite al historicista sostenerse y vivir en la historia.

Una vez que el maestro Gaos descubre en su vida el fenómeno del historicismo, se pregunta: "¿No será este hecho mío un fenómeno general de la época?". Por esta vía autobiográfica llegó el maestro Gaos a la concepción del historicismo como una característica de *nuestra vida*.

Después de esta confesión personal, el maestro Gaos hizo una fenomenología del historicismo, señalando todos aquellos hechos en los que estaba patente este fenómeno. En seguida expuso los orígenes y desarrollo del historicismo. Luego se refirió a las críticas que se le habían hecho en nuestro tiempo. Y, finalmente, presentó una teoría de la realidad encaminada a explicar y salvar la verdad de la crisis del historicismo.

Entre los asistentes a aquel curso, se encontraba el filósofo jesuita José Sánchez Villaseñor, quien había traspuesto los "umbrales del viejo Mascarones" y "confundido allí con la alegre juventud discipular", escuchó, durante cuatro semestres académicos, de labios del maestro Gaos, "el pintoresco relato de sus andanzas por los peligrosos caminos del pensamiento contemporáneo".

Dos años después de aquel memorable curso de *Metafísica de nuestra vida*, el jesuita José Sánchez Villaseñor, quien había empleado la técnica de tomar taquígráficamente las lecciones del maestro Gaos, reprodujo el contenido total de ese curso en un libro que tituló: *Gaos en Mascarones. La crisis del Historicismo y otros ensayos*, publicación patrocinada por la editorial Jus en colaboración con la Facultad de Filosofía del Centro Cultural Universitario.

¿Qué intención movió a este filósofo jesuita a escuchar las lecciones de aquel curso de metafísica del maestro Gaos y a reproducir su contenido en ese libro que se hizo circular profusamente entre los estudiantes y profesores del viejo Mascarones? La respuesta es fácil desprenderla de la lectura de las siguientes declaraciones que el autor hace en su libro.

En el Prólogo, página 11, se lee: "Gaos es abiertamente anti-intelectualista. Tras la máscara panteísta, oculta el maestro su posición atea. El discípulo (de Ortega y Gasset) profesa públicamente el ateísmo".

En el Párrafo I sobre *La crisis de la Verdad*, página 20, se

lee: "Un hecho trascendental había tenido lugar en su vida (de Gaos). El tránsito del simple saber, al saber de salvación y urgencia, obedecía íntimamente a la pérdida de la fe religiosa. Marcaba el paso del catolicismo a la actitud inmanentistas, y atea".

En el Párrafo II sobre *El Soberbio Filósofo*, página 28, se lee: "Gaos descubre que el afán más oculto e inconfesado del filósofo es emparejar e igualarse y aun superar a Dios. El soberbio filósofo no se arredra en citar a Dios "ante el tribunal de la razón para que pruebe y justifique, si puede, su existencia y naturaleza de Dios".

En el Párrafo III sobre *El Sentido de la Filosofía*, páginas 32, se lee: "La actitud filosófica genuina, entraña en consecuencia 'la apostasía, ateísmo y endiosamiento, por disimuladamente que lo sea, hasta para el mismo apóstata, ateo y endiosado'. La filosofía, es, por tanto, obra exclusiva del ateo, así sea instantáneo. De tal epíteto ni Santo Tomás escapa, a juicio del autor".

En el párrafo III sobre *Lo trascendente*, página 113 y 114, se lee: "El ateísmo invencible, confiesa Gaos, permite la tranquilidad de conciencia... El filósofo, ateo por principio, debe rechazar toda fe recibida".

Y en el Párrafo III sobre *La Crisis del Historicismo*, página 128, se lee: "A despecho de sus palabras, tras la máscara de un sonriente escepticismo, con la broma a flor de labio, Gaos busca ansiosamente por los caminos de la cultura. Es un peregrino de la verdad, desilusionado quizá, a pesar de que blasone de ateísmo".

En las citas transcritas, como es fácil apreciar, José Sánchez Villaseñor acusaba al maestro Gaos de profesar públicamente el ateísmo. Por lo que cabe preguntar: ¿era realmente ateo el maestro Gaos? ¿profesaba en sus clases el ateísmo?

A fin de juzgar la acusación, precisemos ante todo el sentido del término ateo. Ateo, dice el Diccionario de la Academia, "es el que niega la existencia de Dios". Ahora bien, lo que el autor del libro atribuye al maestro Gaos en las citas hechas no es una negación de Dios, sino una *actitud preteorética* que un filósofo asume frente a Dios. "Citar a Dios, ante el tribunal de la razón para que pruebe y justifique, si puede, su existencia y naturaleza de Dios", no es de ninguna manera profesar un ateísmo, sino sólo asumir una actitud previa para probar filosóficamente la existencia de Dios. Es algo que podría llamarse poner a Dios entre paréntesis, en tela de duda, mientras el filósofo no logra probar, no con la fe sino con la razón, su existencia. En este sentido debe entenderse la tesis del maestro Gaos, pues es evidente que el filósofo es un ateo, mientras no prueba a su juicio la existencia de Dios, pero

esto no quiere decir que siga siéndolo una vez que haya logrado probarla racionalmente. En un filósofo que postula un ateísmo previo, como método para llegar a la demostración de la existencia de Dios, cabe suponer dos posibilidades: primera, que su ateísmo previo lo lleve a demostrar racionalmente la existencia de Dios, entonces dejará de ser ateo; y, segunda, que su ateísmo previo no lo conduzca a la demostración racional de la existencia de Dios, porque la filosofía que profesa es impotente para permitirle tal demostración, entonces le quedará el recurso de atenerse a la fe en Dios, aunque en este caso dejará la "actitud filosófica genuina", que "entraña un ateísmo", para asumir una actitud de creyente, pero tal cambio de actitud no implicará de ninguna manera un ateísmo. Podría decirse que esto fue lo que hizo San Anselmo de Cantórbéry, quien movido por la idea de presentar a los monjes de Bec un "modelo de meditación sobre la existencia y esencia de Dios, en el que todo fuera probado por razón y no hubiera absolutamente nada fundado en la autoridad de la Escritura", llama a Dios al tribunal de la razón y le pide que justifique su existencia, pues "ha dicho el necio en su corazón: no hay Dios". De semejante actitud, que entraña un ateísmo previo, nació la "prueba anselmiana" o "prueba ontológica" de la existencia de Dios. La misma actitud asume Santo Tomás de Aquino. También él llama a Dios al tribunal de la razón, planteándose la "cuestión de si la existencia de Dios es demostrable y cómo". Pero en su demostración rechaza la prueba anselmiana. Para él la "existencia de Dios puede y debe ser demostrada", pero no por el "método apriorístico" de San Anselmo, sino por el "método a posteriori". En consecuencia, no se es ateo por citar a Dios ante el tribunal de la razón, ni por postular una actitud de ateísmo previo, mientras no se prueba racionalmente su existencia. Porque en caso contrario, podríamos deducir lógicamente que San Anselmo y Santo Tomás son ateos.

Los que tuvimos la fortuna de seguir varios cursos del maestro Gaos, sabíamos bien que, lejos de ser ateo, profesaba una idea de Dios. Esta idea estaba inspirada en el *perspectivismo* de Ortega y Gasset y en pensadores tan cristianos como el Cardenal Cusano y Leibniz. El propio Sánchez Villaseñor, contradiciendo su acusación de ateísmo, alude a esta idea de Dios del maestro Gaos, cuando en el párrafo III sobre *Lo Trascendente*, páginas 113 y 114, escribe: "Para el maestro español, Dios es un punto de vista. Las pruebas metafísicas de su existencia, sólo tienen validez, instrumentando una fe pre-existente y en función de ella. Hay que sentir emotivamente la contingencia, para que adquiera validez la prueba metafísica del ser necesario . . . La idea de Dios emerge en el alma humana

como principio regulativo de compensación. La trágica radical soledad, patrimonio del hombre, es una barrera infranqueable a la unión afectiva. Bien pronto asalta al ser humano la experiencia dolorosa de que es imposible alcanzar una identificación íntima con nadie. La objetivación de ese anhelo de unidad e identificación con los demás, el límite ideal, sería Dios".

Gaos tenía, pues, una idea de Dios. Lo que sucedía era que esa idea no correspondía a la que profesaba Sánchez Villaseñor, pero de aquí no puede concluirse lógicamente que Gaos fuese ateo. Que los griegos hayan tenido una idea de Dios diferente a la idea cristiana de Dios, ¿autoriza a concluir lógicamente que los griegos fueran ateos? Que los budistas, musulmanes y judíos no tengan la misma idea de Dios que los católicos, ¿permite concluir lógicamente que sean ateos?

No era, pues, fundada la acusación de ateísmo que el jesuita Sánchez Villaseñor hacía al maestro Gaos en su libro. Pero suponiendo que el titular de aquel curso de *Metafísica de nuestra vida*, hubiera realmente profesado el ateísmo en su cátedra, ¿quería esto decir que semejante enseñanza estaba fuera del orden académico que sean ateos?

El artículo 2º, fracción II, de la *Ley Orgánica* de nuestra Universidad, y el 2º de su *estatuto*, concedían a sus catedráticos el derecho de "impartir sus enseñanzas y desarrollar sus investigaciones, de acuerdo con el principio de libertad y de investigación", a la vez que declaraban que la Universidad acogiera en su seno, "todas las corrientes del pensamiento y las tendencias de carácter científico y social". Si el maestro Gaos hubiera profesado realmente el ateísmo en su cátedra, como lo afirmó Sánchez Villaseñor en su libro, tal actitud no hubiera sido motivo para colocar el pensamiento del maestro Gaos en la ilegalidad académica y universitaria, pues los principios enunciados le otorgaban amplio margen de tolerancia para profesar el ateísmo más radical.

Si no estaba fundamentada, filosófica y académicamente, aquella acusación de ateísmo, ¿cuál fue entonces la intención que movió al jesuita Sánchez Villaseñor a presentarla en su libro?

Desde su llegada a México, el maestro José Gaos había logrado reunir, gracias a su vocación profesional y a la calidad de sus enseñanza, un público selecto y numeroso, que Sánchez Villaseñor describe en su libro así: "Literatos, artistas, críticos de arte, jóvenes ensayistas, dilettanti, amantes de la última novedad, formaban un clima intelectual ávido y curioso, propicio a la aventura filosófica."

Este clima intelectual, ávido y curioso, que el maestro Gaos había creado en torno a sus cursos, irritaba a los "conejos", tenebroso

grupo que en aquellos años mezclaba la escolástica con la política y aspiraba a conquistar la Rectoría y los puestos directivos de las Escuelas y Facultades de la Universidad. Sánchez Villaseñor, con su libro, actuó como un instrumento de este grupo. Su intención era clara: acusar al maestro Gaos de ateísmo, para que esa acusación produjera efectos ingratos y nocivos en el medio académico y universitario en el que se movía la personalidad del maestro español. Sólo que el jesuita Sánchez Villaseñor no logró su intento. La cátedra del maestro Gaos continuó tan concurrida como antes. Y es que la filosofía escolástica, aunque maquillada de *neotomismo* o *tomismo nuevo*, no atraía a los jóvenes que en aquellos años llenaban los escaños de las aulas del vetusto Mascarones. Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Martín Heidegger y Jean Paul Sartre, explicados magistralmente por el doctor José Gaos en sus cursos, habían ganado nuestro entusiasmo y dedicación.

EL FILOSOFAR DE JOSE GAOS EN EXPOSICION GENETICA

Por Francisco LARROYO

SUMARIO

1.—Tema y antecedentes. 2.—Hacia el escepticismo. 3.—La simiente. 4.—Exclusivas del hombre. 5.—Esencia y existencia. 6.—Filosofía de Lengua Española. 7.—Persona e historia. 8.—La filosofía de la historia de la filosofía. 9.—Crítica de la Metafísica. 10.—El rekantismo. 11.—Los valores. 12.—De antropología. 13.—Filosofía e historiografía. 14.—Alumnos y discípulos. Algo que debiera publicarse 20 años más tarde.

EN los últimos años de su vida, José Gaos se calificó a sí mismo de rekantiano. No era previsible, a decir verdad, esta etapa final de su filosofar. Nadie lo hubiera creído, allá en 1939, cuando redactó polémicamente contra un neokantiano el libro *Dos Ideas de la Filosofía*, el primero que dio a la estampa en México.

En 1965, tras una amistad inquebrantable con tal neokantiano, coactor de dicho libro en aquella polémica, le envió a éste su libro *Las Críticas de Kant*, con la siguiente dedicatoria: "Para el neokantiano Francisco Larroyo este opúsculo del rekantiano José Gaos. (Dedicatoria en el pasado. ¡Con tanta mayor admiración y afecto en el presente!)"

¿Cómo llegó Gaos a ser rekantiano, que no neokantiano? ¿Cómo llegó a ser, por así decirlo, más radical que Kant? La respuesta aquí sólo puede ser dada mediante la exposición genética de su filosofar, en la cual queden destacadas las etapas más características de su vida filosófica.

El filosofar de Gaos, en efecto, exhibe, como el de todo filosofar auténtico, un desarrollo que se va integrando al correr de los años. Tiene constantes y variables, o, tal vez en su caso, un tema y consecuentes variaciones. El tema lo constituye en Gaos la idea

de la *filosofía de la filosofía*. Las variaciones, múltiples, todas ellas aleccionadoras y bajo el influjo de las corrientes filosóficas de nuestro tiempo, se suceden a lo largo de treinta años completando el inventario de sus filosofemas. Su doctrina, así, culminó en una filosofía de la filosofía de signo kantiano.

1. *Tema y antecedentes.*—Tema y método del filosofar de Gaos es la idea de la filosofía de la filosofía. El mismo se reputa, con ironía que no con discreción, de ser más bien profesor de filosofía que filósofo, pues para ser un filósofo, dice, parece que me falta algo, caramba, nada menos que una filosofía. "No es, agrega, que no me haya hecho en materia de filosofía algunas ideas que pudiera considerar como mías, con la misma relatividad con que se consideran otras propias de muchos que pasan por filósofos: es que no he desarrollado mis ideas en forma, al parecer, requerida de una verdadera filosofía: sistemática, *objetiva*." (*Confesiones profesionales*, Tezontle, México, 1958.)

Gaos ha llegado a la idea de la filosofía de la filosofía, partiendo de un hecho patente y vivo: la actividad filosófica misma. Esta, a decir verdad, es dada de enfática manera en los filósofos, en los filósofos de carne y hueso. La filosofía tiene que explicar la existencia, sí, pero al propio tiempo tiene que explicarse a sí misma, pues ella misma es un existir; todo lo cual sólo es posible como resultado de ponerse el filósofo como problema de sí propio. No hay otro camino: las ideas, todas ellas, que se han hecho en materia de filosofía, son ante todo ideas acerca de la filosofía misma, ideas de filosofía de la filosofía. Pero la filosofía es dada como historia de la filosofía, vale decir, como filosofías en el tiempo. De ahí que toda filosofía implique una filosofía de la filosofía, por rudimentaria que ésta sea.

Ahora bien: la pluralidad de las filosofías, con sus respectivas filosofías de la filosofía, culminan, según opinión generalizada, en uno de estos resultados: a) una o algunas filosofías son verdaderas; b) todas son falsas; c) todas son verdaderas. Error. En el fondo, asegura Gaos, todas las filosofías son verdaderas. Para fundarlo, cree apoyarse en el perspectivismo: "Los filósofos filosofarían cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta le es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva. Consecuencia: las expresiones las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían tan reales, tan integrante de la realidad, como los sujetos mismos cuya individualidad las explicaría; las filosofías serían, en suma, *confesiones personales*, de una verdad

personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo" (*Ibid.*, pág. 13).

El término *filosofía de la filosofía* no es nuevo en el léxico filosófico. Como el propio Gaos lo advierte, lo ha tomado directamente del filósofo alemán Guillermo Dilthey. Este pensador, empero, le adscribe un sentido un tanto diferente. Para él, historicista, la filosofía de la filosofía es la reflexión encaminada a comprender y clasificar las filosofías históricamente dadas. Resultado de esta faena es el hallazgo de que, hasta ahora, todas las filosofías pueden ser reducidas a tres tipos que se repiten sin cesar: el materialismo (Demócrito, Hobbes, Comte...), el idealismo objetivo (Heraclito, Hegel...) y el idealismo de la libertad (Platón, Kant...).

Para Gaos, la filosofía de la filosofía es, por principio, personal, aunque tiene ingredientes históricos. No es tampoco una disciplina más en el marco del sistema; es la propia filosofía en cuanto el filosofante concreto, individual, se pone en cuestión a sí mismo, a título de objeto de reflexión. Gaos, así, pone el historicismo de Dilthey al servicio de una filosofía de lo individual concreto.

2. *Hacia el escepticismo*.—El itinerario filosófico de Gaos no ha podido sustraerse al desarrollo de las ideas europeas del siglo xx. Bajo la influencia como discípulo de Ortega y Gasset y García Morente, transitó al iniciarse en la filosofía los caminos del neokantismo; ya antes, en el bachillerato, había estudiado la doctrina escolástica de Jaime Balmes.

De la mano de Ortega y García Morente y en compañía ahora de Xavier Zubiri, pasa poco después a la fenomenología. El santo y seña de la época, dice burlonamente, era estar *al día*. Apenas presa de la convicción de que la filosofía del día era la filosofía alemana neokantiana, se encontró con que García Morente se puso a explicar la fenomenología de Husserl, toda vez que ésta llegaba a ser la última palabra por la que, en adelante, se iba a jurar. Pero ya bien enterado de la doctrina de Husserl, cuya crítica del psicologismo le propusieron sus maestros —Morente de acuerdo con Zubiri y aprobación de Ortega— como tema para la tesis doctoral, cuando ya la moda iba hacia la fenomenología en la versión realista de Scheler, corroborada por la teoría del conocimiento neokantiana pero realista de Nikolai Hartmann, y completada por la filosofía de los valores de estos dos filósofos.

Con todo, Gaos califica ya en aquella época a la fenomenología como el acontecimiento más importante de la filosofía contemporánea, en su opúsculo *Introducción a la fenomenología* (publicado en México, hasta 1960, Universidad Veracruzana). El trabajo fue redactado para presentarlo a sus oposiciones de cátedra. Hacia

la misma época, 1923, redactó también *La Crítica del Psicologismo en Husserl*, a manera de tesis doctoral, como ya fue dicho (recogido en el mismo volumen editado por la Universidad Veracruzana).

Sin duda, Gaos conocía a fondo la fenomenología. Tradujo al español las *Investigaciones lógicas*, en 1929, junto con García Morente, y, más tarde, solo, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, en 1949. Ambos libros, como se sabe, han tenido un impacto extraordinario en el mundo filosófico del siglo xx.

Al hilo de las siguientes ideas, examina Gaos la crítica del psicologismo en Husserl:

1) Las leyes de hechos son probables y aproximadas; las leyes lógicas, en cambio, son evidentes y exactas. Por tanto, estas últimas no son leyes de hechos.

2) Las leyes lógicas son leyes de objetos que no son hechos; luego, hay objetos que no son hechos.

3) Si las leyes lógicas fueran probables y aproximadas, toda tesis sería probable y aproximada; pero esto es un contrasentido; luego, las leyes lógicas no son probables y aproximadas.

Ante semejantes asertos, Gaos toma una actitud crítica, de suma importancia para el desarrollo ulterior de su concepción filosófica. La doctrina de Husserl para Gaos es certera como refutación del positivismo, pero no constituye una prueba definitiva de la existencia del orden ideal, una fundamentación concluyente del idealismo objetivo. Es sólo un momento heurístico relevante en la historia de la fenomenología y de la ontología contemporáneas, a través del cual ha proseguido la dialéctica histórica de la filosofía.

La actitud de Gaos respecto a Husserl era explicable, gracias a la moda filosófica imperante a la razón: Max Scheler, primero; Nicolás Hartmann después, dejando aparte la influencia ya avasalladora de Ortega y Gasset, que hablaba ya con desenfado hacia los treintas de Guillermo Dilthey y Heidegger, ello es, del historicismo y del existencialismo. "En suma, resume Gaos, que he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no puede *acogerlos* como *la* verdad... Ya estaba escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores... Pues, ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica —*biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida*, mucho más que la sucesión del pasado *sabida* por la Historia; a qué, sino al escepticismo?" (*Confesiones profesionales*, pág. 34).

3. *La simiente*.—Pero Gaos no permaneció en el escepticismo. A su llegada a México, en 1938, inicia una nueva etapa, la definitiva de su carrera. Inquisitivo e inquieto, tesonero y de sobresaliente capacidad de trabajo, ensaya en la nueva tierra, nuevas ideas. Aca-so la grata y merecida acogida que se le brinda aquí, en contraste con los años angustiosos de la guerra civil en España, coadyuvaron en tal empeño.

En octubre de 1939, con ocasión de unas conferencias bajo el título de Filosofía de la Filosofía, José Gaos ofrece *in nuce* su inédita doctrina. Fue la simiente de su filosofar, algo así como el parto de una imagen, que, con el tiempo, se fue desarrollando, afinando, enriqueciendo, pero manteniendo su troquel originario. Una y otra vez, en su larga carrera confirma Gaos este hecho. "La filosofía de la filosofía, dice en 1960, debe empezar *ex-abrupto*. Las razones previas no pueden ser más que anticipaciones de su discurso, entre-sacadas de éste, forzosamente sin el rigor ni la inteligibilidad de él. La Filosofía de la Filosofía es una teoría o un dar razón teórica de la Filosofía, y ella misma es Filosofía: luego debe dar razón de sí misma, caer bajo sí misma o cerrarse sobre sí misma: su última cláusula debe ser el final del dar razón de la primera." (*De la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.)

He aquí cómo lanza esta concepción, en el libro *Dos ideas de la Filosofía. Pro y contra la Filosofía de la Filosofía*. 1940. "A lo largo de su historia, la filosofía ha tenido por temas la naturaleza, Dios, el hombre, la historia, la ciencia —ella misma, la filosofía. Como se dice filosofía de la naturaleza, de la religión, de la historia, para designar aquellas filosofías o partes de la filosofía cuyos temas son respectivamente la naturaleza, la religión, la historia, para denominar la filosofía o la parte de ella que se ocupa con la filosofía misma no hay término más propio que el de filosofía de la filosofía, de oriundez dilttheyana."

Pero la filosofía de la filosofía nace cuando un hombre concreto es seducido por un acto de vocación a reflexionar sobre su vida, la existencia, y tras de descubrir, acto continuo, su fracaso en tal intento, se obstina soberbiamente en ello y termina por reconocer que cuanto pretendía no es siquiera susceptible de comunicarse a los demás, adquiriendo así la forma de una confesión personal. "El vocado de la filosofía, a quien su vocación por ésta lleva a hacerse profesional de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, decepcionado de la filosofía, esto es, de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se obstina en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una reflexión sobre sí, sobre su ser, su vida y el principio

de una y de otro, y de una exposición —historia, cuento y confesión— de esta reflexión, siguiendo las cuatro etapas de la vocación, profesión, decepción y obstinación."

El fracaso, elemento sustancial del concepto de la filosofía, lleva directamente a las nociones de muerte y salvación. "El saber para la vida en su totalidad, o en cuanto definitiva, ha de ser, pues, un saber definitivo y total. Pero en cuanto que lo definitivo de la vida y en la vida, es propia y originariamente la muerte, el saber definitivo, para la vida en su totalidad, es más propiamente un saber para la muerte. . ."

"Mas la muerte puede ser el momento a aquel que vivimos —a cada momento. La vida es continua eminencia de su fin. Por eso es urgencia de vivirla." (*Ibid.*, pág. 18.)

En cuanto saber de urgencia para la vida y la muerte, el saber definitivo es sentido como saber de salvación o salvador. Mas para que este concepto de salvación tenga sentido, dondequiera que sea, es menester que lo tenga previamente, en el mismo sitio, el concepto de perdición. Y así es en cuanto al saber definitivo como saber para la vida y la muerte. La vida es sentida como perdición de que tenemos que salvarnos, por lo menos en el último momento, en el momento de la muerte, esto es, en el momento próximo, urgentemente —por medio del saber definitivo.

La concepción de Gaos está influida particularmente por Ortega, Dilthey y Heidegger, más por el primero que por los otros. Gaos mismo se consideró por algún tiempo no sólo discípulo, sino discípulo predilecto del maestro. Con todo, su filosofar es original en más de un concepto.

4. *Exclusivas del hombre.*—El filosofar de Gaos es ante todo un filosofar antropologista; acaso mejor: un personalismo con fuertes rasgos existencialistas; lo cual no es insólito en la historia de las ideas.

La mayor parte de los filósofos se ocupan en la actualidad de la filosofía del hombre. Gaos no quiere ser, no es una excepción. En su filosofar, empero, no cabe otra filosofía del hombre que la que contempla a éste en su concreción histórica y personal. (Cfr. *Dos exclusivas del hombre, La mano y el hombre*. Universidad de Nuevo León, 1945).

En la caracterización del hombre se echa mano del concepto-predicable de "lo propio". Lo que más y mejor diferencia a un ser de otros es aquello que le es tan propio, tan peculiar, que es privativo, exclusivo de él. Pues bien, esfuerzo por resolver conjuntamente ambos problemas, pero tomando por término de comparación al hombre, o lo que es igual, esfuerzo por determinar las exclusivas del hombre a diferencia de todos los demás seres que deban

distinguirse de él, o de que se le deba distinguir, eso sería "filosofía del hombre". (*Ibid.*, pág. 20.)

Y bien: ¿cuáles son estas exclusivas? —Son algunas. La más patente es el *cuerpo*, "el cuerpo humano", cuerpo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres "incorpóreos", sino también de todos los demás seres con cuerpo "corpóreos", parcial o meramente "materiales". La más radical es el *tiempo*, "el tiempo humano" —porque hay un tiempo humano, un tiempo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres "intemporales", mejor que "eternos", sino también de todos los demás seres "temporales". La más patente, el cuerpo, es una de las exclusivas del hombre conocidas más o menos conscientemente como tales desde más antiguo y por más seres, pues que entre los seres que conocen que el cuerpo humano es una exclusiva del hombre no figuraríamos tan sólo nosotros, los propios seres humanos, sino incluso algunos animales... La más radical, el tiempo, no ha sido reconocida como exclusiva del hombre hasta los tiempos modernos, casi hasta nuestros días.

Las exclusivas del hombre, todas ellas, se afectan recíprocamente. Así las corporales tienen su historia, son manifestación del tiempo humano. A su vez, el tiempo pende de aquéllas. Las exclusivas del hombre deben determinarse en su concreción histórica, temporal y no pueden determinarse más que desde la posición en que cada cual se halle, y desde esta posición se debe determinarlas, no sólo en general, sino según su historia.

De todas las exclusivas corporales, la mano, la mano humana tiene una decisiva importancia. Y es que la mano es la parte del cuerpo que vincula y organiza al hombre total. "Si con un hueso, con un diente, cabría reconstruir el organismo respectivo, la mano está en el resto, no sólo del cuerpo humano, sino del ser humano entero, y hasta con las obras de éste, las obras de la cultura humana, en relaciones tales, que por su mano es posible conocer al hombre, rehacerlo, incluso con sus obras."

La mano, en efecto, ha hecho la cultura técnica. La mano, dice Gaos, diferenciada del pie por el pulgar oponible y la consiguiente posibilidad, no sólo de "agarrarse", o de "cogerse", sino de "agarrar", de "coger", cuya actualización más alta es el uso y la fabricación de instrumentos, de útiles o utensilios, está en relación con el bímano que hace posible la posición erecta, que lo está a su vez con el menor desarrollo de las mandíbulas —se oponen mano y hocico—, pero con el mayor desarrollo de la frente y del cerebro; con la inteligencia, pues, y la razón, la diferencia específica del hombre en la definición clásica de él, o lo que es lo mismo, la exclusiva del hombre reconocida como la más exclusiva de él por la

tradición de toda una cultura. No hay, pues, oposición entre el *homo faber* y el *homo sapiens*. Todo lo contrario. La mano usa y fabrica instrumentos en tanto se halla en relación con la inteligencia, y en tanto se halla en relación con ésta y con la razón se halla en relación no sólo con la cultura material humana, sino con la cultura humana toda, hasta la menos material. Hay, en efecto, toda una cultura de la mano que tiene con la cultura humana múltiples relaciones.

Una de las sublimaciones de la mano es la caricia. La mano es mano plenamente en la medida en que acaricia. "En la mano acariciadora, cariciosa, coinciden esencia, altura y nobleza del hombre. Sin duda, por todo ello, es por lo que los hombres empleamos las palabras de la familia de la palabra 'caricia' en sentido figurado para referirnos a las cosas que conceptuamos más delicadas, que estimamos más caras". "Aún los menos poéticos de nosotros decimos frecuentemente que 'acariciamos una idea', 'una ilusión', 'una esperanza'". (*Ibid.*, pág. 50.)

5. *Esencia y existencia*.—Ver el tiempo como una exclusiva del hombre, obliga a recordar a Heidegger, para quien la existencia humana es tiempo. Bien sabido que su obra fundamental se llama así, "El ser y el tiempo", en la versión española del propio José Gaos, editada en 1951.

Con su habitual gracejo, nuestro filósofo declara haber dejado la cárcel heideggeriana en 1953, veinte años después de haber vivido en esta aventura intelectual. Gaos mismo no se consideró jamás existencialista, ¡por los clavos de Cristo!, a tenor de expresa y propia declaración; pero es indudable que en su pensamiento se hallan sustanciales y sugestivos temas existencialistas.

No existe una filosofía *in abstracto*. Hay tantas filosofías como sujetos filosofantes: "Adoptar una filosofía ajena no puede ser filosofar, al menos con prístina y plena autenticidad. No se puede filosofar sino discrepando, forzosa, esencialmente de los demás." La filosofía es una confesión personal. Preguntar por el qué de la filosofía es preguntar alrededor de un filósofo de carne y hueso.

La filosofía es una actitud de independencia frente a la tradición, frente a las convicciones y creencias de la "comunidad". En dicha actitud, el filósofo se pone por encima de cuanto existe, ya que busca los principios del ser. "La filosofía es el afán de saber-qué-hacer de los principios o príncipes de todo lo demás y todos los demás." Para describir esta tarea del filósofo encaminada a ser en sí y por sí en la razón, pero necesariamente por sobre los demás, usa Gaos el término "soberbia". La soberbia es una aventura de equipararse a la omnisapiencia (Dios) y, además, condenada al fracaso. De ahí la decepción filosófica, que trae consigo, debido a

la vocación filosófica, una obstinada rebusca de este ser en sí y por sí.

Mas este ser en sí y por sí posee una consistencia, tiene un qué, una esencia. Se equivoca el *existencialismo*, concluye Gaos, en cuanto cree operar a espaldas de las esencias. Cae en imposibilidad manifiesta el *esencialismo* que imagina hacer caso omiso de la existencia humana. "La mera existencia excluye toda esencia y razón; no puede filosofar. Puras esencias excluyen toda existencia: no dejan existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo; el esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre. En el hombre existencial no existe esencia que razone, que hable; el hombre deja de existir en la pura esencia racionante." En suma: ni existencialismo ni esencialismo. La solución se vislumbra, como ya lo anticipó Ortega, dice Gaos, en una filosofía entre ambas: la razón vital (esencia y existencia). (*Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. Editorial Stylo, 1947.)

6. *Filosofía de lengua española*.— La orientación hacia lo concreto de la filosofía de la filosofía, ha sido coyuntura feliz para articularse al movimiento de la llamada filosofía América, concebida ésta como reflexión fundada no en principios de orden general, sino en las circunstancias peculiares de América, dentro de las cuales figura de esencial manera la lengua española.

Raíz y destino de la filosofía americana es la idea de utopía. América nace en la mente europea como una esperanza. Los primeros conquistadores buscan a porfía un país imaginario, tierra de fabulosas riquezas, en el centro del continente. Largas y costosas expediciones se emprendieron para ver de poner la planta en este Eldorado, y el fruto de tan sostenido esfuerzo se tradujo en descubrimientos geográficos de muy apreciable importancia.

La utopía es algo inseparable del hombre, pues, entre todos los seres, sólo en él se da el anhelo de cambiar una vida por otra. El hombre es un empedernido buscador de Eldorados. Desde la época moderna, la humanidad europea adquiere conciencia de la utopía, gracias en particular al descubrimiento del Nuevo Mundo. Esa manera de pensar emigra de Europa a América. Los hispanoamericanos de hoy estamos empeñados en trascendernos de nosotros mismos para crear otro mundo, un nuevo mundo.

Reflexiones sobre este tema concreto muestran el camino ya emprendido por muchos pensadores de habla española, de una original y señera filosofía. Posibilidad de esta empresa, es la propia circunstancia hispanoamericana. "América, escribe Gaos, será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia."

De los propios hispanoamericanos, insertos en una determinada circunstancia, vocados para un peculiar modo de pensar, depende el extender, el profundizar, el depurar la filosofía de la lengua española. (*Pensamiento de Lengua Española*. Editorial Stylo, México, 1946.)

La filosofía hispanoamericana, en su desarrollo histórico, ha tenido inseparables vínculos con la filosofía europea. Pero ésta su peculiar manera de emparentarse con el pensamiento universal, le ha dado su fisonomía personal.

La importación de la filosofía en América ha sido hecha desde fuera y desde dentro. La primera ha consistido en introducir ideas filosóficas por pensadores que vienen de fuera de América. Ejemplo, Fray Alonso de la Vera Cruz en México. La segunda se realiza por propios americanos, ora a la vuelta de un viaje al extranjero, ora por mera información, reviste, a veces, aspectos creadores. "Las importaciones de filosofía en México, hechas desde dentro o con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente, han sido tan activamente electivas y adaptivas que, llegando a la inserción de lo nacional en lo innovador importado como protagonista de un agón decisivo del curso de la historia universal, pudieran estimarse importaciones aportativas por ellosólo, si no hubiera lo que hay aún."

Mas la manera auténtica y radical de hacer filosofía es reflexionar obstinadamente sobre la propia circunstancia de quien se decide a la tamaña tarea, para ver de descubrir los principios y raíces de situaciones concretas y vitales. La circunstancia, empero, es producto de la historia, pero ésta se constituye desde el presente, el cual, a su vez, jala del carro del futuro. "El pensamiento hispanoamericano del pasado, dice Gaos, será lo que decida él del presente y futuro."

Dentro de la vida humana, pensamiento y lengua son inseparables. La mística española, por ejemplo, no es otra cosa que una filosofía española por la lengua y el pensamiento. La lengua, así, viene a ser un común denominador de la filosofía hispanoamericana: la palanca sin la cual no sería posible sacar de la oscuridad los temas y soluciones de esta filosofía.

7. *Persona e historia*.—La lengua es un producto histórico, y ya se ha dicho la importancia que reviste en la filosofía. Pero esta y otras apreciaciones del valor de la historia no llevan a Gaos a una concepción historicista. Con una decisión inexorable, bien que reconociendo el peso relativo de las aportaciones históricas, se mantiene en el punto de vista de que el elemento radical de la filosofía es de índole individual, personal.

En 1954 toma partido claramente en favor de su personismo (o personalismo). La filosofía, declara, es menos de índole histórica que personal. Ello queda al desnudo observando cómo las discrepancias de los filósofos son irreductibles, sobre todo acerca de sus reflexiones metafísicas. Incluso dentro de los mismos "ismos" bajo los cuales militan los filósofos, figuran de esencial manera las concepciones del mundo personales de ellos.

La heterogeneidad, a veces contradictoria, de las concepciones filosóficas es efecto de la limitación humana y del misterio del ser, y es que "esta manera de pensar es, más que historicista, 'personalista'. Y a ella no es óbice el reconocimiento de la intercomprensión, parcial, de los individuos, y de la unidad del universo. La individuación en el seno del universo, el no ser implicado por la distinción entre los individuos, es manifestación de los puntos incomprensibles del ser entre sus extremos —en que está el misterio del ser".

Los antecedentes de este personismo vienen de atrás. En 1940 había planteado el tema del historicismo de manera ingeniosa. La sociedad humana parece ser historia, ello es, sociedad histórica. Pero como ésta es algo humano, cabe preguntar si la humanidad en general es histórica.

Tres hipótesis se ofrecen al respecto:

- a) Historia > humanidad
- b) Historia = humanidad
- c) Historia < humanidad

Tocante a la primera posibilidad, cabe decir que lo histórico parece anterior a lo humano y además abarcar todo lo humano. Hay una "historia natural", una "historia de la Tierra" ... E histórico, en algún sentido, al menos, parece todo lo humano. Por lo pronto, la sociedad humana. Sería histórica en el sentido de desarrollarse en la historia; de constituir, su desarrollo, la historia. (*Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*, pág. 132.)

Respecto a la segunda fórmula, recuerda Gaos la idea radical de Ortega, a saber, "el hombre no tiene naturaleza sino historia". El hombre no tendría nada inmutable. La mutación le penetraría hasta el último reducto de su intimidad, alcanzaría hasta su supuesta naturaleza o esencia. La presunta naturaleza humana misma, la sediciosa esencia misma del hombre, la razón humana, sería mudable —es decir, no sería, no habría tal esencia del hombre, tal naturaleza humana, tal inmutable, universal razón humana. El hombre estaría en mutación constante y total, tendría sólo historia. La razón humana mudaría con las edades y las culturas históricas. (*Ibid.*, página 134).

Gaos, como era de esperarse, se inclina en favor de la tercera solución: la historia es esencial al hombre, pero no sólo. Además de historia, el hombre es sociedad e individualidad. "La sociedad es esencial a la humanidad porque ser hombre consiste fundamentalmente en actos que por su propia naturaleza tienen por objetos 'semejantes', otros hombres. Así, ser hombre consiste, entre cosas, en amar, y el amor supone la convivencia —en algún sentido: siquiera imaginativa, ideal, o expectante, anhelosa— con la cosa o persona amada. Análogamente, ser hombre consiste en actos que por su propia naturaleza requieren objetos, no *coetáneos*, sino *disetáneos*, así, entre otros, en el de sentir amor paterno, pero también en el de amar 'románticamente', o sea, no sólo con la disetaneidad inherente a cualesquiera dos generaciones inmediatamente superpuestas, sino con la constitutiva de las épocas y edades de la historia. Es así como el tiempo y las distintas fechas en él, y la historia, serían 'esenciales' a la humanidad. Estas diferencias solas dan su plenitud al rico contenido de la convivencia humana. Ellas solas realizan el que 'sólo entre todos los hombres se llega a vivir lo humano'".

A la luz de esta cita de Goethe, resume Gaos la objeción que le dirige a Ortega así de que lo humano es sólo historia como de que ésta se explica por el concepto de las generaciones. Aceptar que la historia es una sucesión de generaciones, es empobrecer la historia, es reducirla a una fila india sin anchura ni profundidad y caer en la idea del progresismo, a saber, de que la humanidad progresa ininterrumpidamente; lo que niega una multitud de hechos, de los cuales viene a cuento considerar los relativos a la filosofía.

8. *La filosofía de la historia de la filosofía*.—Esta reflexión histórica sobre la filosofía constituyó, de cierto, un hito en la evolución filosófica de Gaos. Gracias a su doctrina de la historia de la filosofía, despeja, limpia y acota el camino para su definitiva concepción filosófica.

Todo filosofar como actitud personal en torno de la existencia se hace evidentemente dentro de una situación en el tiempo y en el espacio. "Estas situaciones no sólo son 'históricas' en el sentido de haber entre el escribir una obra filosófica su autor y el conocerla y comprenderla un lector una 'distancia histórica', sino que, articulándose unas con otras, en el espacio y en el tiempo, integran toda una 'historia', la 'historia de la Filosofía'".

Esta historia, por otra parte, no puede ser menos que desconcertante y antitética. 'Cada filósofo principia de raíz una filosofía —original, personal, su filosofía, como si no hubiese otras más que para criticarlas, refutarlas y desecharlas— y sin embargo, las filosofías no parecen hacer más que repetir los mismos problemas y unos

cuantos tipos de soluciones, de filosofemas, de filosofías—con la novedad a lo sumo de la combinación. Cada una de tales filosofías se conceptúa a sí misma de la única verdadera, y correlativamente conceptúa de falsas a las demás. Y en suma, las filosofías no van componiendo históricamente un cuerpo de filosofemas reconocido como verdadero por todos los filósofos, como los teoremas y problemas matemáticos respectivamente demostrados y resueltos van componiendo históricamente el cuerpo de las Matemáticas reconocido como cuerpo de verdades comunes por todos los matemáticos. Tales características plantean, pues, el problema de la condición de su posibilidad y la causa eficiente de su realidad, o reclaman una teoría o Filosofía de la historia de la Filosofía, como teoría o como Filosofía de la realidad de la Filosofía misma, que es la de la historia integrada por las situaciones constituidas por ella". (*Ibid.*, pág. 446).

La historia de la filosofía, empero, no es caótica. Tiene unidad dentro de su pluralidad, unidad que no está tanto en los filosofemas cuanto en los conceptos integrantes de éstos, particularmente en ciertos conceptos, como "ser" o "ente", "entidad" o "sustancia", "Dios", "hombre", que, al dominar el discurso de las obras filosóficas, determinan el género de éstas, o de sus partes, como "Lógica" *lato sensu*, "Ontología", y aún Ontología "sustancialista", "Teología", "Antropología", etcétera. Estas disciplinas se encuentran, además, en unas u otras partes de la obra de los grandes filósofos nombrados y de muchos más, los suficientes para poder extender la tesis a la historia toda de la filosofía.

Dentro de esta problemática, la historia de los temas metafísicos, de preferencia los relativos a la teología racional, es decisiva para calar hondo en la esencia de la filosofía y sus problemas. El origen, auge y decadencia de la metafísica, en efecto, lleva como de la mano a una definitiva concepción. Cuatro filósofos dan la clave en este entresijo: Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel, bien que no en un sentido progresivo. La renuncia a la metafísica, para atenerse a los fenómenos, culmina en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant, más compleja, más profunda, más crítica, menos ingenua de lo que es, en definitiva, todo positivismo *stricto sensu*. El idealismo panteísta culmina en Hegel. El teísmo, en la línea que viene desde Aristóteles hasta los neoescolásticos de hoy. En esta línea figura la valoración neoescolástica de Santo Tomás: Este hace más "metafísico" algo, central, que en Aristóteles es aún demasiado "físico"; quizá hay que decir, no obstante, que en Aristóteles se encuentran las pruebas sacadas del movimiento y la prueba por los grados del ser, en una peculiar fusión. En suma: en Aristóteles,

Santo Tomás, Kant y Hegel viene a estar la entelequia de toda filosofía. De ellos hay que obtener la esencia de la filosofía.

9. *Crítica de la metafísica.*—Con estos elementos se adentra ahora nuestro filósofo en la crítica de la metafísica. Esta, dice, no puede explicar, echando mano de la idea de Dios, el hecho de la creación y aniquilación de lo real, "porque no sólo hay la *creatio* continua, sino también una *annihilatio* no menos *continua*: no sólo en cada transformación modal, o en cada punto e instante de los fenómenos de este mundo, hay creación de modos, sino también aniquilación de éstos. En la relación de los modos con la supuesta sustancia persistente hay un hiato de comprensión del ser: cómo se crean los modos *en, por* la sustancia, es incomprensible, sería a lo más un nudo hecho, y cómo se aniquilan *en, por* la sustancia. Y otro caso de creación y aniquilación entre los extremos del ser es el caso, generalmente tan impresionante, de la aparición del hombre sobre la Tierra y de la prevista extinción de la humanidad". (*Discurso de Filosofía*, Universidad Veracruzana, 1959).

La idea de que Dios es el principio de todo, porque, si no, no se comprende, la creación, la emergencia de nuevos entes, es en el fondo la contradictoria negación de la creación misma, porque viene a ser la afirmación de que "nada nuevo hay bajo el Sol", de que todo tiene que estar ya ahí, o la incomprensibilidad de tal emergencia. Además, si es incomprensible la emergencia de nuevos entes, el paso del no ser al ser, no es menos incomprensible el paso del ser al no ser, la caída desde la plenitud del ser, desde Dios, en los entes que son menos que Dios, que la plenitud del ser, o que entrañan no ser.

El ente metafísico es, por ello, un ser misterioso. En su afán de discernirlo, el filósofo muestra su diabólica soberbia. Por eso dice Gaos, con su habitual gracejo: "Colmo de soberbia desde la que el reconocimiento del misterio del ser, en que fracasa tanto como el teísmo el idealismo, hace a éste recaer en la imagen primera, espontánea, realista, del mundo —bien que conforme con el positivismo. Recaída y conformidad corroboradas por la historia de la filosofía desde Hegel: pese al *slogan* de la restauración de la filosofía, de la metafísica, en nuestros días, en éstos no hay, de hecho, más metafísica que las que repiten las clásicas; ni uno solo de los autores de filosofías nuevas de nuestros días —hasta donde sean nuevas— ha hecho o acabado una auténtica metafísica, no ya los que han renunciado declaradamente de antemano a ella, como Hartmann, sino un Husserl, idealista, que habiendo puesto entre paréntesis a Dios provisionalmente, no llegó a sacarlo de ellos, no volvió sobre el pobre Dios dejado en su encierro parentético, y un Heidegger, más realista, que a mí no me cabe duda que proyectó fundar

en la analítica existencialista una nueva, o simplemente renovada, ontología del ser en general, y un nuevo, o simplemente renovado también, teísmo, por la vía mística del pensar que es poetizar y dar gracias, vía que no parece infundado sospechar es lo que ha debido de inspirarle la imagen de los 'camino del bosque' que no llevan a ninguna parte" (*Ibid.*, pág. 19).

Esta réplica de la metafísica arrastra consigo todos los clásicos problemas de ésta, inclusive el socorrido tema del puesto del hombre en el cosmos. El mundo y muy principalmente el humano no parece ser obra de Dios, infinitamente bueno y poderoso al par. Si no es aceptable prueba alguna de la existencia de Dios como creador del mundo, es mejor reconocer que el hombre con su concepción de Dios, es el máximo ser conocido del mismo entre las nuevas criaturas que emergen.

10. *El rekantismo*.—Una convicción resuelta, libre de prejuicios, llega a Gaos a reconocer que la metafísica ha sido un esfuerzo frustráneo por hacer ciencia de los entes del más allá. La metafísica ha sido la pseudociencia de los entes propios de la fe religiosa. "Ha sido", porque la reflexión aconseja ver en ella un intento fracasado, bien que pasajero en la historia de las ideas, pues la filosofía de la filosofía reconoce la finitud del hombre y la sabiduría de conformarse con esta finitud.

Tal sabiduría enseña, ante todo, siguiendo el propio ejemplo de Kant, de constreñirse a los hechos asequibles al hombre y no sucumbir a los sueños y quimeras de los metafísicos. Se trata de otra *vuelta a Kant*, que lleve a sus últimas consecuencias la réplica de éste a la metafísica, manteniéndose en el punto de vista de la más radical immanencia; en suma, de un kantismo enfatizado, recargado, de *un rekantismo*. La negación de la metafísica por otra parte, no es escepticismo general, como no lo fue en Kant. "Rekantismo, pues; y escepticismo, sin duda —pero moderado, restringido a la verdad metafísica, no negador de la conformidad entre los pensamientos sobre los fenómenos de este mundo, de esta vida, y estos fenómenos o de la ciencia, ni siquiera de verdades más cordiales. . . Atenerse, en conclusión, a estos fenómenos". (*Ibid.*, pág. 24).

Gaos considera, ya *rekantismo*, que todos los grandes sistemas del universo metafísicos del universo hacen la impresión de esos organismos o construcciones gigantes, macizas, pesadas, que son propias de las edades arcaicas, naturales o históricas, tan alejadas del estilo escueto y dinámico, característico del arte, y del artefacto, y de la vida de nuestro tiempo, representado, en los dominios de la ciencia, por la monografía especializada, por la "comunicación" de los resultados de una investigación particular, y, en el dominio de la filosofía misma, por comunicaciones y monografías aná-

logas, y por el ensayo y la filosofía, ya no sistemática, sino "problemática" aunque ésta se haya quedado en programa incumplido en sus dos más eminentes propugnadores, Bergson y Hartmann, que sucumbieron ambos al espíritu de sistema, por ellos mismos denigrado". (*Ibid.*, pág. 23).

Gaos rekantiano no quiere ser, a precio alguno, postkantiano (Fichte, Hegel, Schelling...), justamente porque rechaza todo afán de sistema especulativo; tampoco neokantiano de ninguna de las observancias (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Lask, Liebert...), toda vez que, a diferencia de éstos, reduce la filosofía a un mero estudio de fenómenos. Con los postkantianos y los neokantianos participa Gaos sólo de la raigambre histórica de Kant; lo que, por otra parte, no es poco.

Gracias a este trasfondo kantiano la filosofía de la filosofía adquiere consistente estructura. Se la cree convertir en un saber capaz de afrontar y reducir a su justo valor todos los sistemas filosóficos, pues precisa considerar a éstos también como hechos históricos, como fenómenos. "Adiós a los sistemas metafísicos del universo en lo que tienen de pseudocientífico, no en lo que tiene de fenomenología".

II. *Los valores*.—Kant, dice Gaos con acierto, creó con sus tres *Críticas* un sistema que explica a una la imposibilidad de la metafísica como saber y la posibilidad de las ciencias particulares del arte y de la moralidad. En esta línea de pensamiento se articulan sus reflexiones sobre los valores. (Cfr. *Las Críticas de Kant*. Universidad Central de Venezuela, 1942. Caracas).

No sólo hay hechos materiales, ni siquiera sólo fenómenos físicos y psíquicos, según Gaos. Hay una especie de hechos, entre otros, que son *valores*. "Un bello paisaje, una obra de arte, un amor en etapa feliz, la intimidad de un hogar, aun modesto, un gesto de amistad, un 'vaso de buen vino' se viven como valores, cuya autenticidad se impone, trátase de simples cualidades de las 'cosas', materiales o 'de la vida' o de entidades en el *topos uranios*, de objetividades independientes del 'vivirlas' o de proyecciones de la vida" (*Ibid.*, pág. 25).

Reconocidos los valores, presenta Gaos diversas doctrinas que tratan de comprenderlos. Algunos creen que el ser posee una jerarquía cuyos grados son valores que suponen un valor absoluto, pero tal pensar no es sino la prueba por los grados. Otros, que la esencia misma del valor más alto, lo Santo, exige la personalidad divina. Más verdadero parece que los valores obligan a tomar ante ellos la posición de reconocerlos como tales, como valores, por ellos mismos. Quizá se deba a una "valiosidad" ingénita en los seres humanos, por ejemplo, a la "bondad" que innegablemente hace que

no todos los hombres dejen de asesinar a sus prójimos tan sólo por temor a los "separos" de la "secreta". Quienes son de opinión que la resistencia a reconocer lo Santo es oriunda de las morales "consecuencias, frecuentemente ingratas", pudieran conjeturar que no es forzoso concebir, o imaginar, a Dios exclusivamente como el Dios, en todo o en parte sancionador del ascetismo, de las religiones o de algunos hombres religiosos. Que hasta hoy no haya habido filósofo que haya postulado la existencia de un Dios sancionador del placer, puede parecer prueba concluyente en contrario; pero quizá no sea razón suficiente para rechazar tal idea de Dios.

La posición propia la obtiene, tras de enjuiciar pesimismo —y nihilismo. Dado que la vida es inseparable del dolor, no es fácil negar la razón a quien piense que, puesto que "en la *nada*, *nada* le dolerá a *nadie*", es, en final de cuentas, mejor el no ser, la *nada*, que el ser. Consecuencia: el suicidio.

Pero éste no es el hecho sino en casos de anormalidad. La actitud dominante, normal, es que la vida del hombre lleva en su entraña la conciencia de la "valiosidad". Los valores son connaturales e immanentes a la existencia. Sin ellos no existe vida humana propiamente dicha. "La valiosidad ingénita en los seres humanos pudiera radicar en que la vida sólo en los casos anormales de los suicidas se desvincula de sí misma. Mas ¿qué sería el aferrarse a la vida, el aferrarse de la vida a sí misma, sino el testimonio de lo que brota de su raíz, aquella 'valiosidad'?"

Ahora bien: la instancia de los valores humanos no es la razón intelectual, científica. Acepta con Pascal, en quien ve un antecedente de Kant, que hay "razones del corazón que la razón no conoce". Por ser los valores algo tan íntimo, cordial, constituyen las proyecciones de vida de los hombres. Así, Gaos se torna un creyente en los valores a escala de lo humano, pero con capacidad suficiente para impulsar la actividad de quien los vive. (Cfr. su chispeante opúsculo intitulado *10%*, Tezontle, 1957. México).

Esta concepción de los valores dentro de los límites de la mera humanidad (otra resonancia kantiana) y no le impide reconocer que así el gregarismo social como el dogmatismo y la dictadura de cualquier tipo, suelen conculcar la *existencia auténtica* en obsequio de la vida banal. "El gregarismo humano anhela ser parásito del héroe o hasta de Dios mismo, anhela el Salvador, en singular, es decir, alguien sobre quien descargar el peso de la responsabilidad individual. Nada le hace al 'hombre masa' congregarse más con los demás de su especie en la rebañiega compasidad de la masa, porque nada le sobrecoge tanto que el enfrentarse al universo en la soledad de la individualidad radical".

12. *De antropología*.—En los años postreros de su vida, José Gaos se consagró con predilección a la antropología filosófica. Era, por decirlo así, la consecuente evolución de la filosofía de la filosofía, cuyo concepto y temática no sólo sobrevivió a lo largo de las peripecias intelectuales de treinta años, sí que vino a tonificarse y enriquecerse en contacto con ellas y a profundizarse con clásicas doctrinas, dentro de las cuales destaca la kantiana, conforme ya fue mostrado.

Gaos, en efecto, creyó que la vocación filosófica en la actualidad hacia la antropología, venía a dar razón a su idea de la filosofía de la filosofía. La filosofía, en el mismo día de hoy (1965), declara, debe ser fundamentalmente filosofía de sí misma, o filosofía de la filosofía, y ésta debe ser fundamentalmente, a su vez, antropología filosófica sistemática. (Cfr. *De Antropología e historiología*, 1967. Universidad Veracruzana).

La tarea de la antropología filosófica, comprende dos series de cuestiones vinculadas entre sí, una vez deslindado su campo frente a las antropologías científicas (física, médica, psíquica, cultural, social, económica, etc.)

En la primera serie de cuestiones, las históricas, la filosofía llega a ser para Gaos antropología, pero esta concepción se ha ido elaborando en la historia. Hume y Kant son decisivos en este desarrollo, más éste que aquél. Hume por su doctrina contenida en su *Tratado de la Naturaleza humana*. Kant no sólo por haber compuesto precisamente una obra titulada *Antropología*, sino porque las tres *Críticas* son una explicación de la Matemática, la Ciencia de la Naturaleza, la Metafísica, la moralidad, el orbe estético, mediante la constitución del *sujeto* de todo ello, que no deja de ser el hombre por muy trascendental que se le interprete. En cambio, los grandes postkantianos llevaron a tal extremo la trascendentalidad del sujeto, que acabaron por desantropologizar la filosofía.

Por fortuna, tras Hegel se reantropologiza el filosofar. Lo hacen Feuerbach y Marx, primero; más tarde Kierkegaard y Nietzsche. En la actualidad los trabajos de Scheler y Heidegger comunican a la antropología la vigencia de que goza en el gran público. Pero la *Analítica existencial* de este último, según Gaos, es nada menos que una renovación de las *Críticas* de Kant.

En América latina, la antropología filosófica ha tenido, como en el mundo entero, vivas resonancia. "Para mencionar tan sólo los más importantes entre los más cercanos cronológica y culturalmente a nosotros, escribe Gaos: el Dr. Larroyo, publicó en 1963 *La Antropología Concreta*, que es una Antropología Filosófica cuya orientación y aportación característica es enunciada por el calificativo concreto, que alude a una especificación tipológica de las generalida-

des abstractas en que ha solido quedarse la Antropología Filosófica; el doctor García Bacca, publicó en 1957 una *Antropología Filosófica Contemporánea*, un sistema de la disciplina a la altura de los tiempos, como decía Ortega, es decir, al nivel alcanzado por la disciplina en nuestros días, y en efecto, se trata de una versión personalísima, como todo lo suyo, de las dos Antropologías; y Francisco Romero, estimado muy generalmente el filósofo más distinguido de Hispanoamérica en los últimos tiempos, dejó por obra maestra, publicada en 1952, la *Teoría del Hombre*, que es una versión personal, muy pensada, y bien pensada, fundamentalmente de la Antropología de la orientación scheleriana". (*Ibid.*, pág. 25).

Por lo que concierne a la segunda serie de cuestiones, se busca la piedra clave de la posibilidad de la antropología en la idea de *justificación*. "Todo debe justificarse ante el hombre. Todo: desde las menudencias de la vida diaria hasta la existencia del mundo, hasta la existencia de Dios, hasta la propia existencia. Ante el hombre: porque entre las muchas y variadas definiciones que ya se han dado y aún pueden darse del hombre, señalando lo inapresablemente proteico de su ser, no sería precisamente una de las peores ésta: el animal menesteroso de justificación, de universal justificación. Y justificación son, desde la que el hombre religioso cree poder, o desespera de poder, alcanzar ante Dios, que no deja de ser una justificación de sí mismo ante sí mismo, hasta la justificación secularizada que son las razones con que un matemático demuestra un teorema. Y la Filosofía ¿no podría definirse como la empresa precisamente de justificarlo todo, de la justificación universal? Con lo que despuntaría una vez más la esencial unidad de ella y el hombre. . . Mas, si la Filosofía es la empresa de la justificación universal, no podría dejar de ser incluso la justificación de sí misma, su propia autojustificación". (*Ibid.*, pág. 62).

13. *Filosofía e historiografía*.—Gaos es un pensador que se mantiene en equilibrio entre la invención y la erudición. Jamás da un paso en un tema filosófico, sin una previa información suficiente, a veces sobrada. Mas jamás se detiene en lo historiado —dentro de lo cual surge de continuo el juicio de valor. Una incoercible voluntad de exploración, lo empuja, a veces de manera dramática, siempre de manera honesta, a la búsqueda de lo nuevo. Inventivo por historiador, historiador por inventivo.

La historia de la filosofía es, así, un método de trabajo, un órgano de su filosofar; dispositivo, empero, que Gaos reduce a su módulo justo, pues la empresa filosófica es además de historia —y muy fundamentalmente— circunstancia personal.

El mismo ha ubicado en una exposición general de la historiografía la tarea de la aportación histórica en el saber. La historio-

fía es una realidad histórica: es, por tanto, posible, y existe efectivamente, una Historiografía de la Historiografía. También es posible y existe efectivamente un saber de la historiografía, cuyo nombre adecuado parece ser el de "Filosofía de la Historiografía", ya que este nombre puede abarcar así el estudio científico, en sentido estricto, como el estudio filosófico de la Historiografía, mejor que el nombre "Ciencia de la Historiografía".

La historiografía tiene otra tarea, una reflexión superior. "La historiografía de la historiografía es la base de la Filosofía de la Historiografía: no se puede, evidentemente, filosofar sobre la Historiografía sin conocer ésta de la manera más completa posible en su realidad histórica misma; ahora bien, el conocimiento más completo posible de esta realidad lo de la Historiografía de la Historiografía". (*Ibid.*, pág. 284).

En fin, el estudio filosófico de lo histórico es la Filosofía de la Historia; pero ésta así como la Historiografía de la Historiografía y la Filosofía de la Historiografía son ellas mismas realidades históricas de las que, por tanto, son posibles y existen efectivamente a su vez Historiografías y Filosofías.

Gaos fue asimismo un historiador profesional de la filosofía. De ello dan testimonio sus trabajos sobre Maimónides, Kant, Husserl, Bergson, Galileo, Northrop, Heidegger, Ortega y Gasset, Imaz... (*Pensamiento español*, México, 1945).

Particular empeño puso en la investigación de la filosofía en América Hispana (Fray Alonso de la Veracruz, Adrés Bello, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos...). Ello fue una consecuencia obligada así de su filosofar como de su afán inquisitivo y vocación pedagógica, gracias a lo cual ha sido después de Ortega el filósofo español más influyente en México. (*El pensamiento hispanoamericano*. Jornadas. México, 1944; *En torno a la filosofía mexicana*, México, 1952).

14. *Alumnos y discípulos. Algo que debiera publicarse veinte años más tarde.*—José Gaos como filósofo no tuvo discípulos. Tuvo muchos alumnos, tantos, que solía el mismo contarlos por generaciones: la generación de los historiadores, la de los hiperiones, la de los hegelianos... No tuvo discípulos, porque los más de sus alumnos no asimilaron su filosofar, y los menos, que lo comprendieron, no lo aceptaron. En el caso "Gaos", no pocos que se llaman a sí mismos sus discípulos, no lo son, a pesar de que una y otra vez muchos de ellos fueron estimulados por el maestro; inclusive algunos de ellos ayudados con escritos del propio maestro.

Gaos advirtió, al correr de los años, otro hecho. Ya en sus *Conferencias Profesionales* se lamenta con gracejo, al hablar de los hiperiones, de las "proclividades políticas" de ellos. "¿Qué podrías

hacer Tú, Dios mío, único que puede hacer esas cosas de las que decimos 'si Dios no lo remedia', qué podrías hacer para hacerles más seductora la vida puramente intelectual que la acción impuramente política, la gloria puramente intelectual que el poder, que la riqueza, que el brillo social?"... "¿O será mejor que rogar a Dios, conjurar al diablo? En fin, esta promoción ha tenido, en conjunto, algo de ... ¿cómo lo diré?... algo de... algo de... *vedettismo* — lo que si bien indisputablemente le estimulo en los comienzos, a la larga puede serle fatal". (p. 85).

En los postreros meses de su vida, refería Gaos haciéndose eco de esta profecía, cómo la política, en definitiva, se llevó con sus ambiciones a muchos ("viven de la filosofía, no para la filosofía"), pero jamás desmintió su *eros* magisterial: aleccionó, aconsejó, protestó... todo de acuerdo con los nobles propósitos de la vida académica.

El filósofo de José Gaos, empero, es un filósofo diáfano, consecuente, erudito y fermental al par, y, por ello, siempre oportuno y lleno de sugerencias, abierto a la crítica, como lo confirma la reiterada polémica que con frecuencia sostuvo, en actitud constructiva y exenta de mala pasión.

Amigo leal de la verdad, jamás sucumbió Gaos a una idea por razones que no fueran convincentes a sus ojos. En los cuarenta rompió con el propio Ortega y Gasset, cuando éste, en carta, enjuició la llamada "filosofía mexicana" (o "de lo mexicano") como posición relativista y provinciana. (La reacción de Gaos en este rompimiento se trasluce en su artículo *Los Dos Ortegas* publicado en su propio libro *Sobre Ortega y Gasset*, Imprenta Universitaria, México, 1957).

José Gaos (1900-1969) fue un filósofo completo, cabal; una personalidad académica de primer orden. Ejemplo auténtico de intelectual, altamente dotado para la reflexión pura, aceptó de buen grado la sentencia de Fichte (un postkantiano) de que la filosofía que se ejerza depende de la clase de hombre que se sea. Aventurero empedernido de las ideas, encontró la muerte en su cotidiana brega filosófica y docente. Su última obra, ya concluida, se llamó *Del hombre*.

JOSE GAOS: SU IDEA DE LA FILOSOFIA

Por Fernando SALMERON

1. Filosofía y sistema

EL último libro que Gaos publicó en vida, si se exceptúa la segunda edición de la *Antología de la Filosofía Griega*, está compuesto en su mayor parte de conferencias y artículos relativos a temas de antropología e historiografía, tal como lo enuncia su título.¹ De los trabajos allí recogidos, el de fecha más reciente es una conferencia dictada el 15 de octubre de 1965, dentro de una serie organizada por El Colegio de México, sobre el "estado actual de las humanidades". La fina sensibilidad de Gaos registra en ese texto algunos cambios en la vida filosófica de países de Europa y América distintos de los anglosajones: se refiere al auge tomado en los últimos años por lo que él llama las filosofías del empirismo lógico, positivismo lógico, filosofía científica y filosofía analítica. Además, intenta una explicación de tal auge, sugiere la posibilidad de incorporar a la fenomenología el análisis conceptual, los resultados de la filosofía del lenguaje y la nueva lógica; y finalmente, discute la legitimidad de estos puntos de vista a partir de su propia idea de la filosofía.

El punto central del argumento de Gaos es el siguiente: las filosofías mencionadas arriba piensan que la filosofía anterior no ha logrado ser científica debido al espíritu de sistema, por ser la ciencia obra de investigación especializada y asistemática. Pero aún reconociendo que la ciencia sea tal obra de investigación, dice Gaos, parece haber "razones para dudar, no tanto de que a la Filosofía pueda bastarle el dejar de ser sistemática para ser científica, cuanto de que la Filosofía pueda dejar de ser sistemática más que aparentemente o dejando de ser Filosofía. En efecto, las filosofías mentadas quieren ser, en definitiva, meras analíticas de conceptos —pero, ¿y si los conceptos esenciales de toda Filosofía que sea tal, fuesen

¹ GAOS, José: *De antropología e historiografía*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1967. La conferencia se titula: *La antropología filosófica*.

de suyo, esencialmente, a su vez, sistemáticos, conducentes al sistema, requirientes del sistema, entrañables del sistema?"² El peso de argumento, como puede verse en lo subrayado por nosotros, no está en lo que se supone suficiente para que la filosofía pase a ser verdadera ciencia, sino precisamente en la idea de la filosofía que sostiene el propio Gaos, a cuyo estudio se dedican las páginas que siguen.

El argumento de Gaos que hemos citado en el párrafo anterior, se apoya en otras consideraciones muy pertinentes para nuestro asunto. Pero dada la brevedad de los desarrollos a que obliga la conferencia, parece aconsejable buscar en otros textos del autor más amplios y detallados aquella idea de la filosofía y de su conexión con el sistema. Lo que no será obstáculo para volver cuando sea necesario a ese texto de 1965.

La cuestión puede tener un interés más amplio que la mera evaluación del argumento frente a determinadas tesis filosóficas: en primer lugar por su relación con la obra entera de Gaos, si tenemos en cuenta hasta qué punto la idea de la filosofía representa realmente el concepto capital de su propio pensamiento y, por supuesto, la preocupación central a lo largo de su fecunda vida de maestro y escritor; en segundo lugar por su relación al ambiente filosófico mexicano y, en general, de los países de lengua española a propósito de los cambios de orientación a que Gaos hace referencia en la conferencia mencionada. Este ensayo pretende presentar los dos aspectos enlazados. El segundo, que no pierde de vista la discusión de Gaos con las nuevas corrientes, quisiera de esta manera llamar la atención de las generaciones más jóvenes sobre una obra intelectual verdaderamente digna de estudio desde el punto de vista de los intereses filosóficos más estrictos. El repaso por sus escritos breves o simplemente menos recientes, al señalar algunos antecedentes, intenta un acercamiento a la obra fundamental de Gaos *De la Filosofía*, y bien puede servir como lectura introductoria a ese texto.

El problema de la filosofía comenzó a preocupar a Gaos como tema fundamental de su propio pensamiento al menos desde 1933, según refiere él mismo en sus *Confesiones Profesionales*. En ese año quedó encargado, en la Universidad de Madrid, de una cátedra titulada *Filosofía y Didáctica de las Ciencias Humanas*, que sin duda le llevó a trabajar, entre otras cosas, los libros de Dilthey. Desde el principio consideró Gaos que la historia de la filosofía era la única base correcta para una teoría de la filosofía, y la lec-

² *Op. cit.*, pp. 26-27.

tura posterior de Dilthey le llevó a adoptar como nombre más adecuado el de la filosofía de la filosofía. Aunque en España no publicó ningún texto en relación con estos temas, sus cursos y conferencias le permitieron reunir materiales y redactar muchas páginas sobre el concepto de la filosofía, las relaciones de ésta con su historia, la autobiografía y la psicología del filósofo, la verdad y la razón, la expresión y la comunicación de la filosofía. Las últimas conferencias dictadas por Gaos en España —en la Universidad de Valencia el mes de marzo de 1938— llevan el título de *Filosofía de la Filosofía*. El mismo título que las primeras pronunciadas en América.

2. *Filosofía de la Filosofía*

EN los meses de junio y julio de 1938, Gaos dictó un cursillo de seis conferencias y tres sesiones de seminario, en la Universidad de La Habana, bajo el título de *Filosofía de la Filosofía*. Un profesor cubano, el Dr. Raúl Roa, comentó las conferencias en una publicación de la misma Universidad que, un año después, publicó también un ensayo de Gaos, resumen de aquellas lecciones y de las tres sesiones de seminario en que el autor trató "de mostrar lo que un seminario podría y debería hacer en la materia".³

Gaos advierte en el ensayo, que lo que hizo en el curso fue ante todo contar su vida de profesional de la filosofía. Añade enseguida que esto fue así por considerar que su vida, en cuanto informada por la filosofía, no era sino un caso expresivo de lo que a la filosofía le ha acontecido en nuestros días. Y lo que le ha acontecido es precisamente reconocerse como verdad personal cuya forma de expresión más propia es la autobiográfica. La generalidad en el estilo de la exposición no es más que un artificio al servicio de la sinceridad. Cuando el filósofo profesional reitera la pregunta sobre la propia dedicación a la filosofía, repite una actividad ejercida desde los mismos orígenes históricos de la filosofía que, al ser documentada en los textos, prueba la efectividad histórica de la filosofía de la filosofía.⁴

En un sentido estricto, la filosofía no es definible por su especie o esencia, porque no pertenece a un mundo de cosas individuales, géneros y especies. La filosofía pertenece al mundo de las realidades humanas que no parece tener una constitución esencial sino una historia. Inasequible, por tanto, al "saber teórico puro",

³ *Sobre la filosofía de la filosofía*, recogido en el libro *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Editorial Stylo, México, 1947.

⁴ *Op. cit.*, pp. 18-21.

ha de ser conocida por una forma distinta, aunque no menos excelente del saber. Es el "saber histórico", en parte integrado por saber teórico, probablemente en razón de la naturaleza del lenguaje y de la naturaleza del pensamiento. "En tal caso, la filosofía de la filosofía se reduciría al saber histórico de la filosofía transido de saber teórico, pero no podría ser puro saber teórico de la filosofía".⁵

De cualquier manera, de la filosofía se puede decir lo siguiente: tiende a ser saber de lo más posible o, en una fórmula distinta, tiende a ser lo más saber posible. Cualquiera de estas fórmulas, la parece a Gaos, sugiere que la filosofía tiende a incluir también el saber de sí mismo, con lo que la pregunta que interroga por la naturaleza de la filosofía acaba por comprender también la vida del filósofo profesional y los motivos biográficos no sólo de la profesión sino de la pregunta misma. Así se integran, la situación vital de la persona, los motivos de la interrogación y los esfuerzos por contestarla, todo lo cual se manifiesta en expresiones. La filosofía de la filosofía viene a contener una fenomenología de la expresión, cuyo resultado probable será el de poner en claro que las expresiones son expresiones de la situación vital de los sujetos, de la que los objetos son meros ingredientes. Comúnmente se considera que lo único expresado son los objetos, pero una fenomenología, tal como Gaos la pretende, llevaría a resultados más complejos: también se expresan la situación del sujeto y los elementos estructurales de la situación. Por ejemplo, en el caso concreto del filósofo que pregunta por la naturaleza de la filosofía, su actividad de preguntar expresaría también su situación de sujeto decepcionado, desconcertado, esperanzado y obstinado no sólo por referencia al objeto de su pregunta, sino por referencia a la propia actividad que lo define, es decir, a sí mismo, a su propio ser.⁶

La decepción que así se expresa es doble: en primer lugar es decepción doctrinal, originada ante el espectáculo de la realidad histórica de la filosofía como una pluralidad de filosofías que se contradicen y al mismo tiempo predicen cada una de sí la verdad —y al hacerlo dan por supuesta la unidad de esta verdad, la unidad de la realidad y la unidad de la filosofía. Gaos relata que la experiencia de su generación no ha consistido sólo en vivir este contrasentido ante el espectáculo de la historia sino que ha vivido en el presente la sucesión de varias filosofías consideradas en su momento como verdades absolutas y substituidas más tarde por otras: es "la *experiencia* de la decepción de la verdad, del movi-

⁵ *Op. cit.*, p. 23.

⁶ *Op. cit.*, pp. 23-26.

miento histórico mismo de la verdad, de la filosofía. . . .⁷ Pero hay una segunda decepción todavía más radical y decisiva para la vida personal, la que deriva de la específica trayectoria de la vocación filosófica y de su realización, que se cruza con el proceso general de las edades de la vida. De acuerdo con Gaos, la filosofía se presenta, frente a otras tareas profesionales, como una forma extrema que prolonga en la edad adulta la abstracción propia y distintiva de la edad juvenil: el encuentro con una imagen de la realidad, más que con ésta misma; la entrega a los ideales, a las ideas generales y abstractas, posibilidades múltiples que favorecen una acción incipiente, incompleta y abstracta. El proceso de la madurez, en cambio, al consolidar la vida reduce las posibilidades e integra la acción eficaz en las realidades asequibles —y con ello conduce a una decepción vital de la filosofía.⁸

De esta doble decepción surge la filosofía de la filosofía. Dicho de otra manera, la filosofía de la filosofía es el esfuerzo obstinado por responder a la cuestión planteada por aquellas decepciones, que tiene que desembocar en el conocimiento de la personalidad, de los elementos y motivos de la vocación y de la profesión filosóficas. Gaos no se detiene demasiado en este punto, sino que remite a los escritos de Raúl Roa, a otro artículo suyo publicado en *La Habana Sobre el auditorio de la filosofía* y, ante todo, al libro escrito en unión de Larroyo que se publicaría al año siguiente. No deja de afirmar, sin embargo, que el meollo de la personalidad filosófica es la soberbia, como se ha sugerido desde Kempis, y como viene a probarlo la obstinación del filósofo que es la insistencia en el mal a pesar de serlo y de haberlo reconocido como tal. Pero la que ahora nos interesa es el contenido de esta obstinación, el resultado del esfuerzo de Gaos para contestar la pregunta por la naturaleza de la filosofía de tal manera que puedan superarse aquellas decepciones.

Frente a la decepción doctrinal, la filosofía de la filosofía propone una concepción historicista y perspectivista de la verdad: no es posible juzgar las filosofías como verdadera una y falsas las demás, sino como igualmente verdaderas todas a conformes cada una con la realidad de su tiempo. Esta concepción supone que, en un sentido general, la realidad es una, pero poseedora de una estructura que consiste en ser realidad *para* sujetos, en el sentido de una relación de referencia, es decir, de realidad distinta de los sujetos pero *dada a cada uno* de ellos desde una perspectiva peculiar: "la realidad se da así como *la unidad* de una *pluralidad de realidades*

⁷ *Op. cit.*, pp. 29-30.

⁸ *Op. cit.*, pp. 32-35.

para cada uno de nosotros —en que el *para cada uno* expresa la pluralidad de realidades y el *de nosotros* la unidad de esa pluralidad".⁹ Toda concepción de la realidad que no acepte estas consideraciones, insiste Gaos, es abstracta y además falsa. "Conclusión: en la medida en que la filosofía sea cuerpo de proposiciones acerca de la realidad en general, esto es, en su unidad, que significa aquí su integridad, justamente ha de fracturarse, pues, en tantos cuerpos de proposiciones, en tantas filosofías como sujetos que piensen tal cuerpo de proposiciones..." Y en la misma página añade: "Por esta vía se arriba a la idea de que en la medida en que la filosofía sea un cuerpo de proposiciones sobre la realidad en su integridad, o expresión de la realidad para un sujeto, se acercará a ser pensamiento personal, que variará según otra dimensión todavía: la de la vida del sujeto mismo".¹⁰

En cuanto a la decepción vital, Gaos propone el abandono de toda abstracción filosófica. Lo mismo de la que considera una realidad abstraída de los sujetos, que de la que considera solamente una parte de la realidad de las cosas y se desentiende de otras: ambas llevan a suponer que ciertos principios abstractos y, por tanto, parciales, son principios de *toda* la realidad. Pero la realidad por excelencia es únicamente la realidad concreta, como la filosofía por excelencia debe ser el pensamiento de *toda* la realidad concreta —y la comunicación de este pensamiento: la filosofía de la concreción de la vida. De aquí deriva una doble exigencia: la de vivir la vida en plenitud, como vida de *cada uno* integrada a la realidad no mutilada por abstracciones; y la de pensar y expresar la vida así vivida con esforzada veracidad —sin excluir en este pensar que es la filosofía, ninguna porción de la realidad, menos aquella que constituye el sujeto que somos cada uno de nosotros.¹¹

Un último problema que deriva de esta idea de la filosofía se relaciona con los motivos de la comunicación del pensamiento y con la eficacia de esta comunicación. La comunicación del pensamiento de la realidad tal como es dada al sujeto —esto es, la filosofía como confesión personal—, es la perfección de la naturaleza misma de todo pensamiento, que siempre es dirigido a los demás: en la naturaleza del sujeto entra su convivencia con los demás y esta naturaleza afecta al pensamiento. Sin embargo, continúa Gaos, esta comunicación tiene límites. Los sujetos somos irreductiblemente distintos y, en la medida en que lo somos, el pensamiento personal es incomunicable. En todo caso, concluye Gaos, éste es

⁹ *Op. cit.*, p. 39.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 40.

¹¹ *Op. cit.*, p. 42.

"el lugar sistemático" del tratado de las formas de comunicación y expresión de la filosofía.¹²

Este ensayo *Sobre la filosofía de la filosofía* es la primera publicación del autor sobre la materia, no obstante, reúne una porción considerable de investigación histórica en torno al concepto y a los métodos de la filosofía, junto con una porción no menor de años de reflexión y de experiencia directa en cuanto a la enseñanza de tal disciplina. Y todo ello dentro de una orientación definida que acabará por organizar todos los trabajos posteriores del autor dentro de un marco general de sello personal e inequívoco. Si en verdad pudiera hablarse de "intuición fundamental" para describir el momento en que un filósofo descubre su actitud ante la totalidad de la realidad, y expresa por primera vez, así sea en forma programática, lo que considera su propia tarea intelectual, habría que decir que este resumen del curso de La Habana expone la "intuición fundamental" de Gaos.

El débil artificio de la generalidad que se emplea en la exposición, o el recurso a toda una generación, no logran encubrir la autenticidad de las experiencias personales, como no logran ocultar la influencia directa de lecturas y de maestros. La visión de la filosofía propia —como filosofía de la filosofía— surge de la doble decepción que sólo puede ser superada con una explicación *ad hoc*, una concepción de la realidad como unitaria y al mismo tiempo plural, puesto que siendo una sólo puede ser dada en perspectivas individuales irreductibles. A su vez, la filosofía se concibe como un cuerpo de proposiciones acerca de esa realidad unitaria tomada en su totalidad y, a un tiempo, expresión de esa totalidad para un sujeto concreto. En la medida en que la filosofía debe ser esto, se acerca a la confesión personal y se diversifica en tantas filosofías como sujetos piensen aquel cuerpo de proposiciones. La exigencia moral de vivir la vida propia como radicalmente individual, se enlaza con la exigencia filosófica de dar expresión a una visión personal de la realidad con porfiada y tenaz veracidad, que en el caso de Gaos se presenta como un programa para el estudio de esa realidad histórica que es la filosofía misma.

Se comprende por otra parte, aunque no se diga de manera expresa, que la realidad tomada en su unidad, esto es, en su integridad, se dé a las perspectivas individuales en una estructura peculiar, cualquiera que ésta sea. Se comprende también que el cuerpo de proposiciones acerca de esta realidad en su integridad, tenga que reflejar de alguna manera aquella estructura con un cierto

¹² *Op. cit.*, p. 41.

orden en sus proposiciones y en sus conceptos. Es la única manera de explicar que ciertos conceptos —como la comunicación y la expresión de la filosofía— tengan un “lugar sistemático” dentro del cuerpo de proposiciones de la filosofía de la filosofía.

3. *Filosofía y personalidad*

EN octubre de 1938, bajo el patrocinio de La Casa de España en México, Gaos dictó en una aula de la Universidad de México un cursillo de seis lecciones sobre *Filosofía de la filosofía*. Un profesor mexicano, el Dr. Francisco Larroyo, comentó en una revista las conferencias, el conferenciante respondió con dos cartas que a su vez contestó el destinatario. Estos textos, precedidos por un resumen del curso hecho por el propio Gaos, fueron reunidos con dos artículos inéditos en que los autores exponen de una manera directa la idea que cada uno de ellos tiene de la filosofía, para formar un volumen que apareció publicado hasta 1940.¹³

El resumen del curso de México, más breve que el resumen de La Habana, comienza por transcribir el programa que da el título de cada conferencia: I, La vocación filosófica como afán de saber principal; II, La vida filosófica como vida en la abstracción: su sentido histórico; III, De la abstracción en la contemplación de las ideas como saber de salvación a la abstracción en la reflexión de la conciencia como saber de perdición; IV, La decepción doctrinal de la vocación filosófica por la contrariedad histórica de la filosofía. La decepción vital de la vocación filosófica en el proceso de madurez de la vida; V, Prosopopeya del filósofo —fenomenología de la soberbia; y VI, Verdad y personalidad: filosofía y la vida en su concreción.

De una manera general, es indudable la coincidencia de los temas entre este curso y el de La Habana, como también hay coincidencia en las fechas de redacción de los resúmenes de ambos cursos y del texto titulado *Filosofía, personalidad*, escrito por Gaos para cerrar el volumen polémico. Estas coincidencias explican que el autor tratara de evitar repeticiones y redujera al máximo el resumen contenido en el libro. De todas maneras, el resumen insiste en las cuatro etapas que atraviesa el vocado de la filosofía: vocación, profesión, decepción y obstinación. La descripción de los motivos de la vocación permite caracterizar la filosofía; el estudio de

¹³ GAOS y LARROYO: *Dos ideas de la filosofía. (Pro y contra la filosofía de la filosofía de la filosofía)*. La Casa de España en México. México, 1940.

la profesión enlaza con el tema de la estructura de la vida contemporánea; la decepción, en su doble aspecto, pone en cuestión la filosofía; y la obstinación permite mostrar la "armonía preestablecida" entre la filosofía y la soberbia, con lo que se confirman los motivos subjetivos del afán de saber principal. Esclarecidos los motivos, se responde a la cuestión planteada por la decepción con una teoría de la verdad y de la realidad que distingue entre las realidades abstractas y la realidad en su integridad concreta. Las ciencias, por ejemplo, tienen por objeto realidades abstractas y gracias a eso alcanzan universalidad. Por abstracción, las ciencias prescinden de la mayor parte del contenido de la realidad y principalmente de los sujetos que la constituyen. La filosofía, en cambio, tiene por objeto la realidad en su integridad concreta, incluso la pluralidad de los sujetos —por eso no alcanza sino verdades concretas, personales. Estas verdades son las que plantean el doble problema de la posibilidad y la necesidad de su comunicación, asuntos que conducen a una cuestión de límites: a la experiencia de la finitud del hombre.

El resumen no ofrece nada nuevo en relación con el ensayo publicado en La Habana. Sin embargo, la primera carta de Gaos a Larroyo hace surgir una cuestión cuyo interés se verá más adelante. A una objeción del comentarista responde Gaos diciendo que "no hay inconciliabilidad entre una fenomenología de la filosofía y la definición de ésta como confesión personal. La fenomenología de la filosofía puede descubrir precisamente que la esencia de la filosofía es ser confesión personal".¹⁴ La mera posibilidad de conciliación parece obvia, desde el punto de vista de Gaos, pero hay dos puntos que no resultan tan claros. El primero: si una expresa y rigurosa fenomenología de la filosofía —o de cualquier otro concepto esencial— es igualmente confesión personal o puede pretender una dimensión mayor de universalidad. Gaos no plantea esto expresamente y, al parecer, considera que *toda* la filosofía es confesión personal, puesto que en la página siguiente —sin dejar de tener presente a Husserl y a su método— insiste en la posibilidad de que la *filosofía sea por esencia confesión personal* y no pueda practicarse ni se practique efectivamente más que de esa manera. El segundo punto se refiere precisamente a esta afirmación que, por su parte, no deja de llamar la atención cuando se tiene presente otra declaración contenida en el ensayo de La Habana, en el sentido de que la filosofía no es definible por su especie o esencia precisamente por pertenecer al mundo de las realidades humanas que parece no tener una constitución esencial sino una historia.¹⁵

¹⁴ *Op. cit.*, p. 76.

¹⁵ *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, p. 23.

Filosofía, personalidad es el ensayo en que "de una manera directa y en la forma más didáctica posible", expone Gaos su idea de la filosofía, según declara la nota preliminar del libro que firman los dos autores. La exposición comienza con el comentario de algunos textos clásicos para documentar la idea de una filosofía concebida como la actividad característica de un tipo humano con ciertos rasgos de personalidad y de carácter. El estudio de Platón introduce el tema de la aprioridad de los conceptos y de sus consecuencias en el orden del conocimiento y en el metafísico. El paso a Husserl permite establecer la distinción de varias clases de objetos y la definición de la filosofía como ciencia de los valores —que es la posición que Larroyo ha defendido en sus comentarios. De esta manera, Gaos presenta la historia de la filosofía como un paso de una concepción de la filosofía como el término expreso de una realidad humana individual y temporal, a una idealidad universal, inmutable y eterna.

El punto de partida contemporáneo de toda filosofía de los objetos ideales es la crítica de Husserl al psicologismo, materia que Gaos trató en su tesis doctoral de Madrid.¹⁶ Con este motivo, se propone exponer aquí la intención de aquella tesis que es la crítica de Husserl y el rechazo de toda la filosofía subsecuente. Pero ahora no podemos seguirlo con detenimiento, simplemente llamaremos la atención sobre lo que nos interesa. Sostiene Gaos que las distinciones entre clases de objetos —como los físicos y los psíquicos— y las caracterizaciones que se hacen de estas clases, dependen de tomar a tales objetos como abstracciones. Todavía la vida humana individual es una abstracción del concreto de la vida colectiva que, en este sentido, es también una abstracción cuando representa el hecho de la vida de la especie humana. La única manera de no tomarla abstractamente es darse cuenta de cómo viven los humanos su vida. Es decir, de que los humanos vivimos la vida siempre como *nuestra*, como convivencia y al mismo tiempo como vida propia. Estos son los dos rasgos fundamentales de tal realidad.¹⁷ Además, nuestra vida tiene un principio y un fin temporales, que se nos dan de una manera singular como limitándola desde dentro, como siendo un principio y un fin absolutos, por completo distintos de la temporalidad y la individualidad que caracteriza a los hechos físicos y psíquicos. La individualidad de nuestra vida no es la de su distin-

¹⁶ La primera edición de esa tesis es de 1930, la segunda está incluida en el libro de Gaos: *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960.

¹⁷ *Dos ideas de la filosofía*, pp. 174-175.

ción respecto de otras sino la de su unidad con la exclusión de otras y dentro de sus propios límites absolutos.¹⁸

Cuando nos representamos la vida humana como un hecho *sui generis* y absoluto, no tenemos fundamento alguno para pretender la existencia de unos objetos ideales aparte de la realidad de la vida humana. y lejos de presentarse estos objetos como atributos opuestos, resultan ser expresión y emergencia de los atributos de la vida. "La argumentación del idealismo consiste en mostrar la irreducibilidad de la idealidad a la facticidad de los hechos. La crítica del idealismo, en mostrar la inexistencia de objetos ideales a distinción de los hechos. . . la reducción de lo ideal a la realidad, que es sólo el concreto de nuestra vida —con su mundo— en cuanto tal".¹⁹

Lejos de entender la filosofía como una entidad ideal, hemos de entenderla como una actividad humana real. El hombre no tiene nada fuera de la vida humana, por tanto, una teoría de la actividad filosófica tiene que explicar el hecho de que esa actividad pueda desembocar en la consideración de ciertos objetos fuera de la vida, en un esfuerzo por trascenderse el hombre a sí mismo mediante la abstracción, como desembocó el idealismo durante una buena porción de la historia de la filosofía. Y esa teoría de la filosofía tiene que ser todavía más amplia y profunda: tiene que ser una teoría de la naturaleza humana que muestre en ésta el lugar y la dinámica de la actividad filosófica.²⁰

Para concluir, apunta Gaos en esta dirección que la naturaleza humana es constitutiva oscilación entre opuestos. Esta dinámica se realiza en forma de individuación: la convivencia se despliega en individuos, los individuos se complican en la convivencia. Y en las personalidades de los individuos se encarnan las distintas tendencias de la naturaleza humana. El filósofo es uno de los lugares de la humanidad donde la naturaleza humana hace la experiencia de su estructura oscilante. Una tendencia de la naturaleza humana es la tendencia a excederse por vía de la inteligencia movida del afán de personal superioridad y dominación sobre los demás, a excederse distinguiéndose como personalidad señera, como individualidad absoluta. De este afán surge la historia de la filosofía como esencial discrepancia *ab initio* de cada filósofo con los demás. Las distintas variedades de la tendencia filosófica —el idealismo entre ellas— encarnadas en distintas personas, caracterizan las filosofías.²¹

La exposición de Gaos en este ensayo no tiene el alcance de los

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 176-177.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 184.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 184-188.

²¹ *Op. cit.*, pp. 189-191.

resúmenes de sus conferencias sobre filosofía de la filosofía, aunque estos resúmenes se presenten más bien como programas a desarrollar. *Filosofía, personalidad* parte del supuesto de que el contenido de las conferencias ya es conocido y, en vistas a ciertos argumentos polémicos, ataca directamente un aspecto de las relaciones entre filosofía y personalidad ilustrándolo de tal manera que lo que resulte mejor explicado sea precisamente el idealismo de su contricante.

Otros escritos de estos años desarrollan aspectos cercanos al ensayo estudiado, *Sobre el auditorio de la filosofía* publicado en 1939 y *Juventud y filosofía* publicado en 1941, pero no es indispensable detenernos en ellos. Una ponencia de 1943, *El concepto de la filosofía*, enfoca otra vez la cuestión central aunque de una manera tan abreviada que no nos permitiría añadir nada nuevo a las ideas expuestas anteriormente. Sin embargo, las palabras finales de esta ponencia deben ser recordadas al cerrar este capítulo sobre filosofía y personalidad: "El expuesto no es *ni puede ser más* que el mío. Ni más que como mío lo propongo. Si me he referido a él como 'el concepto de la filosofía', ha sido para no descubrir antes de tiempo este final truco. En el fondo de cada uno de ustedes, ¿verdad que se levanta una mental polvareda de divergencias?, ¿qué se levanta aunque no sea más que alguna 'observación' de detalle o de matiz? Es un hecho. El hecho de que ustedes —son filósofos".²²

4. La filosofía, confesión personal y ciencia

UNA novedad interesante en relación al tema, aparece en los escritos de Gaos casi diez años después. En sus *Confesiones Profesionales*,²³ curso de diez lecciones leído en 1953, que se publicó unos años más tarde, Gaos hace historia de su vida intelectual: refiere las circunstancias de su educación; las relaciones con sus maestros y discípulos; su participación política y su evolución filosófica. La primera de las diez lecciones está destinada a exponer ordenadamente las ideas del autor en materia de filosofía, las nueve restantes a exponer cómo llegó a ellas. La estructura del libro se com-

²² *El concepto de la filosofía*, igual que *Sobre el auditorio de la filosofía* y *Juventud y filosofía*, están recogidas en el volumen ya citado *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. La cita correspondiente al primero de estos ensayos se encuentra en la p. 79.

²³ *Confesiones profesionales*. Fondo de Cultura Económica. México, 1958.

prende en cuanto se hace claro que las ideas del autor en materia de filosofía son ante todo ideas acerca de la filosofía misma, y éstas, a su vez, son el resultado de una interpretación de la historia de la filosofía cuya clave es la experiencia personal. En lo fundamental, Gaos mantiene las tesis expuestas en sus escritos anteriores, pero añade una nueva sobre las partes de la filosofía que nos interesa especialmente.

El punto de partida de Gaos está marcado claramente por el historicismo: la filosofía, en tanto que actividad o disciplina, le es dada como historia de la filosofía, integrada por una pluralidad de filosofías, actitudes o posiciones filosóficas. Y a la pregunta que interroga por la verdad de estas doctrinas, responde Gaos diciendo que todas son verdaderas. La explicación de esta respuesta se puede resumir de la manera siguiente: "La realidad está integrada, al menos en parte, por sujetos individuales. La individualidad de estos sujetos implica que a cada uno de ellos le es dada la realidad en su totalidad, en una perspectiva distinta, por poco que sea, de aquella en que le es dada a cada uno de los demás".²⁴ Los sujetos podemos abstraernos de parte de la realidad para atender sólo otra parte de ella y hacer surgir así los conocimientos científicos. Por ejemplo, los géometras se abstraen de la totalidad de la realidad que les es dada para considerar solamente las formas geométricas; los economistas hacen lo propio con la vida económica. Los filósofos en cambio, continúa Gaos, encaran la realidad en su totalidad tal como les es dada, sin excluir nada, ni siquiera parcialmente a los propios sujetos. Para decirlo con sus propias palabras: "Los filósofos filosofarían, pues, cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta les es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva. Consecuencias: las expresiones, las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían tan reales, tan integrantes de la realidad, como los sujetos mismos cuya individualidad las implicaría; las filosofías serían, en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo..."²⁵ Las ideas expuestas en este párrafo pueden servir de ejemplo: ellas son una confesión personal de José Gaos. Según declaración propia son la expresión de la perspectiva en que le fue

²⁴ *Op. cit.*, p. 11.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 12-13.

dada la realidad en su totalidad, al menos en ese momento de su vida.

Es indispensable añadir que Gaos no considera que la filosofía como confesión personal es la totalidad de la filosofía. Hay partes de la filosofía, como la Lógica, que al menos en una buena porción son dadas a cada uno de los filósofos tan idénticamente como las formas geométricas a cada uno de los geómetras: "En lo que se llama Filosofía hay, pues, partes de diferente índole. Quizá puedan reducirse a dos grupos cardinales: las partes que tienen por objeto objetos de este mundo, objetos de experiencia, efectiva o al menos posible, entendida la palabra experiencia en el sentido más amplio que cabe darle, esto es, sean objetos reales, físicos o psíquicos, o ideales; y las partes que tienen por objeto objetos metafísicos, en el sentido más estricto de este término, objetos simplemente concedidos, y concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna..."²⁶ Expresamente afirma Gaos que las partes de la filosofía que se ocupan de "objetos de este mundo", son las partes "científicas de la filosofía"; dice que algunas de ellas se han separado del tronco común constituyendo ciencias especiales; y finalmente, declara que "si la filosofía no se hubiera integrado nunca más que de estas partes, podría concebírsela como *la* ciencia, dividida y subdividida en ciencias especiales, hasta reducirse a la pura enciclopedia de éstas".²⁷

Algo totalmente distinto acontece con la parte no científica de la filosofía, que se ocupa de los objetos metafísicos. Esta parte corresponde en sentido estricto a la disciplina llamada Metafísica que, según Gaos es una pseudociencia surgida de la aplicación injustificada de los métodos de la ciencia a los objetos de la religión: un híbrido de religión y ciencia, "un producto de la cultura ya arcaico y de probable extinción".²⁸ Pero no dice lo mismo de la religión. En la misma página en que prevee la probable extinción de la metafísica, declara que no piensa que la religión será superada por la ciencia, mucho menos que tal superación deba presentarse como un ideal. Por el contrario, religión y ciencia —racionalidad e irracionalidad en nuevas formas— le parecen no sólo el destino sino la esencia del hombre.

Para un lector no conocedor de la obra de Gaos, podría parecer congruente que, a partir de esta distinción entre las partes de la filosofía —una de las cuales se describe como un producto arcaico

²⁶ *Op. cit.*, p. 14.

²⁷ *Op. cit.*, p. 15.

²⁸ *Op. cit.*, p. 17.

de la cultura y de probable extinción— el autor se entregara por completo al estudio de aquellas que tienen un porvenir asegurado, es decir, de las partes científicas de la filosofía. Pero la cuestión no es tan simple, porque a pesar de estar convencido de estas circunstancias, Gaos pensó siempre que la parte metafísica era el empeño capital de la filosofía en su conjunto y se obstinó en ella. Esto mismo le planteó el problema de conciliar a la metafísica tal como se acaba de describir, con una idea de la filosofía considerada como una historia de expresiones de las perspectivas bajo las cuales se ha dado la realidad en su totalidad a una serie de sujetos. El asunto se encuentra en la obra de una manera expresa, y el autor de las *Confesiones* responde al problema de la conciliación describiendo los orígenes de la religión, de la metafísica y de la filosofía misma. La razón de ser de la religión —salvación, inmortalidad, vida bienaventurada—, es también la razón de ser de la metafísica, aunque no exclusivamente. Tanto como la religión cuenta la voluntad irreligiosa y la soberbia. Y la metafísica es la razón de ser de la filosofía como expresión de la realidad en su totalidad.

No podemos detenernos ahora en estas observaciones de Gaos, pero hay un punto de especial interés. Los objetos de la religión, que a su vez son objeto de la metafísica, tienen una referencia esencial a la realidad en su totalidad. Por ejemplo, Dios es concebido como el creador de todos los demás entes o como la substancia de que todos los demás entes son en definitiva modos.²⁹ La mera identidad de los objetos es prueba de que la metafísica se origina en la religión; y la referencia a la totalidad que caracteriza a la filosofía en su conjunto, es prueba de que la metafísica es la razón de ser de la filosofía.

Lo que queda sin explicar en este texto es el papel que cumplen las partes científicas de la filosofía dentro del conjunto de esta disciplina. Con esto, tampoco se hace clara la manera en que la filosofía, como expresión de una perspectiva bajo la cual se da la realidad en su totalidad, se encara con los objetos de las partes científicas que, como objetos de este mundo, carecen de esa referencia esencial a la totalidad que caracteriza a los metafísicos. En cuanto el carácter esencialmente sistemático de la filosofía en su conjunto, las *Confesiones Profesionales* no dicen nada, aunque el adjetivo sistemático aparezca en varias ocasiones. Por ejemplo, para calificar el esfuerzo riguroso y metódico con que el autor ha intentado una valoración positiva del pensamiento de lengua española; a pesar de que esta valoración venga a consistir en buena

²⁹ *Op. cit.*, p. 18.

medida en mostrar que los pensadores de esta lengua no son más "asistemáticos, ametódicos o incientíficos y poco filosóficos, que los de otras lenguas".³⁰ El mismo adjetivo aparece en otros sitios —en la primera página de la primera conferencia y en la última página de la última— en que el propio Gaos se disculpa con cierto tono irónico, de no desarrollar sus ideas en la forma que aparentemente podría requerir "una verdadera filosofía sistemática, objetiva".

5. El discurso de filosofía

Al año siguiente de su llegada a México, es decir, en 1939, inició Gaos en la Universidad un curso de historia de la filosofía que continuó en los años siguientes; curso paralelo a otros en que explicaba la filosofía contemporánea y exponía sus ideas sobre filosofía de la filosofía. El curso de historia vino a culminar con un seminario que se prolongó durante ocho semestres, entre 1951 y 1954, dedicado a *La ciencia de la lógica* de Hegel. Casi para terminar la explicación de este gran texto clásico, Gaos publicó un ensayo en esta misma revista *Cuadernos Americanos* para responder a una cuestión que las primeras líneas de su escrito planteaban con estas palabras: "Que ¿qué pienso de la filosofía, al cabo de treinta y nueve años de convivencia con ella, y de haberla recorrido a lo largo de sus veinticinco siglos y pico de historia?, aunque no *todo* a lo largo, ni por igual a lo ancho y a lo hondo".³¹

La respuesta insiste en temas de las conferencias de 1953: "Hay en la filosofía dos partes: una parte que puede llamarse 'fenomenológica', por versar sobre los fenómenos immanentes de este mundo, de esta vida; y una parte metafísica, la que se ha esforzado por saber, sobre todo científicamente, del más allá, de la otra vida, del otro mundo. Esta parte metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en conjunto. Su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia —o por la más radical malaventura— de la filosofía".³²

Piensa Gaos que en Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel viene a estar la entelequia de toda la filosofía y que del estudio de estos

³⁰ *Op. cit.*, p. 132.

³¹ Este ensayo, titulado *Discurso de filosofía* se reprodujo en el libro: *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959. La cita es de la p. 13.

³² *Op. cit.*, p. 13.

cuatro filósofos puede sacarse la esencia de la filosofía. Tal cosa viene a confirmar el acierto de Dilthey al distinguir tres tipos de *Weltanschauung*: al idealismo de la libertad viene a corresponder el teísmo, de que son ejemplo Aristóteles y Santo Tomás; el idealismo objetivo vino a ser una cosa con el panteísmo, representado por Hegel; y en lugar del naturalismo vendría a quedar el positivismo, representado por Kant en su renuncia a la metafísica para atenerse a los fenómenos de este mundo.

Examina Gaos enseguida los resultados del teísmo. Primero para mostrar hasta qué punto, dentro de la misma tradición neoescolástica, se ha tenido que aceptar que las pruebas de la existencia de Dios dependen del sentimiento —lo que es una manera distinta de decir aquello de que: "qué clase de filosofía se tiene depende de qué clase de hombre se es"; después para mostrar que lo mismo acontece con el concepto de ser, misterio de primer plano con el que hay que conformarse. El ser resulta incomprensible en cada punto e instante en que es, incomprensible también en sus relaciones.³³ El examen del idealismo panteísta no resulta menos definitivo. La palabra entraña razón; la razón desarrollada culmina en la metafísica que es un intento de comprender el mundo con las categorías de la razón; esta concepción tiende de suyo a que las categorías operen como creadoras del resto de la realidad, es decir, tiende al idealismo. La filosofía entraña *ab initio*, como esencial tendencia ya cumplida, el idealismo absoluto. Pero con su creación del ser por medio de las categorías no se hace más comprensible este ser. Ante el misterio del ser fracasa la soberbia del idealismo —como la del teísmo—, y el fracaso hace recaer en la imagen espontánea, realista del mundo. El idealismo panteísta concluye en el positivismo, como lo prueba la historia de la filosofía después de Hegel.³⁴

Ahora bien, el fracaso de la metafísica es solamente el de la *demonstración científica* de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, el fracaso en la concepción del ser. Mas la renuncia a postular una comprensión universal, el reconocimiento de la finitud del hombre, no es inconsecuente con dejar abierta la cuestión de Dios como perfección y bondad absolutas. Menos todavía con reflexionar sobre una idea que ya hemos encontrado en escritos anteriores: "la idea de que la metafísica ha sido un esfuerzo frustráneo por hacer ciencia de los entes objeto de la fe religiosa". En este punto Gaos subraya: "Ha sido", porque todo lo anterior aconseja reconocer definitivamente en ella un esfuerzo frustráneo y pasajero en la histo-

³³ *Op. cit.*, pp. 13-18.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 19-20.

ria de la humanidad, en la historia al cabo actual de la cual se reconoce la finitud del hombre y la sabiduría de conformarse con ella".³⁵ Mirados a distancia, los grandes sistemas metafísicos del universo le hacen a Gaos la impresión de construcciones gigantescas propias de las edades arcaicas, alejadas del estilo escueto y dinámico característico de nuestro tiempo —que en el dominio de la filosofía corresponde a la monografía y al ensayo. En el mismo pasaje, Gaos recuerda el programa incumplido de Hartmann y Bergson, dos propugnadores de una filosofía no sistemática sino "problemática", que acabaron sucumbiendo al espíritu de sistema. Porque lo arcaico es precisamente la sistematización: "Es la sistematización universal misma como sistematización detallada de todas las regiones del ser y todos los sectores de la cultura por una sola persona".³⁶

Las consideraciones que Gaos hace aquí son realmente interesantes, pues presentan a la metafísica —el empeño capital de la filosofía—, como algo ya desarrollado y concluso, de tal manera que el tercero de los tipos diltheyanos, el naturalismo o positivismo que está representado por la obra de Kant y constituye el antecedente directo de la filosofía de la filosofía de Gaos, supone ese pasado filosófico y viene a ser su conclusión o epílogo.

Se trata de un escepticismo pero moderado, restringido a la verdad metafísica, no negador de la conformidad entre los pensamientos sobre los fenómenos de este mundo y estos fenómenos, no negador de la ciencia. Sólo que la palabra fenómeno debe tomarse en el sentido más amplio: como todo aquello que se presenta "él mismo". Incluye todos los fenómenos reales, físicos y psíquicos, mas también incluye los valores, los entes que se dan solamente en la representación y que, en cuanto se presentan ellos mismos, son fenómenos de experiencia. Si positivismo quiere decir fundamentación exenta de prejuicios en lo que se puede aprehender originariamente, entonces habrá que aceptar con Husserl que nosotros somos los auténticos positivistas.³⁷

El tránsito de la *Crítica de la Razón Pura*, en tanto que examen de los poderes de la razón, a la filosofía de la filosofía, resulta ser uno de los movimientos peculiares de la filosofía contemporánea. La tarea de la filosofía de la filosofía que surge a partir del mencionado fracaso de la metafísica, puede tenerse como tarea científica, como una tarea de las ciencias humanas, en la medida en que

³⁵ *Op. cit.*, p. 22.

³⁶ *Op. cit.*, p. 23.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 24-25.

ha de "examinar y clasificar" el fenómeno de la filosofía, como lo hacen otras ciencias en relación a otros tantos sectores de la cultura.³⁸

Lo dicho hasta aquí no quiere decir que en los grandes sistemas filosóficos no haya nada aprovechable. Hay en ellos muchas afirmaciones que se refieren a los fenómenos de este mundo y vienen a constituir la *parte de la filosofía* que Gaos llama *fenomenológica*. Todos los sistemas tuvieron que partir, en el camino de su "invención" de fenómenos de este mundo, o tuvieron que referirse a ellos en el curso de la "exposición" del propio sistema. Lo que habrá que hacer es discriminar lo metafísico de lo fenomenológico, la ciencia de las afirmaciones del corazón. Con estas palabras viene a responder Gaos a una cuestión que dejó pendiente en las *Confesiones Profesionales*. Y para terminar resume: "En suma y cifra: adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de pseudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología; razones del corazón; y ciencia conducente a éstas, singularmente a aquella que es el ideal, liberal, de la comunión en la estimada como única unanimidad valiosa. Si esta suma y cifra representase aún una visión sistemática, no la representaría metafísica, en el sentido de la metafísica como *ciencia*; si representase aún una visión metafísica, la representaría en el sentido de la metafísica como razón del corazón; o, en definitiva, como caso particular de la única 'filosofía' que viene este discurso a considerar como hacedera a estas alturas de la historia. Y semejante visión no la propondría propiamente, sino que la expongo, simplemente, a título de cambio de ideas. . .".³⁹

La primera parte de esta suma y cifra ha quedado explicada, pero la segunda no tiene menor interés. La única filosofía que Gaos considera a la altura de los tiempos es aquella, relativa a objetos de este mundo, que se hace en plan fenomenológico, y relativa a objetos metafísicos pero no en plan científico sino de razones del corazón, aunque utilice conocimientos científicos para conducir a aquella fenomenología y a estas razones. En este sentido una filosofía puede ser sistemática, organizar todas las regiones del ser y todos los sectores de la cultura como sistema del universo, pero su carácter de verdad personal la mantiene inobjetable. Y puede ser metafísica, como visión personal que no se propone como verdad intersubjetiva sino que se expone a título de cambio de ideas. Lo que Gaos no sugiere de ninguna manera es la posibilidad de una separación de la tarea fenomenológica, que viene a quedar comprendida dentro de

³⁸ *Op. cit.*, p. 29.

³⁹ *Op. cit.*, p. 30.

la visión metafísica y sistemática de valor personal, probablemente de la misma manera que los ingredientes científicos.

¿Qué razones podrían aducirse para no intentar esta separación? El texto del *Discurso de filosofía* no proporciona ninguna pista para dar con ellas, como tampoco da pie para pensar que una concepción metafísica, aún en el plan de meras razones del corazón, no sólo puede ser sistemática sino que tiene que serlo forzosamente. Otros escritos de Gaos nos permiten acercarnos a estos asuntos.

6. ¿Filosofía o filosofías?

EN junio de 1956 redactó Gaos una ponencia para el Congreso de Filosofía que se celebró ese año en Santiago de Chile. Se refiere Gaos a la pluralidad de las filosofías y plantea la cuestión de si es deseable o no la unanimidad de los filósofos. Por supuesto, la respuesta es en el sentido de que tal unanimidad no es deseable, pero antes insiste Gaos en que es además imposible y utiliza razonamientos que ya nos son conocidos: los objetos de las ciencias y de la filosofía forman una gradación que va desde los más abstractos —los de las matemáticas— hasta el más concreto que es el objeto de la filosofía. Los abstractos se constituyen como objetos intersubjetivos por convención de los investigadores científicos de prescindir del resto de la realidad universal —menos un elemento o rasgo de ella. Por el contrario, el objeto de la filosofía se constituye mediante el proceder efectivo de los filósofos de tomar la realidad concreta en su totalidad sin prescindir de ningún rasgo o elemento de ella —ni siquiera del sujeto que filosofa. A mayor abstracción mayor universalidad y mayor identidad intersubjetiva; a mayor concreción, máxima singularidad subjetiva: cada filósofo su *Weltanschauung*. O dicho de otra manera: mientras una parte del universo es idéntico objeto para todos los sujetos, la totalidad del universo es un objeto para cada sujeto.⁴⁰

Queda claro que lo que define a la filosofía es su objeto, que a su vez se define como la totalidad de la realidad, de manera que en cuanto el conocimiento se dirige a una parte de esa totalidad deja de ser individual, la filosofía desaparece y da lugar al surgimiento de la ciencia. Lo que hace la unidad de todas las filosofías personales es precisamente su objeto. En este punto Gaos es muy explícito: "esta singularidad irreductible no podría menos de ser lo predominante

⁴⁰ La ponencia lleva por título *¿Filosofía o filosofías?* y se encuentra publicada en el libro ya citado *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Todas las ideas expuestas aquí corresponden a las pp. 94 y 95.

en las filosofías, por obra de la constitución de su objeto. La filosofía se reduciría a cierta unidad humana de las filosofías, en lo demás, la mayor parte, la más propia, irreductiblemente personales: la unidad 'formal' del objeto 'concreto de la realidad universal tal cual dada, en su totalidad', fundado en la constitución *genérica* de los sujetos".

Cualquier intento de reducir las filosofías a una mayor unidad equivaldría a reducir las filosofías a una sola de ellas y estaría condenado al fracaso por exigir la identificación *real* de los sujetos mismos. Otro camino sería la renuncia de la filosofía a su objeto, que es la totalidad de la realidad tal como es dada a cada uno de nosotros. Y sobre esto la opinión de Gaos es la siguiente: "En fin, optar por la renuncia a la concreción máxima del objeto, representaría una alteración tal del objeto tradicionalmente propio de la Filosofía, que convertiría a ésta en una u otra ciencia, lo que pudiera ser lo mejor que pudiera pasarle a la Filosofía, pero que impediría seguir llamando a ésta así sin incurrir en un puro equívoco".⁴¹ La solución que el autor nos propone, única "a la altura de los tiempos", es precisamente la contraria: aceptar un concepto de filosofía fundado en su historia, que es una historia ya cumplida plenamente, y mantener la unidad de este concepto conformándose con la pluralidad de las filosofías, es decir, con su mero valor de confesión personal.

Para que la Filosofía, así con mayúscula, siga siendo Filosofía y mantenga la unidad de su concepto histórico, debe ser aceptada como una pluralidad de filosofías personales.

Por otra parte, Gaos no deja de advertir en la misma página de la ponencia que hemos venido citando, que estas cosmovisiones individuales no son exclusivamente subjetivas, en virtud de que los sujetos mismos no están dotados de constituciones exclusivamente diferentes entre sí, ni la realidad en su totalidad es dada en todos sus aspectos como diferente. Estas relaciones explicarían ciertos ángulos comunes y ciertas semejanzas en las filosofías. La advertencia, sin embargo, no suprime el hecho de que lo predominante en las filosofías será siempre lo singular e irreductible.

En el texto de una conferencia publicada en 1958 sobre *El interés de la Filosofía* —el interés que puede tener para un público—, Gaos examina sendos grupos de disciplinas filosóficas hasta llegar a la metafísica misma que es la de un interés más decididamente problemático. Se refiere al concepto de metafísica y, como antecedente, al de filosofía, en unos términos que conviene repetir: "Igual

⁴¹ *Op. cit.*, p. 95.

que pasaba con la palabra 'filosofía', la palabra 'metafísica' es el nombre, entre otras cosas, de la colección histórica de las metafísicas de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hegel . . . , que tienen su expresión verbal, textual, en obras como la *Metafísica*, las *Meditaciones*, la *Ética*, la *Lógica*, respectivamente. . . ". Y añade enseguida: estas metafísicas son "la visión, idea o concepción del mundo, de este mundo y del otro mundo, que tuvieron o se hicieron hombres innegablemente geniales. . . ".⁴² A lo que agrega todavía, en nota de pie de página, que las *características de la metafísica* en el sentido de una definición por cierto problemática, serían las siguientes: la *idea, visión o concepción presuntamente racional* de la *totalidad de lo real*, en el sentido más amplio, *abarcando lo trascendente*, o el intento de hacerlo inmanente mediante la "crítica", que es por lo que la "crítica" viene a resultar también metafísica.

El punto de partida sigue siendo el pasado histórico, más precisamente la colección de los textos clásicos, y de ahí arranca la caracterización de la metafísica en términos de concepción del mundo. Pero la nota más importante del pasaje es la observación relativa a la crítica de la metafísica como intento de abarcar el mismo campo que la metafísica, aunque pretenda la reducción de un aspecto de esa totalidad (lo trascendente) a otro (lo inmanente). Una crítica de la metafísica, de acuerdo con Gaos, se pone en marcha por los mismos motivos —religiosidad y soberbia— que la metafísica y es también una visión del mundo en su integridad absoluta. La misma filosofía de la filosofía, como obstinación en la profesión filosófica, no escapa a esto y, en la medida en que es crítica de la metafísica es también concepción del mundo. A pesar de su índole personal y escéptica, y a pesar de sostener que los problemas metafísicos son antinómicos y que la propia metafísica es problemática.⁴³

El interés de la metafísica, incluido según queda dicho el de su crítica, resulta ser el mismo de la religión y de la irreligiosidad o la soberbia. Aunque no exclusivamente, porque una parte de la metafísica, la ontología, tiene el mismo interés de las ciencias en virtud de que sus conceptos son los principios mismos de la naturaleza en general y del hombre en especial, y a la vez los principios del conocimiento de lo natural y lo humano. Todavía más, aunque la metafísica toda fuese un puro error y no nos enseñara nada de los objetos de que se ocupa, no puede dejar de enseñarnos mucho de verdad acerca del hombre que hace metafísica. Y este supuesto es exagera-

⁴² La conferencia, que fue dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de Xalapa, se encuentra impresa en el volumen ya citado *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Las citas corresponden a la p. 40.

⁴³ *Op. cit.*, p. 47.

do, agrega Gaos en una nota de pie de página, porque lo cierto es que en las metafísicas hay muchos ingredientes científicos, de las más diversas ciencias —estos ingredientes son los que hacen que las visiones del mundo sean visiones “a la altura de los tiempos”.⁴⁴

Todas estas ideas son congruentes, cuando no meramente repetitivas, con las primeras publicaciones de Gaos sobre la idea de la filosofía. Lo que Gaos ha venido a puntualizar en su conferencia de 1965 sobre *La Antropología Filosófica*, es una concepción de la esencia de la filosofía surgida de una experiencia personal de la historia de la filosofía y del estudio de los textos clásicos fundamentales, concepción que no obstante reconocer las limitaciones culturales de una tradición se niega a abandonarla. No interesa ahora puntualizar las diferencias menores, ni los cambios de acento en ciertos temas sino más bien mostrar el sentido de aquella unidad y su relación con el concepto de sistema. Para este intento puede resultar útil recordar algunos rasgos de la empresa de Kant, tal como Gaos mismo los ha considerado. Gaos ha insistido en sus escritos, en más de una ocasión, sobre el valor de la filosofía de Kant como antecedente de su propio pensamiento.

7. De la filosofía

LA filosofía, de acuerdo con su historia, es ante todo metafísica. La metafísica es concepción del mundo, es decir, idea o visión de la totalidad de la realidad en el sentido más amplio que incluye también lo suprasensible. En la exposición de este saber supuestamente racional, la tradición ha representado a la totalidad como la estructura de un edificio coronado en su cúspide por el ser supremo, que es también el saber supremo. El conjunto es la totalidad pero no como suma de entes sino en cuanto articulada: sectores de entes jerárquicamente organizados hasta llegar al supremo. Lo que aquí se puede llamar *sistema* es la expresión de esa totalidad como estructura conceptual. Y el sistema supone, por tanto, una idea arquitectónica de la totalidad de la realidad; además de la convicción de que la totalidad puede ser agotada por un método de división conceptual que agrupa los entes en sectores. De ahí que el poseedor de los principios de la división correcta sea de alguna manera el poseedor de la totalidad —esto es la soberbia.

Dentro de esta tradición clásica, el pensamiento moderno ha venido a introducir nuevos elementos relativos al conocimiento. En

⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 38-42.

el desarrollo de ellos, Kant plantea la cuestión de la posibilidad de la metafísica como conocimiento a priori de la estructura del ente, y discute los supuestos tradicionales sobre la arquitectura ordenada de la realidad. Kant abandona ese supuesto pero, en cambio, mantiene la otra parte de la concepción metafísica según la cual la totalidad puede ser comprendida y agotada mediante la división en sectores de objetos. La distinción entre fenómeno y cosa en sí, y la relación de ambos frente al sujeto cognoscente, permite concebir una totalidad ordenada como sistema de la razón pura, que no deja fuera ninguno de los sectores de objetos de la tradición metafísica. Ya no se trata de un sistema de cosas y de la copia conceptual de su ordenación jerárquica, sino de un sistema de la razón engendrado en su autoconocimiento crítico. El examen de los poderes de la razón humana permite establecer el concepto de experiencia que viene a servir como criterio del saber de los entes: así se separan los fenómenos de la experiencia de las cosas suprasensibles en la arquitectura de las facultades de la razón. Y estos tres dominios —sujeto, fenómeno, cosa en sí—, aunque no puedan ser concebidos de la misma manera que las regiones separadas de objetos de la metafísica tradicional, articulan la idea kantiana de ser y abarcan la totalidad de sus modos.

La separación entre metafísica general y metafísica especial permanece vigente en la filosofía kantiana, si bien cambia de signo. El concepto de experiencia como criterio del saber de los entes hace imposible el desarrollo de una teología especulativa, de una cosmología y de una psicología racional, al negar la cognoscibilidad de sus objetos por los caminos de la razón pura —pero no impide considerarlos como conceptos indispensables para la exposición de la finitud humana y para el cumplimiento de las tareas de la razón práctica. De esta manera Kant recoge la triada de conceptos metafísicos tradicionales a partir de su propia concepción: cosa en sí, sujeto y fenómeno desembocan en las ideas de Dios, alma y mundo, cuando son "pensados hasta el fin". Las cuestiones que plantea la metafísica especial ya no son cuestiones sobre los entes mismos sino sobre las formas de la totalidad que se dan en el pensamiento.

La transformación crítica de los temas de la metafísica especial no hace desaparecer la idea de totalidad sino que la mantiene al mostrar el poder ideatorio del sujeto humano. De acuerdo con Kant, esos conceptos no pueden desaparecer pues responden a una inexplicable inclinación del espíritu humano, pero además no se dan arbitrariamente ni surgen por casualidad, sino que el examen de las facultades deductivas de la razón permite extraerlos en un enlace sistemático. Frente a la metafísica clásica que reproduce sistemáti-

camente el orden sustancial y teológico del mundo, la crítica kantiana expone aquellos mismos conceptos como el sistema de la razón pura. En ambos casos, nos dirá Gaos, se trata de conceptos que tienen una referencia esencial a la totalidad, y en ambos casos se trata de sistemas. No hay un tercer camino: o sistema cosmológico y teológico, o sistema crítico de los conceptos de la razón, es decir, sistema antropológico. Pero siempre sistema de la totalidad, concepción del mundo como sistema de conceptos que copian ingenuamente la totalidad de lo real, o como sistema de los conceptos con que la razón humana piensa esa totalidad. Cuando la noción de sistema se usa para designar la mera articulación de temas o conceptos, debe entenderse que se supone que tal articulación no puede ser parcial o fragmentaria sino que responde a un sistema de la totalidad en cualquiera de sus dos formas.

De acuerdo con estas consideraciones debe leerse la discusión de Gaos de la conferencia sobre *La antropología filosófica* a que nos hemos referido al comienzo de este artículo. Una filosofía que no se presente a sí misma como sistemática, en el sentido de comprometerse con los conceptos esencialmente referidos a la totalidad y, por tanto, como metafísica, no se ajusta a lo que se ha entendido tradicionalmente por filosofía, y desde este punto de vista, utiliza ese título en una forma equívoca.

El tema del sistematismo esencial de la filosofía no se presentó de una manera expresa en los escritos anteriores de Gaos, aunque es perfectamente congruente con ellos, sobre todo si se tiene en cuenta otro rasgo de la filosofía suficientemente acentuado que la define como cuerpo de proposiciones acerca de la totalidad de la realidad. Las expresiones enérgicamente despectivas acerca de los sistemas metafísicos, en el *Discurso de Filosofía*, deben entenderse exclusivamente como un rechazo de su pretensión científica. Pero la importancia del sistematismo no parece haber ganado lugar expreso en el pensamiento de Gaos hasta la redacción de su obra capital *De la filosofía*.

Desde su llegada a México, Gaos inició en la Universidad Nacional un curso de Metafísica que dedicaba parte de sus sesiones a la filosofía de la filosofía. En esas lecciones empezó Gaos a desarrollar el programa expuesto en sus publicaciones de 1939 y 1940, fue organizando el material, redactando fragmentos, hasta que para 1960 escribió en forma definitiva las cuarenta lecciones de un curso de dos semestres que leyó a lo largo de ese año.⁴⁵ Este tratado, cuya

⁴⁵ *De la filosofía*, se publicó en forma de libro en 1962 dentro de la Colección *Diánia* del Instituto de Investigaciones Filosóficas que edita el Fondo de Cultura Económica.

publicación anunció el autor en el prólogo de *Dos ideas de la filosofía*, viene a condensar más de treinta años de obstinada reflexión sobre la filosofía y sobre sus conceptos capitales.

De la filosofía es un intento de dar razón teórica de la filosofía misma, ante todo como exposición sistemática de las categorías o conceptos principales de esta forma de saber. Todos los temas que hemos hallado en los escritos anteriores de Gaos encuentran en este tratado su lugar sistemático: desde los motivos de la vocación filosófica hasta el problema de la unidad de la historia de la filosofía y los factores que explican las filosofías personales. Pero el cuerpo de la obra se compone más bien de las siguientes partes: una *fenomenología de la expresión verbal*; que conduce a una *fenomenología de la razón*; que desemboca a su vez en una *fenomenología de las categorías*; la cual no puede dar razón teórica de éstas sin recurrir al estudio del sujeto empírico de la razón, es decir, sin una *antropología filosófica*; y es esta parte la que, al explicar la constitución moral del hombre hace posible por fin una *teoría de la filosofía*.

El comenzar con una fenomenología de la expresión encuentra su justificación en el hecho de que la filosofía nos es dada históricamente como expresión verbal, como colección de textos filosóficos que encierran proposiciones en fórmulas verbales. Mas entre esta fenomenología y la teoría de la filosofía con que concluye el curso, se extiende nada menos que el estudio de las categorías de la razón que es el que plantea los problemas esenciales. El mismo análisis destaca que estas categorías son los conceptos principales de la filosofía a lo largo de toda su historia, son los que definen a la filosofía y hacen patente la unidad de una misma tradición. La filosofía de la filosofía de Gaos es, pues, en su parte central, un esfuerzo autocrítico de la razón humana que examina sus propios poderes y al hacerlo se enfrenta con los grandes temas de la metafísica tradicional.

La obra de Gaos, por tanto, debe situarse dentro de la línea kantiana y, como la "metafísica de la metafísica" que propuso Kant, debe ser leída como un sistema completo que se enfrenta críticamente a los problemas tradicionales de la metafísica general y de la metafísica especial. Gaos utiliza también un concepto de experiencia —el de la fenomenología heideggeriana— que viene a servir como criterio del saber de los entes y a fundar la crítica de la razón en su empleo metafísico. Pero a pesar de la radicalidad de los planteamientos y de las conclusiones escépticas no se propone en ningún momento romper con las ligas históricas. Más bien lo contrario, se coloca en la serie de las grandes obras de la filosofía mo-

derna que estudian la razón y critican su alcance con acabamiento sistemático —y se presenta como su culminación.

La filosofía de la filosofía confirma en su propio sistema el fin de la metafísica como pretensión de saber científico —de ninguna manera su fin como sistema de "razones del corazón". Su tarea es rechazar aquella falsa pretensión, no liquidar el interés por los problemas insolubles, antes bien, descubrir en este interés la condición moral del hombre.

El reconocimiento de la finitud de la razón humana no es contradictorio con la confianza en que esta razón pueda descubrir sus propios límites y sepa articular todos sus conceptos capitales: en esta confianza viene a fundarse la posibilidad de una filosofía de la filosofía sistemáticamente acabada. Sin embargo, la cuestión es todavía más compleja porque el acabamiento sistemático no puede lograrse por la mera razón, su limitación la conduce —aún en el tratamiento de fenómenos— a antinomias insolubles de las que sólo puede escapar con ayuda de la razón práctica. La ayuda consistirá en elegir uno de los términos disyuntivos por motivos de la voluntad y no por razones. Y los motivos de la razón práctica, lejos de tener un carácter universal son radicalmente personales, están fundados en la experiencia individual de los afectos. No hay una perspectiva absoluta, no hay un sujeto trascendental, sino un sujeto empírico con sus limitaciones y sus experiencias concretas cuyas conclusiones, en conjunto, sólo tienen la validez subjetiva de una confesión personal. La crítica de la razón es autocrítica en el ámbito de la vida propia: inseparable de la autobiografía.

El subjetivismo extremo pone en su punto más agudo la crisis de una tradición que sobrevive con dificultad desde la muerte de Hegel —y contribuye como ningún argumento a acelerar su fin. Nada más congruente con una filosofía de la filosofía que reflexiona sobre la esencia ya cumplida de una manera de filosofar. La historia de la metafísica y de su aventura crítica, tal como han sido interpretados por la filosofía europea continental, el camino de esta filosofía en la primera mitad del siglo xx —a través del psicologismo, el historicismo, el existencialismo— encuentran en la obra de Gaos una culminación y un término verdaderamente dignos "a la altura de los tiempos".

Como toda obra que cierra una época, no sólo muestra sus rasgos de epígono, también ofrece aspectos sin el menor signo de declinación que permiten descubrir el anuncio de un pensamiento nuevo. Las partes "científicas" o "fenomenológicas" de la filosofía que Gaos desarrolló como "ingredientes" de su concepción personal, tienen una importancia que apenas puede ser insinuada en las últimas

líneas de este ensayo. Lo contenido en estas "partes", cuya relación con el sistema está cerca de ser accidental, no solamente apunta a temas de la más viva actualidad filosófica, sino que tiene el mérito de haber sido desarrollado con un rigor inexorable y un detalle analítico realmente aleccionador. Y cuando en un texto coinciden el ejercicio serio y riguroso del pensamiento con los problemas auténticos, los profesionales de la investigación no tienen más remedio que contar con él. La obra de Gaos está destinada a pronta repercusión en todos los países hispanoamericanos, a pesar de la barrera que pueda ofrecer la carencia total de cualquier atributo literario y la dificultad de su lectura. Como está llamada a pronta atención fuera de estos países a pesar de la barrera del idioma.

JOSE GAOS: PERSONALIDAD Y CONFESION

Por Emilio URANGA

*"...injustifiée ou méritée, c'est
selon. Mais subie."*

Armel Guerne.

I

LA PERSONALIDAD

José Gaos murió el 10 de junio de 1969 en EL COLEGIO DE MEXICO a las siete de la tarde, tras de firmar el acta de doctorado de uno de sus discípulos en esa institución. Muchos comentaristas han dicho que tuvo su muerte propia, la que correspondía a su vida casi por entero dedicada a dictar cátedra. En otro lugar, no hubiera realizado ritualmente el último acto profesional de su consagración a la enseñanza. Su enfermedad fatal databa de hace cinco o seis años, cuando sufrió por vez primera de un agudo infarto. Desde entonces se entregó militarmente a una observancia puntual del régimen que le prescribió el doctor Ignacio Chávez; pero la naturaleza no le ayudó mucho tiempo, y, poco a poco, amago tras amago, le asedió el fin con los caracteres de una muerte súbita y repentina, sin dolorosos sufrimientos precursores.

Como la mayoría de los hombres que son cómplices de la tradición, Gaos era un sobreviviente. En realidad había muerto mucho tiempo antes, y aún sospechamos que nació a medias, pues lo cierto es que durante su larga existencia nunca manifestó mayor entusiasmo por la perseveración en el ser, aunque, maniático de la rigidez, jamás atentó con injurias en contra de los impulsos que a su pesar lo mantenían en la existencia. En Gaos se dio una doble muerte. Inadaptado como especie, sucumbió al embate de fuerzas exteriores, no sólo orgánicas, sino culturales, sociales e históricas; conflictivo como individuo, sus tendencias contradictorias lo hicieron quebrarse en la vida.

Se me preguntará cuál fue esa contradicción irresoluble que lo mató; y vacilaría, es la verdad, en dar una como la buena, en proponerla rotundamente como clave de su perecimiento. Lo cierto es que no fue jamás uno de esos seres que llegan a la vida como invitados ávidos de disfrutar del festín, sino, al contrario, molestos por haber sido arrancados a su Nirvana. Esta tensión entre ser hombre de otro mundo, y tener que componer su tránsito por uno ajeno, siempre de mala gana, por deber y sin convicciones, dio al traste con la alegría de su existencia. Esta combinación, rara, entre el apego a una vocación rutinaria y el desistimiento, más hondo, de cualquier forma de posición en la vida, transparecía en Gaos de una manera patéticamente espectacular. Más que de una deformación profesional, Gaos fue víctima de profesar una deformación vital.

Se ha comentado, con acierto, que pudo ser escéptico de todas las doctrinas, a la vez que pedagogo escrupuloso de todas ellas. En uno de sus libros confesó: "Un profesor de filosofía que no profesa ninguna, ¿qué caramba es?" (*Filosofía de la filosofía*, p. 18, 1947). A propósito del gran antropólogo Franz Boas, sus discípulos han escrito que manifestaba un entusiasmo gélido". No me parecería disparatado pensar que una de las variantes menos alejadas de este tipo, la haya encarnado José Gaos. Pero el desapego de cualquier creencia no fue en él la corrección siempre alerta del científico con acritud empírica, frente al adormecimiento aquerenciado en la evidencia de un sistema, sino una desesperación *a priori* que descalificaba cualquier esfuerzo ferviente, pues sólo lo llevaba a confirmar, una y otra vez, su inutilidad, su carácter de distracción y de hastío, dada la presencia inexorable de la muerte como destino.

No en vano, el libro que más acarició en su vida José Gaos, fue *Ser y Tiempo*, de Martín Heidegger, como obra en que espejeaba su estilo más entrañable: "el ser para la muerte", el tener que morir, como deber escrupulosamente cumplido, y no en un abandono bohemio o de huida, a la manera del desdichado Rimbaud. Comprendo que para naturalezas que Erich From calificaría de "biofílicas", este imperativo categórico de tallar la vida como un deber mortal, se les presentará con los caracteres de lo repelente. Sin embargo, Gaos nos procuró, a los que lo pudimos observar de cerca, el ejercicio de esta peculiar ascésis. De modo que no hay que sorprenderse de que su instante final haya sido aún tributario, tanto de la muerte, como de la obligación de cumplir honestamente con una tarea. Kierkegaard dijo del librero Soldin que "estaba tan ocupado que no se dio cuenta de que había muerto". Para juzgar estos casos sólo sería aceptable el emplazamiento si el tribunal encargado de tal tarea llamara como testigo de descargo,

entre otros, a Franz Kafka; también hay su empaque burocrático de morir, y quienes suponen que estas son transacciones sin grandeza, han penetrado poco en las posibilidades del ser humano.

Más que ser para la muerte, como lo somos todos, debe ser para la muerte, esto fue Gaos. Supongo que desde los años más tempranos de su vida, percibió que estaba condenado a manejar los dos extremos por igual, o como iguales: deber y muerte. Considérese, por ejemplo, su vasta producción libresca, su enorme bibliografía a la que hay que añadir la biblioteca entera de sus traducciones. A primera vista, ¿qué prueba más contundente de su vitalidad se desea que esta imponente montaña de páginas? Y sin embargo, de todo ese inmenso material, cuando se lo ha repasado, queda en la conciencia y en la memoria la impresión indeleble de lo inútil, del amontonamiento por deber, pero sin sentido —ni de contracción poética, crear es *Dichten*, es condensar, no despararrar, ni de pulimento de la forma—, como el que han debido sufrir los constructores parias de las pirámides egipcias o de la muralla china, como la morosidad del compilador de un vasto diccionario de la muerte.

Al fondo Gaos ejemplifica, en reversa, aquella idea de la "inmortalidad" que se llegó a formar Marcel Proust —otro de sus autores predilectos— como una obligación perfeccionista que lleva al pintor a retocar una y otra vez un matiz de color, o al novelista la descripción imprecisa de una agonía. Quizá Gaos fue kantiano hasta la médula en su manierismo moral, pues el deber por el deber, más que atender a la vida, se complace en la muerte.

Heidegger, Proust, Kant: tres preferencias de Gaos, tres exclusivas de este hombre singular. La muerte, el perfeccionismo, el imperativo categórico. Al lado de estas instancias de servicio, de burocracia trascendental, ¿qué significó en Gaos la superficial vulgaridad vitalista de su maestro José Ortega y Gasset? Gaos era un hombre de cierta textura ética que sólo se puede traducir con una palabra de *slang* americano: fue un *jerk*. Con esto quiero sugerir que en su personalidad adquirió un peso agobiante el sometimiento a lo tradicional, a lo transmitido, a las estructuras formales que los ancestros o los padres imponen. Muchas de sus actitudes lo retratan. No soportaba a los discípulos disidentes; escribió, inclusive, que entendía el espíritu de escuela, pero no el de grupo. En una palabra: no admitía la *contestación* ni en su sentido español de replicar a lo que desde la cátedra decía, ni en su sentido francés de poner en entredicho su petulancia magistral. A nadie se le ocurrirá sacar la conclusión —me parece— de que un escéptico, por serlo, tiene que ser un concesivo, un indulgente, un tolerante. Gaos no lo era; pretendió durante toda su vida hacer

de su escepticismo un dogma que caía como lápida, y ante el cual resultaba peligroso rehusarse a ser golpeado dócilmente por el veredicto implacable de este *Jerk*. Jamás llegó a ese cinismo de que habla H. Melville, que de tan desencantado ni interfiere en nada ni aconseja nada. Pudo abrigar la amargura del desobedecido y la satisfacción de que algunos de sus discípulos cambiaran la política por el profesorado —mal trueque—, pero desde luego no fue jamás el padre desinteresado. Y no se les escapaba esta deficiencia radical de su ser: "soy mucho peor padre que profesor" (*Confesiones Profesionales*, p. 76, 1958).

En cierta ocasión me dijo: "En España mis maestros me destinaban a ser filólogo". Hice un expresivo gesto de extrañeza ante esta imposición. Pero me lo desvaneció con su comentario: "Había un hueco que rellenar y yo me prestaba a ser colocado en el lugar debido: así funcionaría a la perfección la incompleta estructura de la institución universitaria española". Más tarde comprobé, leyendo uno de sus libros, que repetía una convicción muy arraigada en su manera de ser: "En la sumisión a mis maestros e imitación de ellos fui desarrollando mi propia manera de actuar como profesor" (*Confesiones Profesionales*, p. 76, 1958). Entonces empecé a sospechar que en Gaos había un desequilibrio entre su función de padre y su función de profesor. ¿Por qué le fue accesible la segunda y no la primera?

En otra ocasión, paseando con él, por la Reforma, una tarde tristonía, me confesó con aprehensión. "Mi pobre padre me destinaba a ser notario en la ciudad de Avila; y ya me ve aquí, como profesor, ¿en algo mejoré?". La moraleja esa sencilla de deducir: elección o imposición de un "rol" en la vida, dan lo mismo como resultado. Para Gaos su profesión, "libre", era tan equivalente a una condena del destino o de colocación tradicional, que discernir entre las dos especies le parecía baladí. En definitiva, obedecía a la famosa inspiración de Georg Groddeck: "la vida de lo que llamamos nuestro ego es esencialmente pasiva, somos "vividos" por fuerzas desconocidas e incontrolables". Fatalismo, escepticismo, sumisión y docilidad fueron características del modo de ser de Gaos. Las emanaba, y para los que carecían de defensas, se convertían en sujeciones, en encantamientos. A partir de este síndrome, se explican muchas de sus actuaciones.

Gaos establecía una continuidad de sentido entre la vida y la obra. ¿No habló durante decenios de la filosofía como "confesión personal"? Se jactaba, a menudo, de haber expuesto en sus cursos la historia de la filosofía, por entero, desde Tales de Mileto hasta Heidegger de Friburgo. Era tan eficaz en repetirla y respetarla como un niño bueno reproduce en su conducta, sin alterarlos, los sis-

temas represivos de sus padres. Lo que se le escapaba siempre era la inventiva, la espontaneidad, la vida, como la entendía Bergson, a la manera de un "surtidor inagotable de novedades". Era muy consecuente al caracterizar a la filosofía por excelencia, la metafísica, como un saber regresivo de atavismos frente a la ciencia, que siempre le fue tierra incógnita y simple instancia amenazadora de esos molinos tibetanos de reiteración. De los metafísicos podría haber dicho como Freud de los neuróticos en tratamiento: "es como si estuviéramos en un paisaje prehistórico; por ejemplo, en el jurásico. Los grandes saurios todavía corretean en torno; los helechos crecen tanto como las palmeras" (*Obras Completas*, T. III, p. 340, 1968). Si, desde luego, pero con una notoria diferencia; que Gaos no se podía liberar, por carecer de cualquier ciencia para disolver las pesadillas en sentido, de estos engendros prehistóricos. Era inocentemente su víctima, estaba desarmado ante ellos y se conformaba con volver a repetir, en cátedra, incansablemente, la horrible fantasía arcaica. Dicho de otra manera: Gaos nunca pudo forjar un tratamiento para deshacerse de sus dolencias metafísicas. Su ocupación era la de un puntual fotógrafo de cadáveres a lo largo de toda la historia de la filosofía, que a la larga termina sintiéndose en la misma condición que sus especímenes.

Era deliciosamente ingenuo en su efusividad cuando se topaba con alguien que le decía adiós a la filosofía; envidiaba sinceramente ese desprendimiento que sabía que jamás le sería dado practicar. Un día me dijo: "Admiro a Carlos Marx porque cuando llegó a la conclusión de que la filosofía tenía que morir para renacer en acción, echó sin misericordia en un cajón del escritorio los libros de Hegel y nunca jamás volvió a pensar en ellos". Esta apreciación podrá ser históricamente falsa, pero traiciona el sentido de liberación que Gaos no llegó nunca a ejecutar. ¿No le encantaba la repri-menda de Calicles a Sócrates? En un joven de veinte años la filosofía es uno de sus elementos de educación o de *paideia*, pero en un hombre de cuarenta, seguir apegado a esas especulaciones, es conducta digna de una buena ración de azotes. En su cubículo de la Facultad de Filosofía me dijo en cierta ocasión: "¡Usted comprenderá que a mis años no me voy a dedicar a ser contador público o privado!", y se reía de muy buena gana. Entonces le repliqué que su compromiso con la filosofía era una de esas "liaisons" tan irrompibles y apolilladas por una duración larguísima, que el divorcio estaba prácticamente descartado, pese a que en teoría fuera enemigo de la indisolubilidad de los lazos maritales. Me lo concedió, pero nunca vio con buenos ojos mi divorcio de la filosofía, aunque hay que decir en su descargo que me toleró hasta cierto punto

la irregularidad. Más no se le podía pedir, ni jamás se me ocurrió pedírselo.

Volvamos a su escepticismo. En sus horas de relativa calma y fruición se transmutaba en esteticismo. Entonces, el cortejo de las filosofías, el molino tibetano, como que se alegraba con campanillas, y de aquellos delirios salían novelas familiares, historias regocijadas que Gaos contaba ante su auditorio con innegable maestría. "En todo podrán aventajarme, pero no en dictar una conferencia". Y no se engañaba. Fue un maestro consumado en la exposición de los sistemas filosóficos. Sabía dramatizar las alucinaciones de los pensadores. Sus exaltaciones, empero, no duraban mucho tiempo, y sus depresiones subían a la superficie ensombreciendo todo el panorama, aún el de sus mejores lecciones.

También en esto fue consecuente: en su capacidad de modular la tradición oralmente y no por escrito. Quizás hay que acuñar esta idea en forma de paradoja: Gaos fue un español sin español. Yo no sé en que lengua borroneaba, pero todos sus lectores concederán que la escritura en español le estaba filogenéticamente, por decirlo así, situada a una distancia estelar. Por eso pudo rastrear con incomparable agudeza el destino —para él trágico— de la filosofía latinoamericana, hecha de conversaciones más que de libros. Nunca llegó a levantarse hasta la malicia de Jorge Luis Borges cuando éste protestó irónicamente en contra de la insensatez de Mallarmé que veía el destino final del universo en el afán de concentrar su mensaje en un libro escrito, en *El Libro*, el *pendant* sunrealista o simbolista de la Biblia. ¿Puede ser tan tonto el genio del mundo como para no comprender, hasta el descarte, que la fijación por escrito es lo más perecedero, efímero, variable, convencional y equivoco? Ya Platón lo aconsejó para los siglos: las palabras son, por un lado, tan convencionales y fijas en su sentido arbitrario, que lo leído adquirirá por necesidad una destilación contrahecha, renga; son, por otro lado, tan cambiantes y variables, que lo que dicen se prestará a mil interpretaciones estrábicas. Leer a Gaos es sencillamente comprobar que la escritura es material, infantilmente imposible que supla a lo hablado. Gaos no sabía escribir, pero sabía narrar. ¡Sublime primitivo!

Volvamos a mi paradoja: Gaos, el español sin español. ¿Qué resistencia enorme, insuperable, le representaba manejar la lengua española por escrito? Este asunto debe quedar piadosamente entregado a la curiosidad filológica de la posteridad. Su balbuceo escrito tiene algo que ver —a mí no me cabe la menor duda— con su estilo todo de vida y de muerte, pero no atino a definir precisamente en qué relación está, qué entraña lo que aparece como inhabilidad, torpeza o maraña de asociaciones, puntuaciones, repeticiones, elip-

sis mal resueltas, retorcimientos barrocos de flora onírica. A nadie se le ha escapado advertir, por ejemplo, que manejaba, en sus traducciones, el alemán, lisa y llanamente como una lengua muerta. Para Gaos fue la filología, como todo en su vocabulario, una voz de destino. Y con esto tocamos otro punto que nos permitirá estimar, enjuiciar su confesión.

Muchas veces expresó Gaos, en los años en que fui su estudiante en Mascarones, que una Facultad podía formar profesores de filosofía, pero no filósofos. Estaba en lo cierto. Su ideal, para un jovencito *Jerk* que se le acercaba, consistía en convertirlo en comentar filológico de las frases de un texto. Magnífica proposición, vocación y justificación para muchas vidas, y para algunos malvivientes de la cátedra. No es cualquier cosa saber manejar un texto e interpretarlo ante un auditorio. Por desgracia los de Gaos, para quien se eche a cuentas la tarea de glosarlos, no suscitan una proliferación de sentidos superpuesta a la oscuridad de sus dicciones para sacar por bizqueo versiones fantásticas. No. Lo que ocurre es que terminamos por confesar que realmente no dicen nada, o muy poco y reiterativo; más que una encrucijada son un vacío. No son los senderos que se bifurcan, sino la desolación de lo inarticulado. Como era empecinado, volvía a la carga con otro libro, igual que los anteriores, de modo que, todos reunidos, hacen uno y éste, además, inentendible. Su enseñanza queda confiada a la maleable tradición oral que siempre dispone de medios para dar una expresión aceptable a lo que en escritos perversos son puras alusiones. Quien no lo oyó, lo perdió.

Cuando hace algún tiempo —no mucho— tracé una de las muchas semblanzas de Gaos que, durante 25 años de relación, de *patérnage*, se me ocurrieron, dije: "Todos sus discípulos han abrigado, como Valéry frente a Mallarmé, la esperanza de llegarle a hablar algún día con la misma sinceridad con que a veces nos hablamos a nosotros mismos. Pero esta ilusión es otra más de las que hay que abandonar después de años de frecuentación con este difícil maestro" (*El pensamiento filosófico*, pág. 555, 1961). Es obvio que ante todo padre, duro o concesivo, natural o espiritual, se siente una distancia que es infranqueable, una barrera a la identificación. Probablemente se funciona ante ellos como dice la sentencia francesa: *En attendant toujours quelque chose qui ne venait point*, siempre esperando algo que nunca llegó. Con Gaos, ese "algo", jamás llegó, por lo menos para mí. ¡Claro que me dio mucho, y que buena parte de mi ser se lo debo a él y a nadie más! Pero no me dio *eso*, ese *algo* misterioso que bobamente se fantasea, el "pony" de la felicidad infantil que desde luego no corresponde a ningún caballo existente, ni siquiera a la pequeña variedad argentina de estos anima-

litos que son como perros en su alzada. Sé ciertamente que muchos de mis compañeros de generación se quebraron materialmente por dentro, como resultado de su relación con Gaos. Buscaban en él la salvación. Gaos no disponía de ella, ni siquiera para sí mismo, y el único consejo que podía dar era el siguiente: "Dejad que como profesores se acerquen a mí." Quienes cumplían con este deber, eran relativamente aceptados, por lo menos sancionados, apapachados. Muchas veces se desesperó de que no se le relevara a tiempo de sus horas de centinela. Acusaba a mis condiscípulos —a mí me daba por condenado o desertor— de no tapar la brecha con su cuerpo. Y el viejo marino —¡cómo se enorgulleció de sus ancestros de gente de mar, "Hiperiones del Océano", me decía irónicamente!— tuvo que quedarse hasta el último momento expuesto a la intemperie de la cátedra. Me parece oírlo exclamar con Melville: "¿A quién le tocará acabar conmigo?, ¿no suena la señal de la izadura?" A Gaos no se le cumplió la manda de que su guarda fuera suspendida por un sustituto.

Ya he dicho que a Gaos lo protegió de su nihilismo congénito el sometimiento o la sumisión a las tradiciones y a los ceremoniales. Sin el deber de por medio, la muerte lo hubiera devastado en menos de 69 años. Dictaba cátedra por régimen, practicaba la natación por régimen, escribía y traducía por régimen, y desde luego había sometido a régimen su arte de vivir en el comer, amar y beber. En cuanto se le quebraba la observancia, asomaba implacable el instinto de muerte, de agresión, de burla, de menosprecio, de indiferencia, el negativismo en todas sus formas. Nunca le gustó la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, pero sí el rigor textualista, el empaque profesoral, el respeto a las formas, a la solemnidad. ¡Hay que haberlo visto recubierto por la toga doctoral de Rector Magnífico de la Universidad de Madrid, con la soberbia venera colgante de esa autoridad! Asistir a la ceremonia de su engalanamiento tenía el mismo aire sacralizante que en un gran torero ejecutar el ritual de su atavío antes de salir a la plaza. Pero tras de ese atuendo, digno de Felipe II, animaba un espíritu gemelo al de don Francisco de Quevedo. "Vencida de la edad sentí mi espada, y no hallé cosa en qué poner los ojos, que no fuese recuerdo de la muerte."

¿No dijo Kant en su *Antropología* que España era "la tierra de los antepasados"? Gaos era un pretérito "pluscuamperfecto". Sabía enseñar, mortuoriamente, a la española. Me han contado que, en El Colegio de México, le habían instalado una cama, *ad hoc*, para que se reposara de las fatigas de sus horas de clase en los últimos años de su actividad docente. Convendría releer aquellas páginas de Rainer María Rilke en los *Cuadernos de Malte* sobre los requerimientos de la muerte propia. Para mí esta escena de su muerte, de

la de José Gaos, arrastrándose con sus exigencias hasta las escenificaciones más inverosímiles, no hace sino confirmarme en lo que pienso acerca de esas tendencias que From 'llamaría necrófilas. Por muy existencialista que fuera Gaos, nunca habría suscrito la democrática, ¿cristiana?, exclamación de Kierkegaard: "el hombre se muere como un perro". Entre paréntesis: a Gaos no le gustaba Kierkegaard y si tradujo del alemán uno de sus libros —*El concepto de la angustia*— lo hizo como sonámbulo, como un zombie del deber.

El trabalenguas más memorable de Gaos será sin duda el de no dejarse llamar "desterrado" sino "transterrado".¹ Como Felipe el Hermoso fue paseado por Juana en España, así Gaos lo fue por América, con su propia locura a cuestras, con su ataúd al lado, o dentro. Cuando en la funeraria me quedé a solas con él, media hora antes de que lo "transterraran", naturalmente al Cementerio Español, no al Francés —"Heureux qui meurt dans le Seigneur"—, me senté, me eché más bien a los pies de su gris e imperial ataúd, y, entre la pena y la sumisión, me dejé mecer como en un ambiente familiar. Luego, levantando la escotilla de su escafandra de buzo metafísico, contemplé su rostro no desfigurado por la muerte, y me dije a mí mismo: "Todo ha sucedido como era lo esperado."

II

LA CONFESION

...he himself if approached prove fastidiously uncommunicative.

Herman Melville

He intentado, en la primera parte de este artículo, procurar a mis lectores una semblanza de la personalidad de José Gaos. En la

¹ No quiero dejar de consignar aquí, en esta nota de pie de página, algo que me contó Gaos y que se relaciona con esa distinción barroca entre "desterrado" y "transterrado", Gaos llamó a México, "su patria de destino". Treinta años de su vida los pasó aquí. Según sus propias convicciones, sería incorrecto calificarlos como sus años de madurez. Seguían siendo años de prolongada inmadurez. "Lo decepcionante de la filosofía y de la vida con la filosofía, es que consagra una existencia sin madurez", repetía bajo muchas formas o variantes de expresión. Pues bien, Gaos me contó que, recién llegado a México, tuvo que hacer un viaje en omnibus a la ciudad de Toluca. Al pasar por Lerma, no pudo contener la exclamación: "¡Pero si esto es Lerma!" "Así es, señor, ¿quiere bajar aquí?", le preguntó

segunda me ocuparé de su Confesión. Se advertirá de inmediato que no hablo de su Obra, designación casi obligada si nos ocupamos de un creador intelectual. Pero en Gaos la Obra se reabsorbe tan por entero en la Confesión, tan sin residuos, que es preferible caracterizarla con este título.

La *Confesión* de Gaos puede que esté descalificada de antemano por algo que ha dicho muy agudamente Jorge Santayana: "Toda la filosofía inglesa y alemana es mera literatura. . . ni uno solo de sus términos, ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico; y sólo cuando esa filosofía es buena literatura es cuando sirve para algo" (*Diálogos en el limbo*, pág. 53, traducción de Raymundo Lida). En este negocio de la tasación rigurosa de su calidad artística, la Confesión de Gaos no sirve realmente para nada. Pero no seamos tan exigentes como la muerte lo fue con Gaos.

Entremos de lleno en el tema. Para Gaos el filósofo es esencialmente un megalómano. Este personaje de la comedia humana dispone de recursos ilimitados para afirmar o negar, a su gusto, la existencia de Dios. Es, digámoslo así, el dispensador sin taxativas de la vida o de la muerte de Dios. De un delirio de grandeza, se trata indudablemente en este caso. ¿De qué medios halagüeños podríamos valernos para que el filósofo decida su sentencia en favor o en contra de la existencia de Dios? ¿Serían persuasivos los ruegos, las súplicas, las promesas o las amenazas? ¿Con qué tipo de argumentos le sonsacaríamos una patente de realidad para Dios?

Lo que parece haber en el fondo de este mecanismo es una curiosa disposición afectiva; un estado o temple de ánimo de muy difícil explicación. Una tarde, para mí merorable, en que Gaos y yo comíamos en un restorán alemán, le pedí que me resumiera, lo más concisa y rigurosamente posible, cuál era a su entender el meollo de su *Confesión*. Estaba de muy buen humor, y aceptó que, en una servilleta de papel, yo registrara y retocara, hasta darle la forma más pertinente, el texto de esa quintaesencia autobiográfica. Helo aquí: "Lo cierto es que Dios no logró suscitarme nunca un sentimiento lo suficientemente atractivo como para mantenerlo en la existencia por *mis* razones." Esto me lo dijo allá por 1960. Quien pretenda ver tras de estas líneas una declaración cínica, está definitivamente fuera del juego. Ignoro en cambio cómo se podría relacionar esta especie de síntoma con una causa reconocida de alteración en el afecto.

Años después, cuando ya estaba enviado por el psicoanálisis,

el camionero. El paisaje le recordaba puntualmente a Castilla. Esta prolongación morfológica, esta transcendencia de España en América, le hacía pensar que no había sido desterrado sino simplemente transportado a otro sitio de la misma tierra que lo había visto sufrir.

he creído entrever, haciendo funcionar el "insight", que tras de este rechazo de la existencia de Dios se ocultaba un conflicto con el padre. Y en efecto, rastreando el libro de Gaos, *Confesiones profesionales*, descubro, aquí y allá, frases dejadas caer en una primera lectura, y que ahora tengo que recoger con cuidadosa intención y atención para explicarme, medio en la sombra, qué es lo que realmente Gaos ha tratado de confiar. Voy a citar primero algunos textos para enhebrarlos luego en una interpretación.

Al hablar de Manuel García Morente, encuentro este párrafo revelador: "Quizá nadie sabe lo que puede hacer de un joven un verdadero maestro... En todo caso, desde aquel día, me sentí distinguido, delicadamente, por Morente... fuimos habituándonos a que yo le consultara sobre todo lo importante al rumbo y en la ruta de mi vida y él me aconsejara, hasta que acabó siendo mi padre espiritual mucho más que mi propio padre natural" (*Confesiones profesionales*, pág. 67, 1958). De una vez por todas el lector se tiene que habituar a las incorrecciones, ambigüedades, que abundan en lo escrito por Gaos. El "padre natural" de Gaos no fue, por lo que dice, más "padre" para él que García Morente; fue menos.

Veamos ahora cómo habla del "padre natural": "Mi padre era un jurista distinguido como conocedor del Derecho Hipotecario —a pesar de lo cual (él se indignaría de éste 'a pesar'), a pesar de lo cual había estudiado bastante Filosofía del Derecho, que consideraba base necesaria de toda formación jurídica, y algo de Filosofía en general, aunque en materia de Metafísica era un escéptico, total y definitivo, que se burlaba de mis entusiasmos por ella cuando se le hicieron patentes" (C.P. pág. 27).

En una palabra: el padre espiritual "bueno" y el padre natural "malo". Pero el entrelaje de estos dos tipos de padre, llega a agravarse en la Confesión de Gaos hasta términos que hacen aún más aconsejable rastrear, como lo estamos haciendo, por estos "rumbo", las raíces de su actitud filosófica y de sus resultados finales.

Resulta que ...pero oigamos al propio Gaos: "Cuando cierto día arribé a su casa de Madrid (se entiende: a la casa de Manuel García Morente), desde la estación del ferrocarril de Valencia, diciéndole que para seguir adelante con mi vocación filosófica no podía más contar con mi padre, tenía que arreglármelas por mí mismo, y (tenía) medios para sostenerme apenas unas semanas, pero que confiaba en él, que, después de todo, algo era responsable de mi vocación, me dijo entre risueño y grave: 'Acepto la responsabilidad, vamos'" (C. P. pág. 68). Resulta que Gaos, dejado de la mano por el padre natural, se confía completamente al padre espiritual.

Estos incidentes de la primera juventud de Gaos, señalaron una hondísima impronta en su ánimo. "Lo que acabo de contar —dice—, lo he contado reteniendo la emoción" (C. P. pág. 69). El círculo de su agradecimiento para los que fueron sus padres buenos, culmina, naturalmente, con la salutación a Ortega y Gasset. Aunque sea un poco larga la cita, la copio: "Esta es una experiencia vital, la de haber conocido, tenido, un maestro en la plenitud del término, quizá tan importante y tan insustituible en el orden del espíritu como en el orden de la naturaleza tener padre conocido, haber convivido con él, en actitud filial, hasta bien pasada la mayoría de edad, en vez de haber sido niño huérfano o expósito. Quizá sólo en la filiación bien vivida se aprende a vivir bien la paternidad: yo viví los años decisivos de la niñez, desde los de mis primeros recuerdos hasta la pubertad, no con mis padres, sino con unos abuelos, y desde que pasé a vivir con mis padres, no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor" (C. P. pág. 76).

Según mi punto de vista, hay que establecer una relación estrecha, causal quizá, entre la actitud de Gaos con su padre natural y su Confesión filosófica medular. Esta última, como he dicho antes, la recogí en forma anecdótica, pero hay textos del propio Gaos que vienen a decir exactamente lo mismo que me transmitió en conversación privada. Para Gaos, según asienta en su *Libro de la filosofía*, "el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo" (pág. 442). Esto lo repetía en 1960, pero por lo menos desde 1940, en que publicó su ensayo con Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, le era familiar el tópico: en el filósofo se personifican "entes sobrehumanos" (pág. 37). Su mayor atrevimiento (del filósofo) consiste en lo siguiente: "Cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él (ante el filósofo) su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso dios; ni siquiera cuando el filósofo se identifica con Dios deja de ser superior a éste, en cuanto que la identificación es la conclusión de un discurso de la razón filosófica" (D. F. pág. 442).

No nos falta sino especificar que en ese género, hasta este momento indeterminado, de los entes sobrehumanos, el verdadero personaje es el Demonio. "La filosofía —y la antropología— son ininteligibles en sus más profundas intimidades no sólo sin una teología, sino sin una demonología" (pág. 442). Y páginas más adelante: "El vocado, el destinado a la filosofía... es únicamente el condenado por Dios a ser demonio filosófico por dotado *a natiuitate* de la psicología que he resumido *violentamente* en esta lección. Lo que me consuela es pensar que estos últimos temas con los que me he ocupado hace muchos años repetidas veces, a diferencia so-

bre todo de los más y principales del primer semestre, se encuentran mejor o peor tratados por mis publicaciones" (D. F. pág. 445).

En su libro *Confesiones profesionales*, topo con estas afirmaciones reiterativas: "De la Metafísica parece ser origen, tanto por lo menos como la religión, la voluntad irreligiosa, la *voluntad* de Dios —y a ésta se vincularía la soberbia" (pág. 20).

De modo pues que la Confesión de Gaos, aún con el ingrediente inescamoteable de su núcleo de conflicto con el padre, no pertenecería propiamente a un tratado sobre las neurosis, sino más bien a lo que Freud llamó "historiales demonológicos", más o menos patológicos. Freud recomienda el estudio minucioso de este tipo de documentos con las siguientes palabras: "nos mostrarán, *como mental nativo*, aquello que en las neurosis de una época ulterior, no supersticiosa ya, pero sí, en cambio, hipocondríaca, sólo trabajosamente, por medio de la labor psicoanalítica, logramos extraer del mineral de las asociaciones, y los síntomas".

Y aún cabría discutir si la Confesión de Gaos nos ofrece efectivamente un "historial". Pese a su nunca desmentida afición por la razón narrativa, Gaos no consiguió articular en una forma coherente el entramado de sus vivencias filosóficas, de su vida y de la filosofía, sino que dejó caer desperdigadas en sus libros, observaciones que los sobrevivientes pueden, apenas a medias, integrar en una secuencia descriptiva de lo que realmente le aconteció. Pero algo podemos sintetizar.

Es indudable que de las dificultades personales de "filiación", Gaos dedujo una especie de vencimiento del peor de los horrores: ser hijo de "padre desconocido", ser huérfano o un expósito, ennobliéndose como hijo de padres espirituales excelsos, como García Morente y Ortega y Gasset. Pero todo esto no sin contradicciones y cortocircuitos. Por ejemplo, que al fin y al cabo logró ser "mucho peor padre que profesor". Y como profesor, ¿consiguió realmente ser un buen padre? En cuanto a proponérselo, su declaración es elocuente: "La única manera de corresponder a semejantes maestros, puesto que es imposible con ellos mismos, es corresponderles con los discípulos que uno pueda llegar a tener" (C. P. pág. 69).

Otro aspecto perturbador de la Confesión de Gaos consiste en determinar el grado de desprendimiento que realmente llegó a conquistar frente a los padres, naturales o espirituales. Gaos habla a menudo en sus libros de su decepción de la filosofía en cuanto que contrasta su inmovilidad abstracta con la movilidad de la vida que aspira siempre hacia realizaciones más concretas. La vida humana, conforme avanza en edad, tiende a asumir "roles" cada vez más apegados a un principio de madurez. La filosofía no. Esto es lo decepcionante de la filosofía y de la vida en la filosofía. "De-

cepción vital —dice Gaos—, por la incongruencia creciente entre los caracteres de la filosofía como vida en la abstracción, y el carácter crecientemente concreto de la vida hasta su madurez" (*Dos ideas*, pág. 31). En 1941, concluye un artículo sobre *Juventud y filosofía* con esta desoladora definición: "Me dicen: —Este artículo deja indeciso si la filosofía es cosa de una juventud prolongada o de una vejez prematura. Respondo: —No hay aquí tercio exclusivo: una vida sin madurez" (*Filosofía de la filosofía*, pág. 93).

Claro que es cuando Gaos escandalizaba a sus oyentes predicando que el filósofo es el fiscal implacable de la existencia de Dios, no creo que tuviera en mentes que estaba enjuiciando a su propio padre, al natural. No. Lo dramático de la Confesión era presentarla como resultado de un minucioso estudio de la historia de la filosofía, no de un análisis igualmente minucioso de su existencia personal y de sus conflictos parentales. Pero ahora vemos las cosas a otra luz. Al padre es al que hacía comparecer ante el tribunal de su razón filosófica. Su pecado no era el ateísmo, sino el parricidio.

La fantasía de un ser que fundamenta la existencia de Dios por sus razones, por sus sentimientos disfrazados de razones, es muy frecuente en la filosofía alemana. Así, Heidegger, habla de que el soporte de todo fundamento es la libertad. Si algo tiene sustento es porque yo libremente se lo he otorgado. Si me viniera en gana retirárselo, se desfondaría sin remedio. No se piense que estas enormidades las dejaba caer Gaos en medio de temblores afectivos —la "emoción" con que evocaba a García Morente en 1953 no transparece para nada en su *Libro de filosofía* que es de 1960, aquí hablaba "violentamente", a lo Nietzsche—, todo lo contrario: surgen como ideas sistematizadas de grandeza que parecen mantener al sujeto, en este caso al filósofo, gélidamente indiferente. Lo que podría suponerse un temor espantoso de ser asediado, denunciado, en verdaderos delirios de persecución, por quienes suplicaran la salvación o la condenación de un Dios, no suscita la más mínima alteración del ánimo.

Lo que viene a decirnos Gaos con su Confesión es que nunca logró *sentir que Dios debería existir*. Considerar como blasfemia a un sentimiento de rechazo paterno, es una interpretación que hoy nos hace la impresión de un descarrío inexplicable. Podrá ser pueril, o propio de una vida inmadura, pero, ¿sacrilego? Quizá el interés se concentraría, psicológicamente, en explicar qué fantasías de dominio, de agresión parental, llegaron a cristalizar en este sedimento de ropaje intelectual o filosófico. Nada más.

A lo largo de su milenaria historia, la filosofía se ha ocupado de muchos temas, "la naturaleza, Dios, el hombre, la historia, la

ciencia —ella misma, la filosofía" (*Dos ideas*, pág. 15). En su etapa actual, que asume o resume las anteriores, la filosofía "filosofa" —siempre según Gaos—, sobre ella misma, con una exclusividad sospechosa. ¿De dónde le ha surgido este rabioso afán de alimentarse con mordiscos de su propia cola? No lo sabemos. Lo cierto es que el filósofo gaosiano es víctima de un canibalismo. De acuerdo con Gaos la compulsión —pues lo es— empieza primero con una misteriosa vocación, llamado a la filosofía, más que vocación una verdadera condenación. Años más tarde diría Sartre, haciéndole al mismo delirio, que "el hombre está condenado a ser Dios". Tras de la vocación, el elegido decide consagrar por entero su vida a la filosofía. ¿En qué consiste esta consagración? Muy sencillamente: en graduarse de profesor en filosofía, en dedicarse profesionalmente a su manía, enseñándola y practicándola, simultáneamente, en una Escuela de Filosofía. Hay que observar que este tránsito de la alucinación auditiva —vocación— a los rituales obsesivos de la cátedra, agravan la dolencia del consagrado a la filosofía. En este estadio, la filosofía, comenta Gaos, se transforma para el aspirante al claustro laico, "en principio de su vida, de su ser, de él mismo" (pág. 15).

Y de repente sobreviene la crisis, el *onset* de la catástrofe que hasta entonces había seguido un curso insidioso. A ese vocado, ya obsesivo, el mundo como que se le pone patas arriba y "decepcionado" de la filosofía, esto es, "de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía" (*D. I.* pág. 15). En esta cascada de destinos pasivos, como vocado, condenado, alucinado, obsesionado, profesado y obstinado por la filosofía, atinamos a percibir un curso desdichado de la vida humana. En uno de sus libros, Gaos me puso esta dedicatoria: "Para Emilio Uranga, compañero de penas y fatigas filosóficas" (*Orígenes de la*, México, 1960).

Es digno de subrayarse el año, 1960, en que Gaos me dedicó esta consagración de *compagnon de route*. En los dos semestres académicos de ese año, José Gaos dictó sus lecciones "definitivas", luego recogidas en un libro que lleva por simple título *De la Filosofía*. En la última página de este texto leemos: "Sólo me queda expresar a ustedes, los cinco alumnos oficiales del curso que lo han seguido desde su primera clase hasta la última, con constancia quizá digna de mejor causa, mi agradecimiento por *haber hecho con tal asistencia posible el curso mismo* —que puede ser mi último curso, como esta clase mi última clase, de profesor en activo, lo que no deja de tener su significación, en el sentido del curso mismo, para quien no ha sido ni querido ser otra cosa que profesor de Filosofía a lo largo

de los treinta y siete años bien cumplidos en que lo he sido" (pág. 472).

¿Qué podemos sacar en claro del curso larguísimo de esta enfermedad de cátedra? Que Gaos pensaba retirarse de ella, que no se retiró sino con su muerte, ocurrida nueve años más tarde, o sea, que la obstinación lo mantuvo en su sitio hasta el último momento de su existencia y que veía coronados sus esfuerzos de 37 años de profesorado con *un único curso*, en su extensa vida de profesor, en que ninguno de los alumnos inscritos había desertado. Muchos son los registrados y menos los examinados. En ese curso de 1960, de los cinco, cinco se presentaron a examen. Enternecerse —digamos así—, por esta asistencia cabal, es uno de esos gestos de obsesión profesional que tanto acompañaron a Gaos en su vida de cate-drático.

Volvamos ahora a sus líneas de 1940. El vocado y profesado, se ve de repente decepcionado, y en vez de abandonar la filosofía, se obstina en seguir padeciendo a su lado, no se divorcia de ella, prosigue —como en el caso de Gaos— una pertinaz unión dolorosa, 29 años más. Para mí, francamente dicho, la perspectiva de esta situación que Gaos me vaticinaba, era superior a mis fuerzas, inaceptable. Hemos recordado ya el texto de Platón. Le dice Calicles a Sócrates: "La filosofía es ciertamente encantadora, Sócrates, cuando alguien se da a ella mesuradamente en la juventud; pero si se cultiva más allá de lo debido, es la perdición de los hombres" (*D. I.* pág. 14). Para Gaos, indudablemente, la filosofía fue su perdición. No hay que olvidarlo: su "pobre padre" trató de disuadirlo de abrazar esta carrera ingrata. Indudablemente que consideraba que era una vocación y profesión sospechosas. La oposición al padre se manifestó en Gaos con insubordinaciones soberbias y con penas de corazón, con una especie, también, de *obediencia a posteriori*; en la anécdota, que he relatado más arriba, se deja ver que, al fin de su vida, le resultaba tan insignificante ser profesor como haber sido notario, de haberle cumplido ese deseo a su padre natural. La obstinación propia de la filosofía la exponía Gaos como una típica característica de terquedad demoníaca, en realidad era un no querer dar a torcer su brazo ante la imagen paterna. Un empecinado decirle, "no y no". "La verdad —continuaba diciendo Calicles y sin duda igualmente el padre de Gaos— es que, cuando veo a un hombre mayor seguir filosofando sin cesar, me parece que a este hombre, Sócrates, le está haciendo falta ya —una buena tanda de palos" (*D. I.* pág. 14). De estas citas de Platón elegidas con predilección masoquista por Gaos, se desprende claramente la evidencia de que su vocación profesional a la filosofía, bajo la forma obsesiva de una obstinación, le procuraba sentimientos de culpa. (Quiero advertir

entre paréntesis que, si en este ensayo echo mano con tanta frecuencia del vocabulario psicoanalítico, no se trata sino de una conveniente, convencional y concensual *façon de parler*).

Y sigamos adelante. La condena a la filosofía comienza con una alucinación auditiva —vocación—; alguien nos llama, nos susurra, nos campanillea. Pero hay que pasar a la obsesión, convertir en ritual de cátedra las voces. Conservo en mi poder un ejemplar del libro de Gaos, *Dos ideas de la filosofía* (1940), que éste firmó en dedicatoria a mi finado amigo Jorge Portilla. Encierra su enseñanza y por eso la copio: "Para Jorge Portilla, que vive la filosofía en espera —que debe ser cercana—, de 'filosofarla'. Con el decidido afecto de José Gaos." Naturalmente que no puedo adivinar cómo se representaba entonces Gaos la vida que Jorge llevaba con la filosofía. Lo que le deseaba es que, cuanto antes, *luego*, *luego*, se convirtiera en un profesional. Tengo que repetir: para Gaos el delirio filosófico sin la obsesión, la alucinación sin el ritual profesoral, era algo incompleto, sospechoso, no debido.

Con lo que hemos dicho, el enrevesado párrafo de Gaos no presentará ya ninguna oscuridad: "En la actualidad, el vocado de la filosofía (podría haber dicho *bocado*, pues el régimen de *vocado* sería correctamente *a la filosofía*, no de la filosofía. Estas infracciones sintácticas son significativas, pues traicionan, con treno monótono, la evidencia de que las actitudes de Gaos en relación con la filosofía fueron predominantemente pasivas y no activas), a quien su vocación por ésta lleva a hacerse *profesional* de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, *decepcionado* de la filosofía, esto es, de su principio, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una *reflexión* sobre sí, sobre su ser, su vida y el principio de una y de otro, y de una *exposición* —historia, cuento y confesión— de esta reflexión, siguiendo las cuatro etapas de la vocación, profesión, decepción y obstinación" (pág. 15-16).

Es una verdadera lástima que Gaos no fuera capaz de articular de una manera dramáticamente elocuente lo que le pasó con la filosofía, y que su cuento, fábula o historia de sus relaciones con ella, se comprima en una letanía obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión, exposición. ¡*Ora pro nobis!* Santayana decía en el párrafo que antes mencioné fragmentariamente: "La filosofía es psicología literaria. En sus más profundos alcances, apela simplemente a lo que el hombre se dice a sí mismo cuando repasa sus aventuras, cuando vuelve a pintar sus perspectivas, cuando analiza sus ideas curiosas, cuando atisba su origen e imagina las *variadas experiencias* que le gustaría poseer, acumulativa y dramá-

ticamente unificadas. El universo es una novela cuyo héroe es el yo; y la amplitud de la ficción (cuando el ego es culto y omnívoro) no contradice su esencia poética. La composición puede ser pedante, o insípida, o recargada; pero por otra parte es a veces sobremanera honesta y atrayente, como la autobiografía de un santo; y, tomadas como las confesiones de un escepticismo romántico que trata de sacudir el arnés de la convención y de las palabras, puede tener gran profundidad e interés dramático" (pág. 53).

Gaos, por desgracia, no nos dejó un sistema literariamente valioso de sus confesiones. Lo que hubo de dramático en su existencia hay que extraerlo sudorosamente de su desierto expresivo, como el agua del Sahara. Jorge Luis Borges decía maliciosamente que Ortega y Gasset era un mal escritor y que hubiera hecho muy bien en encargar a un "negro" que pusiera en estilo aceptable sus curiosas ocurrencias. Entre los muchos discípulos de Gaos habrá sin duda un moreno que nos dé elaborada artísticamente la confesión del maestro. Desde fuera de la cátedra sólo podemos desearlo.

Nadie hasta el día de hoy ha aclarado suficientemente por qué la filosofía se presta tan adecuadamente a ser modulada, en su exposición, de manera autobiográfica. Es un hecho. Lo que opina Santayana, si se le rasca con acuciosidad, termina en una tautología, pues viene a decirnos sin más: la filosofía es una novela de aventuras personales, puesto que en sí misma, antes de ser expuesta por escrito, es una novela de aventuras. No señor. En temperamentos como el de Gaos, un crítico cae en la cuenta de que le costaba enormemente desprender sus delirios de los de los otros filósofos, de la historia entera de la filosofía, y que literal, aunque no literariamente, vivía en una permanente *folie-à-deux*, en una locura compartida y contagiosa. Gaos dice, en sus *Confesiones profesionales*, que se interesó por la historia de la filosofía desde una edad muy temprana, adolescente, y que éste su interés inicial "de entonces (1915) a hoy mismo (1953), no han hecho (mis lecturas y estudios filosóficos) más que ampliar, ahondar, remachar el dominio de la Historia de la Filosofía sobre mí" (pág. 27). Si según confiesa su propio hijo, el padre de Gaos era un escéptico "total y definitivo", ¿cómo es que en este punto esencial le iba a ser infiel o rebelde? Remató en escéptico, obediencia *a posteriori*. Gaos lo razonaba de esta manera, lo racionalizaba sería más vulgar decirlo así: "En suma, que he vivido como la verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no pude *acogerlos* como la verdad... Ya estaba escarmentado con la sucesión de las verdades anteriores... Pues, ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica —*biográfica* de verdades,

semejante sucesión *vivida*, mucho más que la sucesión del pasado *sabida* por la Historia; a qué, sino al escepticismo" (pág. 34).

Supongo que este interés de Gaos por la historia de la filosofía no era objeto de burla por parte de su padre. En este terreno, que lo instalaba en el consolador escepticismo, idéntico al de su padre, se sentía y se sintió durante toda su vida, a resguardo de las iras paternas. Pero en cuanto a la Metafísica, ¿hasta qué grado le pesó la condena paterna? Obsérvese que las filosofías que Gaos aceptó como verdaderas, escolástica de Balmes, neokantismo, fenomenología y filosofía de los valores, eran las que profesaban como tales sus maestros españoles, sus padres espirituales, Zubiri, Morente y Ortega. En cuanto se soltó de ellos por su transterramiento a México, el escepticismo le ganó la delantera. Era más congénita a la índole de su padre natural esta actitud filosófica.

Sólo puedo apuntar a vuelo máquina algunas reflexiones sobre este giro en la vida de Gaos. Desde que se estuvo en América, no digo que dejó de ser devoto de sus padres espirituales, pero indudablemente ganó en independencia frente a ellos. Su doloroso afán de identificación paternal se desnuda en la página final de su libro *Dos ideas de la filosofía*, Es la culminación de esa *folie-à-deux* de que antes he hablado. En un gesto de confusión dice Gaos: "Ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de *él*, se me ocurrió al oírle o leerle a *él*, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con *él*" (pág. 192). Ese reverencial y repetido *él*, alude a José Ortega y Gasset. Gaos no empleaba esta palabrita sin azoro. Recuérdese lo que comenta sobre las relaciones con su padre natural: "no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor" (*C. P.* pág. 76). El gesto de subversión más resonante de Gaos frente a Ortega fue la defensa pública, en periódicos, que hizo de Alfonso Reyes. Ortega había zaherido con estilete venenoso al gran mexicano. Calificaba sus actuaciones de "gestecillos de aldea". En otra ocasión, le llevé a Gaos una revista peruana en que se había publicado la correspondencia de Manuel García Morente con agentes espirituales franquistas para arreglar su conversión al catolicismo y su acceso a la carrera sacerdotal. Gaos enmudeció. Nunca lo vi tan atrozmente apenado, en el sentido español y mexicano de esta palabra. Para mí, el paso de Gaos por América lo hizo volver derechamente al recuerdo de su padre natural, y creo que hasta empezó a comportarse, escepticismo por delante, "como *él* quisiera".

Podría añadir otras cosas más a estas ocurrencias y recuerdos, pero mi artículo enfila hacia el libro, *Leviatán* que siempre me ha espantado. Me limitaré a señalar que lo que vivió Gaos en España,

sobre todo en su juventud, en los tormentosos episodios de su filiación espiritual, abrigaba muchos gérmenes malignos de insinceridad intelectual que luego tuvo que lamentar y sufrir de una manera indecible. Por ejemplo: habla de la atmósfera *snoob* de la Universidad española de entonces y dice: "En semejante ambiente ¿quién iba a soportar el bochorno, a desafiar las ingratas consecuencias materiales de no estar al día? Porque podían consistir en perder unas oposiciones" (pág. 32). ¡Estar al día! La divisa no contenía más indicación que seguirle los pasos al más reciente, y a la moda, de los filósofos alemanes. ¡Esos sí que eran gestecillos de aldea! Según dice Gaos, la sucesión de las novedades, el estar al día, tenía sus ventajas económicas. Si se dejaba de estar al día, se perdía el empleo. Junto con esta cadena de motivaciones de supervivencia, las otras de orden adhesivo, a la verdad o al escepticismo, no estaban en el mismo plano. Salvo que, transportado a otro medio, a México, "su patria de destino" (p. 7), las cosas ya no funcionaban como en España. Gaos estuvo de moda, por traer novedades, pero cuando dejó de estarlo, no por ello se le privó del empleo.

Lo interesante del caso de Gaos consiste en rastrear qué tipo de pensamiento es el filosófico que tiene la capacidad insólita de atraer a las ideas y pegarlas al papel matamoscas de una subjetividad. Poco a poco iremos viendo los retorcimientos que Gaos les hacía sufrir a las palabras para que dijeran adecuadamente su melosidad, lo que en alemán se dice su *Klebrigkeit*, su condición de miel, de viscosidad. No digo que nos haya legado materiales riquísimos, pero aún en su estado de balbuceo tienen que ser interpretados, y, como ya he insinuado, inclusive su estado físico coloidal, ni líquido, ni sólido, es un indicio precioso de la clase de pensamiento que era el suyo. ¿Sólo el suyo?

No se pierda de vista que es la filosofía —precisamente la filosofía— el campo cultural en que más peso de atracción gravitatoria tiene la idiosincrasia personal, en que su eliminación es lo más trabajoso que quepa imaginar. Y que Gaos suscitó en su Confesión, este problema, con una agudeza alucinante, aunque las muestras en que patentizó su presencia no son lo que llamaríamos literariamente succulentas. Tampoco los síntomas de un caso atractivo son necesariamente artísticos. No sabemos si su dramaticidad la deben al analista más bien que a su productor.

En alguna parte dice Freud: "La filosofía es la disciplina en la que mayor papel desempeña la personalidad del hombre de ciencia" (*O.C. T. II*, p. 882). No hay en toda su obra ni el menor indicio de una prueba de su aseveración. Hay que aceptar lo que dice por simple vía de autoridad. *Magister dixit*. Tampoco Gaos llegó, a mi parecer, a probar que la filosofía es confesión personal, ni San-

tayana, pero en cambio lo vivió así y lo dejó balbucir en sus escritos. Hay que atenerse a ellos para extraerles enseñanzas.

Nos habíamos quedado en la retahíla obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión y exposición. Es obvio que para Gaos el ingreso al profesionalismo no contaba entre los elementos decepcionantes de la filosofía. Tan es así que, en la dedicatoria a Portilla, le desea, y pronto, que no se limite a vivir la filosofía, sino que la "filosofe". ¿Y qué quería decir *filosofarla* sino practicarla bajo la prestigiosa forma de la docencia? ¿Y qué prueba más contundente de que para Gaos la docencia era capaz de sobrevivir a la decepción que su propio ejemplo de 46 años de ejercicio en la cátedra? ¿Enseñar filosofía durante 46 años a pesar de estar decepcionado de ella? ¡Vaya para aguante de este hombre, vaya para arquetipo de obstinación! Indudablemente que su ejercicio estaba "más allá del principio del placer" y más cerca de la pulsión repetitiva, obstinada.

Gaos que tanto sabía de historia de la filosofía, no podía ignorar que la filosofía no siempre está ligada en su ejercicio a la cátedra. Aunque, replicaba, "a partir de Kant mismo y hasta el día de hoy, son los máximos filósofos, profesores de Universidad, logrados y de éxito o frustráneos o fracasados como Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche — pero no sin excepciones tan notables como las del Comte y Kierkegaard" (*D. F.*, pág. 437).

Cuando tracé la semblanza de José Gaos, subrayé que en él se daba una rara combinación de deber y muerte, de deber ser su muerte. En la vocación filosófica descubre Gaos que la filosofía es un saber para la muerte. En este sentido, ¿por qué le iba a decepcionar? No creo que Gaos la hubiera rechazado, se hubiera decepcionado de la Filosofía por ser, sólo y únicamente, un saber para la muerte. Su decepción no venía de este lado. Un vitalista puede sentir azoro de la filosofía por su cualidad mortuoria, crepuscular. "El ave de Minerva despliega sus alas a la caída de la tarde", dijo Hegel. Pero Gaos saludó en Heidegger al "valiente" que había vuelto a introducir, como en sus orígenes, la convicción de que la filosofía tenía que ver entrañablemente con la muerte. En su librito sobre *Doctrinas de la filosofía*, hay un enorme volumen de inspiración y de repetición de opiniones que son de Heidegger. Gaos sólo quería ver lo que en sus páginas trasudaba de Ortega. Pero le decía más Heidegger. Esto para mí es evidente.

No podemos conformarnos con registrar el consejo, o definición, de que la filosofía es un saber para la muerte. Lo curioso es que a ese saber se le equipare con un saber de cátedra. Por un giro extraño, la cátedra asume los caracteres de una capilla o de un sepulcro. Al convertirse en profesión universitaria, la filosofía no exhibe,

como antes dijimos, una deformación profesional, sino que hace profesión de una deformación, como lo es la predilección por la pulsión de muerte. No se negará, ni Santayana lo negaría, que este avatar "novelesco" de la confesión filosófica de Gaos es muy apreciable y que si lo hubiera dicho de una manera literariamente elocuente hubiera causado estupor y regocijo entre sus oyentes. El milenario saber para la muerte viene a convertirse en el ingreso a un cuerpo docente. Este rasgo se parece a lo que los alemanes llaman el filisteísmo. Creo que fue Federico Schlegel, quien gustaba mucho de ironizar sobre el filisteísmo de los alemanes, el que forjó el cuento del burgués que va a un remate de muebles y que, como dos camas se las dan casi al mismo precio que una, resuelve llevárselas, pensando en que mañana, cuando se case, tendrá resuelto el problema de su alcoba matrimonial.

No menos gracioso es que Gaos, influido por su preceptor alemán Martín Heidegger, haya convertido su vocación a la filosofía en profesión a ella de por vida, de por vida en la cátedra, dedicado, semestre tras semestre, durante 46 años, a enseñar o transmitir el saber para la muerte. ¡Lo que le hubiera dicho —o hecho— Kierkegaard, la "excepción" de filósofo moderno que no fue profesor, de haber sabido acerca de esta resolución heroico filisteo de prepararse para la muerte! La decisión de esperar la muerte en sedentarismo magistral, a lo largo de cuatro decenios, fue una obstinación ciertamente poco común. Al final de su vida, cuando la muerte ya lo rondaba bajo la forma de enfermedad y no de saber, Gaos no era insensible a estos rasgos cómicos de la filosofía como confesión personal. De su admirado Nietzsche —del que "no pasaba año sin leer por lo menos uno de sus libros, como ejercicio ascético de estilo", solía decirme Gaos—, de Nietzsche escribe en 1960, como si se retratara a sí mismo: "En los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, estaba convencido de que lo que escribía, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños, o de contabilidad de tenderos, dividía la historia universal en dos eras. Y esto era antes de volverse loco del todo e identificarse con Dionisios o el Anticristo" (*D. F.*, pág. 443).

Vocado a la filosofía, o bocado para la filosofía y entregado a ella profesionalmente, ¿cómo se insinúa la decepción de que habla tanto Gaos en sus confesiones? Repetimos que no se debe a que se descubra que la filosofía es un saber para la muerte y no para la vida. Esto para los necrófilos tendría que ser más bien regocijante, inconscientemente satisfactorio. Por eso su obstinación en ella, aunque superficialmente hagan valer en contra de la profesión elegida y practicada con puntualidad toda clase de ironías, maldiciones y

denuestos. La decepción consiste más bien, en comprender que si en la filosofía hay una encarnación de la voluntad de dominio, sus efectos se quedan confinados en el reino de la fantasía, mientras que el mundo real sigue siendo una fiercecilla indómita que tira por su camino de perdición sin importarle las advertencias del filósofo. ¿En esto cifraba Gaos la decepción que procura la filosofía?

En muchos pasajes de su confesión, así lo deja ver sin tapujos. He aquí uno de ellos abrupto por sus quebraderos de asociación: "Príncipe es, pues, el primero y principal, el dueño y señor. Principio es — un príncipe abstracto, pero todavía primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? De lo "*principado*" por él. *Principio* es esencialmente *principio de* — de lo principado por él. Cuando los "principios" son los verdaderos, los literales "principios", los "*primeros principios*" expresión perfectamente pleonástica, son los principios de — *todo* lo demás. Ahora bien, los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma — para los hombres afanosos de dominación, los "*hombres de poder*". Cuando *el* principio es el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él, y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él — el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él — y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás" (páginas 440-441).

Enfrentados a esta parrafada, no se necesita mucha perspicacia para divertirse, con el filósofo, y no a costas del filósofo, de su evidente pensamiento disociado, fluctuante entre lo abstracto y lo concreto. En muchos diálogos con sus pacientes parafrénicos, Eugen Bleuler parece hacerlos hablar como filósofos. Por ejemplo en éste: "¿Se siente muy desdichado?" — "No". — "¿Algo pesa mucho en su alma?" — "Sí. El hierro es pesado" (*Demencia Precoz*, pág. 26). El tránsito del sentido metafórico de la palabra pesado, al físico y concreto, nos puede dejar sorprendidos.

El escrito de Gaos puede parecer, a primera vista, y para los legos en filosofía y mal estilo, confuso, extravagante, incorrecto y quebrado. Aunque en el trozo de confesión que hemos transcrito, Gaos no pierde de vista ni por un momento que la asociación entre "principio" y "príncipe" significa pasar de lo abstracto a lo concreto, la mantiene por pura similitud etimológica, juega con ella, se divierte con ella; la combina incluso creando el neologismo del filósofo como "príncipe abstracto"; pero por verbal que sea su sombra

de dominio, la afirma, burlándose de lo real, al añadir que es "dueño y señor", y un poco antes subraya, conforme a su peculiar manera alusiva: "patriarcas al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños" (pág. 440). Por muy vigilada, pues, que esté la confusión entre lo abstracto y lo concreto, y aunque le sea consciente que la asociación se debe más a un descarrío verbal que a una historia —en el principio eran los filósofos como dueños y príncipes de los principios—, Gaos la conserva como comodín o trampolín de que se sirve para ir tramando la maraña de sus ondulaciones pensantes. De modo que intencionadamente, la aproximación por el mero sonido de algunas letras, por la aliteración, de las dos expresiones "filosofía ciencia de los *principios*" y "filósofo *príncipe* de todos los hombres", el repiquetear de *prin* se ostenta con el sello de lo extravagante y de lo insípido. ¿Podría haberse omitido este ripio y no dejarse arrastrar a lo que les parecerá a muchos puras niñerías? Se tiene que conceder que esta manía, este tic lingüístico, es un bien demasiado precioso para los filósofos como para que se decidan a sacrificarlo en beneficio de los profanos? Ortega y Gasset dijo que la filosofía era la sensualidad de acariciar raíces: el deleite en las etimologías. Este puente circense entre lo abstracto y lo concreto, es el camino real del filósofo, su fantasía de dominio y de claudicación.

Sería perezoso invocar en este caso la sobada noción de magia y retraducir todo el párrafo de Gaos como si dijera que un hechicero, por medio de palabras, pretende dominar a los hombres. Estoy seguro de que Gaos al escribir su enrevesado pasaje, no pretendía concluir que en el filósofo pervive el atavismo del mago, sino simplemente que en ese juego de tobogán, que maneja el hombre normal, se echan al fuego de la fantasía, palabras concretas mezcladas con significaciones abstractas o metafóricas de las mismas; hay un *divertimento*, o malicia, o socarronería, o juglaría que se hace funcionar para apantallar al lego. El esquizofrénico no percibe que pasa del significado abstracto de las palabras a su significado concreto, ve lo concreto, y nada más. Si se le dice: "Más vale pájaro en mano que ciento volando", preguntará: "¿En qué mercado?". El mecanismo mental del filósofo es otro muy distinto, en reversa, y nadie lo ha expuesto de mejor manera que Carlos Marx en el prólogo a su libro *La ideología alemana*. Cito, con un ligero reto que, por la traducción de Wenceslao Roces: "Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la pesantez*. Tan pronto como se quitasen esa idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese

hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la pesantez, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios de Alemania" (pág. 11-12).

¿Intentó alguna vez Gaos quitarse de la cabeza, o quitársela a las cabezas de ganado de otros, la idea de que la filosofía como ciencia de los principios no tenía que ver nada con el dominio como principado real sobre las vidas y haciendas de los hombres? En el párrafo que hemos transcrito, ¿podría pensarse que manteniendo la comunicación entre *principio* y *príncipe*, el filósofo se asegura en la fantasía un dominio total sobre los hombres. ¿Cómo se puede ser tan infantil de cifrar en esta simplona combinación de sonidos, *principio-príncipe*, el afán de dominio de la filosofía y del filósofo? Sin embargo, durante más de 29 años, Gaos la manejó y la exhibió ante su auditorio con monótona convicción. Entre su libro *Dos ideas de la filosofía*, que es de 1940, y su otro libro, *De la filosofía*, que es de 1960, la obsesiva asociación pervive como definición de la psicología del filósofo.

La misma asociación, con caracteres aún más extravagantes, ocurre en el pasaje que comentamos, en cuanto Gaos introduce la noción de ego. Recuérdese lo que decía Santayana: "ni uno solo de sus términos (de la filosofía inglesa o alemana), ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico" (pág. 53). ¿Qué es para la ciencia el "ego trascendental"? Nada. Desde luego que no tiene que ver ni con el "yo ideal", ni con el "ideal del yo" de que hablan los psicoanalistas. Gaos asocia: principio príncipe —sujeto empírico— sujeto trascendental. El ego empírico del filósofo se confunde, se identifica con el ego trascendental. Pero esto está mal dicho. Según Gaos "el principio" viene a ser "el sujeto trascendental mismo"; la ciencia de los principios coincide con la ciencia del yo, el "principio", o "príncipe", no se limita a reconocer al ego trascendental, sino que lo crea. Lo demás fluye con consecuencia delirante: "el creador de *él*, y por consiguiente dueño de *él*, o el aniquilador de *él* y no menos dueño de *él* — y por medio de *él*, o incluso de la aniquilación de *él*, de todo lo demás" (pág. 441).

¿Este principesco y principal ego trascendental, era para Gaos, Dios? Desde luego que no. En primer lugar ese yo —entiéndase: José Gaos— era más poderoso que Dios, pues a la vez que podía crearse, podía aniquilarse; ocurrencia de aniquilación que si Dios existiera no le vendría en gana ejecutar. Señor del ser y de la nada, el ego crea, se crea, destruye, se destruye, se vuelve a crear o a destruir, a su arbitrio, a todo y a todos los demás.

Los lectores se preguntarán, esta vez con impaciencia y ya no más con curiosidad, si se trata de un delirio o de una caricatura.

¿Esto ha sido inventado por Gaos, o lo ha vivido de alguna manera en forma alucinatoria? ¿En la práctica incesante y durante decenios de su *folie-à-deux*, de su diálogo con los filósofos de Tales a Heidegger, ha extraído este producto fantasmagórico como trasunto novelesco de lo que les acontece en su intimidad a los filósofos? Es muy difícil responder en uno u otro sentido. Hay párrafos de Gaos en que da a entender que toda esta parafernalia es una humorada. Por ejemplo: "La quizá sólo broma o ironía platónica de que los gobernantes fuesen filósofos o los filósofos gobernantes nunca se ha realizado, por incompatible con la naturaleza del filósofo y la del político" (pág. 443). O sea, que la asociación, por simple sonido inicial idéntico de *principio* y *príncipe* es una broma . . . quizá. En posesión de un saber como Gaos supone que sería la filosofía, ¿a qué filósofo le vendría en gana —a qué precio— ofrecérselo a un político? *La carta séptima* de Platón estará siempre ahí como recordatorio de este complejo problema de las relaciones entre filósofo y político. Gaos se despacha el asunto con una soberbia displicencia: "Se imaginan ustedes si un dictador como los de nuestros días fuese dueño y señor *también* de los principios, de las ideas; han hecho, hacen hasta monstruosidades por lograrlo, pero . . . "*non serviani*" les dice a ellos también cada uno de los diablos" (página 443). Por diablos entiende Gaos a los filósofos.

No creo que se pudiera entresacar un párrafo más instructivo sobre las ambigüedades en que confina la imaginación de Gaos sobre el filósofo. En él parece decirnos que *si* existe un saber de los principios, una filosofía con todos los caracteres con que la ha enunciado en sus delirios, pero que el "diablo" se la reserva para sí mismo y que no la pondrá jamás al servicio de los políticos.

Es hora ya de abandonar el confesionario. Las tinieblas vuelven a cubrirnos. Descendamos a elucubraciones menos "violentas" en ademán de cortés despedida. Gaos relata el siguiente diálogo con Ortega: "Una noche, en la tertulia de la *Revista de Occidente*. No sé cómo, en el curso de la conversación, vine a mentar a mis hermanos. —¡Cómo!, saltó Ortega, ¿pero tiene usted hermanos? —Sí, don José. . . ¿no lo sabía? ¿No he tenido ocasión de decírselo nunca? . . . Soy el mayor de nueve hermanos — vivos, porque hemos sido, o debido ser, hasta quince. . . Pero, si tiene usted psicología de hijo único — y me miraba con una su mirada que calaba hasta el fondo, porque venía de profundidades. —Pues don José, no deja usted de tener razón; tiene usted más que razón. Pues aunque soy el mayor de tantos hermanos, no me crié con ellos, ni con mis padres, sino solo, con mis abuelos maternos de manera que bien puedo tener psicología, no ya de hijo único, sino de nieto único, que puede que sea más . . . —Pocas veces me impresionó más la sagacidad de Or-

tega; y otro tanto ha vuelto a impresionarme, cada vez que he recordado el caso, aún ahora mismo" (*C.P.*, pág. 139-140).

Gaos entiende que ser hijo único, o nieto único, quiere decir la vivencia agudizada de la soledad humana. No dejaba de percibir, con nítido "insight", que de su peculiar condición filial arrancaba buena parte de su manera de entender la filosofía. Pero no parece haberse dado cuenta que la relación con el padre jugaba aquí, también, su papel, y que le daría un contenido aún mayor a su confesión filosófica de toda la vida. "En realidad —decía Freud— el niño no elimina al padre sino que lo exalta" (*O.C.*, T. III, pág. 468). Tras de su fantasía demonológica, Gaos deja ver con alma ingenua, que en toda su vida no buscó otra cosa que reelaborar una paternidad a la medida de sus deseos. Trabajo le costó, y más a sus lectores, pero consiguió el anhelado encumbramiento, aunque de través: "*Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*".

JOSE GAOS O DEL VALER LA PENA

Por Ramón XIRAU

EN el mes de febrero de este año de 1969 comentaba con Don José Gaos, en su cubículo de El Colegio de México, el libro *Individuals** de P. F. Strawson y, especialmente, la frase con la cual este libro concluye: "Así, si la metafísica consiste en buscar razones buenas, malas o indiferentes, para lo que creemos por instinto, esto ha sido metafísica". Dijo Gaos: "Esto podría firmarlo yo". No sé si José Gaos el "transterrado" —tal fue la palabra que él mismo acuñó para mostrar su doble fidelidad a México y a España— habría estado de acuerdo con la distinción de Strawson entre metafísica "revisiónaria" (la de las grandes construcciones metafísicas: Descartes, Leibniz, Berkeley) y metafísica "descriptiva" —la que practica Strawson y que, según él practicaron Aristóteles y Kant. Consta, sin embargo que, sin conocer a Strawson y antes de que Strawson lo hiciera, José Gaos emprendió la tarea de fundar una suerte de metafísica descriptiva que no surge del análisis lingüístico, como la del filósofo inglés —aun cuando puedan encontrarse en ella rigurosísimos análisis lingüísticos— sino de la fenomenología que Gaos expuso en Madrid y, principalmente, en México.

Me ocupo en estas páginas de la "ética" de Gaos. Antes de hacerlo habré de referirme a su metafísica porque fue idea clave de todo el pensamiento de Gaos —de toda su "filosofía de la filosofía"— distinguir entre la razón "pura" y la razón "práctica" para mostrar cómo la razón "pura" surge de la "práctica" y está condicionada por ella. De ahí el plan de este breve ensayo de aproximación al pensamiento de Gaos. Trataré, sucesivamente, su noción del "dar razón" (y habré de plantearme, por lo tanto, la pregunta que Gaos se planteaba: ¿qué es razón?); habré de analizar lo que Gaos consideró pensamiento "antinómico" cuando redujo las antinomias kantianas a la antinomia idealismo-realismo; habré de señalar el sentido subjetivo (y no poco solitario) de la metafísica y de la ética de Gaos, una ética que del krausismo conserva el rigor y aún cierto rigorismo y de Ortega, por lo menos parcialmente, el "pers-

* P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, 1959.

pectivismo". La opción de Gaos —para él toda filosofía era esencialmente opción personal— fue, en efecto, una opción de orden moral.¹

I

Del "dar razón"

SABEMOS que para Gaos la esencia de la filosofía está en la historia de la filosofía misma y que, por lo tanto, la filosofía lo es *de* la filosofía. Sabemos también que esta idea del pensar filosófico empezó a "ocurrírseles" —tal es el término de Gaos— cuando muy joven vio que el *Curso* de Balmes terminaba con una historia de la filosofía y se afirmó del todo con la lectura de Dilthey (de quien proviene los términos "filosofía de la filosofía"). Sabemos, por fin que, en años muy recientes Gaos, al discutir las tendencias modernas de preocuparse por el futuro de la humanidad reclamaba el derecho de preocuparse por su pasado: "¿No puede ser tanta justificación, por lo menos, como la dedicación a la causa de la Humanidad futura, la dedicación a la causa de la pasada, quiero decir, a representarla mientras y cuando se pueda?" (*De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1967). Lo cual no quiere decir que Gaos se interese exclusivamente por el pasado. De hecho le interesa tanto como conocerlo *re-presentarlo*, es decir, convertirlo en realidad de presencia. El pasado filosófico es para Gaos (como lo fue para Aristóteles, primer escritor de una historia de la filosofía), forma de vivir el presente.

En suma: la filosofía de la filosofía "es una teoría o un dar razón teórica *de la filosofía* y ella misma *es Filosofía*: luego debe dar razón de sí misma" (*De la filosofía*, Ediciones Diánoia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962).

Así, hacer filosofía de la filosofía es "dar razón" tanto de la filosofía que es objeto del lenguaje filosófico como del sujeto que se pronuncia (opta), por una filosofía cuyo fin es la filosofía misma. Por lo tanto, el problema inicial —también final— de toda la filosofía de José Gaos se cifra en estas dos palabras: "dar razón".

La pregunta se impone: ¿En qué consiste esta "razón" mediante la cual Gaos quiere explicarse la filosofía misma y en qué consiste esta *su* opción filosófica?

¹ La importancia del Krausismo me parece decisiva para el desarrollo del pensamiento "ético" de Gaos. El mismo hace notar su relación muy temprana con el krausismo en las *Confesiones profesionales*.

Desde la primera lección de su libro *De la filosofía* Gaos distingue cinco sentidos de la palabra "razón". Razón significa, en primer lugar, la palabra razón misma, la expresión verbal que "como en el refrán 'obras son amores y no buenas razones'" nos compromete como hombres en nuestra pregunta acerca de la filosofía. Pero este significado de la palabra razón como expresión sin más conduce a un sentido segundo de la misma: la "razón discursiva" mediante la cual nos referimos a lo enunciado por la expresión verbal. Para que ambas sean posibles —expresión verbal y discurso— es necesario suponer que la palabra "razón" entraña un tercer sentido: el de conceptos mediante los cuales pensamos y nos expresamos, el de "conceptuación categorial". Este conceptualizar conduce —cuarto sentido— a las que Gaos llama categorías "cardinales": categorías negativas como las de "inexistencia" e "infinitud" que son cardinales en cuanto pensables pero inverificables en cuanto carecen de referente en "lo dado", en el "mundo". Por fin —quinto sentido de la palabra—: la "razón" como categoría suprema, ya mencionada pero ahora tomada en su sentido radical: la de la infinitud que conduce a una "conceptuación de lo infinito", conceptuación en última instancia imposible en forma absoluta, puesto que conceptualizar la infinitud supondría una infinitud dentro de la conceptuación misma.²

A fin de cuentas la palabra "razón" designa para Gaos ya una forma de la razón ligada a la vida humana (una razón antropológica), ya una razón conceptualizante con grados diversos de generalidad y universalidad en la conceptuación. En otras palabras, y aquí siguiendo la terminología de Kant —fundamental para el pensamiento de Gaos— cabe discernir entre dos tipos de "razón": la razón "pura" y la "práctica". Escribe Gaos en *De la filosofía* que "el sujeto es el hombre, el '*animal racional*', y su naturaleza la de la doble racionalidad o razón, '*pura*' y '*práctica*', constituida o articulada de tal forma, que su razón pura puede dar razón, pura, de sí por su razón práctica, pero no puede dar razón, pura, de la razón práctica, y ésta puede dar razón de sí, pero no pura, sino práctica" (*De la filosofía*, Lección I).

Simplifico y explico. Es sabido que en la filosofía de Kant la "razón pura" es fuente del conocer, mediante categorías, intuiciones, esquemas..., los fenómenos que se dan a la experiencia; es

² En forma parecida, y para responder a las paradojas que presentan las matemáticas y la lógica, Bertrand Russell ha tratado de formular una teoría de las descripciones que sería infinita cuando un metalenguaje (lenguaje acerca de un lenguaje-objeto) se vuelve lenguaje-objeto de un meta-lenguaje más extenso... indefinidamente.

sabido también que la razón pura no puede dar cuenta de la metafísica. Kant afirma la universalidad del conocimiento metafísico. En la "razón práctica" —razón moral y ética— Kant piensa encontrar el fundamento de la conducta humana en un imperativo categórico que tiene valor por sí mismo pero que lo adquiere de veras cuando se funda en la libertad y en los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. La semejanza entre el pensamiento de José Gaos y el de Kant es palpable. No lo es menos la diferencia que separa a ambos filósofos.

¿Cuál es esta diferencia? Para Kant la razón práctica es "autónoma"; para Gaos, la razón práctica explica a la razón pura: tal es la tesis cardinal de José Gaos; la que hace de él un filósofo humanista —de un humanismo a la vez solitario y comunicativo. Para Gaos la opción moral de cada filósofo es, como lo fue para Fichte, la razón misma de su filosofía. En suma: sea cual fuere la filosofía que se construya será ésta siempre un reflejo auténtico del hombre que se es.³

Pero, ¿cuál es este hombre que se es? Antes de contestar a la pregunta es necesario ver, aun cuando sea sintéticamente, por qué la razón pura se anula a sí misma, conduce a constantes oposiciones y contradicciones (antinomias) y, por fin, a lo que Gaos designó a lo largo de su tratado *De la filosofía* con los términos de: *la antinomia*.

II

Las antinomias y la antinomia de la razón

CUANDO Gaos habla de las antinomias de la razón es claro y es cosa por él declarada que se funda en la filosofía de Kant. De lo que se trata es de "apretar" más las antinomias kantianas para demostrar que todas ellas dependen de una sola antinomia: *la antinomia*.

Una antinomia puede definirse como aquella oposición de dos tesis metafísicas entre las cuales no cabe optar teóricamente porque ambas, por contradictorias que sean, son demostrables. Si trato de demostrar que A es verdad y lo consigo y si también consigo de-

³ Es importante notar que la palabra razón adquiere poco a poco en la obra de Gaos el significado de "motivo". Por esto puede decir que los motivos personales condicionan la "razón" más o menos teórica —y en todo caso derivada— que constituye a las filosofías. Esta idea puede encontrarse ya en un texto primerizo de Gaos: *Análisis psicológico del acto voluntario* (1921) reproducido como apéndice a las *Confesiones profesionales*, Tezontle, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

mostrar que no-A es verdad me queda vedado escoger como verdadero tanto A como no-A. Así Kant, en la *Dialéctica trascendental* quiere mostrar que a la tesis según la cual "el mundo tiene un principio en el tiempo y está limitado también en relación al espacio" se opone la antítesis según la cual "el mundo no tiene principios ni límites en el espacio sino que es, tanto en relación al tiempo como al espacio, infinito". Kant piensa que puede demostrar ambas tesis y, al demostrarlas, mostrar que ninguna de las dos es teóricamente válida.

Pues bien, Gaos analiza, una tras otra, parejas de antinomias, parejas que en última instancia dependen de la antinomia por antonomasia, de la contradicción última y radical que hace que sea imposible pensar en la verdad de cualquier filosofía y, sobre todo, de cualquier construcción metafísica. Esta antinomia que se manifiesta en una gran cantidad de casos (analizados pormenorizadamente en *De la filosofía*), es la que contrapone actitud realista y actitud idealista. La totalidad de la historia de la filosofía —a veces en autores distintos, otras en un mismo autor— consiste en una oscilación constante entre idealismo y realismo: constante y ajena a cualquier posible solución.

Para Gaos esta antinomia del pensamiento humano de la cual dependen y son en realidad reflejos todas las demás antinomias y contradicciones puede compararse a "lo que pasa con ciertos dibujos, que pueden verse en hueco o en relieve, según se quiera y en cuanto se quiera, sin más que un pequeño movimiento de percepción y apercepción, casi como el del conmutador que enciende o apaga una lámpara..." (*De la filosofía*, Lección XVI).

En esta frase de Gaos las palabras cruciales son a mi modo de ver las que designan la "voluntad" y el "querer" ("según se quiera"). Y lo son porque la razón pura, la razón antinómica es antinómica precisamente porque *somos* contradictorios. Así, la razón que "da razón" de la filosofía —la razón "práctica"— surge de nuestros motivos —o aún, como se dice hoy en día, de nuestras motivaciones personales. Por esto la oscilación idealismo-realismo, perceptible en el paso y curso de los sistemas filosóficos se encuentra también, y medularmente, en el pensamiento vivido por cada hombre y, lo que es más, en los cambios de realismo a idealismo que se encuentran en una y la misma vida humana. Todo cambia; y lo que hace que cambiemos de un momento al otro, de una a otra vida personal, de una a otra filosofía es la razón práctica, la razón que surge de nuestros motivos propios. No hay en la filosofía de Gaos criterio alguno de verdad o, más exactamente, el único criterio de la verdad es la autenticidad.

III

Vida, pena, valor

“LA razón práctica puede dar de sí y de la pura no razones, propiamente, sino motivos” (*De la filosofía*, Lección XVII). En otras palabras, cada filosofía depende del hombre que la mueve y promueve por motivos estrictamente personales. Estos —subjetivos y en este sentido vinculados a las “perspectivas” de que hablaba Ortega y Gasset y rigurosos hasta el punto del rigorismo y, en este sentido, de índole krausista— son el meollo de la filosofía de Gaos, de su filosofía personal —para Gaos toda filosofía está, por así decirlo, condenada a ser personal; de su filosofía relativista con ciertos visos de universalidad ética que no sé si Gaos habría aceptado como universal.

Gaos tuvo un sentido absolutamente profesional de la filosofía. Por esto gustaba decir y repetir que su vocación era la del profesor, por esto profesaba su profesión de tal manera que su profesorado era su filosofía a la vez que era —bien lo saben sus discípulos— profesión auténtica de despertar vocaciones.⁴ Por este mismo prurito profesional —en el fondo, compromiso del hombre con su obra escrita y humana—, titulaba Gaos “profesionales” sus *Conferencias*. Así, la primera opción de Gaos fue la de profesar tanto su vida de maestro como su pensamiento. ¿A qué se comprometió moralmente José Gaos como profesional de la filosofía? Nos lo dice, muy a las claras, en las páginas recientes de su libro *De antropología e historiografía*.

En capítulos admirables de este su último libro publicado, Gaos analiza la frase de apariencia sencilla: una vida que vale la pena.

No niega Gaos que la moral pueda ser búsqueda de la felicidad; tampoco niega que los filósofos se hayan ocupado más del bien de la buena conducta que del mal de la conducta mala. La primera búsqueda le parece incompleta; la segunda preocupación le aparece como extraña e incluso extravagante. Con lo cual Gaos quiere decir que la filosofía —para él siempre esencialmente moral— debe fundarse en la vida, el valor y la pena. Es posible vivir una vida feliz, pero es igualmente infrecuente. Es en cambio posible y adecuado vivir una vida con pena (o contento) digna de ser vivida. La moral de Gaos —en esto rigurosísima— podría fundarse en

⁴ En la primera lección de *De la filosofía* Gaos explica que se trata de un “curso” de la misma manera que lo fueron las obras de Aristóteles, Hegel y el último Heidegger (citado por Gaos) o como lo fueron las de Santo Tomás o Comte.

este valor del vivir una vida digna (penada o contentadamente): "sin *felicidad*, pero con una cierta, o mejor incierta, *dignidad*" (*De antropología e historiografía*). Gaos, al describir su "ciencia moral", decía: "La Eudemonología, la disciplina de la vida y de vida que es, *no a lo sumo el arte sino el sumo arte* de vivir la vida que valga la pena, no puede enseñarla más que esta vida misma, ni aprenderse más que viviendo efectivamente una vida que valga la pena, una vida —de pena— que lo valga, que *se valga*" (*ibidem*).

Así, para Gaos profesor, para Gaos filósofo, la filosofía equivale a una sabiduría que si no puede mostrarse puede enseñarse por el ejemplo. Gustaba Gaos decir aquello de "obras son amores y no buenas razones". Más que de razones se trataba para él del sumo arte de hacer obras. La moral de Gaos se aúna así a su obra-vida para convertir el *curso* de toda su obra en lección.

IV

De la soledad

C IERTAMENTE es perceptible una relativa descomposición —no contradicción— entre la "teoría" filosófica de Gaos (la teoría de las antinomias) y el ideal moral que proclamó en sus últimos años principalmente. La primera, la teoría, es relativista, la segunda, la moral, sin dejar de ser relativa como lo es para Gaos toda vida tiende a adquirir valor de norma. Y es que la norma moral que Gaos propone —la de una vida digna de ser vivida— oscila a su vez entre dos polos: el de la soledad y el de la necesidad de profesar con los "otros" esta soledad; es decir, la soledad "confesada" —y por lo mismo compartida— que en el fondo nos dice que una soledad humana no es tan radicalmente distinta a las demás soledades como podrían hacerlo sospechar las páginas más teóricas de Gaos.

Sería falso hacer de Gaos un pensador religioso. No lo sería menos ignorar la preocupación religiosa que apunta en toda su última obra. Desde su soledad, Gaos piensa en la realidad o en la posibilidad de las tres vidas —lo que la tradición y la historia que encarnan en la obra de Gaos llaman vida "perecedera", vida de "fama" y "honor" y "vida perdurable". El primer tipo de vida es un hecho, el segundo una posibilidad, el tercero, motivo y razón de constante duda, una duda que en Gaos proviene de una íntima dialéctica creencia-descreencia. Pero por posible que sea la segunda y por posible o imposible que sea la tercera Gaos sigue creyendo —solitario y comunicativo— que debe vivirse esta vida. Escribe:

"Quien habiendo recibido el don de esta vida —por ser un don de segura pena, sin pensar que es un don de posible valía, de posible grandeza y contento, no lo aprecia, desviviéndose por la otra vida, prueba no haber merecido *ni el don de ésta*, porque no le será hecho el don de ninguna otra" (*ibidem*). Y, en tono que oscila más hacia el creer: "La posibilidad de una felicidad infinita no quiere decir precisamente que no haya que procurarla hasta la otra vida y el otro mundo; que no haya que procurarla precisamente desde éstos..." (*ibidem*).

Conclusión abierta

MUCHOS son los ríos que vienen a afluir en la filosofía de Gaos: ¡cómo que la *suya* es filosofía de la filosofía! Me parece, sin embargo, poder percibir que además de orígenes obvios —los que le llevaron a originalidad mayor en el aula y fuera de ella: Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, Ortega— hay otros no menos valiosos que provienen de su propia tierra.

Por su estilo epigramático recuerda Gaos al Gracián de *El héroe*, *El discreto* y *El político*; por su rigor, a Suárez y a Sanz del Río; por su angustia y su duda, a veces más a Unamuno —el que en *Del sentimiento trágico de la vida* remite a las dudas kantianas— que a Ortega; por su idea de una vida valiosa más que necesariamente dirigida a la felicidad, a Quevedo.

Hay que ver la vida y la obra de José Gaos situadas (situada puesto que para él fueron una y la misma actividad moral) arraigadas en una larga tradición española y, más estrictamente, de lengua española: una tradición que Gaos estudió con ahinco para "representarla", revivirla, y hacerla *suya* y nuestra.

JOSE GAOS Y LA FILOSOFIA MEXICANA

Por *Leopoldo ZEA*

C ON José Gaos —"trasterrado", "empatriado", de España en México, como gustaba de llamarse a sí mismo— se cierra una etapa de la filosofía mexicana. Una etapa cuyos inicios podrían señalarse en 1910. Una fecha especial, para la nación y la cultura mexicanas. Se reacciona contra una dictadura paternalista y, también, contra una filosofía que justificaba este paternalismo. Al mismo tiempo que se dan duras batallas contra el absolutismo del porfirismo, se dan, también, batallas contra una concepción del mundo que había acabado por conformar a los mexicanos. Los más destacados miembros del Ateneo de la Juventud: José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, se enfrentan al positivismo abriendo al mismo tiempo los horizontes de un nuevo humanismo. Un humanismo que partía del hombre concreto, del hombre en una determinada circunstancia, en este caso la mexicana, para elevarse a una nueva forma de universalismo, el que permite la conciencia de la propia humanidad, de saberse hombres entre hombres. Tal será el mensaje de la nueva generación. Un mensaje y un programa que habrá de realizarse a través de los años que siguieron a la Revolución de 1910. "Alas y Plomo", como expresaba Antonio Caso. Vuelo hacia las más altas cimas de lo humano, pero sin olvidar el concreto punto de partida, el hombre concreto que hacía posible este salto. A través de sus libros y a través de la cátedra, los miembros de esta generación pionera forman el ámbito de lo que habrá de ser la cultura mexicana posrevolucionaria. La obra de José Vasconcelos desplaza la atención hacia una dimensión no conocida del hombre mexicano, la iberoamericana o latinoamericana. Alfonso Reyes, "mexicano universal", como era llamado, relaciona las expresiones de la cultura mexicana con la cultura universal. Antonio Caso ofrece a los estudiosos mexicanos las últimas expresiones de la filosofía universal, al mismo tiempo que va relacionando esta filosofía con la realidad propia del hombre que la expone. Nada de las expresiones de la cultura de esos días es extraña a este grupo de adelantados de la nueva cultura mexicana. Devoran libros al mismo tiempo que ofrecen y difunden la esencia de los mismos a las

generaciones que han de sucederles. Pero al lado de la difusión irá, también, la insistencia sobre el punto de partida de toda expresión universalista de la Cultura: el hombre concreto que la hacía posible. De allí la autorreflexión que, de una manera u otra se hace expresa en cada uno de los miembros de ese grupo. Latinoamérica, México, el hombre concreto de esta realidad, forman también parte de las preocupaciones de los ateneístas. Es en este doble sentido que surge en la cultura mexicana Samuel Ramos.

En Samuel Ramos se da, abiertamente, la conjunción de lo universal con lo concreto de la cultura y la filosofía. Lo que se presentaba como disperso, pero también lleno de sugerencias, se une y equilibra en la obra escrita de Samuel Ramos y en sus exposiciones como catedrático. Pero hay algo más, es el primero en atreverse a hablar, no ya de la filosofía o la cultura en abstracto, sino de la filosofía sobre el hombre de esta parte de lo universal, México, y sobre la cultura que de una forma u otra ha originado. Tal será el sentido de su obra, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, que encuentra una ruda oposición. ¿Filosofía de México, lo mexicano y el mexicano? ¡Absurdo! La filosofía auténtica había sido siempre filosofía de lo universal. ¿Psicología, sociología? Posiblemente, pero filosofía jamás. Sin embargo, Ramos tenía en favor de ésta su preocupación a una expresión de la filosofía considerada como universal: el historicismo. El historicismo que en la obra del hispano José Ortega y Gasset se presentaba como perspectivismo. En su obra este pensador había iniciado la reflexión filosófica sobre la realidad que le era más inmediata, la española. Se podía filosofar, legítimamente, sobre la realidad propia del español y la España que le había formado. No sólo se podía filosofar sobre el ser en abstracto, sino sobre una expresión del ser en concreto. José Ortega y Gasset escandalizando a los españoles, como Samuel Ramos a los mexicanos, había hablado, nada menos, que de una filosofía de Manzanares. ¿Por qué entonces no iba a poderse filosofar sobre el hombre de México y su cultura?

José Gaos llega a México en ese extraordinario momento, 1938. La obra de Ramos ha sido escrita en 1934, criticada o ninguneada y puesta en entredicho su capacidad como filósofo. No será nada extraño que José Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, se interese de inmediato por el filósofo mexicano y su obra. Uno de los primeros artículos escritos en México por Gaos será, precisamente, sobre *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos. Vuelve a replantear el problema que este libro había originado. Y en este replanteamiento queda reivindicada la obra. Samuel Ramos no había hecho algo distinto de lo que los filósofos europeos estaban haciendo en

Europa. No era sólo Ortega y Gasset, sino otros muchos filósofos vitalistas, historicistas, existencialistas, los que realizaban reflexiones equivalentes a las del filósofo mexicano. José Gaos no podía menos que ver la similitud de las preocupaciones del mexicano Samuel Ramos con las de su maestro Ortega. "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset —escribe José Gaos—, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aún de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las meditaciones del Quijote". "La cultura de nuestra patria nos había ofrecido a los españoles un espectáculo de inferioridad, comparativamente a la cultura europea occidental, que suscitaba reacciones análogas, denigratorias y compensatorias, a las expuestas por Ramos, pero que también fomentó movimientos de fuga hacia la cultura universal y esfuerzos de acción sobre el medio nacional como los de los intelectuales de México".¹ Al escribir esto José Gaos apuntaría ya a la doble preocupación que marcará la obra del filósofo hispano con la de sus discípulos en México. España y, con España la América que había heredado su cultura, tomarían una casi simultánea conciencia de la marginalización a que habían sido sometidos por la cultura occidental y sus creadores. El hombre y la cultura de esta parte del Continente Americano habían sido enjuiciados y condenados por el hombre y la cultura que, a sí mismos se consideraban como paradigma de toda humanidad y cultura. Ortega en España y Ramos en México representaban una reacción ante el injusto enjuiciamiento y condena. El uno y el otro expresaban el punto de vista de una generación en que se habían formado balbuceando la réplica que ahora se hacía abiertamente. La Generación del 98 en España y la del Ateneo en México habían iniciado la reacción de la que eran ya abiertamente exponentes Ortega y Ramos. Así lo entendió José Gaos que unió en México la doble preocupación, mostrando sus semejanzas, para transformarla en una sola, redondearla y completarla. Su magisterio estará orientado hacia esta tarea.

Transterrado, que nunca desterrado, José Gaos se apresta de inmediato a completar la obra realizada en México por el Ateneo de la Juventud y Samuel Ramos; tarea semejante a la realizada en España por la "Generación del 98" y José Ortega y Gasset. Armado, como pocos, del instrumental metodológico que le ofrecía su conocimiento de las últimas corrientes de la filosofía occidental, en es-

¹ José Gaos: "Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México". *Letras de México*, 15 de junio de 1939.

pecial la alemana; profundo conocedor de la historia de la filosofía, orienta la labor de sus primeros discípulos, haciéndolos reflexionar sobre el hombre y la cultura que le eran más cercanos, de las que eran expresión concreta. Nada de improvisaciones sino, por el contrario, un seguro conocimiento de la historia de la filosofía y la metodología que permitía nuevos enfoques de esta historia. Quienes le seguimos por varios años, hasta el momento en que él consideró que deberíamos abandonar sus cátedras y seminarios para caminar por cuenta propia, supimos de una filosofía que en poco, o en nada, se parecía a la idea de una filosofía abstracta, en la que los filosofemas se ligaban o introducían otros filosofemas, sin relación alguna con los hombres que la habían hecho posible. Todo lo contrario, el *Sophos* griego, pese a que parecía apartarse del orden de los hombres para hablar del orden de la naturaleza, estaba en realidad, realizando una parábola que le permitía presentarse entre los hombres como el único hombre capaz de establecer un orden social permanente, ya que él conocía del orden de todo el universo. "Que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos" de Platón era el enlace de unión de lo concreto con lo Universal. Un viejo afán político que se enriquecía y justificaba tomando de lo abstracto lo que parecía el arquetipo de todo orden. Nada extraña era a esta interpretación la filosofía medieval que buscaba en Dios la justificación para el establecimiento de un orden político y social. Y que decir de la filosofía moderna que reconocía la igualdad de todos los hombres, una igualdad que sólo podía anular la capacidad física de estos hombres para enfrentarse a la realidad y dominarla junto con sus semejantes. Una tal historia de la filosofía, no podía menos que hacernos pensar sobre la historia y el orden social que nos era más próximo. Una meditación que no tenía por qué ser inferior a la que se realizaba y se había realizado sobre otras expresiones de la humanidad. Y, al lado de esta nueva conciencia sobre una realidad que no debería ser descartada, el conocimiento de los instrumentales metodológicos que habían permitido el conocimiento y la conciencia de una filosofía como expresión de realidades concretas: la fenomenología de Husserl, el historicismo de Dilthey, la dialéctica hegeliana y marxista, la sociología del saber de Max Scheler, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim; el existencialismo de Martín Heidegger, etc.

¿Todo esto para qué? Se podían repetir en cátedras las nuevas historias de la filosofía; dar a conocer, sin compromiso, las nuevas metodologías de interpretación. ¿Pero era suficiente? Para ser un buen profesor, por supuesto, pero nunca un filósofo. Y Gaos quería que sus discípulos aprendiesen a filosofar. Gaos, como antes Ramos

y los miembros del Ateneo, pondría su parte en la formación de una Escuela Mexicana de Filosofía. Una escuela que sólo sería posible si sus miembros hacían algo más que difundir, repetir o dar a conocer las filosofías y filosofemas de moda. Todas estas filosofías y filosofemas, no podían ser otra cosa que instrumentos para un filosofar que, sin proponérselo acabase por mostrar lo que le era original. "Si españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española —dice Gaos—, mexicana, argentina, americana". "La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles o americanos filósofos".²

En función con estas ideas, Gaos orienta la labor de sus discípulos hacia una temática que no debía ser extraña a mexicanos o latinoamericanos sino, precisamente, el necesario punto de partida para la elaboración de una auténtica filosofía. No otra cosa han hecho los europeos. El filósofo europeo se sabe enraizado, ligado, a lo que forma su tradición filosófica. No, por supuesto, sometido a esa tradición, sino como punto de partida para la elaboración de una filosofía que, sin ignorar su pasado permita nuevas flexiones, las que reclama la realidad concreta en que surgen. Era esta tradición la que faltaba a la posible filosofía latinoamericana. El pasado supuestamente filosófico era visto como una mala copia de los grandes sistemas de la filosofía universal. Los profesores de filosofía nada querían saber de ese pasado. Pero era el pasado, nuestro pasado. Gaos, por el contrario, mostraría a sus discípulos la necesidad de volver sobre este pasado, armados como ya lo estaban, con rigurosos instrumentos de comprensión. Una comprensión que permitiría ligar el pasado con el presente. Así, ante la demanda de alguno de sus discípulos para escribir una tesis sobre los sofistas griegos, la respuesta será: "¿Qué cree usted que puede aportar a esta parte de la filosofía griega sin los instrumentos y fuentes a su alcance? ¿Qué podrá usted decir, además de lo dicho tan magistralmente por Jaeger y otros filósofos y filólogos europeos formados en una tradición helenística y con instrumentos directos de interpretación? ¿Por qué no mejor hace usted un estudio sobre algo que le sea más cercano, sobre un aspecto del pensamiento filosófico mexicano en el que pueda usted estudiar las fuentes y aplicar sobre ellas la metodología que ha aprendido? Por ejemplo, el positivismo". "Sobre esto, sobre la forma como el positivismo mexicano fue asimilado y las causas sociales, políticas de esta asimilación, usted podrá decir algo no sabido, algo no conocido. Por pobre que sea su aportación, ésta será algo nove-

² JOSÉ GAOS: "Cuarto a Espadas. ¿Filosofía americana?" *Cima*, N. 5 México. febrero de 1942.

doso, algo que podrá ser un nuevo punto de partida para una concepción ya más amplia u original de la filosofía. La tradición, ya asimilada; el pasado hecho presente como punto de partida de pretensiones más elevadas".

El positivismo, la Ilustración, el eclecticismo, el indigenismo, otras doctrinas o expresiones culturales y filosóficas en México fueron, entre otros, los temas sobre cuyo estudio Gaos convenció a sus discípulos. Así, lo que era un balbuceo en los pensadores mexicanos de 1910, un intento aislado en Samuel Ramos, se convirtió en una temática conjunta, de estudio e investigación. Y al hacer esto José Gaos, transterrado, pasaba a formar parte de la historia de la filosofía mexicana contemporánea. A los nombres de José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, se unía ahora José Gaos. Un filósofo que continuaba y cerraba una preocupación filosófica a partir de la cual el mexicano y, como el mexicano el latinoamericano, iba a poder lanzarse hacia otro tipo de especulaciones arrojado que, al hacerse consciente, mostrarían a otros hombres una situación, un punto de partida de un reflexionar distinto, pero no por ello menos filosófico, menos expresión de lo humano por excelencia "...deseo de filosofía quizá no pueda ser sino deseo de perseverar en un filosofar en el que uno se encuentra ya", decía Gaos. Un filosofar, en el caso mexicano y latinoamericano que partía de un regateo, del enjuiciamiento extraño respecto a las capacidades del hombre de esta América para pensar y, por ende, para actuar en función con este pensamiento. Regateo de humanidad que se expresaba también, como regateo de una de las expresiones de lo humano, la reflexión, el pensar, el filosofar. Regateo que le venía al hombre de esta América por su situación como subordinado; como expresión de su situación de colonizado, no sólo política sino cultural y filosóficamente. La vieja pregunta que el siglo XVI se inicia en América como una interrogación sobre la calidad humana de los habitantes de esta América, se continuará hasta el siglo XX con la pregunta sobre la capacidad no sólo para hacer cultura, sino para pensar, reflexionar, de los latinoamericanos. Una vieja cuestión que se había hecho patente en otras reflexiones en el pasado y que ahora volvía a tomar cuerpo en quienes se preguntaban sobre la capacidad o incapacidad

de los latinoamericanos o los españoles, para la filosofía. Preguntarse sobre esto es ya filosofar. "...es posible —dice Gaos— que no lo sea ponerse deliberadamente a filosofar, sino que sólo quepa encontrarse puesto ya a ello, filosofando, siendo filósofo. En este caso, la cuestión sería: el deseo de una filosofía de lengua española o una filosofía americana ¿es ya filosófico? ¿Está ya inserto en un filosofar? los hombres de lengua española o de América ¿se encuentran ya filosofando? estas preguntas mismas ¿son filosóficas?"³ En todo caso es esta la temática de los hombres que en esta América han tomado conciencia de una subordinación y que anhelan ponerle fin. Fin, desde el punto de vista de la reflexión, pero también y como natural consecuencia, desde el punto de vista político, social, económico.

"Los temas de los filósofos —dice Gaos— han sido temas de sus circunstancias y en este sentido circunstanciales". ¿Pero es esto una contradicción con la temática que conocemos en lo que llamamos filosofía universal, esto es, occidental? Allí se han planteado problemas como el de Dios, los principios, las ideas, la misma filosofía. ¿Son temas circunstanciales? Por supuesto que lo son, con independencia de lo universal y abstracto que estos temas puedan parecer. Allí está, si no, el viejo Platón, el Platón que Gaos destacó en su curso sobre la historia de la filosofía. El Platón que hablaba de las ideas y del mundo ideal en que estas ideas habitaban. Un mundo superior al de esta realidad en la que la *hibris*, la violencia, sentaba sus reales. El mundo ideal en el que se encontraba el arquetipo a que toda realidad debería aspirar, incluyendo, por supuesto, un ideal de convivencia social y política, la *República*. La república por cuyo establecimiento en este mundo luchó tanto Platón sufriendo prisiones y esclavitudes. La república en que sólo podían pensar hombres decepcionados por la realidad; por la realidad política de Atenas que había permitido la ejecución de Sócrates; al arribo al poder de artesanos que nada sabían del orden de los hombres; el mundo en crisis, la Hélade que se hunde en una guerra intestina, de griegos contra griegos para que de ella surja el primer imperio. Tales habían sido las circunstancias que habían inspirado no sólo la filosofía de Platón, el interrogar de Sócrates y la filosofía de Aristóteles que hacía de Dios un primer gran motor que atraía sin ser atraído pero que, sin celos, podía permitir al filósofo reclamar su derecho a gobernar una sociedad que, de otra manera, se desmoronaría: "está bien que gobierne el que más sabe y no el que menos sabe", rezaba Aristóteles en su metafísica.

¿Por qué entonces los americanos no han de poder hacer pregun-

³ *Idem*.

tas por aquellos temas de los que depende la salvación de sus circunstancias? Y muchos pueden ser los temas de tal filosofía, sin que a ello la obliguen temas de la filosofía llamada clásica. Entre otros, dirá Gaos: "La cultura europea importada a América: un tema la 'cultura importada': un concepto más para el filósofo americano; si no *el* tema, un tema fundamental de la filosofía americana". "Los temas de los filósofos han sido temas de sus circunstancias y en ese sentido circunstanciales". "Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América". ¿Qué es lo propio de la circunstancia americana? Lo propio de toda circunstancia, ya sea ésta americana, europea, africana o asiática. Aspectos concretos de esta realidad o aspectos, aparentemente abstractos. Lo mismo el problema de la originalidad americana, que el problema de Dios; pero Dios desde el punto de vista concreto del americano que se la plantea. Lo importante, dice Gaos, es que este preguntar sea filosófico y, por filosófico entiende radical, esto es llevado hasta sus últimas consecuencias. No importando que estas circunstancias, que esta radicalidad, cambie con la respuesta misma, cambie al cambiar las circunstancias de los hombres que han hecho la interrogación. "La originalidad del enfrentamiento de la mirada teórica con la circunstancia tiene que consistir en un modo de hacer frente a cualquier cosa... Y sí, en esto consiste. En hacer frente a cualquier cosa con radicalidad. En penetrarla con la mirada hasta las *raíces*, término que empleo —dice Gaos— antes de que viniera a emplearse para lo mismo el término "*principios*". Respecto a esto "tampoco es seguro que el sistematismo sea esencial a la filosofía; hay quienes piensan que le es dañoso. En todo caso, penetrar con la mirada cualquier cosa hasta sus *principios* en esto consiste filosofar". No hay temas inferiores, sin dignidad y calidad, la dignidad, la calidad, la filosofía misma, la pondrá el filósofo al penetrar estos temas en forma radical, auténtica, tratando de llegar a ese fondo en que lo circunstancial se desvanece y se expresa el hombre, el hombre a través de sí mismo en sus obras. "Penetre un americano con la mirada —dice Gaos— cualquier cosa de esta circunstancia también *enorme y delicada*, el Anáhuac o el guajolote, el tezontle o la Coatlicue, el *personalismo* o la *mordida*, la lírica o el cantinflismo, hasta sus *principios*, y ahí estará la filosofía americana".⁴ Lo que del radical enfrentamiento surja no será, precisamente, lo circunstancial y por ende limitado, sino aquello que lo hace posible, lo que ha de salvarlo; lo que de radical tiene todo

⁴ JOSÉ GAOS: "¿Cómo hacer filosofía?", *Cima*, n. 6, México, marzo de 1942.

hombre con independencia de sus naturales circunstancias. Lo que hace que palabras como *esencia*, esto es la gordura del caldo en Grecia; los *principios*, esto es los que mandan, se transformen en instrumentos explicativos de una realidad que trasciende a Grecia y es comprendida por hombres de otras culturas, pueblos, tiempos, lugares.

Enseñar todo esto, fue una de las centrales preocupaciones de José Gaos. Enseñó a pensar y, con ello a filosofar, sin que surgiese sombra alguna respecto a la capacidad de los mexicanos para lo uno o lo otro. Los objetos del pensamiento o filosofar podrían ser múltiples, lo importante sería la autenticidad, el buscar hasta lo más hondo en busca de las raíces de un problema. Ahora bien, el que de acuerdo con ciertos esquemas esa reflexión no fuese filosofía, poco o nada importaba. Lo importante era reflexionar, buscar salida a las aporías, solución a los problemas. El que esta reflexión fuese tildada de esto o lo otro, menos de filosófica, nada debería preocupar al que tal hacía. Los filósofos, no los profesores de filosofía, desde Tales hasta nuestros días, no habían tenido como preocupación la de presentarse como filósofos. Pura y simplemente habían reflexionado sobre un conjunto de problemas, y su reflexión había resultado filosófica. Estos mismos filósofos, desde el inicio de su aparición, renunciaron al título de *Sophos*, sabios, partiendo del supuesto de que poco era lo que sabían, para adoptar el nombre de filósofos, esto es, pura y simplemente afanosos de saber, anhelantes, deseosos en la búsqueda de un conocimiento que resultaba encontrarse más allá de las capacidades del hombre. Hacían a un lado toda pretensión y, humildemente preguntaban y preguntaban buscando calar lo más hondo, llegar a las raíces o principios. El resultado había sido filosofía, como filosofía podría ser, también, la de los que en esta América reflexionasen con autenticidad, sin tratar de demostrar una cierta capacidad sino siendo pura y simplemente capaces. La capacidad de todo hombre enfrentado a un problema, buscando al mismo la solución más amplia y universal. Así lo entendía Gaos cuando decía: "Ante todo parece haber una gran diferencia de condiciones: entre los que hicieron filosofía por primera vez, con originalidad única, y aquellos sobre los cuales ha pesado una tradición filosófica más o menos voluminosa. Los primeros serían en rigor solamente Tales, Pitágoras, los primeros filósofos griegos independientes entre sí. Ellos sacaron la filosofía de la tierra o se la sacaron de sí mismos. Los demás humanos hemos podido recibir la Palas salida de la cabeza múltiple de aquel Zeus y contentarnos con pasárnosla de mano en mano, por inercia. Una ventaja para la vacidia, una carga sofocante para el afán de originalidad. Sentimiento, cuando no ex-

plícito, relajador en la intimidad de muchos de los acezan por la filosofía americana".⁵ Ya no se puede filosofar a la manera de los primeros filósofos, por supuesto. No se puede, permanentemente, descubrir mediterráneos. Será necesario asimilar ese pasado, convertirlo en punto de partida para un nuevo conocimiento; pero quedarse en él, no buscar su repetición. Ese pasado filosófico forma, también, parte de la circunstancia del hombre que reflexiona; pero no haciendo de él la única expresión de la filosofía. No se es filósofo porque se degruta a Platón, Descartes o Hegel, sino porque sin ignorarlos hace lo que ellos hicieron en su oportunidad: se enfrenta a sus problemas y les busca o da una solución, sin preocuparse porque la una o la otra sea filosofía por semejarse a la que ellos hicieron. Esos grandes filósofos enfrentaron problemas y les dieron soluciones sin preocuparles, en lo más mínimo el que los frutos de esta reflexión fuesen o no llamados filosofía, porque encajasen en las líneas de un determinado arquetipo filosófico. En todo caso ellos crean los arquetipos, no ya para los filósofos, sino para los profesores de la filosofía que, en esta forma, muestran a los educandos algunas de las formas que puede adoptar la reflexión filosófica. "Una filosofía, ya en general —dice Gaos—, no se diga caracterizada como original, como peculiar de una lengua o de una parte de la Tierra, ¿no es exclusivamente un espontáneo fruto? ¿Sería posible intencionalmente lograrla? Es bien sabido que los que partieron para la guerra de los Treinta Años no partieron para ella. ¿Es que Tales de Mileto habrá partido para la filosofía universal o siquiera para la griega, o al menos Descartes para la francesa, ya que no para la moderna? Igualmente, los latinoamericanos no van a crear una filosofía americana porque se hayan propuesto crearla; lo filosófico y lo americano de sus reflexiones se darán con independencia de que hayan querido o no crear lo uno y lo otro. Lo uno y lo otro se dará por añadidura. La filosofía de Tales de Mileto es filosofía a pesar de que no se haya propuesto hacer filosofía; como es griega y universal, a pesar de que tampoco se haya propuesto tal cosa. Lo único que se propuso el filósofo griego fue reflexionar hasta las raíces del problema que se planteaba al hombre de su tiempo. Lo otro, los calificativos, se dieron posteriormente. Por ello, concluye Gaos, "Dado el deseo de llegar a tener una filosofía original, lo único congruente con él es esforzarse por hacer filosofía, por filosofar".⁶

De esta forma se redondea una actitud que tiene sus inicios en los jóvenes que formaron el Ateneo de la Juventud, se continúa en Samuel Ramos y culmina en José Gaos. Quedaban establecidas

⁵ *Idem*.

⁶ GAOS: "Cuarto a Espadas".

las bases para un filosofar sin acomplejamientos, consciente de sus limitaciones y posibilidades, pero que al serlo, lo era también de que las unas podían acortarse y las otras estimularse. De las aulas y seminarios del maestro mexicano venido de España saldrán investigaciones sobre el pasado filosófico e ideológico mexicano y latinoamericano, así como intentos de comprensión filosófica de esta historia, esbozos de filosofía de la historia. Pero no sólo reflexiones sobre el pasado, sino también reflexiones sobre el presente. Reflexiones en torno o en función de una determinada filosofía como valioso instrumento al servicio de fines más altos. Filosofía de la Historia o Lógica, no importa qué. Lo importante es la autenticidad puesta en uno o en otro enfoque. Con la clara conciencia de lo que se puede alcanzar y de lo mucho que aún ha de ser alcanzado. No sólo desde el punto de vista mexicano o latinoamericano, sino desde el punto de vista de lo humano sin más. Con la muerte del maestro José Gaos se cierra, así, un capítulo de la historia de nuestra cultura. Un capítulo que es, a su vez, el principio de otra parte de esta historia a cargo, ahora, de sus múltiples discípulos. En un lugar en sus *Confesiones Profesionales*, Gaos consideraba justificado su transitorio no tanto a través de sus propias reflexiones como a través de las reflexiones que él había estimulado en sus discípulos. Una labor realizada con creces. Una labor que algún otro de los participantes en este homenaje habrá, de seguro, expuesto. Y quisiera terminar mi homenaje reproduciendo las palabras de recuerdo de uno de sus últimos discípulos, de los más recientes y más jóvenes. "En una de las consultas —escribe Guillermo Palacios—, ya casi terminado el estudio, le dije que me sentía un tanto frustrado por la gran cantidad de elementos que a todas luces quedaban fuera de la investigación, por más que de una u otra forma estuvieran relacionados con ella. Se le entrecerraron los ojos, golpeó con las manos sobre el escritorio y señalando el manuscrito de la tesis, me contestó: "*Déjese de tonterías; a usted le falta exactamente el infinito menos esto*".⁷

⁷ GUILLERMO PALACIOS: *La idea oficial de la Revolución Mexicana*. El Colegio de México. Tesis. México, 1969.

Presencia del Pasado

ESTETICA DE LA HISTORIA VERDADERA DE BERNAL DIAZ DEL CASTILLO

Por Luis RUBLUO

"Los romances son un collar de perlas; cada cuadro particular es acabado y complejo en sí mismo, y, al propio tiempo, estos cantos forman un conjunto armónico. Están concebidos en el sentido y en el espíritu de la caballería, pero interpretados conforme al genio nacional de los españoles... Graciosa corona poética que nosotros los modernos podemos oponerla audazmente a lo más bello que produjo la clásica antigüedad".

HEGEL. (*Estética*)

1. Belleza perceptible por los historiadores

TAL es la belleza *ruda y selvática* de la Historia Verdadera de Bernal Díaz del Castillo que más parece un caudaloso poema de romance, escrito en prosa, en el que por cada palabra está presente el espíritu inmarcesible de una época dramática y humana, en el que surgió el abrazo de dos culturas, de dos mundos, que en adelante han seguido paralelos su destino. Ni la pureza del alma española palpita en todo romance, como en el Mío Cid, como en don Tristán de Leonís y Bernardo del Carpio; ni el impacto, la fuerte impresión causada por el vigor del indígena, se ausentan en esta relación que continúa siendo el espíritu hispano, el mismo de todo romance que engendró en América con la semilla del lenguaje, otras formas de romance que son el gusto de aquí.

La Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España, tiene en su hechura el hálito popular, la galanura desvariante del hidalgo, la desenvoltura del castellano y la verdad histórica de lo que una vez aconteció y conmovió al hombre y que nos hace reflexionar ahora, en exámenes de introspectiva incumbencia.

A Bernal se le llama a juicio constantemente. La idea jurídica de la *cosa juzgada*, no es idea de la historia; por más que Derecho e Historia sean ciencias con problemas de indefinición y tengan necesidad de conceptos valorativos, ambas requieren del juicio; en este asunto la diferencia se hace absolutamente indispensable: el derecho juzga a los hombres por hechos actuales; la historia juzga a los hombres por hechos pasados.

De ese modo Díaz del Castillo no sólo habrá estado sujeto al estudio y juicio de los historiadores por más de tres siglos. Continuará y será absuelto por quienes le miren faltas, y condenado por otros; elogiado sin reservas; y libros y más libros que consideren y reconsideren su obra se escribirán, que tuvo él la misma intención de juzgar a juzgadores. Así se ha sucedido este caso especial en la hitoriografía de la Conquista de México y los hechos que atañen a la historia, inclusive de exploraciones, descubrimientos y conquistas de los países centroamericanos, por lo menos hasta Honduras.

Pero hay una circunstancia curiosa en todo ello. La mayoría de los historiadores que lo juzgan, aún los más inconformes, contemplan mientras fabrican sus teorías valorativas o iconoclastas, una existencia estética, que aceptan, como si ahí fuera el lugar preciso en que todos están de acuerdo.

Y qué hizo Díaz del Castillo, si no más que la relación de cuanto él dice que le consta, de sucedidos verdaderos, precisos, que vivió junto a los conquistadores, sin utilizar más galas que el hilo a las veces desordenado de su propia narración; eso sí no carente de emociones vigorosas; eso sí, no alejado de un lenguaje corriente en la sociedad de su época, en la que Erasmo proclamaba el humanismo y éste se desbordaba por doquier como agua cristalina, vivificante.

Los historiadores de la Conquista han aceptado la hermosura de sus textos; los historiadores de la cultura, de la literatura, no lo dejan fuera de sus páginas.

A Menéndez y Pelayo le pareció la *Historia Verdadera*, una obra escrita así: "ruda y selvática", extraordinario calificativo, tal vez porque observó el polígrafo santanderino, una abundancia de pormenores y aparentes insignificancias, sin los métodos que otros cronistas, como Antonio de Solís, por ejemplo, o López de Gómara, que correspondían con su orden sistemático y cuidada exposición, a los títulos oficiales que ostentaron (el primero fue Cronista Real de Indias, y ninguno de los dos pisó la Nueva España); correspondiendo con la formación de cuerpos eruditos, pero inciertos, de los hechos y sucedidos en la conquista. Y fue precisamente esto lo que indignó al soldado y lo llevó a la realización de su obra. El así lo confiesa.

Carlos Pereyra tiene por cierta esta aseveración: que la *Historia Verdadera* oscurece a las otras escritas y que son contemporáneas; en "cada palabra hay una imagen, y en cada imagen una emoción", porque su libro fue formado con los elementos de todo libro inmortal: "una pasión dominadora, con una imaginación de alucinado y con una voluntad que no cede ni a las dolencias del cuerpo ni a los quebrantos del alma. Es el libro de historia por excelencia; el único libro de historia que merece vivir; la historia en su sentido etimológico: el testimonio de los hechos".¹

El mismo historiador cita a Fitzmaurice-Kelly, que escribió en su *Compendio de historia de la literatura española*, recordando a la vez un juicio de Enrique de Vedia que escribió acerca de la indignación de Bernal Díaz, por la obra de López de Gómara; escribió, digo, esta frase conclusoria sobre la intención y la obra: "Un bello ejemplo de indignación militar".²

Y hay más: cuando Ramírez Cabañas escribió su prólogo a la edición de la *Verdadera historia*, al reflexionar sobre el fenómeno de la belleza que manifiesta la crónica, llega a una respuesta: "...pero en realidad concluimos, a poco de meditar posibles interpretaciones, que es la forma literaria lo que seduce, quizá porque recuerda esa manera popular de narrar aparentemente fácil, fluída, sencilla, y en el fondo complicada y compleja, que se advierte a cada instante en cualquier evocar desordenado y en digresiones que no siempre llegaron oportunas". Y agrega al considerar el resto de la historiografía: "Los relatos que poseemos de la epo-

¹ Los dos primeros juicios que expongo de Menéndez y Pelayo y Carlos Pereyra merecen un poco más de detenimiento:

Don Marcelino deja, por medio de estas palabras, traslucir una posible opinión; pero que las escribió no por hacer una crítica especial a la *Historia verdadera* o a la personalidad de Bernal, sino para aclarar conceptos en torno a las crónicas existentes en relación a Cortés, de quien dice: "ha sido un general poco afortunado con sus cantores", por lo que se deduce que su comentario es poco grato, aun cuando la expresión puede entenderse muy positivamente. Vid: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, V. Suárez editor, 1911-1913, 2 vols. 1-417 p. 44. (*Obras completas*, t. 2-3).

En varios lugares Carlos Pereyra publicó diversos trabajos sobre este asunto. Algunos los cito más adelante en la bibliografía que completa estos apuntes; por ahora menciono el lugar preciso de esta cita: Carlos Pereyra, *Bernal Díaz del Castillo y su obra*, estudio que se presenta como introducción a, B. Díaz del Castillo, *La conquista de México*, México, Editora Nacional, 1967, 455 p. 15, 16 19.

² Fitzmaurice Kelly apasionado escritor que ha consagrado muchas horas al estudio de la literatura española e hispanoamericana, se le tiene por cer-vantista e hispanista. Pereyra lo menciona en *op. cit.*, p. 26-27.

peya mexicana, así los de fuente española como los de procedencia indígena, son en buena copia y de ordinario revestidos de valor altísimo; y, sin embargo, todos ellos van siendo retirados a un segundo término por el más leve descuido de nuestra atención, para dejar solamente y dominando en el primer plano la figura y la palabra de Díaz del Castillo".³

Gómez de Orozco dijo: "Su obra es una epopeya en prosa, un relato de empresas sobrehumanas, cuyo mérito máximo estriba en la sencillez misma con que el autor las cuenta. . . ¡Cómo las contó! Con qué amenidad, con qué naturalidad va refiriendo lo que, como en un caleidoscopio, ocurre ante sus ojos", y sigue en la ponderación del estilo, al presentar una de las más bellas y cuidadas ediciones de la *Historia*.⁴

La bibliografía del conquistador Bernal Díaz es abundante; de manera que haría muy larga la lista de citas valorativas de su obra, en que todos parecen estar de acuerdo.

Desde que apareció la primera edición de Fray Alonso Remón, en 1632, hasta uno de sus más consagrados estudiosos de nuestro tiempo, el Padre Carmelo Sáenz de Santa María, esta única irrefutable verdad de la *Verdadera historia*, sin que se mezcle con el carácter histórico de la obra en sí, cuyo valor testimonial ofrece una elevación que pocas obras adquieren: la condición de obra de arte, sin perder sus derechos historiográficos fundamentales, la señala preferentemente.⁵

³ Joaquín Ramírez Cabañas, *Introducción a la Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, en Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera* . . . , 5ª ed., conforme a la de 1944, Editorial Porrúa, 1960, 2 vols. (Biblioteca Porrúa n. 6), *Introducción*, en I-7-36 p., el vol. 513 p.; el II-517 p. e ilus. con mps. Las palabras aquí transcritas en p. 7.

⁴ Federico Gómez de Orozco, *Introducción a Bernal Díaz del Castillo*, en Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*, introducción, catálogos, noticias bibliográficas e índices elaborados por Federico Gómez de Orozco, Guadalupe Pérez San Vicente y Carlos Sabav Bergamin, México, Fernández Editores, 1961, xxiv-730 p. ilus. por Bardasano. Frases de Gómez de Orozco en p. xiii.

⁵ Acaso el primer crítico y censor que tuvo Bernal Díaz fue Antonio de Solís, sin contar desde luego la muy natural y supuesta de Remón, su primer editor. Aquel cronista oficial tuvo severos juicios para el soldado; juicios poco constructivos y que denotan sin embargo un nada simulado enfado y cabe aplicarle quizá sus mismas palabras de censura para Bernal Díaz: "andan entre sus renglones muy descubiertas la envidia y la ambición. . .", *vid*, Pereyra, *op. cit.*, p. 21-22.

2. El empirismo, razón estética

Y EN efecto se trata de un fenómeno afortunado. ¿Sabría en verdad el conquistador, que creaba una obra de arte? El declara constantemente, como un principio de defensa posiblemente necesario que, era un hombre *idiota y sin letras*, o que *no era latino*; es decir, que carecía de una sólida preparación. Y a veces aparece alguna declaración suya como esta:

"Agora que lo estoy escribiendo, se me representa todo delante de los ojos como si ayer fuera cuando esto pasó".

Sin embargo logró un libro que merece vivir, como exclama Pe-reyra; no ya por mirársele como una auténtica historia verdadera, no por ser un testimonio al que el criterio histórico venturosamente le otorgue, en el feliz caso, el carácter de documento fehaciente y suficiente; no ya, porque haga fuerza para la revisión y examen riguroso del resto de libros escritos por contemporáneos a los que él mismo, como autor, con el carácter de historiador que adquirió al escribir su amplia narración de hechos, ponía en duda. No, algo más interesa en la obra, precisamente lo que la hace vital: la fuerza que posee cuyo origen tiene fuentes que son claras y precisas. El *empirismo* que aparece ya en el estilo, ya en los elementos naturalmente así concebidos y asimilados.

La formación personal del autor mucho tiene que ver en relación directa con su obra. Se trata más que de otra circunstancia característica, la de que era hombre que provenía del medio social más representativo de su pueblo y de su clase. Soldado, pero que para serlo antes se aventuró dejándose llevar por las oportunidades ofrecidas en su tiempo: la fama de las tierras recientemente descubiertas y la abundancia de riquezas. Encarnó en él, el espíritu popular y de hombre de aventuras, demostrado en casi todas las páginas de su libro y que bien guardan relación con otras muchas de libros clásicos de más de un siglo.

El lenguaje del conquistador, lengua de España que proyectaba en ese momento el advenimiento de un siglo portentoso: el Siglo de Oro. Era el tiempo en que el *empirismo* se escuchaba y se transformaba: Erasmo elevaba a la mayor altura el sentido de los refranes, participando éstos del humanismo renacentista.⁶

⁶ Erasmo llegó a través de su notable obra a España, por sus estudios y por sus influencias. Menéndez y Pelayo dice que Juan de Valdés fue el más importante seguidor del humanismo erasmista, pero que por razones del Santo Oficio no era considerado por otros escritores que lo conocieron y leyeron con avidez. Esto lo dice respecto de la formación intelectual de Cervantes, en el estudio que cito al final de estas notas. Algo parecido sucedió con Bernal Díaz posiblemente. Sin embargo, lo portentoso del siglo lleno

En la propia España Juan de Valdés, seguía el ejemplo al escribir su *Diálogo de la Lengua*. Y todo esto después de los magníficos antecedentes registrados por lo que se sabía que el Marqués de Santillana, el Arcipreste de Talavera y don Fernando de Rojas, habían tomado del lenguaje vulgar y del modo de vivir común y corriente, los elementos de composición de sus obras que recogieron magistralmente la imagen de su época.

Heredero de una tradición semejante lo demuestra a cada momento en su *Historia*. Sin método, es verdad; sin locuciones latinas muy usadas en su tiempo, y de vez en cuando todavía ahora, es cierto; pero en la *rudeza* de su pluma, va toda la fuerza de su época, en el habla, las costumbres, las preferencias, las modas, y encerrados ahí, los cuadros ciertos de la vida activa que pasa, con él, como con cada uno de sus compañeros, al Nuevo Mundo. Aquí, todo ese portento llega y se manifiesta sin miramientos, dramáticamente. Y él mismo, Bernal Díaz, es testigo. Lo suyo lo ve también poco a poco, lentamente, confundirse con lo ajeno, hasta entonces; esto es, con las nuevas costumbres jamás vistas, con los nuevos lenguajes jamás escuchados. Y él, Bernal, es de los primerísimos que contribuyen a la confusión primero, a la fusión después, de las dos culturas.

de suntuosidad y riqueza se dejó sentir también en el aspecto científico e intelectual. Nos lo recuerda aquel pasaje:

Nebrija, acompañado del Obispo de Avila, don Fray Hernando de Talavera, fue ante Isabel, para mostrarle su célebre *Gramática de la lengua castellana*, que se publicó en 1492 y poner en sus manos aquellos sus escritos. Y entre otras de sus razones, de muy extraordinaria valía son estas que transcribiré de nueva cuenta, como lo han hecho otros autores: Dice Nebrija a S. M. en su obra:

"... El tercer provecho deste mi trabajo puede ser aquel que cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a Vuestra Real Majestad e me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre obispo de Avila me arrebató la respuesta e respondiendo por mi dixo que, después que Vuestra Alteza metiesse debaxo de su yugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas e con el vencimiento aquéllos ternían necesidad de recebir las leies que el vencedor pone al vencido e con ellas nuestra lengua, entonces por este mi Arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos del Arte de la Gramática Latina por depender del Latín", *vid*, Jaime Oliver Asín, *Iniciación al estudio de la Historia de la lengua española*, 2ª ed., Zaragoza, Editorial Heraldo de Aragón, 1938, p. 197; también: Julio Jiménez Rueda, "El habla de los conquistadores", en *Estampas de los siglos de oro*, México, Imprenta Universitaria, 1957, 141 p. El capítulo que citaré adelante también, en p. 27-39.

Esta clase de datos, dorados, extraordinarios de veras, explican el sentir y el pensar de los hombres que de alguna manera participaban dentro de la cadena de fenómenos sociales, económicos, culturales, etc. ¿No estaría impregnado de este pensar y de este sentir nuestro Bernal?

Un refrán, una frase popular advertida: hay decenas, cientos, son el alma de la época unida a una obra que adquiere otra calidad, aparte de la historiográfica: es documento que sirve a la antropología, a la sociología, a la etnología y a otras ciencias sociales que requieran de un instrumento que dé luces acerca de problemas harto significativos para una comprensión actual, no acerca del pasado histórico, sino de muy tangibles y presentes necesidades.

Lo *empírico*, o el *empirismo* aquí lo uso en dos acepciones, según se puede apreciar en el libro que celebramos: primero, como el empleo por el autor de un orden necesario, resultado de personales experiencias, con el único desarrollo lógico de sucedidos, pero que carece de aparatos eruditos y aún críticos a la manera como se estiman en la obra de los letrados o de los historiadores del siglo xvi, que profesionalmente persiguen el objetivo histórico, para explicar los hechos ocurridos en lo que hoy es el pasado. Y, segundo, en consideración a los elementos utilizados por Díaz del Castillo para la elaboración de su obra: su propio lenguaje, la llaneza al usarlo, la simplicidad de sus juicios, la asombrosa fijeza en los semblantes, todo esto que aparta del tedio y el aburrimiento y provoca el interés, la simpatía por lo gracioso y el desenfado a veces surgido en forma totalmente espontánea y limpia.

Naturalmente, la ninguna fuerza, el ningún reparo en preocupaciones doctorales, hicieron que ocurriera en sus relatos, lo que no pasa en otros libros de su asunto: la hibridación sentida de inmediato al encontrarnos con palabras y frases que escribió según escuchó o entendió nunca con profundidad, los términos pronunciados por los indígenas de las lenguas maya y náhuatl. Y aquí la presencia también de otra circunstancia que ocurre en la obra, en manera singular: la experiencia vivida en un mundo social desconocido, dando testimonio de ello, con la misma emoción, con la misma fuerza y vigor, que su verbo de *castellano viejo* se hizo presente al decir lo propio.

El mismo Pereyra lo tiene advertido en estas palabras:

"...la voz de Bernal Díaz suena a voz de primitivo. En ella se quiere oír el acento del pueblo, semejante al balbuceo del niño y a la expresión de autocensura del salvaje. Amparado con estos juicios misericordiosos, perdura Bernal Díaz del Castillo como una especie de curiosidad folklórica".⁷

La gracia en el lenguaje del conquistador, le viene del uso que hace sin aparente disimulo o pulimento; lo mismo cuando explica que no siendo un hombre culto ni versado en conocimientos de marino, al decirlo así: "...Y porque yo no soy latino, ni sé del arte de

⁷ PEREYRA, *op. cit.*, p. 16.

marear ni de sus grados y alturas, no trataré de ello", ⁸ que al mencionar a una hija de Pedrarías Dávila que contrajo nupcias con don Vasco Núñez de Balboa, y llamarla por olvidar su nombre en el relato, *Doña Fulana Arias de Peñalosa*; ⁹ que al citar los nombres y apodos de quienes lo tenían, como aquel Juan Alvarez, *El Manquillo*, ¹⁰ o Cervantes *El Loco*, que para desacreditar a Cortés, frente al gobernador Diego Velázquez, dice Bernal que exclamó públicamente, *haciendo gestos y chocarrerías*:

"A la gala, a la gala de mi amo Diego. ¡Oh Diego; oh Diego! Qué capitán has elegido, que es de Medellín de Extremadura, capitán de gran ventura, mas temo, Diego, no se te alce con la armada, porque todos le juzgan por muy varón en sus cosas".

Y por si fuera poco el encanto de este párrafo, según lo ofrece Bernal, concluye el relato del incidente sin ningún juicio, pero con un refrán engarzado por la liberalidad de su pluma, cuando comenta:

Dicen que los locos algunas veces aciertan en lo que dicen. ¹¹

Otras frases, otras cortadas oraciones, dan frescura al lenguaje. Tengo para ilustrar mi trabajo, otro ejemplo: cuando cuenta aquel pasaje en que Cortés se embarcó y extravió por instantes de sus hombres, en el momento de decidir su búsqueda:

"...y fue acordado por todos nosotros que fuesen tres navíos de los de menor porte en su busca de Cortés. Y en aderezar los navíos y en debates, *vaya Fulano, vaya Zutano, o Pedro o Sancho*, se pasaron otros dos días, y Cortés no venía. Ya había entre nosotros bandos y medio *chirinolas*, sobre quién sería Capitán hasta saber de Cortés". ¹² Es decir que, echaban suertes entre ellos, para una elección. ¹³

⁸ BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia Verdadera...*, I, 1-41. (La edición que he elegido de la *Historia* de Bernal Díaz, para citar en el presente trabajo, es la anotada por Joaquín Ramírez Cabañas, edición de Porrúa, mencionada en la nota n. 3. La clave para citar la paginación es como sigue: el número romano indica el tomo, después de la coma sigue, en número arábigo el capítulo y adelante del guión, la página exacta de la locución.)

⁹ *Ibidem*, I, 1-42.

¹⁰ *Ibidem*, I, 1-44.

¹¹ *Ibidem*, I, 19-82 y 83; cfr. también, I, 122-374, y II-205-348.

Este Cervantes *El Loco*, anduvo, como se lee en otras páginas, entre los conquistadores. De conducta truhanesca y vil, iba de traición en traición. Aquí trató de quitar crédito a Cortés delante del gobernador Velázquez, después cuando el conflicto que tuvo el Capitán a la llegada de Pánfilo de Narváez a Veracruz, *El Loco* se pasó con los hombres deléste. Murió, nos lo indica Díaz del Castillo en manos de los indígenas.

¹² *Ibidem*, I, 23-90.

¹³ *Chirinolas*: Juego parecido al de los bolos, cosa de poco valor, friolera, ("Léxico de las palabras en desuso", en la ed. de Fernández que cito en la

El arte de la historia, para quienes consideran a ésta como una rama del arte literario, es prueba contundente. Para quienes en cambio, la historia tiene todo el poderío de una ciencia y una ciencia *sui generis*, aquí también está una prueba, de una verdad explicada con arte; de una verdad científica desde luego, en cuanto a que sus informaciones han tenido comprobación, pese a quienes ligeramente la han pretendido confundir. Y ya veremos adelante, cómo Bernal Díaz sabía de su propia conciencia histórica y da cuenta de ella en su obra.

3. Sentido humanista y carácter narrativo

AL iniciar la presentación de *El Cid Campeador*, don Ramón Menéndez Pidal, en su *premis*a "Historia y poesía", acepta en prodigiosa disertación, a la poesía como una fuente supletoria de la ciencia histórica. Desde luego cuando, verdad y arte andan juntas en el camino paradisíaco de la cultura, como en el caso del *Poema del Cid*, que el sabio polígrafo explica y muestra.

Y dice de Ruy Díaz, *mi señor*, que no hay héroe épico más iluminado. El Cid es el representante más completo en la historia de España. Y para algunos es la España misma.

¿Lo es menos *Don Quijote*, no como héroe imaginario, sino como héroe auténtico, a pesar de su origen ficticio? ¿Y lo serán menos los soldados conquistadores como Cortés, a quien se le ha querido confundir con personajes de leyendas e historias (historias, no de Historia)?, o ¿por qué no decirlo, el propio Bernal Díaz del Castillo que aquí está hablando todavía con el corazón fresco y rojo de la España misma?

Sin embargo he citado a Menéndez Pidal no para diferir, sino para fortalecer mi deseo de entender, de comprender bien a un Bernal Díaz, tanto como a lo más representante de su pueblo de origen.

Esto, aclaro ahora, lo tengo en cuenta al leer en el lugar mencionado, cómo don Ramón pondera las fuentes que utiliza para su historia del Campeador, al escribir: "La Historia y la Poesía —se entiende, la historia lealmente documentada y la poesía primitiva— muestran una rara conformidad caracterizadora..."¹⁴ Y considero que al examinar la *Verdadera Historia*, ocurre lo mismo, si bien

nota 4, y que fue prep. por la Dra. Guadalupe Pérez San Vicente, el propio Gómez de Orozco y Carlos Sabav, *cfr.* p. 688).

¹⁴ RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *El Cid Campeador*, 5ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1964, 246 p. 18.

debemos tomar en vez del término *poesía*, el de *arte*, cuando, como lo he venido considerando así y en vista de pruebas, el libro del cronista soldado, es *arte literario*.

En este libro de rara concepción estética, así como campea el carácter popular, los refranes, etc.; no se ausentan definitivamente, sin embargo algunos textos que llevan un cierto carácter erudito; que en sí, y por lo que tengo dicho, el sentido humanista se apodera de la obra en términos generales.

No cita Bernal a ningún latino. Su epopeya no va precedida de epígrafes griegos o hebreos, ni siquiera clásicos españoles. Pero en sí tiene tal autoridad, que al transcurrir el tiempo, se le toma por clásico, se le cita y se le escoge en epígrafes, en antologías. Y la razón está dicha: la narración que aparte de todo valor científico para servir a la historia, lleva en sí el estético para servir al arte, y aún otros señalados, para utilizarse en el estudio de otras ciencias.

El modo de narrar, ya no por el estilo, ni por los elementos que hemos visto, sino por lo ininterrumpido que da la impresión de una agradabilísima novela de aventuras, el vigor que va más allá y coloca al lector en el mundo que parece cobrar nueva vida y desarrollarse plenamente. Tal es la exactitud que se percibe, que se observa en las descripciones hasta en mínimos detalles.

Peró decía que, sus reiteradas declaraciones en donde da testimonio de su conciencia histórica: a menudo censura a López de Gómara y a Illescas y a Jovio, lo hacen tener expresiones como ésta muy valiosa:

"...¿cómo tienen tanto atrevimiento y osadía de escribir tan vicioso y sin verdad, pues que sabemos que *la verdad es cosa bendita y sagrada*, y que todo lo que contra ello dijeron va maldito?..."¹⁵

Y este otro ejemplo:

"Quiero volver con la pluma en la mano, como el buen piloto lleva la sonda, descubriendo bajos por la mar adelante, cuando siente que los hay; así haré yo en decir los borrones de los cronistas".¹⁶

Y si no hace citas con aparato erudito, sí recuerda pertinente-mente pasajes que vienen a cuento según el curso de sus relatos.

Tres ejemplos bastarán para que se consienta en el carácter humanista propio de la obra bernaldina.

Lo primero será su expresión cuando recuerda la de sus compañeros soldados y marinos que, como vieron los ídolos de barro y otras figurillas traídas de las tierras descubiertas de México, algunos dijeron que "eran de los gentiles. Otros decían que eran de los judíos que desterró Tito y Vespasiano de Jerusalem"; pero lo más

¹⁵ DÍAZ DEL CASTILLO, I, 18-80.

¹⁶ *Ibidem*, loc. cit.

impresionante es cómo cuenta Díaz del Castillo, la forma en que se recibieron aquellos objetos. Escribe: "los dos indios que hubimos en la Punta de Cotoche, que se decían *Melchorejo* y *Julianillo* y sacaron la arquilla con las diademas y anadejos y pescadillos y otras pecezuelas de oro, y también muchos ídolos, *sublimábanlo de arte*, que en todas las islas, así de Santo Domingo y en Jamaica y aún en Castilla hubo gran fama de ello".¹⁷

Después compara a Hernando de Cortés, por su fama así en todas las Indias como en España, "como fue nombrado el nombre de Alejandro en Macedonia y entre los romanos Julio César y Pompeyo y Escipión, y entre los cartagineses Aníbal, y en nuestra Castilla a Gonzalo Hernández, el Gran Capitán...".¹⁸

Mas adelante hace otra comparación. Y dígase si no es acertada:

Doña Marina que había sido dada en obsequio a los conquistadores, pasado el tiempo, influyente como fue cerca de Cortés ante los de su pueblo, en ocasión alguna recibió a su madre y hermanos que se encontraban necesitados, y después de un prudente discurso en que la famosa mujer perdonaba a sus ofensores y a los de su casa, obsequiándolos con joyas de oro y ropa, *haciéndoles mucha merced con ello*. Esto pareció a los ojos de Bernal Díaz, como en el pasaje bíblico, según él mismo dice:

"...y esto me parece que quiere remedar lo que le acaeció con sus hermanos en Egipto a Josef, que vinieron en su poder cuando lo del trigo..."¹⁹

Famosa por dos razones es aquella frase tan preciosa en la que Bernal dejó escapar todo su entusiasmo, cuando su vista alcanzó el panorama del Valle de México, estupendo y clarísimo:

"...Y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís..."²⁰

Famosa tanto por la admiración que provocó la gran ciudad de México y sus alrededores, cuanto porque demuestra la cierta cultura, indicios de lecturas o lecciones sabidas por el propio Bernal, como el resto de los conquistadores.²¹

¹⁷ *Ibidem*, I, 6-56.

¹⁸ *Ibidem*, I, 19-83.

¹⁹ *Ibidem*, I, 37-124.

²⁰ *Ibidem*, I, 87-260.

²¹ IRVING A. LEONARD, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 400 p. ilus. p. 50; otras ref. acerca de Bernal Díaz en p. 51 y 53. Entre las más bellas referencias que conozco de este pasaje bellissimo, en que ante los ojos de los conquistadores estaba el esplendor de lo que parecía más que una tierra prometida, tenemos: Alfonso Reyes, *Visión de Anáhuac*. Cito un libro fácil de adquirir: *Antología de Alfonso*

"Proverbios y romances que Hernán Cortés y sus tenientes se cambian de caballo a caballo", escribe Alfonso Reyes.

4. *Romances de España*

MÍSTICA y espiritual, impregna de ese sabor aún las cosas más apartadas de la ascética, la España de Santa Teresa y San Juan de la Cruz; de Gonzalo de Berceo y Fray Luis de León, por eso, cuando leemos la *Historia Verdadera* y aparecen los primeros romances, el brote natural del alma por el habla de aquellos hombres rudos y "bárbaros", del pueblo que quedaba haciendo oración en las catedrales y en las calles, vienen, los romances, envueltos en pasajes que se antojan ser a la manera de las parábolas del Evangelio: parecen estar impregnados de ese mismo carácter, de ese mismo sentido; que si es profano, a veces parece que no lo es. Y la misma emoción se experimenta al leer al valenciano Juan de Timoneda que a Cervantes, o a Lope, o a Quevedo. Y sucede igual en Bernal Díaz.

Por eso me gusta tanto el alma de España; en sus letras va quedando eternizada.

El romance, casi es el romance lo que aparece en un principio de la llegada de los españoles a México. Fue en San Juan de Ulúa, por la Isla de Sacrificios, frente a lo que sería la Veracruz, cuando, según esta cierta historia, aquel memorable don Alonso Hernández Puerto Carrero fue a Cortés, y ambos manejaron el lenguaje con tanta dignidad, sin el asombro por tal causa de nadie, porque todos lo acostumbran. Y sólo Díaz del Castillo lo recoge en su libro, como recogió muchas impresiones, hasta los posteriores días que le tocó vivir en Guatemala.

Y el *Romance de Montesinos*, con el de *Roldán*, con el de *Rolando de Rocenvalles*; así como los inspirados en ellos mismos, los conquistadores, que no faltan, no podían faltar en el libro que por poco también sólo es de caballerías.

Notables escritos y relaciones preciosas acerca de estos romances acrecientan particular librería:

Don Ramón Menéndez Pidal, en sus *Romances de América*;

Don Julio Jiménez Rueda, en *El habla de los conquistadores*;

El P. Carmelo Sáenz de Santa María, en su *Introducción crítica a la Historia Verdadera*;

Reyes, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 164 p. (Colección popular, n. 46). *Visión...*, p. 3-30. Mención de Bernal, en p. 9. Y el fragmento que sigue en Letras de la Nueva España, *Obras completas*, t. xii, México, Fondo de Cultura Económica, p. 282 y 300.

Don Luis Chávez Orozco, en *El romance en México*;

Don Vicente T. Mendoza, en *El romance español y el corrido mexicano*;

Ida Rodríguez Prampolini, en sus *Amadises de América*;

Clementina Díez y de Ovando, en *El romancero y la conquista de México*;

y, los acuciosísimos norteamericanos que hallan tanta gracia en estas cosas nuestras, de filigrana espiritual en el humanismo hispanoamericano:

Merle E. Simmons, en *A Bibliography of the "Romance" and Related Forms in Spanish America*;

y, por último, el más reciente trabajo que conozco al respecto:

De Wiston A. Reynolds, *Romancero de Hernán Cortés*, escrito en castellano.²²

Los libros que hacen referencia o citan estos romances que son *estorias de los grandes fechos de armas, a caballeros prensipales*, según está escrito de todos los de su género, en antiguas relaciones anónimas que conocen los siglos por el nombre de *Romances viejos*,²³ son más numerosos, que aquéllos en que se presentan como idea señalada.

No resultará ocioso volver al caso.

Recordemos cómo el dicho Hernández Puerto Carrero se acercó a don Hernando para impedir cierto desánimo que produjeran algunos recuerdos no gratos, según decían los marinos en el navío frente a Ulúa, por las experiencias anteriores en sus viajes con Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva, al rodear la Isla de Sacrificios. Don Alonso dijo a Cortés, terminando con el Romance:

"Paréceme, señor, que os han venido diciendo estos caballeros que han venido otras dos veces a esta tierra:

Cata, Francia, Montesinos
cata París la ciudad,
catá las aguas del Duero
do van a dar a la mar;

yo digo que miréis las tierras ricas, y sabeos bien gobernar".

²² WINSTON A. REYNOLDS, *Romancero de Hernán Cortés*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1967, 97 p. Lo seguiré citando más adelante.

²³ ANÓNIMO, fines del siglo XIV, *Romances viejos*, edición, estudio y notas por José Gella Iturriaga, 7ª ed., Zaragoza, Editorial Ebro, 1965, 128 p. 7 (Colección de Clásicos Ebro, n. 9).

Y Cortés, posiblemente conocedor del *Romance de Montesinos*, entendiendo las indirectas, respondió con la discreta energía y arrojo, con otro bello romance que, según el original de Bernal Díaz, fue:

"Dénos Dios ventura en armas,
como al paladín Roldán,

que en lo demás, teniendo a vuestra merced, y a otros caballeros por señores, bien me sabré entender".²⁴

El Padre Carmelo reconstruye con sugerente redondez ambos ejemplos de buen decir caballeresco, en esta extraordinaria escena marítima, dando en cada caso las versiones siguientes:

"Catá Francia, Montesinos
catá París, la ciudad;
catá las aguas del Duero,
do van a dar a la mar,
y catá las tierras ricas
y sabeos gobernar..."

Catá, es el equivalente de *Mirad*: Mirad las tierras ricas y sabeos gobernar...

Y la contestación de Cortés:

"Dénos Dios ventura en armas
como al paladín Roldán,
que si os tengo por señores
bien me sabré gobernar".²⁵

¡Precioso complemento, sobre todo de la contestación!

Y de este modo elegante, don Hernando hizo responsables a quienes le seguían en la temeraria exploración.

Dice Menéndez Pidal en *Flor nueva de romances viejos*: que "extendido por todos los climas y los mares a donde se dilató el imperio hispánico", el romance, "por su tradicionalismo, por la cantidad de vida histórica que representa y por la multitud de reflejos estéticos y morales, es quintaesencia de características españolas".²⁶

²⁴ DÍAZ DEL CASTILLO, "Cata Francia, Montesinos...", I, 36-122.

²⁵ CARMELO SÁENZ DE SANTA MARÍA, *Introducción crítica a la Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, en *Revista de Indias*, t. XXVI, Madrid, 1966, p. 323-465. Romance de Montesinos en la *Historia*, p. 374.

²⁶ MENÉNDEZ PIDAL, *Flor nueva de romances viejos, que recogió de la tradición antigua y moderna...*, 16 a. ed., Madrid, Espasa Calpe, 1959, 316 p. 46. Este libro de romances, es uno de los más hermosos que compusiera

Otro caso interesante de un romance en la *Historia* bernaldina, es el que sigue:

En abril de 1519, durante la Semana Santa, precisamente el Jueves de la Cena, ocurrió aquel pasaje entre Cortés y Portocarrero; y en abril de 1521, aquella noche bautizada y conocida como *La Noche Triste*, ocurrió que mientras lamentaba los sucesos desfavorables a sus fines, el bachiller don Alonso Pérez dijo al capitán estas palabras:

"Señor capitán: no esté vuesa merced tan triste, que en las guerras estas cosas suelen acaecer, y no se dirá por vuesa merced:

Mira Nerón de Tarpeya
a Roma cómo se ardía..."²⁷

El mismo acontecimiento dio origen a un "cantar o romance", que desde entonces dijeron y según es fama, cuenta nuestro Bernal, es como sigue:

"En Tacuba está Cortés
con su escuadrón esforzado,
triste estaba y muy penoso,
triste y con gran cuidado,
una mano en la mejilla
y la otra en el costado".²⁸

don Ramón: pensamiento e investigación juntas, y juntas ciencia, arte y técnica, en admirable equilibrio.

²⁷ DÍAZ DEL CASTILLO, "Mira Nerón de Tarpeya...", I, 145-491.

²⁸ *Ibidem*, "En Tacuba está Cortés..." I, 145-490. Aquí me permito hacer un parangón entre la "tristeza" de Cortés derrotado en la batalla de *La Noche Triste*, y el destierro del Cid, por los romances que existen de ambos episodios. El mismo sentimiento y el mismo sentido del cantor:

Don Rodrigo de Vivar
está con doña Ximena
de su destierro tratando,
que sin culpa le destierran.
El rey Alfonso lo manda,
sus envidiosos se huelgan,
llórale toda Castilla,
porque huérfana la deja...
Desterrado estaba el Cid
de la corte y de su aldea...

Vid, *Romancero del Cid*, en *Poema del Cid*, versión antigua con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla, seguido del..., México, Editorial Porrúa, 1968, xxiv-281 p. 224-251. (Colección *Sepan cuántos*..., n. 85.)

¡Parece arrancado de las páginas del *Romancero del Cid*!

Poca sería la diferencia en la belleza de los romances, entre aquel que canta el destierro de Rodrigo Díaz de Vivar y este de la tristeza de Cortés.

Otra clara alusión de romance tomo aquí.

Cuando Cortés en Tlaxcala hacía planes para avanzar a la capital, a Tenoxtitlan, y después de algunos sinsabores, un grupo de soldados insistió en que lo mejor sería retroceder a Veracruz. El capitán contestó con una arenga valerosa, que según Díaz del Castillo expresó así:

"Y Cortés les respondió medio enojado que valía más morir por buenos, como dicen los cantares, que vivir deshonorados"; y los más valerosos y allegados, dice el cronista, dieron su consejo al capitán para que *no curase de corrillos* ni de oír semejantes pláticas, sino que, con la ayuda de Dios, se hiciera lo que mejor conviniera.²⁹

Jiménez Rueda recuerda los versos así, con la idea semejante a la respuesta de Cortés:

"Más vale morir con honra
que deshonorado vivir".³⁰

Y Menéndez Pidal dice que se trata de una referencia a un romance de Rolando de Rocusvalles.³¹

Otro capítulo dedicara a diferente género de versificaciones medidos con mucho donaire dentro de la *Historia*, por ejemplo, los *libelos* de don Gonzalo de Campo, acerca del contador Rodrigo de Albornoz que al tenerlos transcritos, dan fe de la prodigiosa memoria y buen cuidado de apuntar todas estas cosas, que salvó el autor. No haré tal porque sería dilatar más mi empeño, pero sí diré que cada cosilla de éstas, son objetos que adornan primorosamente la obra en general, como gran catedral barroca, tan semejante a algunas construcciones que, como la *Historia Verdadera* de Bernal Díaz, quedaron aquí dando testimonio claro de aquellos acontecimientos en los cuales naturalmente participaron españoles e indígenas.³²

²⁹ DÍAZ DEL CASTILLO, I, 69-207.

³⁰ JIMÉNEZ RUEDA, *op. cit.*, p. 37.

³¹ MENÉNDEZ PIDAL, *Romancero hispánico*. Hispano, portugués, americano y sefardí, Madrid, Espasa Calpe, 1953, 2 vols. II-227 p. *vid* también, Reynolds, *op. cit.*, p. 15-16.

³² No debo inadvertir estas piezas ejemplares que contribuyen a formar la obra de arte, si bien no las incorporo en el texto del estudio consagrado al caso especialísimo de los romances; y no dediqué un apartado especial por ser este de los libelos famosos, un caso aislado.

De cualquier modo aquí están: Don Gonzalo de Campo o de Ocampo

Independientemente de la natural condescendencia hispana que tiene la obra —la escribe un español, entiéndase bien—, Bernal Díaz respeta a las celebridades aborígenes. Nunca escatima los tratamientos que cree son convenientes dar a personajes como Moctezuma a quien llama *Grande, Señor, Principal*, etc. y mucho lo pondera; ni se aparta en hacer valoración muy digna de Cuauhtémoc. Jamás oculta las grandezas que tuvo ante sus ojos: la ciudad de México, su gente y sus mercados, que al hacer comparaciones llega a afirmar que superan a lo conocido en Europa; y cuando él mismo confiesa no conocer algunas partes del mundo, por lo que no podría dar fe personal, aduce que algunos de sus compañeros que sí saben, quedaron sorprendidos por tales o cuales magnificencias encontradas

pasa por autor de estas piezas satíricas enderezadas en contra del contador don Rodrigo de Albornoz que en fallida empresa trató de poner en evidencia al virrey don Antonio de Mendoza, ante Su Majestad. Sabedor don Gonzalo de ello, escribió este primer libelo que sin embargo, junto con una pequeña nota halló tachado el editor:

FRAY SARSAPLETE

Fray Rodrigo de Albornoz,
guardaos del, mas no de feroz,
que jamás tuvo secreto.
Un buen predicador
me hubo bien avisado
que era mal frecuentador
y raposo muy doblado.
(II, 172-183.)

En el capítulo CLXXIV, cuenta Bernal cómo Cortés abandonó México para ir a su viaje a las Hibueras. Para ello hizo designaciones entre sus soldados y preparó todo para esa empresa. El *factor*, de apellido Salazar y el *veedor*, llamado Chirinos, sabedores que ellos tendrían que permanecer en México mientras tanto, acudieron a otros amigos y viejos soldados para aconsejar a Cortés que era mejor gobernar estas tierras desde México. No lo convencieron desde luego; pero el astuto don Gonzalo, nuestro poeta, enterado no perdonó a Salazar, y tuvo suficiente motivo para escribir otro de sus libelos, ya que el tal Salazar no paró en su ardid y aún se soñó gobernador junto al Chirinos aquel. Leamos:

“¡Oh, fray Gordo de Salazar,
factor de las diferencias!
Con tus falsas reverencias
engañaste al *provincial*.
Un fraile de santa vida
me dijo que me guardase
de hombre que así hablase
retórica tan polida”. (II, 174-192).

Soldados y poetas; conquistadores y cronistas; y, en resumen una época.

aquí, sin paralelo en otras partes. Y se le tiene por fuente para el estudio, además, de la misma cultura prehispánica, porque a veces en esta *Historia*, se hallan confirmaciones de verdades aparecidas en otras fuentes. Todo esto abona la importancia y gran calidad de la obra de Bernal Díaz, porque justamente es un testimonio nada viciado de lo que un europeo encontró al llegar al Nuevo Mundo.

5. Enlace de las culturas

CONOZCO en el segundo volumen de la *Historia de la literatura náhuatl*, que escribiera el doctor Angel María Garibay K., el estudio más justo y equilibrado; el más científico, diría, en cuanto a la comprensión de lo que se ha llamado *trauma de la conquista*, que a indigenistas e hispanistas obcecados, lleva por igual a un estado de encarcelamiento tal, que les impide aceptar una realidad y tomar de ella lo razonable y generoso.

En esa obra el P. Garibay explica desde el aspecto cultural más estricto, el fenómeno de *aculturación*, dicen los antropólogos, que sufrieron nuestros antepasados conquistados y conquistadores. Los de casa tenían lo suyo: su casa desde luego y ante todo; pero en ella su cultura y su *civilización*, una *civilización literaria*, como la acepta el célebre filósofo de la historia, Philip Bagby,³³ porque tenían conocimiento de una escritura, que aun cuando era primitiva, fue mucha la fuerza que llegó a alcanzar. Realmente es asombrosa la literatura mesoamericana y el maduro pensamiento que lograron los pueblos nahuas y mayas.

Nada sabían entre sí del grupo opuesto, españoles y aborígenes, cuando los navíos hispanos estuvieron frente a las *piraguas* indígenas la primera vez. Y sin querer, una influía ya sobre la otra. Era precisamente el momento de encuentro y enlace, cuando entre ambos se dejaron escuchar y se dejaron atraer. Así don Gonzalo Guerrero, español que había ido en exploración primera, fue preso

³³ PHILIP BAGBY, *La cultura y la historia*, versión española de Enrique Boada, Ediciones Taurus, 1958, 267 p. 196 (Ser y tiempo, n. 19).

Al comenzar este capítulo he hecho referencia de la obra meritoria del P. Garibay, ejemplo limpio y austero de una actitud que debemos tener al hacer estudios de esta índole. Sólo de una manera equilibrada, justa, de reconocimientos continuos a verdades tangibles, es como podremos obtener una franca *conciencia nacional*. Este libro del Dr. Garibay que me ha servido en otras ocasiones, aquí lo vuelvo a reseñar bibliográficamente: Angel María Garibay K., *Historia de la Literatura Nahuatl*, México, Editorial Porrúa, 1953-1954, 2 vols. El primero, *Etapa autónoma*, de 1430 a 1521, 507 p.; el segundo, *El trauma de la conquista*, de 1521 a 1750, 429 p. ilus. En la introducción trata de este asunto.

por los caciques de Cozumel y obtuvo libertad cuando hizo votos, dramáticos, humanos votos, de convivencia con lo que llegó a ser su nueva patria y casó y tuvo hijos, los primeros mestizos de Mesoamérica, a los que él mismo llamó delicadamente:

"Y ya veis estos mis hijitos
cuán bonicos son..."³⁴

En palabras de contestación a don Jerónimo de Aguilar, al requerimiento que éste le hizo en nombre de Cortés para que abandonara a los indígenas y volviera a la expedición. Don Gonzalo no aceptó, prefirió seguir la suerte que fuera, pero al lado de su mujer nativa e hijos habidos con ella. Era, don Gonzalo, marino y natural del Puerto de Palos.

Y de esta manera, y también al dar cuentas el propio Bernal Díaz del Castillo de cuanto vio y escuchó, comenzando su *Historia*, comienza también su labor de enlace, y escribe, por ejemplo, la palabra *Tenuztitlan*, dando una primitiva castellanización al nombre de la Gran Tenoxtitlan, principal ciudad de estos contornos. Y a poco, llama *papas* a los sacerdotes denominados *papahuauques*, los señores que tienen los cabellos enmarañados y largos, según explica Cecilio A. Robelo.³⁵ Y con ello ocurrían dos cosas: una castellanización y una analogía. La primera que como en la anterior palabra, era natural una equivocación en labios castellanos que por vez primera decían un vocablo extraño; pero la segunda, una posible comparación, acaso inconciente, de los sacerdotes muy principales que ejercían rituales también extraños a sus ojos, y guardaban condición de jerarcas, de autoridades supremas, como de pontífices que sahumaron a los recién llegados.

Si se hiciera un diccionario con las voces equivocadas de las lenguas maya y náhuatl, castellanizadas por Bernal Díaz, o así inscritas en su crónica, algunas de las cuales persisten hoy día, resultaría un volumen muy nutrido, lo mismo que si se hiciera el refranero contenido. Y aparecerían inmediatamente los precedentes y relaciones con algunos de nuestros actuales decires.

Una cultura comenzaba a recibir de la otra, la aportación a que se hacían acreedoras tan sólo por el encuentro. Y ya vemos como en la actualidad, repito, tantas cosas se pueden explicar si miramos sanamente a nuestro pasado común.

³⁴ DÍAZ DEL CASTILLO, I, 27-98. Muy pocas referencias conozco de este episodio y nunca para señalar la importancia que tiene, ética y estética.

³⁵ *Ibidem*, I, 3-49. La nota acerca de la palabra *papahuauque*, al calce de la página. Don Cecilio A. Robelo es autor de numerosos trabajos acerca de la filología y gramática náhuatl y maya.

Posteriormente mayores cosas ocurrieron. Pero esto se tiene por el principio. Si bien, hasta 1568 el soldado cronista dio cima a su fecunda labor,³⁶ los sucesos que narra arrancan desde el amanecer de la historia común de los pueblos conquistador y conquistado. (Fin de la época *precortesiana* o *precuaauhémica*, según se prefiera).

Acaso Bernal Díaz del Castillo sufriera enajenaciones al redactar su *Historia Verdadera*, pero fueron las enajenaciones del genio. Estado psíquico de recordación, de búsqueda subconciente que produjo un resultado feliz, por lo que la Historia ganó, y se hizo entonces la obra clásica.

Bernal, el soldado, el cristiano viejo, que tomó la pluma para desmentir a los que ligeramente decían cosas oficiales, cosas que se tenían por ciertas y daban desprestigio a la Historia y a los objetivos de la Historia, escribió que los sucesos de sus verdaderas narraciones fueron así realmente. Y con sus páginas logró el mejor documento que comparado con hechos de hoy, en ese su libro, están las explicaciones y las razones de nuevos acontecimientos. Y ganó la Historia.

6. *Verdadera pulicia e agraciado componer*

Concluyo:

La *Historia Verdadera* es una obra de arte:

Logró retener los más numerosos hechos dentro de su relación con el fin de mostrar una verdad. Para ello empleó un lenguaje vulgar, el suyo, pero buscando la manera de transmitir en el lector las emociones por él vividas. Toda la naturaleza de cuanto vio y palpó, sintió y supo; así en lo material como en lo moral, lo consideró, empleando además de su memoria, su inteligencia para presentar en el relato, un cuadro además de cierto, vivo, en el que no faltan los colores ni los volúmenes; proporciones según su visión de artista auténtico, si bien él jamás pretendió hacer una obra de arte, ni supo que al redactar su *Historia*, construía una labor semejante. Y del panorama retenido en los escritos, tenemos una secuencia natural según su deseo, de planos en los que se advierte la armonía precisa: En primer término se aprecia la intención de buscar la verdad, en la que los estetas y los filósofos hallan belleza intrínseca y sin duda aquí no está ausente. Después aquel lenguaje que resume la tradición y retrata las costumbres de un pueblo. Posteriormente,

³⁶ *Ibidem*, II, 214-390. En el último capítulo del manuscrito, da cuenta de los gobernantes de Nueva España hasta el año de 1568, fecha en que Bernal Díaz del Castillo concluye su labor.

las escenas captadas: desde los retratos de los conquistadores y la descripción de sus pertenencias: formas y colores de caballos, ropas y otras señas; como los de señores indígenas y sus cualidades, caracteres y posesiones; virtudes y lo que para el cronista eran horrores. Las batallas que no pueden llegar a un mayor punto de descripción dramática, a veces espeluznante. Y así, podría continuar descubriendo más y más planos. Todo lo cual forma un conjunto equilibrado, según la intención de Bernal Díaz por escribir una historia, pero que consiguió superar esa intención dejando a la posteridad páginas que producen una emoción como la que pudieran arrancar una pintura o una sinfonía heroica.

Contra lo que dicen sus detractores al pretender inutilizarla como obra de rigurosa validez historiográfica, sí hay imaginación a lo largo de toda ella; pero nunca la imaginación fantástica o ilusionada. Es la madura imaginación, la sensible representación interna de momentos vividos, sacada a flote en las palabras por el aguijón de la mentira que lo incitó a que su testimonio legítimo se manifestara.

Alcanza su prodigiosa belleza, porque Bernal Díaz no tuvo los problemas de algunos letrados, que, enredados en ellos por su ninguna espontaneidad, al perseguir una intencionada obra de arte que resultaba forzada, huían verdad y sentimiento. Bien dice Agustín Yáñez en su breve introducción al capítulo de la *Historia* y los "retratos" que seleccionó para sus *Crónicas de la Conquista*: "Bernal ha vivido como debieron vivir los rapsodas de Grecia y de la Edad Media, como viven los auténticos poetas épicos... La estética de Bernal se resume en estas añejas palabras:

*La verdadera pulicia e agraciado componer
es decir verdad".³⁷*

Y es que el soldado vivió la época floreciente del Renacimiento, la época del humanismo, la edad dorada de España y el amanecer de América a la unidad del hombre universal; sin embargo estuvo exento de la preocupación que a veces fuerza lo que debe bullir libre y transparente, como el agua limpia de un manantial.

Es la diferencia de un erasmista docto e informado, por ejemplo, que tuvo al frente multitud de libros latinos y de caballerías y crónicas recientes;³⁸ pero que no podía sentir lo que jamás vivió

³⁷ AGUSTÍN YÁÑEZ, *Crónicas de la conquista*, 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, xvi-197 p. 103-105.

³⁸ MENÉNDEZ Y PELAYO, *San Isidoro, Cervantes y otros estudios*, 4a. ed., Madrid, Espasa Calpe, 1959, 169 p. *Cultura literaria de Miguel de*

y que falsificó a los hombres, especialmente a los que representaban toda una condición; y Bernal que no tenía más que su memoria que le recordaba alguna lectura del libro de *Amadís de Gaula*, las impresiones del *Romancero*, en el que como parte del pueblo, estuvo vinculado al género y a la fuerza emotiva de sus experiencias.

Cervantes y elaboración del Quijote, p. 83-126. Afirma don Marcelino que los libros de caballerías no es un fenómeno español, sino europeo. Los últimos destellos de la Edad Media, por lo que no debe atribuirse ligeramente al hispanismo. p. 112.

Sin embargo, es en España, donde el comportamiento caballeresco, costumbres y actitudes, encuentran el campo más propicio que en ningún otro país de Europa; y lo mismo podría ocurrir con los romances que guardan cercano parentesco con las *chansons* de Francia, las *baladas* de Inglaterra o las *romanzas* de Italia; pero que nadie puede dudar a siglos de distancia la fuerza tradicional, siempre ancestral y siempre fresca del romancero español, que difiere de sus géneros análogos en otras partes.

En esta misma obra de Menéndez y Pelayo encuentro estas otras palabras que me sirven para enlazar dos ideas afines: recuérdese la opinión de Pereyra acerca del carácter folklórico que acepta en la *Historia Verdadera* (vid nota n. 7), y mis razones sobre la obra de Menéndez Pidal, *El Cid Campeador*, (vid apartado tercero, Sentido humanista... y nota n. 14); y finalmente don Marcelino escribe estas palabras relacionadas con *Don Quijote*:

"... Así la sabiduría popular, desgranada en sentencias y proloquios, en cuentos y refranes, derrama en el *Quijote* pródigamente sus tesoros, y hace del libro inmortal uno de los mayores monumentos folklóricos..." (p. 90, *op. cit.* en esta nota).

También esta característica guarda la *Historia* de Díaz del Castillo y es lástima que ninguno de los dos más grandes polígrafos e historiadores que ha tenido España en los últimos años, haya mirado hacia la obra bernaldina con más detenimiento.

UNAMUNO Y CUBA

(DOS CONTRIBUCIONES UNAMUNIANAS POCO
CONOCIDAS A LA REVISTA DE AVANCE)

Por Klaus MÜLLER BERGH

EL vanguardismo en Cuba, más reducido en número que los movimientos hermanos de México y de Argentina y más tardío en manifestar su desasosiego vital, aportó matices singulares a la vida cultural de América, transformando la modalidad afrocubana que floreció como un delirio negro de exóticos ritmos, palmeras y colorido local, en un valor universal, que dio a las letras hispanas fecundos poetas y novelistas como Emilio Ballagas, Nicolás Guillén y Alejo Carpentier. En La Habana de los años veinte apareció la *Revista de Avance* que, desde el 15 de marzo de 1927 al 15 de diciembre de 1930, estaba destinada a ser el punto de arranque de la nueva hornada de escritores que daba a conocer sus obras a los lectores cubanos. Si bien el impulso inicial fue de "Los Cinco" (Jorge Mañach, Juan Marinello, Francisco Ichaso, Martí Casanovas y Alejo Carpentier), José Z. Tallet y Félix Lizaso se consagraron más tarde a la labor editorial y ocuparon el lugar de los últimos dos fundadores.¹ Los vanguardistas habaneros mantienen la pupila abierta para lo más lejano, tienen conciencia continental del movimiento y una fina sensibilidad para todo lo nuevo publicado en Europa y América. Por primera vez traducen al español a Jorge Santayana, Bertrand Russel y Leon Paul Fargue, aclaman las revistas *La Città Futurista* de F. T. Marinetti, *Amauta* de Lima y *Martín Fierro* de Buenos Aires, comentan los libros lanzados por la editorial Proa, las actividades de Jorge Luis Borges y lloran el fallecimiento de Ricardo Güiraldes. Por otra parte sienten una afinidad espiritual con la España joven de Ramón Gómez de la Serna, Federico García Lorca, Fernando de los Ríos, José Ortega y Gasset y una devoción por "el apostólico desterrado de Hendaya", Miguel de Unamuno, ya que para ellos lo esencial en estos hombres es "la modernidad de

¹ Para las actividades literarias cubanas de los años 20 y 30 véase mi estudio "Alejo Carpentier: autor y obra en su época" en *Revista Iberoamericana*, marzo 1967 y Roig de Leuchsenring "El grupo minorista" en *Social*, La Habana, septiembre de 1929, págs. 24, 53, 60, 61 y 91 el núm. de octubre 1929, págs. 32, 54, 60, 61, 62 y 66.

sus obras y de sus actitudes y no el lugar de sus nacimientos". Por ello la nueva publicación periódica no deja de atraer la atención inmediata de escritores hispanoamericanos que comparten la misma inquietud renovadora, y de críticos extranjeros que aplauden el esfuerzo juvenil. Así Miguel Angel Asturias colabora en la revista porque le parece ser el "eco espiritual en América, de nuestra generación". Y el alemán Hellmuth Petriconi en una monografía de la época, "Die spanische Literatur von heute", exclama con asombro: "Acabamos de recibir unos números de la '1927' *Revista de Avance* de La Habana, Cuba, donde ningún alemán sospecharía encontrar una publicación de este tipo, con colaboraciones de excelentes autores de lengua española y extranjera, e ilustraciones de Kuz, Picasso, R. Tamayo, Matisse, etc., cuadernos esmeradamente impresos, cuya sola existencia pone ante los ojos lo que hoy en día significa la literatura española".²

Al clamor de los fundadores y a la voz mítica del guatemalteco, que cuarenta años más tarde habría de recibir el Premio Nobel, se juntan de 1927 a 1930, entre muchísimas otras, las voces de Américo Castro, Mariano Azuela, Juana de Ibarbourou, Xavier Villaurrutia, Carlos Pellicer, César Vallejo, Alfonso Reyes, Emilio Ballagas, Carmen Conde, Eugenio d'Ors, García Lorca y Miguel de Unamuno. Mientras los tres poemas de Lorca que vieron la luz en la *Revista de Avance* ("La degollación del Bautista", "Danza de la muerte", y el soneto "Yo sé que mi perfil será tranquilo"), ya habían sido recogidos en su versión definitiva por Guillermo de Torre en la edición Losada de 1938-1942 y la colaboración de los demás escritores se ha dado a conocer en innumerables publicaciones posteriores, hasta la fecha sólo se conoce fragmentariamente la aportación unamuniana y hoy es el día en que aún no figura su totalidad en las *Obras completas* editadas por Manuel García Blanco (Afrodisio Aguado). Como estos detalles parecen haber escapado a la atención de la crítica o se han relegado al olvido, creemos útil intentar reconstruir las relaciones de Unamuno con la vanguardia en Cuba, examinar los textos y clarificar las circunstancias personales en que surgieron.

En el año 1928 el poeta vasco se encuentra en el destierro, pudiendo decirse que "Lo americano es nota predominante de sus días de Hendaia. Allí dialoga con sus visitantes, que vienen a traerle la palpitación de América".³ Con el periodista Artemio Precioso repre-

² Texto original en alemán de la *R. de A.*, junio 1928, nuestra traducción.

³ JULIO CÉSAR CHÁVEZ, *Unamuno y América*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1964, pág. 488.

sentante de *La voz de Guipúzcoa* de San Sebastián al VII Congreso de la Prensa Latina que se celebró en La Habana, marzo de 1928, Unamuno manda saludos al pueblo cubano: "Amigo Precioso: Diga en Cuba que no puedo mirarlos ya con ojos puros, pues que los tengo empañados, y no de lágrimas, sino de rubor de vergüenza. Vienen del 98. Allí se engendró el pretorianismo que ha parido la tiranía que está devorando a España. Y cuando pienso en Martí, que tanto me ha enseñado a sentir —más que a pensar— siento en él ante todo al ciudadano, al hombre viril, al mártir del antiimperialismo, y al apóstol de la eterna y universal hispanidad quijotesca".⁴ Así no nos extraña que entre la correspondencia y las publicaciones que recibe de ultramar figure la "1928" *Revista de Avance* y que el 18 de septiembre se dirija a los editores cubanos con la siguiente carta que contiene un poema en tres partes:

De Unamuno

"Amigos de '1928' en adelante y hasta que Dios sabe y quiera: En mi bien poblada soledad del destierro fronterizo me entretengo y solazo con su '1928', lo que me desquita de otras lecturas que tengo —¡terrible tener que!— obligación moral de seguir. Hoy, leyendo el último número, me ha salido lo que sobre el vanguardismo les doy a la vuelta y que entrará en mi próximo libro, un cancionero de la doble frontera."

VANGUARDISMO

Y bien, esas aguas rotas,
cahorzos,* en medio del desierto,
buscan... ¿qué buscan?
No buscan, esperan
la gran avenida que las unza
y nazca del poniente el río;
río que arrastre en légamo los árboles
con su hojarasca seca,
ruinas de chozas y hasta de palacios,
cunas y tumbas,
tronos y tajos,
estrados, escaños y ruedas

⁴ *Diario de la Marina*, lunes 12 de marzo de 1928 en la columna "La España de hoy" de Manuel Aznar.

* Cahorzos se llama en Castilla a los charquitos en que se deshace un riachuelo en el estiaje y son como cuentas sueltas de un rosario roto.

cetros, báculos, metros y cayadas,
 ruecas y espadas y bastos
 y oros y copas,
 pitos y flautas,
 camas y mesas,
 tinas y artesas,
 hasta que al fin se encauce en las riberas
 por donde ayer no más se iba a la mar el río eterno.

Mejor excéntrico que concéntrico.
 Centro es punto,** esto es: picada,
 y de él se debe salir;
 puro punto es pura nada
 y concentrarse es morir.

A lunáticos la Luna
 suele herir en plenilunio,
 un soldado de fortuna,
 un soldado de infortunio!

Hendaya
 18-IX-28

Con un cordial saludo de
 Miguel de Unamuno.

Bajo este título de "Vanguardismo" Unamuno reúne tres poemas distintos, contemporáneos a la carta, ya que "Y bien estas aguas rotas..." es de la misma fecha que la nota, y los otros dos, "Mejor excéntrico que concéntrico..." y "A lunáticos la luna..." se redactaron según el *Cancionero*, el 16 de septiembre, es decir, dos días antes. Basados en esta posible fuente de la *Revista de Avance*, a la que alude el mismo Unamuno, y de consideraciones que exponemos a continuación, creemos que los tres poemas forman parte de un conjunto nuevo que el escritor elaboró con motivo de su mensaje a los vanguardistas habaneros. Por ello la variante que ahora damos a conocer tal vez sea la forma definitiva, retocada, pulida y mejorada, de la versión que figura en la *Obras completas*.

En el número 20 de 15 de marzo de 1928 el historiador peruano Jorge Basadre, autor de *Equivocaciones e Historia de la República del Perú*, afirma que:

El vanguardismo ha sido útil como desinfectante de viejos tópicos: porque buscó la superación de la lógica ciega de la realidad por la lógica libre del espíritu; porque rompió la sujeción a la métrica y a la rima, zapatos chinos a los cuales tenían que acomodarse los pies aligeros del ritmo; porque enriqueció la capacidad temática de la lírica libertando a las palabras que eran pobres ilotas, sin ciudadanía

** Kentron equivale, en efecto, a punctum de pun gere.

poética, conectando el arte con los descubrimientos del siglo y con su vida acesante, iniciando la preocupación del subconsciente, trayendo —en fin— una remesa de movimiento, alegría, vida, que será una base para las realizaciones del porvenir.

Ello no excluye que en las riberas de esta vertiginosa corriente, se haya sedimentado el detritus de todos los simuladores, cuya única obra creadora son los nuevos lugares comunes, más vituperables que los otros (pág. 48).

Aunque es indudable que Unamuno recibía la "1928" *Revista de Avance*, no lo es tanto que recibiera este ejemplar y si leyera los comentarios de Basadre sobre el vanguardismo. Aunque aquí se trate de una influencia directa o de un coincidir en preocupaciones de la época, es evidente que los dos escritores abordan el mismo tema y que llegan a conclusiones análogas sobre ciertos puntos esenciales del programa de los jóvenes revolucionarios. Ambos ven la nueva estética como un río torrencial que destruye y arrastra formas desgastadas, moldes caducos. Si Basadre califica el movimiento como un "desinfectante de viejos tópicos", Unamuno lo considera como un movimiento centrífugo, liberador de una excesiva concentración condenada al estancamiento y a la muerte del espíritu creador. Lo que el peruano observa como propensión vanguardista a romper la sujeción métrica, el español fiel a su costumbre, lo pone en práctica, estructurando un poema sin rima donde el octosílabo tradicional alterna con una versificación libre de pentasílabos, decasílabos y endecasílabos.⁵ Y aunque Unamuno no se complazca en el uso de jitanjáforas, emplea la aglomeración caótica de términos, así como el ocurrente dispositivo de tres imágenes centrales, el río vertiginoso, el punto y los lunáticos, obediente a la lógica interna de un poema que expone distintos aspectos de la vanguardia.

⁵ En *Miguel de Unamuno — Cincuenta poesías inéditas*. Manuel García Blanco reúne algunas observaciones de Unamuno sobre la poesía, págs. 32 y 33: "...de una carta a Francisco Antón... en 1907: 'He de salir al paso de eso de que me llamen modernista. Ni por los asuntos y el fondo, ni por la forma. Ésta es la que se les ha atragantado. El modernismo se propone alterar el valor de cada verso, individualmente considerados, a cambiar sus acentos, etc. Yo empleo endecasílabos, heptasílabos, pentasílabos, etc., corrientes, tradicionales, y todo lo que parece nuevo, sin serlo, es combinarlos libremente y sin rima.'"

"...de una carta, también de 1907, al uruguayo Vaz Ferreira: 'la mayor novedad técnica de mis versos es la silva en verso libre de pentasílabos, heptasílabos y endecasílabos. He llegado, a posteriori, claro está —yo hago los versos a oído, y no a ojo— a su teoría.'"

En cuanto al texto de la versión que Unamuno manda a La Habana, en la enumeración de palabras que empieza con "ruinas de chozas y hasta de palacios..." el escritor ha tachado "normas y pautas,/ mitos y ritos,/ misas y risas,/ (ed. A.A.) probablemente porque se dio cuenta de que había ido demasiado lejos con una cadencia que resta fuerza a la parte inicial. Y en "Mejor excéntrico que concéntrico" substituye "partir" por "salir". Aquí la aliteración de la "s" en "...de él se debe salir" acentúa el efecto musical y además "salir" destaca la idea de expansión, o sea de pasar de adentro a fuera, alejándose del centro —punto muerto— que no debe considerarse como meta final. Por lo demás, hay algunos cambios de puntuación y "por donde ayer no más se iba/ a la mar el río eterno", forma un solo verso. Y finalmente, tal vez como una concesión a las innovaciones tipográficas de Apollinaire que estaban en el aire y, a las que por cierto Unamuno no era muy aficionado, distribuye las distintas partes del poema en un arreglo de forma T invertida.

A la carta del 18 de septiembre responde Jorge Mañach y manda un ejemplar de *Indagación del choteo*. El ensayo, que trata de definir un aspecto singular de la vida cubana, el choteo —confusión, subversión, desorden, en suma "relajo"— se leyó por primera vez en forma de conferencia en la Institución Hispano-Cubana de Cultura. Un fragmento se publicó en el número de la *Revista de Avance* que también incluye "Vanguardismo" y más tarde salió en tirada aparte en "Ediciones 28", la editorial de la misma publicación. Según los apuntes de García Blanco en las *Obras completas*, don Miguel hace el siguiente comentario en una tarjeta que envía junto con unos poemas, desde Hendaya, el 15 de diciembre de 1928: "Acabo de leer —amigo mío (¿y por qué no?)— su *Indagación del choteo*. Bien. En apoyo de la etimología de 'choto', cabritillo, que cita, apunte 'cabrear'...", etc.

La próxima contribución unamuniana a la *Revista de Avance* aparece en el número 42, de 15 de abril de 1930, con el siguiente texto:

*Sobre un libro franciscano**

He dejado pasar unos días —hasta que se me asentaran las impresiones y repasar los pasajes señalados y comentados al margen— después de la lectura del "San Francisco de Asís"

* "*San Francisco de Asís*", por Luis de Sarasola. Comentario inédito, remitido directamente a su autor.

del P. Fr. Luis de Sarasola, franciscano, vasco. Cuando yo reanude en España mis colaboraciones periódicas, no será extraño que comente este libro tan sugestivo. La vida de San Francisco de la Pardo Bazán la he olvidado por completo. No así la de Joergensen. Y mucho menos la de Sabatier.

Yo no; yo no veo, como otros, en este nuevo libro franciscano la envoltura erudita. Veo, en cambio, con gusto, que el autor, sin caer en la hagiografía litúrgica, no oculta que es "fraile". Me gustan las posiciones claras.

¿Que San Francisco fue el más auténtico cristiano? Sin duda. Fue el cristiano perfecto humanamente imposible; yo diría que cristiano "trágico y agónico". (Y, ¡qué mal se me entienden estos conceptos, que son más bien sentimientos!)

"Sed perfectos como nuestro Padre celestial que está en los cielos". El Cristo nos puso como meta lo inaccesible, y San Francisco "soñó" con la "estricta observancia", con la observancia "agónica y trágica". Que no excluye la alegría. "Gustó la vanidad de las cosas", dice el autor. Y ¡qué bien está, en este libro, lo de "luz caliente"! Y me gusta que, al hablar del ideal de perfección humanamente imposible, de San Francisco de Asís, hable el autor de las "desconcertantes paradojas" del Santo. Así, así, paradojas; sí, paradojas. Porque los menguados que creen condenar a uno llamándole paradjista, no reparan que el Evangelio, en el que no he encontrado un solo silogismo, está tejido de metáforas, parábolas y paradojas. Sí, es condición de todo ideal no ser posible realizarlo. Y, cuando el autor dice del ideal de San Francisco que "no es, con harta frecuencia, más que evolución y desenvolvimiento progresivo, no verdadero retroceso o desviación o decadencia (?)", me he acordado del idealismo "sobre-humano" que me dictó mi "L'agonie du Christianisme". Se podría, a este tenor, escribir "De la agonía del franciscanismo".

Hay un pasaje que se me ha detenido en la lectura de este libro, y es aquel de la pág. 401 en que se cuenta lo que Buoncompagni de Bolonia decía de que los "frailes menores" eran niños que en extrema demencia vagaban... etc. ¡Menores! ¡Niños! Toda minoridad es niñez, y hay que llegar a la niñez eterna.

El amor de San Francisco a los suyos no era tanto ni fraternal ni paternal cuanto "maternal". Maternal de varón. Fue un "madrecito" San Francisco. Acaso pudo él rezar al Padre Eterno llamándole: Madrecito nuestro que estás en los cielos... (Matérculus noster qui es in coelis...) Y en esto no entra

sexo ni enredo psicoanalítico freudiano. Ahora que mi hija mayor me ha dado mi primer nieto, comprendo lo que es la "maternidad varonil". Lo de la "Régula" sobre la obediencia, en la pág. 410, me ha hecho recordar la "obediencia de juicio" jesuítica. Al fraile menor se le deja, en cambio, juzgar si es contra su alma lo que el Ministro le ordene. ¡Gran lección de libertad!

Lo que en la 380 se cita de Rogerio Bacon sobre las Cruzadas, me recuerda el desatentado aviso del episcopado español cuando llamó —a dictado del Rey— "cruzada" a la campaña de Marruecos!

Y lo que en la 437 se dice del pacifismo franciscano recuerda, por contraste, el bárbaro ¡Santiago y cierra España! No se puede evangelizar a "cristazos".

Y ¡cómo le he visto al autor, cuando dice: "Estos primeros franciscanos poseyeron todas las virtudes, incluso la que más nos falta a nosotros, la de quedar anónimos". Pero, ¿es cierto o no que el Pobrecillo dijo: "¿No sabéis que me espera un gran porvenir y que vendrá un día en que todo el mundo caiga de hinojos a mis pies?" Y, ¿esto no cabe con el anonimato! Sin duda, el más grande Santo será "el santo desconocido"; pero el Señor quiere conocimiento de la santidad.

Bueno, y, ¿los comentarios "profesionales" a este nuevo libro franciscano? No haga el autor mucho caso de ello. Y óigame una "parábola" mía: Como San Antonio, el portugués, vio que no le hacían caso los hombres, se fue —dicen— a predicar a los peces. Enteráronse unos, no sé si críticos, reporteros o policías, y fueron a la orilla del río a inquirir y escudriñar qué era lo que había predicado el fraile menor. Preguntáronse a los peces, y éstos, que son muy frescos, se callaron. Pero unas ranas que tomaban el sol en la ribera, contestaron: "Croó, croó, croó..." De donde nació la leyenda —no sé si crítica, reporteril o policiaca— de que San Antonio había predicado: Croó, croó, croó...

Me han hecho croar tantas veces!

* * *

Yo pueblo las soledades de mi destierro —cuando no tengo aquí a los impíos— con unas canciones que son a modo de diario íntimo. Al margen de la pág. 241 donde se cuenta en este libro franciscano la leyenda sienesa del Pozo de Santa Clara, escribí una que pasará a mi futuro Cancionero:

La cara fresca de Santa Clara
vio Francisco en el lecho de un pozo
y del agua bebió con su mano,
y, al gustar el claror de la cara,
se bañó las entrañas de gozo
refrescando su senda el hermano.
Al claro frescor de la Luna
—¡claridad, claridad!—
la pobreza toda su fortuna,
claror de la humanidad.

(2 a 18, XII, 1929)

En gracia, además, al regalo espiritual que me ha procurado este libro de fray Luis de Sarasola, franciscano. Vasco como yo.

Hendaya, 17, XII, 1929
Miguel de Unamuno

Se trata de un comentario al libro *San Francisco de Asís* (Espasa Calpe, Madrid 1929), del padre Luis de Sarasola O.F.M., al que Unamuno envía una carta desde Hendaya el 17, XII de 1929 y que el religioso o su hermano José, que conocía bien los círculos intelectuales cubanos, entrega a los editores de la *Revista de Avance*. En el primer párrafo alude a tres estudios importantes sobre el santo: Emilia Pardo Bazán *San Francisco de Asís Siglo XIII* (Madrid 1882), J. Joergensen *San Francisco de Asís* (1907), (traducción al español del danés de Ramón Tenreiro, Madrid 1913) y Paul Sabatier *Vie de San François* (París 1894). El segundo párrafo indica que en los catorce meses que han transcurrido desde su última colaboración, Unamuno ha seguido recibiendo los ejemplares de la revista habanera, puesto que el número de septiembre de 1929 ya contiene una reseña muy elogiosa del libro de Sarasola de José Moreno Villa. Después de una serie de observaciones positivas Moreno Villa concluye criticando tres aspectos de la obra:

La erudición religiosa, tan notable en el autor, resta en muchos lugares frescura y sabor vital a las andanzas del hijo de Bernardone. La red nada luminosa, de pequeñas luchas internas del Estado Papal, de las numerosas comunidades, de las innumerables hermandades, restan principalidad a la figura del santo. La retórica conventual —tan perceptible para quien haya tenido trato con frailes— empaña lamentablemente pasajes que hubieran llegado a muy alto tratado con sen-

cillez, con digna brevedad. Y la cohonestación —muchas veces imposible— de la visión del hombre libre, del artista, con la corta vista de quien ha de responder —hijo de San Francisco— a dictados gregarios políticos.

Con todo lo bueno y lo malo, uno de los libros más importantes que han dado en los últimos años las prensas españolas (pág. 278).

A estas conclusiones contesta Unamuno diciendo que él no ve "la envoltura erudita" ni a él le preocupa que el libro esté escrito de un punto de vista religioso puesto que Sarasola es una persona directa, íntegra, que no cae en la trampa de escribir una "hagiografía litúrgica" para la edificación de sus correligionarios.

Lo que Unamuno afirma sobre la niñez tiene que ver con los comentarios de Buoncompagni de Bolonia en su *Rhetorica antiqua* (hacia 1220) citada por Sarasola en la pág. 401 de su estudio: "una porción de los frailes menores son jóvenes y niños y es natural que sigan las mudanzas e indicaciones de su edad; han llegado a tan extremada demencia que vagan sin discreción por ciudades y pueblos y lugares solitarios, sufriendo horribles e inhumanas persecuciones".

En la página 410 de su libro, dice Sarasola refiriéndose a la "Regula": "Si algún ministro ordenare a un fraile algo que sea contra nuestra vida o su alma, no está obligado a obedecerlo, porque no hay obediencia donde se ve delito o pecado". A esta actitud tradicional cristiana, Unamuno contrapone la concepción más severa de obediencia de los jesuitas, que por otra parte, en otras ocasiones, no escapan a sus palmetazos.

En la página 380 Sarasola cita un largo texto en latín de Roger Bacon en que el científico inglés ataca las cruzadas medievales tanto como la catequización a la fuerza, y aboga por hombres prudentes, instruidos en lenguas y costumbres de otros pueblos, que conviertan a los paganos a la fe. Estas opiniones que llaman la atención de Unamuno encajan muy bien con la actitud pacifista franciscana en la Italia del siglo XII que Sarasola expone en la página 437: "Por el mero hecho de que la Fraternidad penitencial era una institución eclesiástica, quedaban desligados sus miembros de toda atadura que chocase con las leyes y privilegios de la Iglesia... Con las prescripciones del juramento vino la prohibición estricta de llevar armas y de guerrear contra nadie: dos formidables golpes de catapulta, al amparo de la religión, contra las ambiciones y arrestos bélicos de los Comunes de Italia".

La leyenda franciscana que inspira a Unamuno el poema del Pozo de Santa Clara, figura en la página 241 del libro de Sarasola. San Francisco, acompañado de Fray León, se dirige a Sena, ciudad

que no responde a su verbo catequista. En el viaje de regreso, el santo piensa en Asís, donde ha dejado a su hermana espiritual Santa Clara. Angustiado y desanimado por su reciente fracaso, le asalta la duda de si Santa Clara seguirá fiel a sus votos de Pobreza. Por fin los caminantes hacen alto en su jornada y San Francisco se inclina sobre un pozo lleno de agua fresca. Después de un largo rato de contemplación se levanta y pregunta a su compañero:

—Fray León, ovejuela de Dios ¿qué crees tú que he visto en el pozo?

—La luna, Padre mío, que ahí se espeja.

—No fray León, no es nuestra hermana la luna la que se me ha mostrado en este pozo; por la gracia adorable del Señor he visto la misma cara de la hermana Clara, tan pura, tan esplendorosa de una incomparable alegría, que todos mis tormentos se han desvanecido. Ahora tengo la certeza de que nuestra hermana goza en estos momentos la verdadera felicidad que Dios concede a sus predilectos colmándolos de los tesoros de la Pobreza.

El texto del poema en la carta a Sarasola muestra ligeras variantes al de las *Obras completas*. En vez de "aclarando su senda de Hermano" (A.A.) dice "refrescando su senda el hermano", en vez de "¡claridad, caridad!" (A.A.) está "¡claridad, claridad!" y el último verso de "claror de la hermandad" (A.A.) cambia a "claror de la humanidad". Confesamos nuestra preferencia por la versión de la carta a Sarasola en razón a su mayor unidad y sobre todo por su final, que, mucho más fuerte con la palabra "humanidad", presta a la figura del santo una proyección universal.

Si bien la crítica al libro de *San Francisco* es la última contribución unamuniana a la *Revista de Avance* que dejó de existir cinco meses más tarde, Unamuno siguió interesándose por la literatura cubana. El 8 de junio de 1932 envía la ya famosa carta comentando el *Sóngoro Consongo* de Nicolás Guillén que el poeta mulato incluyó como prólogo a su edición de *El son entero* (1947). Es la última noticia que tenemos de las relaciones de Unamuno con la vanguardia en Cuba. Esperamos que nuestras observaciones estimulen la edición de su epistolario y que no le hayamos hecho "croar" otra vez como los críticos a San Antonio.

Dimensión Imaginaria

CASI POEMAS

Por Romualdo BRUGHETTI

PENULTIMO HOMENAJE A RUBEN

*Salud, en nombre de la Poesía;
salud, en nombre de la Libertad!*

Rubén Darío

Pobre Rubén, todos estamos tristes,
calló tu Sonatina: si aprietas un botón
(¡oh, no de rosa, no de rosa!)
diez naciones recogerán
cincuenta millones de cadáveres.

En otros tiempos imperios derribaron imperios,
pestes diezmaron poblaciones,
oh, las princesas, las princesas
morían de tristeza o de parto.

Se quebraron los viejos castillos,
los antiguos feudos se desvanecieron,
oh, las princesas, las princesas
se casaron con sus guardabosques.

Motores movieron motores,
la vida se desplaza sobre motores,
oh, las princesas, las princesas
de impecable sangre azul
se volvieron de latón,
de nylon, de módicos botones.

Guerra en Vietnam,
brazos caídos en Francia,

abominables muertes del pastor King,
de John y Robert Kennedy;
oh Rubén, los estudiantes de París
no pasean a la orilla del Sena
ni enferman de spleen.

Se dijo alguna vez:
que los muertos entierren a sus muertos
y a los vivos que habitan en las ciudades
y acumulan dividendos y cañones
con increíble obstinación del vértigo,
los alcance el botón, el botón
(¡oh, no de rosa, Rubén, no de rosa!)

Que los estudiantes
no se aparten de sus sueños,
ni los agricultores de sus campos;
que cante el corazón de las muchachas
y sea lindo vivir sobre la tierra
"en donde creyente y activa
va al porvenir la Humanidad".

DECIDANSE

Se dijo: Dios ha muerto.
Se dijo: el arte ha muerto.
Se dijo: el hombre ha muerto.

Entren ustedes, no se demoren.
El espectáculo ha comenzado,
verán maravillas, irán
a la Luna, a Venus, a Marte,
a todos los planetas. Pueden
descender al abismo de la tierra,
no encontrarán el Infierno,
o sobrevolar el espacio
muy cerca del Paraíso.

Golpe acá, otro golpe allá,
un invierno demorado
un verde que se despabila,
las bocas desdentadas recuperarán sus dientes.

Acuñaremos monedas preciosas más que el oro,
limaremos las barras de todas las jaulas,
verá usted el pájaro libre.

La palabra es la palabra: adelante
quien ose dar el primer paso,
no se quede parado,
se morderá los codos (crámelo)
si no se decide.

VOILÀ

Juntad miles de máquinas destructoras,
suspendedlas en el aire,
quitadles su explosiva lengua pestífera,
reducidlas a polvo;
echad al fuego los corazones apestados,
los cerebros ponzoñosos,
los usureros, los embaucadores;
que corran la luz sin esquinas oscuras,
sin fronteras amuralladas;
vamos a vivir libremente,
a soltar todos los pájaros,
a reverdecer todos los árboles;
que vuelva a brotar el sol
y abra sus llaves el arco iris
sobre una tierra de puro cielo
que diga: Nuevo Mundo.

*Voilà messieurs-dames
le muguet qui apporte le bonheur!**

POEMAS

Por *Mireya ROBLES*

LA LLEGADA DEL NIÑO

La noche se viste
de púrpura de plata.
Carne y pañales:
el pesebre aguarda.
Mi niño
de mil razas
al hombre fiero amansa.
Mi niño
de mil razas
al asno bueno canta.
Por las estrellas
van bajando
cristales y oro
en masa.
Entre tus manos niñas
el agua limpia pasa.
Niño bueno,
de tus palmas,
dame alivio y redención.

Hecho Hombre
por tus venas
correrán
tristes rosas
de dolor.
Mas hoy,
esperemos tu llegada
niño mío, redentor.

La noche se viste
de púrpura de plata.

Carne y pañales:
el pesebre aguarda.

TE QUIERO PARA MÍ

Te quiero para mí
en un movimiento sinfrónico
de mar y onda
que lenta y juntamente
mueren en la orilla.
Te quiero para mí
en un jardín de ecos
galopando locamente
por millas infinitas.
Te quiero para mí
entre Tierra y Cielo
sembrando flores
en el desierto.

QUIERO DISIPARME

Quiero disiparme
en el húmedo humo
del vapor de agua.
Quiero disiparme
en la neblina
y en la persistente
lluvia fina
que cae
y me rodea
sin tocarme.
Quiero disiparme
en esa masa
de nada
en ese montón
etéreo
de niebla mojada.
Quiero disiparme
en esa noche
obscura

líquida
vacía
sin entrañas.

CUANDO EL TIEMPO ES BLANCO

Quizá no hay nada
más triste
que el pasar lento
de los años
cuando el tiempo
se desliza blanco,
sin tonalidades.
Quizá no hay nada
más triste
que el pasar lento
de los años
cuando el tiempo
no hace ruido
ni da alegrías
ni dolores.
Quizá no hay nada
más triste
que el pasar lento
de los años
cuando el tiempo
no es testigo
de lágrimas ni de temores.
Quizá no hay nada
más triste
que el pasar lento
de los años
cuando el tiempo
se desliza blanco,
sin eternidades.

NOSTALGIA

Patria...
un lugar, una palma
que revolotea

y se esconde en el alma.
Patria...
una brisa, una perla
que se asoma,
que juega,
y nos deja.
Patria...
azul, olas y arena.

Al romper el día
imágenes sucesivas
de tu sol
me estallan en los ojos
cual flores
inocentes y locas.
En la penumbra
de la noche
serpentea tu lamento
y me penetra,
y se me cuela dentro.
Patria...
doliente y presa
indefensa, inocente:
Un lugar, una palma
que revolotea
y se esconde en el alma.

PRESENTIMIENTO

Presiento
mil lejanías dolientes
mil lejanías
heridas de silencio.
Presiento
la silueta de tu mano
ahondando los espacios
hundiéndose en la noche
como una paloma blanca
que queriéndose quedar
alza un vuelo lento
buscando otros veranos.

LOS AUTORES LATINOAMERICANOS EN LA CRÍTICA ANGLOAMERICANA

Por Robert G. MEAD

HACE poco, en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio de 1969), el conocido profesor y crítico Manuel Pedro González hace un encomio del hispanismo norteamericano, señalando con toda justicia la diferencia entre el imperialismo político de los Estados Unidos y las investigaciones de los hispanistas estadounidenses, iniciadas ya a principios del siglo XIX. Hace pública el profesor González su gratitud por "esta labor desinteresada y generosa que tanto ha beneficiado los altos estudios de las letras hispánicas", y afirma que:

...Ni en España ni en Hispanoamérica se le ha otorgado a esta actividad académica el reconocimiento que merece ni se ha destacado su capital importancia, y es hora ya de que, por lo menos, se le conceda el rango a que es acreedora. El funesto imperialismo económico y político que Norteamérica ha impuesto a los países hispano-lusitanos en el siglo XX no debe ser óbice para que se admita y agradezca el esfuerzo de investigación y estudio serios de muchos centenares de hombres y mujeres que durante siglo y medio se han consagrado a la indagación y crítica de nuestras literaturas.

Ahora bien, el interés por las letras y culturas del mundo luso-hispano entre los académicos norteamericanos es sin duda alguna antiguo, puro, y meritorio. Pero, en el gran mundo intelectual y académico de los Estados Unidos (e Inglaterra) dicho interés ha significado —y todavía significa— sólo una entre las muchas corrientes intelectuales, y no de las mayores. Lo que había faltado hasta ahora es que dicho interés se extendiera amplia y profundamente entre los literatos no académicos del mundo anglohablante, entre sus editores, críticos, y lectores, todos habituados a una orientación intelectual basada en Inglaterra, Norteamérica y Europa. Dicho de otro modo, mientras sepa muchísimo más este intelectual de la vivencia de sus propios países y de Europa que la de Latinoamé-

rica, difícil si no imposible será que nazca en él un vivo deseo de conocer mejor la vida de esos "exóticos" países del sur.

Pero en los últimos lustros mucho ha cambiado, el mundo se ha encogido, y los pueblos se van conociendo entre sí más rápida y amplia si no más profundamente. Una de las consecuencias positivas de lo que suele llamarse esta "revolución de comunicaciones" es un interés creciente en la cultura latinoamericana de parte de los intelectuales angloamericanos no-académicos. Se traducen más obras lusohispanas al inglés; los periódicos, las revistas, la radio y la televisión difunden más informes de Latinoamérica; y la *intelligencia* anglohablante sabe más que antes acerca de las naciones lusohispanas. ¡Claro que no ha llegado el milenio ni se han visto milagros! Faltan todavía numerosas obras por traducir, las noticias latinoamericanas difundidas muchas veces son inexactas o exageradas, y aún hay estudiantes universitarios norteamericanos que creen que en el Brasil se habla español. Sin embargo, si ha habido algún progreso, y los valores culturales de Latinoamérica ahora se reconocen más que antes. No escasean indicios de este progreso.

Por ejemplo, en la *Saturday Review* del 7 de junio de 1969, el crítico Selden Rodman asevera en el mismo título de su artículo que hay "Literary Gold in South America" ("Hay oro literario en Sudamérica"). Tiene razón de sobra, y pudo haber dicho lo mismo de México, Centroamérica y el Caribe hispano. Menciona brevemente Rodman a muchos de los escritores brasileños y sudamericanos recién traducidos, principalmente novelistas y cuentistas, y a tres poetas (Neruda, Parra, Vallejo), se lamenta del hecho que no se haya traducido mayor número de estos últimos, y luego dedica el resto de su escrito al libro que Richard Burgin acaba de publicar con el título de *Conversations with Jorge Luis Borges* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969, 144 páginas).

Aún más significativo que el artículo de Rodman es el primer número de *Review '68*, revista patrocinada por el nuevo Center for Inter-American Relations de Nueva York. En esta publicación se recopilará anualmente una selección de las mejores reseñas de obras de autores lusohispanos hechas por críticos angloamericanos y publicadas en las más prestigiosas revistas (*Saturday Review*, *New York Times Book Review*, *The New Yorker*, *The Atlantic*, *Harper's*, *New York Review of Books*, los suplementos literarios de ciertos diarios) y en revistas cuya fama se debe a otros factores (*Time*, por ejemplo).¹ Entre los treinta y dos comentaristas inclui-

¹ Esta conocida revista semanal tiene la manía de "encapsular" telegráficamente las noticias en un estilo sentencioso, no pocas veces a despecho de la verdad, y llega a publicar cosas realmente absurdas. En su edición del

dos en *Review* '68 pocos hay que no alaban los libros reseñados y no demuestran un simpático esfuerzo de comprender la variada cultura de los países lusohispanos, una cultura tan distinta de la suya. También es sumamente valioso el ensayo que sirve de introducción a *Review* '68. Intitulado "The New Latin American Literature in the USA" (págs. 3-13), y escrito por el destacado crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal, el ensayo se ocupa del *boom* (ola de fama repentina) actual de la literatura iberoamericana y subraya la importancia de la aparición, en el último lustro, de un "equipo" de buenos críticos no-académicos que publican sus reseñas en revistas de gran difusión.²

Hubo en el pasado momentos de interés, breves y esporádicos, por los autores latinoamericanos en Inglaterra y los Estados Unidos, pero las casas editoras que se atrevían a publicar traducciones de sus obras casi siempre perdían dinero en dichos libros y, por tanto, no hubo oportunidad para que este interés se arraigara y desarrollara. Hace una década, más o menos, comenzó a cambiarse la situación. Crecía el número de libros traducidos, algunos escritores lograron cierta estimación (Borges, Carpentier, Rulfo, Amado, Fuentes, Asturias), y se emprendieron varios proyectos de traducir y publicar centenares de obras latino-americanas de los siglos xix y xx, sobre todo en las imprentas universitarias. La dinámica figura de Fidel Castro, aunque no precisamente literaria, también contribuyó a estimular el decaído interés norteamericano en el resto del Nuevo Mundo. Al fin pudo declararse con entera confianza que la literatura moderna del Brasil e Hispanoamérica había sido descubierta en el mundo anglohablante. Un "descubrimiento" semejante había comenzado unos años antes en Francia.

¿Qué significa este descubrimiento? ¿Y para quién? Preguntas que no tienen respuestas precisas, claro está. Pero existen datos ya, opino, que apuntan hacia la posibilidad de unas respuestas parciales y provisionales. Cuando un autor escribe un libro le pertenece a él sólo, pero cuando lo publica se convierte en la propiedad de tres personas: el autor, el lector, y el crítico. Al contrario de la noción

24 de marzo de 1967, por ejemplo, se afirma que "la Argentina no posee una literatura nacional, pero el país ha producido una mente literaria (Borges) tan misteriosa y esquivia como las sombras caladas que aparecen a la luz de la luna sobre la hierba nocturna". (Traducción del que escribe.)

² Como indicio del *boom* en Inglaterra véase *The Times Literary Supplement* de Londres del 14 de noviembre de 1968. El número se dedica principalmente a la nueva literatura de América Latina, y contiene artículos de Emir Rodríguez Monegal, Octavio Paz y Mario Vargas Llosa. Incluye además reseñas de varias obras recientes de autores hispanoamericanos y brasileños.

muy frecuente del crítico, el autor no escribe primariamente para él y, en verdad, muchas veces desearía que no existiera el crítico. Tampoco está siempre consciente el lector de las opiniones del crítico y, ordinariamente, reacciona autónomamente al leer el libro.

El lector angloamericano en estos meses está comprando las traducciones de libros latinoamericanos en cantidades apreciables, tanto en ediciones *standard* como en las baratas, o a la rústica. Es evidente que le gusta lo que está comprando. Esto, a su vez, le da gusto y ganancia al autor, al editor nacional, y al editor de la traducción.

Las fichas publicadas en las grandes obras de consulta tales como *Reader's Guide to Periodical Literature* y *Book-Review Digest*, así como la ya citada *Review '68*, atestiguan la cantidad cada vez mayor de comentarios dedicados a los autores lusohispanos en traducción inglesa. Esta reacción crítica, por lo general, ha sido favorable tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos. Y es entre estos críticos de lengua inglesa que el descubrimiento inesperado de los escritores latinoamericanos reviste sus aspectos más complejos y significativos. Los críticos angloamericanos se enfrentan a una tarea inmensamente difícil, quizá imposible: la de aquilatar con inteligencia, sutileza, y clarividencia un libro nacido de otra vivencia, la obra de un hombre formado en una cultura distinta de la suya. Y consta que la gran mayoría de estos reseñadores no posee un conocimiento del español o del portugués ni una comprensión de los factores culturales que distinguen el Brasil y las naciones hispanoamericanas entre sí y de los valores y tradiciones del mundo europeo y angloamericano. En fin, es inevitable que los más de estos críticos juzguen a los autores latinoamericanos dentro del marco de referencia de las letras y la cultura angloamericanas. Sus juicios serán más válidos en unos casos que en otros, pero en ningún caso podrán serlo completamente.

Algunos de los críticos de lengua inglesa, conscientes de esta nueva literatura que se eleva imponente sobre el horizonte cultural sureño y resentidos, quizá sin saberlo, de la intrusión de otro factor complicante en sus ya inquietas existencias, reaccionan con comentarios impetuosos, a veces petulantes. Así, el joven crítico Melvin Maddocks empieza su reseña de *Cronopios y Framas* de Cortázar, publicada en *The Atlantic* (junio de 1969), con los siguientes renglones graciosos, renglones que implícitamente sugieren un no-porvenir para los nuevos novelistas latinoamericanos ante el público lector angloamericano:

Comenzamos a reconocer la existencia de los novelistas latinoamericanos, pero de allí no pasamos. Son ellos los últimos trazos en la pantalla de nuestro radar cultural. Les corresponde el honor de haber reemplazado a los antinovelistas franceses a la cabeza de esa lista de obras por leer, departamento de ficción, obras que nunca logramos leer por falta de tiempo u oportunidad. Solíamos *no* leer a Alain Robbe-Grillet y Nathalie Sarraute; ahora *no* leemos a Carlos Fuentes o a Miguel Angel Asturias.

Circulan las famas de estos novelistas, pero no sus obras. Mal traducidos a menudo... los novelistas habitan las mentes de sus no-lectores como si fueran tarjetas de identidad con espacio suficiente para sólo el nombre, la nacionalidad y uno o dos datos ajenos:

Carlos Fuentes, mexicano, amigo de Norman Mailer, no le conceden visa para entrar en los Estados Unidos.

Miguel Angel Asturias, guatemalteco, Premio Nobel, odia la United Fruit.

Julio Cortázar, argentino, vive en París, autor del cuento del cual se deriva la película *Blow-Up*. (Traducción del que escribe.)

Esperamos que el talento cómico del Sr. Maddocks exceda la exactitud de su profecía.

Afortunadamente, no todos los críticos se inclinan a la levedad irónica cuando se encaran con un autor latinoamericano. El distinguido crítico Richard Stern describe su encuentro con Jorge Luis Borges en la muy prestigiosa *American Scholar* (Verano de 1969), y nos dice que al iniciar una entrevista televisada en la Universidad de Chicago con el Sr. Borges se disculpó francamente de no saber nada del mundo lusohispano: "I apologize for my ignorance of Spanish, South America, the literature and custom of Hispanic culture."

Mucho se aprende, también, al ponderar el destino de algunos de los escritores latinoamericanos en manos de los críticos de habla inglesa. Analicemos el caso del argentino Jorge Luis Borges, actualmente el autor predilecto de dichos críticos. Hace a lo menos veinte años entre latinoamericanos se debatía su candidatura al Premio Nobel de Literatura y ahora, mientras decae su fama en gran parte del continente lusohispano, se promueve su candidatura al Premio entre los *literati* anglohablantes. ¿Por qué? Esta situación paradójica, creo, o mejor dicho, nada paradójica de Borges, se debe al hecho de que es un escritor cosmopolita, universal, claro en su lenguaje pero metafísico en su contexto —precisamente el tipo de autor que interesaría al literato angloamericano, precisamente el tipo de autor en cuya obra no se encuentran elementos visiblemente

"latinoamericanos". De hecho, hace unos cuarenta años Borges abandonó sus tempranos escritos, versos y prosas imbuidos de un tierno pero intenso y nostálgico amor por la patria (obra que él llama ahora "determinados ejercicios de excesivo y apócrifo color local... que no puedo recordar sin rubor"),³ y optó por la nueva vena metafísica que ha nutrido su renombre actual. Buenos Aires, su hogar, ayer objeto de su cariño, hoy le parece "un París imitado, derivado". Mientras tanto, escritores latinoamericanos, más jóvenes, sumidos en la búsqueda constante de las raíces de su propia identidad nacional, e inquietados por los palpitantes problemas sociales y morales del mundo de hoy, se alejan de Borges. Lo leían hace tiempo, y con admiración por su talento de escritor, pero ellos ya no frecuentan su mundo. Y Borges lee poco o nada de la obra de los jóvenes.

Julio Cortázar, también, ha gozado de una acogida benévola entre los críticos angloamericanos, aunque puede ser que la aparición, a mediados de 1969, de *Cronopios and Famas*, haya empañado un poco su clara fama, la cual se funda en la popularísima *Hopscotch* (*Rayuela*), novela originalmente publicada después de los cuentos de *Cronopios y famas*. La aparición en 1967 de la versión inglesa de *Rayuela* le valió al traductor, Gregory Rabassa, el Premio Nacional de Traductores de aquel año y este hecho sin duda aumentó apreciablemente el éxito del libro. Pocas obras recientes de lengua inglesa o extranjera han motivado encomios tan excesivos como *Rayuela*. De ella escribe sin reserva el joven novelista y crítico C. D. B. Bryan "importa afirmar que creo que *Rayuela* es la novela más magnífica que he leído, y a la cual vuelvo repetidas veces. Ninguna novela de autor viviente me ha influido más, ni me ha interesado o embelesado tanto como *Rayuela*. Ninguna novela ha explorado tan satisfactoria ni cabalmente la compulsión del hombre de explicar la vida humana, de buscarle el sentido, de desafiar sus misterios. No hay novela en los últimos años que haya prodigado tanto amor y atención a toda la gama del arte de escritor". (Traducción del que escribe).⁴ Si planteamos la misma pregunta en el caso de Cortázar que hicimos con respecto a Borges: ¿a qué se debe esta estimación crítica?, creo que la respuesta será: porque Cortázar, en sumo grado, nos parece algo así como una versión más joven de Borges. Sereno, cosmopolita, de orientación metafísica, menos literario o libresco que Borges y más humanamente compasivo, Cortázar, como lo expresa un perspicaz amigo mío, es un Borges caracterizado

³ JORGE LUIS BORGES, *Antología personal* (Buenos Aires: Sur, 1961), p. 7.

⁴ *New York Times*, 15 de junio de 1969.

por un sentido de tierno humor algo torcido, personalísimo. Pero su popularidad entre los críticos angloamericanos, pienso, se debe ante todo al hecho que les es comprensible el autor argentino y porque su obra no exhibe nada de lo que sea patentemente latinoamericano.

Con Carlos Fuentes la situación se vuelve más difícil y confusa. La popularidad del mexicano entre los críticos norteamericanos e ingleses probablemente alcanzó su máximo en los primeros años del sesenta, después de la aparición en 1960 de *Where The Air is Clear* (*La región más transparente*), panorama airado y dinámico del México moderno, y *The Death of Artemio Cruz* en 1964, apasionada disección de la Revolución traicionada. Eran novelas de estilo y técnica modernos, y Fuentes innegablemente era un artista tan cosmopolita como cualquiera de sus contemporáneos latinoamericanos. Empero estas dos novelas también eran mexicanas hasta el meollo, y para su comprensión cabal le hacía falta al lector un conocimiento amplio y profundo de la vida y cultura nacionales, conocimiento que poseían pocos o ninguno de los críticos angloamericanos. *Aura*, 1965 y *A change of Skin* (*Cambio de Piel*), 1967, igualmente merecieron un comentario crítico favorable aunque algo menguado, y parece que la celebridad de Fuentes por ahora está algo eclipsada. Pero es menester advertir que estas dos últimas novelas son menos militantemente mexicanas que las primeras, y más universales en tema y desarrollo. ¿Por qué, entonces, parecen preferir los críticos anglohablantes el Fuentes mexicano al Fuentes occidental? ¿Será porque su mexicanidad ardiente tiene raíces más hondas en su cultura mixta, indo-europea, que las raíces poseídas por la argentinidad más templada y objetiva de Borges y Cortázar en la vida cosmopolita y europeizante de Buenos Aires? ¿Y es que esta mexicanidad moldea la obra de Fuentes de tal modo que le da una simpatía profunda, misteriosa y visceral, por así decirlo, que seduce al crítico? Esta sería una explicación posible. Esta exposición de la simpatía visceral de la obra de Carlos Fuentes, me parece, está implícita en unas palabras suyas que forman parte de una entrevista que concedió el mexicano a la popular revista norteamericana *Look* (18 de julio de 1961). Subraya Fuentes el hondo compromiso que cree ser necesario en los autores nacionales: "Todo escritor en México tiene una obligación. Tenemos que ser coléricos, alborotados, abogados de los pobres y analfabetos, y privarnos del lujo de ser artistas 'puros'." (Traducción del que escribe).

De todos los autores latinoamericanos contemporáneos que ha conocido el público lector angloamericano, el guatemalteco Miguel Angel Asturias ha suscitado las reacciones más variadas entre los críticos. Algunos reseñadores han mostrado un templado entusiasmo

por la obra hasta ahora traducida del ganador del Premio Nobel de Literatura de 1967, otros han exhibido unas reacciones mixtas, y aún otros la han enjuiciado de un modo casi enteramente negativo. Como se sabe, la misma pauta se estableció hace años entre los críticos hispanos de la obra asturiana. Pero el dictamen más despiadado que se conoce hasta la fecha parece ser el del crítico norteamericano John Leonard. Dicho señor publicó una reseña muy elogiosa del nuevo libro de Richard Burgin, *Conversations with Jorge Luis Borges*, en el *New York Times* del 29 de mayo de 1969, y en su nota rechaza de un modo enteramente gratuito a Asturias como "a Guatemalan windbag" quien "inexplicably" se ganó el Premio Nobel de 1968 (¡sic!); es decir, un "guatemalteco palabrero" que en nada se merecía el galardón. Forma un contraste interesante con esta degradación de Asturias el número 67 de la *Revista Iberoamericana* (enero-abril de 1969), órgano del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, constituido por más de mil profesores de literatura en Latinoamérica, los Estados Unidos y el Canadá. El número entero (270 páginas) es un homenaje a Asturias, y contiene once estudios del escritor guatemalteco por sendos eruditos, algunos más y otros menos favorables. Pero a ninguno de estos profesores se le ocurrió llamarle "palabrero" a Miguel Angel Asturias. Vale la pena notar, además, que las últimas 120 páginas de la revista se destinan a una bibliografía crítica internacional de 1 460 fichas, compilada y anotada por los señores Pedro Frank de Andrea y Alfredo A. Roggiano.

Tiene ya casi media centuria de ser escritor Miguel Angel Asturias. Nació en 1899 en Guatemala, una región geográfica (más bien que nación) donde los segmentos blancos y mestizos viven casi totalmente apartados de los elementos indígenas de la población. En su juventud estudió los mitos de la cultura maya-quiché en la Sorbona de París, y en todos los años transcurridos desde aquel entonces, y a pesar de sus muchos viajes, en lo más hondo de su ser nunca ha abandonado el mundo rico y vibrante creado por esos mitos, un mundo donde el ideal del hombre es formar una parte armoniosa de la naturaleza. Sólo tres de sus novelas, hasta la fecha, han sido vertidas al inglés.

La última de éstas, *Mulata (Mulata de tal)*, 1967, es un ejemplo excelente de su acostumbrado uso de temas mayas, expresados con un sentido humano universal. En el plano primitivo la novela se basa en el mito maya de las bodas del Sol y la Luna, personificado en los protagonistas. De esta unión *contra natura* forzosamente nacerán monstruos. Pero hay entretreído en el libro la versión guatemalteca de la leyenda universal del hombre que se enriquece por vender a su mujer al Diablo. Y en un plano todavía más recóndito,

Miguel Angel Asturias una vez más hace comprensible el conflicto en la psique nativa, o sea la lucha secreta entre el concepto tradicional indio del hombre como un intruso destructivo en el universo a quien han de arrasar las fuerzas naturales, y la noción católica del hombre como un ser que se multiplica sobre la tierra para aumentar la población del infierno. A fines del libro Asturias expresa líricamente esta visión de la fundamental comunidad de las cosas creadas y la intrusión del hombre en ella:

Las plantas, los animales, las estrellas —¡todos existen juntos, todos juntos así como fueron creados! ¡A ninguno de ellos se le ha ocurrido llevar una existencia separada, a tomarse la vida para su uso exclusivo, sólo al hombre, quien debe ser destruido porque pretende vivir aisladamente, ajeno a los millones de destinos que se tejen y destejen a su alrededor!

El crítico norteamericano Thomas Lask en su reseña de *Mulata* (*New York Times*, 25 de octubre de 1967), reconoce la virtuosidad de Asturias como escritor y hace un valiente esfuerzo por analizar la novela lógica y racionalmente, pero no puede abstenerse de añadir que:

La verdad, sin embargo, es que para el lector que no esté familiarizado con estas leyendas, historias, y divinidades, *Mulata* es una selva de referencias abstrusas que no comunican nada. No tienen sentido los nombres. Las situaciones y los cambios abruptos deslumbran y confunden al lector. Aun cuando él se deja llevar, confiado, por la corriente del método del Sr. Asturias, se encontrará desorientado y perdido en el revoltijo de palabras y hechos. La novela no parece tener un asunto central. No cabe duda, *Mulata* centellea, pero es un luciente fracaso.

El Sr. Lask seguramente expresa la frustración parcial y la perplejidad que experimentan muchos lectores de lengua inglesa al terminar de leer *Mulata*. Pero, en medio de esta perplejidad, dichos lectores deben tener presente la descripción que el mismo Asturias hace, sinceramente y sin pretensiones, de su vocación:

...Yo veo mi obra como una experiencia que emprendí sin ninguna intención literaria explícita o exclusiva, sino más bien como lo que se podría llamar un mandato del destino. Yo no quería ser un escritor, no decidí serlo. He tratado de encontrar un modo de expresar las cosas que sentí. Creo que mi experiencia será útil para otros que quie-

ran trabajar con los primitivos elementos indios de nuestro mundo, con aspectos de la vida popular, usándolos en dosis moderadas, como he hecho yo, sin caer en los excesos del criollismo o, por otra parte, conformarse con el cosmopolitismo. Durante los años que pasé en París vi el ejemplo de muchos escritores cosmopolitas que escribían sobre París, sobre Versalles. Desde entonces sentí que era mi vocación y mi deber escribir sobre América, que algún día interesaría al mundo. Creo que en el futuro otros novelistas y poetas encontrarán otras maneras más lúcidas, eficaces y elocuentes de hacer lo que yo he hecho. Creo que para todos nosotros escribir es una cuestión de pasar por cierto tipo de experiencia... Entre los indios existe una creencia en el Gran Lengua. El Gran Lengua es el vocero de la tribu. Y en cierto modo es lo que yo he sido; el vocero de mi tribu.⁵

La literatura latinoamericana en traducción inglesa forma ya una parte, y formará una parte cada vez mayor, del patrimonio cultural angloamericano. Los lectores críticos ingleses y estadounidenses, cada uno a su propio modo, seguirán leyendo y comentando las nuevas obras iberoamericanas que se publiquen en versión inglesa. Los más de estos lectores no difundirán sus opiniones, pero muchos de los críticos sí diseminarán sus comentarios de una manera u otra. Estos últimos, me parece, al publicar sus críticas, siempre deben recordar varios hechos. Son testigos venturosos, en un sentido casi literal, de un fenómeno muy poco común —el nacimiento de una nueva literatura y su entrada en las corrientes principales de la cultura occidental, la cual se enriquecerá por ello. Se han vertido al inglés, hasta el presente, sólo unas cuantas obras de los más conocidos autores latinoamericanos (novelistas contemporáneos, en su mayoría). Hay muchos otros grandes escritores de la generación actual y de las anteriores, cultivadores de distintos géneros literarios, cuyas obras todavía no son asequibles al lector anglohablante. Cuando se publiquen estos libros le será posible a dicho lector (y crítico) lograr un panorama más amplio así como una perspectiva histórica del desenvolvimiento de las letras y la cultura de los pueblos iberoamericanos —algo que no le es realizable todavía al crítico que tenga poco o ningún conocimiento del español. El español no es, como algunos extranjeros parecen creer, un casi-francés o casi-italiano, ni son las diversas vivencias de los pueblos lusohispanos primas hermanas de la vida francesa o italiana (o aun de la española). Cuando se vierte al inglés, el español no crea la misma música lingüística, y no debería crearla y, a veces, no crea una música recono-

⁵ LUIS HARSS, *Los maestros* (Buenos Aires: Sudamericana, 1966), p. 127.

cible al anglohablante. Sigue siendo válido el aforismo del poeta Robert Frost: "La poesía es lo que se pierde en la traducción", y aun las mejores traducciones, salvo en casos excepcionales, nunca alcanzan las excelencias del texto original.⁶

En nuestros días se asemeja el reseñador angloamericano de obras latinoamericanas a un hombre que repentina e inesperadamente se encuentra en el piso cincuenta de un rascacielos donde unas ventanas están abiertas y otras cerradas y oscuras. Desde su atalaya capta vistazos de la tierra por todos lados, pero le es imposible integrar visualmente un cuadro continuo que abarque el paisaje total, ni puede saber cómo cambiaría el significado de ciertos puntos percibidos de un ángulo distinto o desde los pisos superiores e inferiores. El crítico inteligente y capaz, claro está, se da cuenta perfecta de esto, así como del tamaño del desafío que arrostra en la obra de los escritores latinoamericanos, y procede de acuerdo con este concepto. Empezará la tarea que le toca con toda la empatía intercultural y la comprensión que pueda reunir. Otros críticos actuarán de otra manera, pero si patentizan sus prejuicios y parcialidades en contra de una cultura que no saben interpretar, sus palabras serán poco comentadas y pronto olvidadas por los lectores ilustrados y juiciosos.

⁶ Los profundos y fascinantes problemas del traductor se ventilan en la nueva e interesante revista *Delos*, órgano de *The National Translation center* de Austin, Texas.

UNA CALA EN EL REALISMO MAGICO

Por *A. VALBUENA BRIONES*

LA realidad es absurda, mediocre, hosca y amarga —nos dicen unos. La realidad se apoya para subsistir en una irrealidad nos dicen otros. El hombre intelectual necesita, concluyen los primeros, adornar su soledad con fábulas que le diviertan y estimulen, con laberintos imaginarios que entretengan el entendimiento. La verdad de la sociedad contemporánea de América, afirmaron los segundos, se levanta sobre los mitos de civilizaciones; el hombre americano representa la fusión de diversas culturas y grupos étnicos. En un caso, el escritor adopta una perspectiva egocéntrica y trata de resolver un problema personal. En el otro, se inviste con los atributos de profeta y aspira a entender la función social de los pueblos. La primera tendencia recibió el nombre de literatura fantástica. La segunda, el de realismo mágico. Sin embargo, la segunda etiqueta ha tenido significativo éxito y se ha utilizado para las dos posturas filosófico-literarias. La razón que sostiene tal uso estriba en una paradoja, ya que ambas corrientes coinciden en el entendimiento de que para dar sentido a la realidad americana se necesita una dimensión ilusoria, una fantasía o un mito. Las perspectivas "berkelianas" no pueden ser útiles ya. Lo real se funde con lo irreal. El tiempo y el espacio dejan de imponer su determinismo. Un encantado escudo resguarda al individuo del fluir de las horas y los días. La elaboración del realismo mágico presupone la visión de un mundo sorprendente, de una realidad en la que la fantasía y el mito forman parte de ella.

Se revela ya, en una primera aproximación al término, el señuelo de atracción de ese poder misterioso que altera el orden de las cosas. La realidad americana, con sus hombres, ciudades, ríos y montañas se puebla de leyendas, seres fantásticos, laberintos, y ocurre el trastrueque de las leyes de la física. Se trata de una expresión rica en posibilidades y sugerencias, las cuales se alimentan en la bifurcación mental del término mismo. Este indica una inquietante dualidad contradictoria que descabala la ordenación. Ofrece una visión imaginaria de sorpresas y misterios. Sueños, memorias, mitos, fantasmas forman la galería de los espejos que reflejan los contor-

nos, las líneas y los colores de ese ser en perpetuo cambio que es el hombre.

José Antonio Portuondo llamó la atención sobre la expresión *realismo mágico* en un artículo suyo "La realidad americana", fechado en 1952, e incluido en el libro *El heroísmo intelectual*, México, 1955. Lo emplea para aludir a las últimas corrientes literarias de este continente, surgidas tras la segunda guerra mundial, a las que censura:

En este aislamiento de invernadero o laboratorio —dice el crítico cubano— con cristales hacia la realidad, pero sin contacto directo con ella se han encerrado los jóvenes escritores que se llaman a sí mismos la "élite" de la generación actual. En ese aislamiento elaboran, con fragmentos de su propia realidad individual, de su ansiedad o de su historia, un mundo de mágica realidad en el que las cosas cotidianas iluminadas por un halo de alucinación y de angustia, se debaten en una lucha estéril por superar su pura materialidad.¹

La censura de estos escritores se confirma con las palabras de que "cultivan con delectación todos los aspectos negativos de la realidad y hacen de su historia privada y de su angustia el centro del universo".² Portuondo no se refiere aquí a la manera estilística de autores como Miguel Angel Asturias y Alejo Carpentier, sino concretamente a la literatura fantástica que tiene como centro intelectual a Buenos Aires.

El término *realismo mágico* tiene probablemente su primera expresión en el arte de la pintura. Se ha aplicado al arte rupestre prehistórico, puesto que las pinturas de la cueva de Altamira, por ejemplo, otorgaban al retrato objetivo de animales un simbolismo religioso. Franz Roh, que no toma en consideración los símbolos psicológicos o religiosos, ha defendido el hecho de haber sido el primero en utilizar el rótulo "Magischer realismus" o sea realismo mágico como subtítulo de un libro suyo *Nach-expressionismus*, publicado en 1925. Sin embargo, parece ser que las palabras las había acuñado ya G. H. Hartlaub, quien las utilizaría aquel mismo año para una exposición de pintores del nuevo objetivismo en Mannheim.

El nuevo objetivismo (Neue Sachlichkeit) en pintura significó un cambio de dirección de las corrientes expresionistas que deformaron y descompusieron la realidad y que seguían manteniendo una postura sentimental. El nuevo objetivismo con su cuidadoso detallismo y precisión en la descripción de los objetos presentó una actitud fría a la vez que creaba un doble plano interpretativo. Se

¹ Pág. 135.

² Pág. 138.

revelaba una idea irónica o un simbolismo junto a la realidad pintada. Este es el caso de los cuadros de Otto Dix. Este pintor alemán presentó un mundo roto y descompuesto. El miedo, lo grotesco, y la injusticia social son las ideas que emergen de sus figuras y colores. También se ha relacionado con el nuevo realismo o realismo mágico la pintura metafísica de Giorgio de Chirico, muy rica en elementos surrealistas, y que junto a las cosas reales retratadas en sus cuadros sugiere un mundo fantástico en el que cierta inquietud, y una atemorizadora soledad sorprenden al que los contempla (v. g. *Mystery of a Street*, o *Piazza d'Italia*). Algunos han aplicado el término a ciertos pintores norteamericanos como George Tooker, el autor de *The Subway* (1950) y de *Government Bureau*, cuyo estilo realista y geométrico desvela el absurdo y la frustración del mundo moderno.

En la literatura la expresión ha tenido éxito e inusitado empleo en la crítica contemporánea. El italiano Massimo Bontempelli la aplicó para catalogar un período de su producción literaria y los críticos se han referido al realismo mágico de Cervantes en el Quijote y al de Federico García Lorca en *La casa de Bernarda Alba*. Don Quijote, que crea una realidad soñada o anhelada con sus aventuras, y la situación deformadora de lo natural, impuesta por los requerimientos de Bernarda en su casa, han sido juzgados como ejemplos de esta modalidad. Interés especial merecen los *Sueños* de Quevedo en donde se presenta una realidad fantástica con una intención moralizadora. Es, con todo, en la literatura latinoamericana en donde el estilo realismo mágico ha venido a representar las corrientes más nuevas de la narrativa.

Miguel Angel Asturias en *Hombres de maíz*, 1949, divulgó un tipo de realismo mágico. Lo mitológico expresaba una nueva realidad. Numerosos elementos poéticos de las creencias indias ofrecieron una visión de un mundo en el que caben transformaciones y en el que se derrumbaron las leyes del espacio y el tiempo. Visión cruel y feroz con hechizos y encantamientos que alternan con cuadros de costumbres y faenas camperas. Alejo Carpentier a su vez, ha utilizado el término *realismo maravilloso* con similares propósitos estilísticos. Lo concibe como el estilo típico de la América Latina. Tal perspectiva crítica se le hizo patente a raíz de su viaje a Haití, en 1943, cuando comenzó a tomar notas para *El reino de este mundo* que publicaría seis años más tarde. Al contemplar las ruinas de Sans-Souci percibió la importancia de lo mítico en la historia americana. Personajes históricos como Mackandal, el negro insurrecto y como Bouckman, el cabecilla revolucionario de finales del siglo XVIII, y la extravagante figura del emperador Henri Chris-

tophe, sirven de fondo para la historia de Ti Noel. Los mitos negros presentan una poetización y deformación que vino a hacerse realidad al participar una comunidad en tales creencias y vivirlas.

El realismo mágico no se limita, como ha creído algún crítico, a los pueblos latinoamericanos que tengan una amplia población de indios y negros y que con sus culturas pueden presentar una nueva realidad en la que se funden elementos irracionales y primitivos, sino que, bien entendido, como lo hemos venido explicando hasta aquí, es una corriente universal, y se puede añadir que inherente al ser humano. La literatura fantástica de la literatura argentina, por ejemplo, es otra modalidad de esta corriente estilística que tanta atención ha despertado.

El cuento *El Aleph*, 1949, de Jorge Luis Borges es un buen ejemplo de un tipo de literatura que acepta lo maravilloso en un tipo de relato realista. La amistad del narrador con Carlos Argentino Daneri se basa en el recuerdo de Beatriz Viterbo. Las conversaciones de los dos hombres en la casa de la calle Garay conducen a la visión del Aleph, un signo sugerente que puede simbolizar la capacidad de la imaginación intelectual. He aquí la descripción de ese ser extraordinario:

En la parte inferior del escalón, hacia la derecha, vi una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo.³

La historia que se había desarrollado hasta este momento dentro de un ámbito real toma de pronto un giro fantástico, extraño, que produce a la vez perplejidad y fascinación.

En 1955, Angel Flores escribió un artículo que tuvo bastante resonancia titulado "Magical Realism in the Spanish American Fiction"⁴ en el que en una forma un tanto dogmática proclama que el realismo mágico es el estilo contemporáneo de los escritores latinoamericanos. De una manera general afirma que "the novelty therefore consisted in the amalgamation of realism and fantasy".⁵

³ *El Aleph*, de JORGE LUIS BORGES, Emecé editores, Buenos Aires, 2ª ed., 1961, pág. 164.

⁴ *Hispania*, vol. 38, págs. 187-192.

⁵ *Ibidem*, pág. 189.

Señala además que los precursores de esta nueva manera de narrar son Marcel Proust y Franz Kafka y cita en más de una ocasión la obra pictórica de Chirico para ilustrar determinados aspectos de este movimiento. El artículo es extraordinariamente útil porque ofrece una serie de características del nuevo estilo. Da la fecha de 1935 como iniciadora del movimiento, pues en ese año se publicó la colección de cuentos *Historia universal de la infamia* de Jorge Luis Borges. Los nuevos narradores son expertos en la estructura de la obra literaria, desprecian el sentimentalismo y la elaboración de sus fábulas refleja un arte de sorpresas. Junto a la proporción y medida de lo real, se incluyen hechos extraordinarios y fantásticos que dan una perspectiva simbolista al relato, dentro de un detallismo realista. Existe un fluir del tiempo en suspenso, como si éste se hubiera parado o sus leyes se hubieran alterado, con lo que se ofrece una original visión del suceder de las cosas. Se desarrolla una tensa expectativa que desemboca en un final con solución ambigua o confusa. El interés del escritor es estético y hace gala de su erudita preparación sin ofrecer interés por el gusto de las masas que considera como ridículo y zafio.

Julio Cortázar, el autor de *Los premios*, 1960, es un escritor representativo, de lo que ha venido llamándose literatura fantástica de la Argentina, y por ello ha sido apropiadamente catalogado bajo el epígrafe de realismo mágico. Participa en la creencia de que la vida es un "gran desorden", en el que el azar, la pesadilla, la irracionalidad, la locura son ingredientes operantes. Su filosofía no dista mucho de la que rezumaban aquellos panoramas rotos, cuajados de enumeraciones absurdas que presentaban los versos de las dos primeras *Residencia en la tierra*, de Pablo Neruda. La personalidad de Cortázar se ha formado al calor del superrealismo, pero ha reaccionado frente a él desechando el sentimentalismo de esa postura y aceptando un mundo de objetos, aparentemente real, descrito con minucia. Lo fantástico supone una necesidad en la vivida de una realidad acongojada y rutinaria, pero que por paradoja viene a demostrar lo absurdo de la existencia humana. En los cuentos de *Bestiario*,^o lo fantástico aparece en una situación sorprendente como en la "Casa tomada" o en un hecho concreto que es irreal y absurdo como puede observarse en "Carta a una señorita en París", de la misma colección, en donde el narrador vomita conejitos que trata luego de esconder, avergonzado de su conducta. En *Los premios*, Cortázar sigue estos procedimientos.

La fábula es sencilla. Ocurre en tres días, durante los cuales se coloca a un grupo representativo de varios estratos de la sociedad

^o Buenos Aires, 1951.

porteña en una experiencia única, determinada por el azar. La lotería organizada por la Dirección de Turismo los ha premiado con un viaje por mar. Desde un principio las condiciones son misteriosas. La policía los lleva por la noche a embarcar. No se sabe el destino de la travesía. Las sorpresas aumentan, cuando, una vez en el barco Malcolm, se les informa que ha brotado una epidemia a bordo, por lo que se les ha dejado incomunicados con la popa en donde se encuentran la marinería y los oficiales. Un grupo de pasajeros, que no queda conforme con las explicaciones, y que se ha exacerbado con la enfermedad de un chico, logra llegar clandestinamente hasta la cabina de la radiotelegrafía y mandar un S. O. S. La expedición cuesta la vida a Gabriel Medrano, el instigador principal de la misma. Las circunstancias extraordinarias se acentúan. Desaparecen el cadáver y las armas que se han utilizado en el motín. El viaje se interrumpe imprevistamente y se les transporta a Buenos Aires por hidroavión. La policía les obliga a aceptar una versión falsa de los hechos.

Todo el relato está narrado cuidadosamente y se acude con insistencia al diálogo —no faltan las formas orilleras que pronuncia Atilio Presutti. La presentación de los hechos se hace a "tempo lento" y el lector sigue morosamente lo que el grupo de personas, premiado por la lotería, hace, piensa o dice a lo largo de la breve travesía. Los participantes en los episodios del viaje pueden fácilmente dividirse en dos grupos. Al primero pertenecen aquellos individuos que aceptan los respetos y las fórmulas sociales, aquellos a quienes dirige la inercia mental. En el grupo se encuentran: don Galo, un negociante enriquecido por su férreo tesón y ahorro, que ahora es un inválido; el doctor Restelli, un profesor acortonado de segunda enseñanza; Lucio, un muchacho petulante y cobarde al que acompaña su novia; la familia Trejo, representante de la baja clase media y la familia Presutti, de la clase obrera. Al segundo grupo pertenecen los que se oponen a los esquemas dados por la sociedad y las costumbres; los cuales de una u otra forma, tratan de desarrollar una postura o un pensamiento auténtico. En esta segunda clasificación se sitúan: el dentista Medrano; Claudia de Lewbaum, una viuda humana y maternal; una pareja derrotada por la vida —compuesta por Raúl, un homosexual, y Paula, una mujer emancipada—, que vive una vida artificial creada por su imaginación; y la figura simpática a veces, irritante otras de otro profesor del Colegio Nacional, el Sr. López; a ellos se unirá Atilio Presutti por expansión intuitiva de su carácter, personaje que obtiene ciertas características heroicas, aunque el autor le describe cínicamente como estúpido e ignorante. Mientras el primer grupo es pasivo, no quiere

complicaciones y su deseo es gozar de este viaje de placer, el segundo encuentra pronto una causa a la que dedicarse y juega a participar en una fábula de piratas, creando una nueva dimensión de la realidad. En cierto modo lo que representan todos los personajes es una especie de auto vanguardista, es decir, la peripecia de la obra ofrece una interpretación existencial de la vida. Los Restelli y los don Galo y los Trejo se niegan a percibir el vacío de sus vidas y se agarran ciegamente a las instituciones y mitos sociales, defendiéndolos, sin querer pararse a penetrar en la inautenticidad en que viven. En cambio, Medrano, Raúl y López tratan de encontrar una salida a la monotonía y absurdidad de sus vidas, simbolizada en el deseo de llegar hasta la popa. Paradójico es el hecho que el único que tiene ojos para ver la popa, es decir, que puede desprenderse de los acontecimientos inauténticos para tratar de conocer el misterio que dirige sus vidas, la encuentra vacía y muere pocos momentos después. Este segundo grupo juega a rebelarse frente a un orden humano de cosas que no tiene sentido y crea así una proyección espiritual, un deseo de alcanzar a ver más allá de la rutina cotidiana. Con toda la frustración de los personajes parece probar la derrota de unas vidas conducidas por el azar.

Persio, cuya función es paralela a esos elementos perturbadores y sorprendentes que pintaron entre objetos reales Chirico o Blume, expresa una nueva dimensión de conocimiento a través de sus monólogos. Al contemplar las estrellas desde la proa del barco cree llegar a percibir una música armónica. Su apetencia mística le lleva a escuchar o creer que escucha la música del orden de las cosas. Este experimento lo explica mediante una analogía. Al concentrarse en las cosas, al intentar verlas en una proyección más profunda percibe la figura del guitarrista que pintó Picasso en 1918 y que perteneció a Apollinaire, y luego escucha su acorde musical. Se trata de una nueva versión de la música pitagórica a través de un emblema literario: el del tañador que produce la armonía celestial. Fray Luis de León, en el Renacimiento, presentó los acordes de Francisco Salinas que hacían ascender hasta la música que tañía Dios en la cítara del universo y cuya armonía lo sostiene. Antonio Machado quitó esencia real a la figura poética para verla sólo como un sueño o en anhelo. Cortázar da un paso más y añade el elemento irónico y deformado que existe en las pinturas del famoso pintor y coloca esta nueva versión grotesca en la imaginación de un loco que tiene aspiraciones místicas. Con todo es él el que explica una acción que de otro modo no se entiende —quizá no haya posibilidad de entendimiento fuera de la visión caótica, absurda, y frustrada que se desprende de la fábula. El personaje Per-

sio —que se sale de las clasificaciones señaladas— es la figura clave para obtener un mensaje de la acción, y se envuelve con el ropaje del realismo mágico. Aparece como un hombre pequeño, calvo, de aspecto inofensivo —incansable corrector de la editorial Kraft— que practica el ocultismo según confiesa en un momento y que crea una realidad fantástica en la que vive acompañado por la imaginación febril de Jorge, el hijo de Claudia. Su aspiración de ver las cosas desde todos los puntos de vista posibles, que explica con la analogía de sus estudios de las guías de trenes, es similar al Aleph de Carlos Argentino Daneri en el cuento de Borges. Sus largos discursos expresionistas abarcan desde una visión de los sucesos, al anhelo místico que le obsesiona, alcanzando numerosos aspectos y motivos. Uno de ellos es la dura censura de los que propagan el culto a un entendimiento historicista de la cultura argentina ahogando con ello las fuerzas creadoras del pueblo.

El barco con los pasillos, corredores y escaleras que no conducen a ninguna salida proclama el determinismo humano, lo absurdo de la condición del individuo en el enredo de su vividura. El barco puede entenderse como el tablado en el que se presenta el juego de la vida; a él han llegado por azar una serie de seres solitarios, que imitan en unos pocos días lo que sucede a lo largo de vidas enteras, ofreciendo una visión sintética. La representación culmina, entre acentos de danza macabra, con el sacrificio de la víctima precipitatoria. El personaje que logra salirse del egoísmo que rige a los demás recibe la muerte. Una vez que se ha desarrollado el ritual los personajes vuelven al lugar de donde salieron.

Considerada la obra en su totalidad observamos que en ella se dan las características mencionadas por Flores en su artículo. Al descubrir el simbolismo de la acción, el lector se percató de que la aparente realidad es una presentación sintética de la vida misma desde un punto de vista existencial. Los episodios, sin embargo, están cuidadosa y minuciosamente presentados de acuerdo con las técnicas neo-objetivistas. El elemento discordante lo constituye los discursos de Persio, cuya misión consiste en ser el signo sugerente de lo absurdo-inquietante de la sociedad moderna a la vez que el anhelo frustrado de un misticismo que cabalga en el espíritu de todo individuo. Los hechos extraordinarios que rodean a los viajeros y el final ambiguo y sin explicación producen esa atmósfera tensa, irreal, típica de esta manera de relatar. El fluir del tiempo queda como en suspenso, pues si bien es verdad que el autor indica el paso del mismo con detalle, la irrealidad con que se desarrolla el viaje y la terminación repentina del mismo perfila lo ocurrido como algo fuera del cotidiano acontecer. El autor propone una visión

más completa que la que ofrecería un naturalista al intentar retratar su alrededor, pues desde el punto de vista de aquél se vislumbra el impulso espiritualista que el hombre padece.

Cortázar dice al final del libro que al escribir su novela "no le movieron intenciones alegóricas y mucho menos éticas". Tal afirmación debe entenderse en el sentido de que no trató de ofrecer un mensaje moralizador ni quiso ilustrar con la acción algo diferente a ella. Su deseo no fue más que el de retratar una realidad, en una medida extraordinaria, es decir, hacer una representación sintética de lo que la vida es, poniendo de manifiesto su trágica y risible condición, premisas ineludibles del realismo mágico en que vive el hombre.

BENJAMIN CARRION

Por *Dario MOREIRA*

*A Doña Agueda Eguiguren de Carrión
respetuosamente*

EN vano he tratado de encontrar un título "literario" para este amontonamiento de palabras, escritas con el pulso nervioso por la emoción del compromiso y su riesgo implícito. He pensado siempre que gran parte de nuestra poesía tiene únicamente de poético los títulos de los poemas, verdaderos aciertos metafóricos. Para el título de este trabajo sobre el maestro ecuatoriano no he podido hallar un símbolo, una metáfora, ni siquiera una frase sugestiva que, sin constituir un hallazgo literario, hubiera representado al menos la sugerencia de una idea concreta sobre el asunto de que trata, el asunto Benjamín Carrión. Como no es un ensayo propiamente, ni un estudio ni una exégesis, siendo algo de todo ello, me he resignado a que esto sea una serie de imágenes sensitivas sueltas, mal construidas, escritas al primer brote mental; más que de un orden racional o de una elaboración intelectual, nacidas por la fe en este hombre, seguro únicamente de mi capacidad sensorial, poniéndome a tono —identificándose d'cen algunos— con el hecho, que en este caso es un hombre grande. He pensado siempre que la mejor manera de crear —inclusive sobre lo ya creado—, o por lo menos la más sincera, es la de sensibilizarse con el objeto, como los músicos afinan el oído en la melodía presentida antes de crearla o recrearla. He debido hacer un esfuerzo para ponerme también carrionesco a propósito de escribir sobre Benjamín Carrión.

He llegado a él por la vía alógica de la percepción, de la sensación, de la intuición; en palabras intelectuales, por el camino doloroso, pero directo, de la prefiguración estética, de la vaga pero cierta ensoñación; predispuesto uno mismo, ayudado sólo por la buena fe y el cariño, a sabiendas de que si el texto no resulta brillante, interesante o sugestivo, sálvase y queda garantizado sólo por la espontánea honradez.

Desde niño, conozco a Benjamín Carrión. En el pueblo triste de mi adolescencia feliz, a más de un viejo Quijote, unos cuantos tomos de Espasa y un montón de revistas argentinas de educación, la Biblioteca Municipal no contaba con más libros importantes que la Geografía de Wolf. Se fundó por entonces el Núcleo de la Casa de la Cultura en Manabí y con ello la venida de libros ecuatorianos. Benjamín Carrión llegó allá en su peregrinaje de siembra espiritual, como llegó a todos los rincones de la patria humilde y buena. Se me quedó, desde entonces, grabado entre ceja y ceja. Claro que yo conocía de él, como se conoce de hombres reconocidos ya como personas notables en algún campo. Para la mente del niño que aún era yo, la imagen que tenía del hombre grande era la misma que se tiene de otros más o menos importantes y a su nivel, como políticos, magistrados, hombres de acción. Fue tomando cuerpo Benjamín Carrión dentro de mí, con ese conocimiento visual en el Núcleo de Manabí y luego por sus artículos de periódicos, por referencias que a hurtadillas escuchaba de los intelectuales de mi pueblo. Por entonces, un amigo bolchevique me hacía leer a Marx, *Las Cruces sobre el Agua* de Joaquín Gallegos Lara, *Huasipungo* y algo más. Amo desde entonces la literatura ecuatoriana, como los niños aman para toda la vida sus primeros juguetes. Este es otro de los fenómenos estéticos. Parece, según algunos, que la predisposición hacia determinadas ideas estéticas u objetos artísticos, está en relación con la memoria borrosa de los primeros halagos infantiles. No era, pues, una coincidencia ideológica. Esta vendría después, con el proceso racional, con los estudios superiores del Colegio, con la fiebre juvenil de la rebeldía.

Antes de llegar a los clásicos, que los leí y estudié en Quito, pasé por los ecuatorianos. Y siempre volví y vuelvo a ellos, a mis narradores del treinta, a mi maestro de la Cuadra. Yo me preguntaba entonces por qué Benjamín Carrión no escribía cuentos o novelas, del tipo de las obras ecuatorianas que eran de mi gusto. Después leí su invencible *Atahualpa*, sus *Cartas al Ecuador*, su *Mapa de América*, su *Índice de la Poesía Ecuatoriana Contemporánea*, su *Nuevo Relato Ecuatoriano*. Comprendí por qué Benjamín Carrión sacrificaba su vocación de narrador—porque es un gran novelador—por la misión irrenunciable de ser el crítico, el orientador, el guía, en un país que para la época, y quizá para ahora más que entonces, necesitaba de la voz conductora, Octavio Paz ha dicho que "la historia del hombre puede reducirse a la de las relaciones entre la palabra y el pensamiento". El pensamiento es el hecho, la realidad, el país; la palabra es el escritor, el conductor de sueños.

Tuve ya a este hombre conformado. Mi admiración fue absoluta; ahora, convencida, probada, intransferible.

Benjamín Carrión supo desde el comienzo de su juventud intelectual, cuál era su misión. Y la ha cumplido. Me ha enseñado, sin que jamás haya recibido de él una lección formal de literatura, a pensar literariamente como él, a veces a escribir como él. Confieso su influencia literaria ideológica, como la de Cuadra en la narración y de Zaldumbide en algunos sentimientos estéticos.

Como yo vivo de sueños y, a ratos, de planes, desde hace mucho tiempo me atormenta deliciosamente la idea de escribir una serie, una teoría quizá, de lo que se podría llamar la gran literatura ecuatoriana. En ella Benjamín Carrión tendría un lugar especial. Estarían allí muy pocos, no por exigencias mías, sino por afinidades, literarias o humanas. Vendría la serie desde Villaroel, algunos obvios, como Aguirre, Olmedo, Montalvo; y en este siglo, los modernistas y Zaldumbide; los poetas postmodernistas del veinte; los narradores del treinta y de la Cuadra; algo de Madrugada con Dávila Andrade a la cabeza; el solitario Miguel Angel Zambrano, algunos novísimos de gran porvenir y en medio de la sangre de todos ellos, circulando la célula orientadora de la palabra de Benjamín Carrión. Porque él no es el escritor únicamente. No hay duda de que es uno de los más importantes de todas las épocas. Pero él no es el especialista en determinado género literario. Los ha cultivado todos. Sin embargo, por encima de lo que él mismo ha escrito, sobresale indestructible su palabra casi evangélica de la cultura y el pensamiento nacional y americano. Es su poder de traslación de la idea general, del pensamiento yacente de los pueblos, a la letra escrita en la novela, en el ensayo, en la crítica, en la biografía, en la polémica. Por encima del escritor notable, del catedrático sabroso, del político sincero, acaso ingenuo; del eventual diplomático a regañadientes, se impone el pensador, el conductor, el que señala el destino de la cultura de un pueblo, de la prospección misma de una Nación.

Sabía Benjamín Carrión que después de la bella época del modernismo, no podía continuar una literatura de tono bello y desencantado, que tampoco podíamos darnos el lujo de crear o de repetir una estética del placer de la vida y del tentador gozo de la muerte. Había que hacer una literatura que siendo vida y muerte, sean nacidas, paridas, sufridas y sublimadas con la propia vida y muerte del hombre nuestro. Esa fue su misión. Respetó lo anterior; no ofendió, apenas burlescamente compadeció a un sector de mediocridad romántica, y templó sus fuerzas mentales hacia el encauzamiento de la nueva literatura ecuatoriana, la que nos ha dado en verdad, por lo menos, el comienzo de un estilo propio, y que después fue imi-

tada o que brindó influencias a muchos narradores americanos, aunque algunos —deslumbrados por la moda— no quieran reconocer ciertos influjos básicos de los del treinta y otros precursores americanos de la narración social, en la novísima, inteligentísima y a ratos artificiosa novelística continental. El honrado de García Márquez en reciente coloquio con el inteligente crítico —novelista— Vargas Llosa, ha reconocido la fundamental influencia —por lo menos las motivaciones—, de los precursores del veinte y del treinta de la narración americana.

Visionario, Carrión supo cuál era el destino de la nueva literatura. Cuenta él que en París padecía avergonzado por no tener nada nuevo que mostrar del Ecuador a sus compañeros hispanoamericanos de tertulla literaria. Hasta que un buen día cayó en sus manos el gran librito de los adolescentes Gallegos Lara, Gil Gilbert y Aguilera Malta. Loco de alegría, como en un "eureka" proclamó que por fin algo nuevo había parido la tierra tibia y morena. Se convirtió en defensor de los nuevos, de la bella palabra malcriada, como si en literatura, ni en el diccionario siquiera, existiesen malas o buenas, bellas o feas palabras. Estas son sólo cifras, solas casi no significan nada, sólo sirven, como los números, juntas, para construir ideas, levantar sueños de papel. Empujó a los nuevos; fue el primero en llamar joven maestro a José de la Cuadra. Se convirtió en hermano mayor de los recientes y de los que vinieron después, tal vez imitándoles, pero no menos sinceros por ello que los predecesores, que, ahora, podrían ser ya clásicos de nuestras letras.

Vista esa literatura desde ahora, nos parece quizá ingenua, algo romántico; algunos jóvenes tragalibros quizá no la respeten ya; yo aún la quiero, y no por nostalgia o simpatía respetuosa, sino porque guarda el sabor de lo fresco, de lo parido con dolor, de la dura tierra buena.

Y esa fue la virtud cardinal que encontró Benjamín Carrión en aquella juvenil, y por lo mismo noble, malcriada, hermosa, desnuda literatura ecuatoriana del treinta. Pero la nobleza de Benjamín Carrión y a caso su único defecto capital, su pecado angelical, ha consistido en su generosa, abierta disposición para todos los sectores de la cultura. No sólo estuvo y defendió a quienes coincidían con su estética y su conducta ideológica, sino que apoyó a todos los que, bien o mal, de cualquier inclinación, borronean páginas o cuadros. En esto se le ha ido la mano. El lo sabe más que nadie y lo explica. Ante los reparos que le ha hecho Luis Alberto Sánchez, tan docto, tan académico, tan inteligente, Carrión explica sus bondadosos errores echándole la culpa a su hígado sano. Sabe también que en un país que empieza, que en una cultura que nace, no hay que cerrar

las puertas; hay que brindar oportunidades. Quienes se metan en el problema sabrán después si la vocación y la calidad natural los salvará o los terminará. Ese riesgo ya es de ellos. Pero el conductor tiene que abrir, no puede levantar muros. Quizá hoy ya es hora de ir cerrando un poco no la participación, no la comunicación o la promoción popular —sino la conducción, afinarla, graduarlo, preparando ya un auténtico pensamiento crítico nacional.

Sabía Carrión que la forja de una cultura nueva necesita de impulsos, acaso de excesos, como toda revolución; hay más, Zaldumbide, por ejemplo, ha sostenido que estas patrias nuevas necesitan inclusive de crearse sus propios mitos. Después, vendrá por sí sola la decantación. El mismo pueblo se encargará de recibir lo auténtico y desechar lo falso, lo postizo o lo mediocre. Claro que para ello se requiere de la educación, de la preparación mental del público. Para eso están las instituciones culturales principalmente y no sólo para el diálogo académico o el juego dialéctico del claustro sapiente.

Esta es la finalidad de la Casa de la Cultura que Benjamín Carrión fundó. Este instituto es la materialización de la gran tesis, la fundamental teoría de Benjamín Carrión. Aquí está el esquema de su doctrina, de su pensamiento nacional, del signo de la patria nueva que a él le fue revelado. Temprano lo supo y he allí su sacrificio. Pudo haberse dedicado a escribir con método, profesionalizarse, especializarse en algún género literario; no en la investigación pura, porque a pesar que como a Pascal le obsesiona saberlo todo, no gusta mucho de las estadísticas ni de la técnica como para emparentarse con don Alfonso Reyes, a quien respetó y admiró. El prefirió quedarse en el campo de batalla; peleando por sus ideas básicas, reiterando, como un obseso, su breve y definitivo evangelio de la creación de una patria de la Cultura. A nadie se le había ocurrido antes. ¿Pero también, cómo se les iba a ocurrir, si estaban muy cómodos? ¿Ahora es muy fácil comprenderlo todo. Ahora sí todos somos revolucionarios; ahora todos los intelectuales saben que no podemos llegar a ser una potencia material en ningún orden. Podemos ser, lo que señaló Benjamín Carrión hace décadas, una Patria espiritual; una ágora de este tiempo. En medio de la perversa frivolidad universal, en medio del caos ideológico, aquí podría estar la capital orientadora de América; ésta entonces sería la mitad del mundo, y no sólo el lugar donde unos cuantos turistas ponen un pie arriba y otro abajo.

Benjamín Carrión ha centrado toda su actitud mental y humana en cuatro ideas básicas; la libertad, la cultura, la justicia y el servicio a los demás. En todos sus libros, están allí unas más salientes que otras, a veces mezclándose, jugando entre ellas. Los cuatro án-

gulos afirmados en un centro sentimental: la buena fe en las gentes, inclusive en los escritores, buena fe que no es otra cosa que confianza en la bondad del hombre, en su bella animalidad; en su ruralidad —que no debemos perder nunca—, en su ternura campesina, en su primaria sabiduría lógica e ingenua.

Unamunesco en sus actitudes ideológicas, Benjamín Carrión ha construido su estética y su conducta intelectual más que sobre un intelectualismo artificial europeo moderno, sobre la espontaneidad, la institutividad; en el poder alógico y revelador del artista, del escritor honesto; más que en el pensamiento domesticado del racionalismo, en el pensamiento auroral, salvaje, primario de la tierra americana. Todo ello con toques de la sana orientación humana mediterránea y de la franqueza castellana, del coraje vasco y de la alegría andaluza socarrona, viva, y en la inteligente ironía gala, que le ha dado su básica y bien asimilada cultura francesa.

Su caractereología está determinada por el optimismo, el fervor, el entusiasmo; todo ello, reflejo de su buena salud espiritual. Su estilo literario, denso, repleto de jugos vitales, de su palabra carnal, masticable, sabrosa.

Estética y conducta, carácter y temperamento que se resumen en la clave de aquella frase de Joaquín Gallegos Lara a propósito de una dedicatoria: "a Benjamín Carrión, nieto de españoles, autor de *Atahualpa*". He allí el signo de este hombre; la revelación de un auténtico americano: venimos de allá y de acá, vamos a formar el hombre de aquí. Por lo mismo, su americanismo no es absolutamente romántico, como en la variación del arielismo de Rodó y Darío; trae los jugos de Martí y Bolívar y se emparenta con el pensamiento superior de Mariátegui. Y junto a ellos, los otros dos grandes ensayistas de América: Martínez Estrada y Picón Salas. Esta referencia, sólo como asociación de idea literaria en el nuevo gran género, que principalmente ellos han cultivado.

Conductor de los de entonces, Benjamín Carrión sigue siendo el maestro de algunos de los nuevos. Sabe él que con aquella generación hizo lo que debía hacerse: suscitar, apoyar, defender, orientar. Su obra ideológica está en esa capacidad de preparación del medio, en esa como ambientación, de lo que después ha venido y llegará. Su misión aún no ha concluido, él lo sabe mejor que ninguno. Por eso sigue abierto a los nuevos. Si bien la problemática social no ha encontrado aún soluciones, los escritores de ahora, sin descuidar el anhelo de transformación que a todos inspira, procuran penetrar más en la vertiente de nuestra esencia. Los de entonces denunciaron, abrieron la brecha. Tócale, ahora, a la generación actual, continuar la misión, ir hacia adentro, a la búsqueda de la substancia, pues los

maestros que nos precedieron mostraron el problema, sacaron al hombre nuestro de las sombras, pero solamente lo incorporaron al paisaje; paisaje dibujado en dura literatura pero de todos modos descriptivo narrativo. No hubo la exploración interior. Algunos de ahora, tenemos también esa conciencia dolorosa. En la poesía novísima, por ejemplo, la intención es más honda, de búsqueda a veces desesperada —pero no desesperanzada— del hombre interior, con las obvias motivaciones colectivistas: interrelación de lo esencial y existencial que se justifica por el anhelo de justicia, notoria gravedad de América.

Tenemos que seguir con nuestros temas propios. Es obvio que vivimos una cultura europea en muchos aspectos: en la lengua, en la religión, en la ciencia, en las letras, en los vicios, en las virtudes. Pero el espíritu colectivo tiene mucho de la cultura aborigen, porque lo que alcanza a través de siglos una raza debidamente conformada, como la de ellos, no se puede borrar con el aporte de nuevos rasgos culturales y con la implantación de otras formas de vida. Por ello no cabe el parricidio absoluto. No podemos acabar con lo que fue nuestro, aunque sea sólo un buen ejemplo. No es admisible la febril idea de ciertos sectores juveniles de destruir a quienes escribieron o pintaron de un modo u otro sobre nuestros problemas ancestrales. Carrión lo sabe muy bien y por ello no ha participado de esa desenfrenada ola del parricidio ciego. El sigue junto a los auténticos valores nuestros de ayer y de hoy, fiel a esa condición mestiza que es lo único que podemos ostentar como algo propio.

Carrión comprendió el mérito de insurgencia en aquella generación que él encabezó. Reconoció su valor de erupción, su limpidez de ánima, su fe; sobre todo ésta, la fe y esperanza que todo intento de renovación entraña. Por eso, él seguirá en la línea de la orientación. La literatura de nuestro tiempo, como en otras épocas que los hombres no quieren recordar, se encuentra en un cruce de caminos. El dilema no sólo tiene relación con lo que se ha dado en llamar la problemática contemporánea, que no constituye sino los eternos planteamientos que el hombre se ha formulado y seguirá formulándose, y que suelen mirarse por varios cristales —azules, rojos, verdes o amarillos, opacos o claros—, como ya lo advirtió Calderón y elucidó, él sí con su cristal purísimo, sino también con lo instrumental mismo del arte y con su esencia, con su perdurabilidad a través de su signo y sus símbolos. Quiero decir, que la pugna se refleja también en la elaboración formal: en la composición, en el estilo, en el lenguaje mismo. Y para no regresar a un pasado literario que ya no tiene vida para algunos —pero que podría dársele sólo con una nueva forma—, sin caer tampoco en la audacia caótica, es que los

hombres de ideas y de letras tienen que aportar con su conocimiento y su praxis para esclarecer ese dilema y orientar los tiempos nuevos. Estamos seguros que Benjamín Carrión continuará en la ruta.

No importa que por un momento me haya salido del hombre y entrado en la circunstancia accesoria. Pero convenían estas reflexiones en presencia del maestro.

Benjamín Carrión ha sido el centro, causa, dinamismo y resultado él mismo de gran parte del fenómeno cultural ecuatoriano de este siglo.

Ha estado inmerso en el problema; no lo ha rehuido y en vez de ser un observador, como otros pasamos a la vera, él no sólo ha sido el actor principal sino director y promotor. Esto es el patriotismo y no otra cosa. Pero ahora no suena bien hablar en este tono. —Hay que ser algo sofisticados, como dicen los escritores de magazines, un tanto abstractos, intelectualistas, raros. En vez de decirle patriota a un hombre grande, hay que llamarlo revolucionario: bello vocablo que ya está desgastándose también, porque ahora todos somos revolucionarios.

Su vida es una consecuencia de sí mismo. Una especie de autoformación; algo así como una autonomía de la existencia; una materia nacida de la propia energía, siendo lo mismo. Es de esos hombres que al construirse ellos mismos, lenta, decantadamente, al verlos de cerca, ahora, nos parece que siempre fueron iguales; que no hubo cambios, sino la sabia natural evolución de sí mismos; como que ya pre-existían. Creo que esto debería llamarse también designio. Y es tan superiormente natural un hombre así, que no infunde temor, respeto sí, cariño respetuoso. Ellos tampoco exigen nada. Orgullo tienen: sano y recto; no hay, pues, ni la sombra de un providencialismo. Entre Benjamín Carrión y nosotros no hay el muro, el altar que se alza entre el creyente y el dios. No nos quedamos ante él boquiabiertos. Despierta en nosotros la admiración atractiva, vital, fraternal. No necesita un pedestal para mirarnos. Nos acercamos a él y nos recibe de cerca, nos mira a los ojos, no nos mira de pies a cabeza o no nos mira simplemente. Se pone a nuestro lado, no se alza olímpico. Esta simple comunicación de discípulo a maestro —como fue en los irrecuperables tiempos socráticos— es lo que los intonosos o los maliciosos llaman paternalismo. Y no hay tal.

Yo he buscado a Benjamín Carrión en la carne viva de sus páginas jugosas y en el contacto personal. Al tenerlo de cerca ya, he comprobado la idea de que él tenía, la imagen —no figurada— sino el todo redondo que me había formado en el conocimiento de sus libros. Vuelvo siempre a éstos y vengo siempre a él. Y no le pido nada. Sólo le dejo que me deje estar con él. Con sus ideas,

con su charla embriagadora. Cuando conversen con él, observen a ratos que su mirada glauca se pierde y una breve agua móvil ondula en sus cuencas y de ellas brota, sin que se dé cuenta él mismo, un destello verde de ternura.

Este es el hombre de carne y hueso que yo he conocido junto o fundido con el hombre prominente.

Una vida sobria, útil, inestridente, apacible. Como no ha cometido excesos en la vida, no se lo perdonan. Ni santo no bohemio, ni místico ni escandaloso. Esto no es muy usual entre nosotros. No ha disparado un tiro y quizá por ello sus minúsculos adversarios —qué adversarios, detractores oscuros— dicen ahora que Benjamín Carrión no ha querido comprometerse. Comprometerse llaman gritar. De él esperaban más: fanatismo, sectarismo. Los defraudó. Pero Carrión les ha servido más así como es él, de lo que podría servirles si hubiese caído en el terreno del odio que preconizan los de allá y los de acá. Su misión no podría ser la de cerrar las puertas a unos y abrirlas a otros. Su misión ha sido —como debía ser la de todo hombre destinado a una gran causa— la de sembrar, la de preparar la buena tierra para el cultivo del futuro. En esto ha hecho demasiado. Sólo por eso, que ya es mucho, merece la gratitud de la pequeña patria bella.

Aquí está su obra en esta Casa. Su vida misma está aquí, y ella por sí sola es su mejor obra, porque es ejemplo, enseñanza. Al menos para quienes no tuvimos velas en el entierro anterior, sino que pondremos las nuestras en el incendio futuro.

No podía hacer un discurso grandilocuente o una apología, porque sé que estos géneros no son del agrado del maestro. Tenía que escribir así, sin ningún plan, algo carrionesco. Yo he seguido paso a paso la vida de Benjamín Carrión. Lo he observado, lo he buscado en sus páginas y en el trato personal; he callado al oírlo; le he seguido la pista, para penetrar en él. Creo que lo he conseguido. Me he servido de percepciones, de intuiciones, como dije al comienzo. No lo he estudiado, lo he captado. Para estudiarlo se necesitaría escribir un libro sobre sus libros y reconstruir en su mismo estilo su propia vida. Pero los hombres somos diferentes, cada uno está solo, a pesar de que algunos, a ratos, hubiésemos deseado ser como otros. Conformémonos con lo que somos y tratemos de ser mejores en nosotros mismos. Que los grandes sólo nos sirvan de ejemplo.

Al encontrar a Benjamín Carrión y bucear en él, he sufrido una decepción: sólo he comprobado, para mí, que es un hombre superior. Cuán fácil es para el joven crítico buscar las fisuras, los puntos débiles para comerse un pez gordo de la literatura o el arte, y al-

canzar así la efímera fama. Incapaces de construir, de crearse ellos mismos, ciertos novísimos andan a caza de una cabeza grande para despedazarla. Vano intento.

Las cosas y los hombres ya contruidos por sí mismos, no se los puede derrumbar. Los buenos monumentos hay que conservarlos. Como Zaldumbide dijera de Montalvo, tratar de destruir a un grande de éstos, es como el inútil afán de rasguñar el mármol. Hay que estudiarlos sí una y otra vez, interpretarlos, conocerlos más, porque siempre encontraremos algo bueno cada vez que volvamos a ellos.

La superioridad de Benjamín Carrión se ha completado también al haber saboreado ya el maestro el acíbar de la ingratitud y la deslealtad. Orden natural de la grandeza. Felizmente, y como siempre así ocurre, la ingratitud viene de los menos, de los más pequeños. Cortos —no malos, son buenos casi todos— son incapaces de tolerar la generosidad, la bondad, manjares espirituales demasiado deliciosos para su alma unidimensional.

La Sección de Literatura sólo ha querido aprovecharse del pretexto del año jubilar de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, para saludar, en nombre de los escritores ecuatorianos, de la gente de su oficio, de sus discípulos amigos y admiradores, al querido maestro y fundador de la Institución.

Por eso esta tarde lo hemos traído aquí, a esta mesa ampliada de la familia intelectual, para que una vez más la presida Benjamín Carrión, en el aula que lleva su nombre.

Ya se ha escrito sobre Benjamín Carrión. Don Luciano Andrade Marín, hace algo más de un año, con su sabiduría y su bondad, hizo el homenaje del maestro en nombre de la Junta General de la Casa, y poco antes, a propósito del premio Benito Juárez, el estilista Alfredo Jácome, en su prosa ática, levantó una columna marmórea del gran ecuatoriano. Pero hace algunos años en días aciagos para Benjamín Carrión, en esta misma aula, unos cuantos jóvenes, por la voz de Marco Antonio Rodríguez, le brindamos nuestro afecto juvenil. Entonces, al agradecer el maestro, con la voz quebrada por la onda emotiva que lo envolvía, empezó su discurso con esta frase: "sólo quiero que a mi muerte se diga en la lápida: 'aquí yace un hombre bueno' ". Cuando ustedes esta tarde, después de escuchar a Benjamín Carrión, rompan el silencio sacro con la voz coral de sus aplausos, comprobarán por qué el maestro dijo esa gran verdad sobre sí mismo; un grande hombre bueno.

Mis palabras son imágenes sueltas, desordenadas, reflejos sensoriales, recibidos del destello de esta vida generosa y que a veces, como llamaradas, han incendiado mi espíritu.

Cuando a la vuelta de otros veinticinco años, la Casa de la Cul-

tura cumpla los cincuenta, Benjamín Carrión estará también por cumplir sus primeros cien años gloriosos. Quedemos esta noche convocados para esa gran celebración.

Nuevamente él estará aquí presidiendo la reunión con muchos de ustedes. Mientras tanto, seguramente, ya se habrán levantado eso que Benjamín Carrión no toma muy en serio: los bustos, las estatuas, quizá de piedra o de bronce; pero en el corazón de los ecuatorianos, siempre se alzará la verdadera imagen del maestro, la que se guarda en las células de la memoria, y que tiene, como tendrán las otras de piedra o bronce, inscrita ya —sobre el pecho que cubre su ardiente sangre móvil— una escueta frase inmóvil: "a Benjamín Carrión, la Patria".

(Discurso pronunciado en el homenaje de los escritores ecuatorianos a Benjamín Carrión en los veinticinco años de la Casa de la Cultura.—Aula "Benjamín Carrión", 12 de junio de 1969).

Libros y Revistas

LIBROS

Por *Mauricio DE LA SELVA*

FRANCISCO PINA, *El Valle Inclán que yo conocí*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, 261 pág., México, D. F., 1969.

En la colección Poemas y Ensayos ha sido publicado este libro del conocido ensayista y crítico de cine Francisco Pina. Sin duda, una razón sentimental, muy válida por cierto, decidió a éste a destacar en el título de su volumen el trabajo relativo a Ramón del Valle Inclán, pues los "Otros ensayos" son en su mayoría de calidad y trascendencia y, perfectamente, podrían haber servido para igual fin.

Incluso, hay unas importantes "Notas sobre Pío Baroja" que cubren casi la mitad de las páginas del libro y que, llenas de interés, no son inferiores a las treinta dedicadas a don Ramón. Pero no sólo por la extensión vale comparar, ya que hay ensayos como los dedicados a Benito Pérez Galdós, Miguel Hernández, Ramón Gómez de la Serna y Gabriel Miró, igualmente destacables.

Respecto a Valle Inclán, Francisco Pina no sólo hace un constante recuerdo sentimental, sino que defiende el carácter y la sensibilidad de aquel español contradictor y contradictorio; en una de sus reiteradas defensas, dice que su "aparente frialdad y su cinismo eran en realidad una máscara, tras la que se ocultaba un hombre ardiente, de sólidos principios morales... su altivez y su intemperancia ante los poderosos se convertía en afabilidad y simpatía ante los humildes... de haber caído en manos de los franquistas, habría tenido sin duda un final trágico. Y seguramente glorioso."

Y tras esa máscara, que hizo a muchos juzgarlo como un ser engreído, soberbio y petteo, se escondía un hombre distinto y al mismo tiempo distante de la ligera opinión de sus juzgadores. Valle Inclán en este aspecto no era un caso único, sino uno de los escasos casos que tipifican a un núcleo universal de hombres: el individuo duro en apariencia, que actúa en determinada forma, para dar esa impresión, porque conoce lo débil o lo frágil de su incontenible e interna bondad que lo torna fácilmente vulnerable ante las embestidas de la intolerancia, la insensatez, el cretinismo y la hipocresía de los demás.

Francisco Pina se ocupa de la personalidad de Valle Inclán ahondando en su carácter, su ironía y su ubicación política. Acerca de ésta asegura que el viejo escritor español evolucionaba, cada día de su vida, hacia la izquierda, y que de los desplantes juveniles vinculados a "un carlismo ornamental y meramente literario" no quedaba nada el 5 de enero de 1936, día de su muerte. Tratando de precisar esa ubicación política, Pina afirma entre otras cosas:

Sería erróneo decir que el pensamiento de Valle Inclán era marxista en el sentido doctrinal de la palabra, pero lo que sí me parece cierto es que simpatizaba espontánea y abiertamente con el marxismo y con sus figuras más representativas... Y tengo el convencimiento de que si viviera en estos tiempos, sería partidario y admirador de la Revolución Cubana y Fidel Castro, como lo era entonces de la Revolución Mexicana y de sus líderes, especialmente de Emiliano Zapata y Alvaro Obregón.

MAURICE PONTE Y PIERRE BRAILLARD, *La electrónica*, Edit. Martínez de Roca, 200 págs., Barcelona, España, 1968.

El cálculo de servicio de los editores al planear esta nueva colección denominada Microcosmo, fue sobre la idea de informar a un amplísimo círculo de lectores acerca de los conocimientos más avanzados en materia de ciencia o de técnica abordadas por sus respectivos especialistas. Así, los volúmenes que la integren, bien impresos, con gran número de ilustraciones y un adecuado léxico de términos técnicos, tienen previsto un destino tanto en los anaqueles del conocedor como en los del lector con mediana cultura interesado en dichos conocimientos.

El presente volumen, es producto de los esfuerzos coordinados de dos competentes investigadores franceses, Maurice Ponte y Pierre Braillard, y está desarrollado de acuerdo con el cálculo de servicio y propósito editor que antes dijimos; desde el nacimiento de la electrónica y la explicación de su utilidad, pasando por la automatización, hasta la perspectiva de sus límites y promesas. Cabe dar el dato de que uno de los autores, Maurice Ponte, es el creador de la teoría del magnetón y del primer radar de ondas decimétricas.

En las páginas de *La electrónica*, ambos científicos dejan entrever un entusiasmo inesperado por los conocimientos que manejan y que procuran transmitir a los lectores, sosteniendo que dentro del cuadro tan avanzado de las ciencias actuales la electrónica constituye

"el hecho más asombroso de todos". En favor de su aserto, Ponte y Braillard recuerdan que no habría televisión, radar, cohetes, satélites artificiales, automatización, etc., —para sólo señalar unos cuantos ejemplos—, si no hubiese electrónica, ya que ésta es la clave en el progreso de todas las ciencias tanto porque se sitúa en el punto "donde se juntan la ciencia y la técnica", como porque en sólo sesenta años —desde 1897, cuando J. J. Thomson descubre el electrón— ha conquistado un sitio que la vuelve decisiva lo mismo para los inventos y descubrimientos de los científicos que para las acciones cotidianas del hombre común.

Braillard y Ponte abundan sobre que el amplísimo campo abarcado por la electrónica obedece a que versa sobre uno de los elementos fundamentales de la naturaleza, el electrón, teniendo así acceso a todas las técnicas, a todos los fenómenos naturales. La importancia de tal elemento la ilustran mediante afirmaciones de este tipo:

A pesar de las contradicciones que comporta a el electrón, a pesar del ulterior florecimiento de partículas que actualmente alcanza al centenar, con los protones, los neutrones, los positrones, los mesones, los hiperones, los neutrinos, los miones, los piones, etc., y que han destruido el bello sueño de unidad, que se dispó como un espejismo bajo los aparatos de estudio cada vez más potentes, fue el electrón clásico '*modelo 1897*' el que sirvió de base al desarrollo de la electrónica y en particular a la "lámpara de tres electrodos".

MARIO MONTEFORTE TOLEDO, *Bibliografía sociopolítica latinoamericana*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, 157 páginas, México, D. F., 1968.

Ya el título revela que este volumen puesto en circulación por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM es un libro de consulta; el responsable de la investigación de sus materiales, Mario Monteforte Toledo, así lo confirma páginas adentro, señalando además que se cubre el tema en relación a veintiséis países y se abarca lo publicado en libros y revistas durante 1945-1966, localizables en las principales bibliotecas de México, D. F.

En su carácter de catedrático universitario el responsable del libro dirigió la investigación llevada a cabo por cuatro estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales: María Trinidad Ra-

mos Zepeda, Ezequiel Rosales García, Armando Rendón Corona y Gilberto Calderón Romo.

Monteforte informa que el estudio de campo "se llevó más de un año, en vista del reducido personal y de que por la índole de sus tareas universitarias sólo pudo dedicarle parte de su tiempo. Seis meses más y con las mismas limitaciones, se emplearon en la revisión de las fichas y en la preparación del manuscrito." Parte de estas fichas facilitan un brevísimo resumen del contenido de las obras y tienden a orientar al consultante sobre un aspecto socio-político; para ello, no siempre se opta por calificar aquel contenido pero se procura indicar la metodología o la ideología de los autores.

El director de la investigación hace hincapié en lo beneficiosa que resulta la colaboración entre los alumnos de una escuela o facultad universitaria para realizar trabajos de este tipo, serios, documentados y útiles; al mismo tiempo y por otra parte, se responsabiliza sin falsas cortesías, como precisamente director del proyecto, por la redacción final y el método seguido en la ordenación bibliográfica.

No está de más afirmar que al margen de las fallas localizables con verdadero espíritu crítico, y tomando en consideración el esfuerzo y ensayo de los jóvenes colaboradores, este volumen servirá en dos sentidos: como útil libro de consulta acerca de buena cantidad de títulos importantes, y como estímulo para que quienes deseen y puedan prosigan la investigación hasta formar y publicar nuevos volúmenes.

Por su parte, Monteforte Toledo dice que los dos objetivos destacables que persigue esta *Bibliografía* son: que el investigador, el estudiante o el interesado en general, no pierdan tiempo valioso localizando los libros o títulos necesarios para elaborar sus trabajos o eliminar sus dudas, y que las bibliotecas mexicanas no dupliquen sus adquisiciones bibliográficas, a fin de responder "ritmo de expansión que exige el incremento de la investigación científica en México, particularmente sobre temas latinoamericanos".

FERMÍN ESTRELLA GUTIÉRREZ, *Recuerdos de la vida literaria*, Edit. Losada, S. A., 270 págs., Buenos Aires, Argentina, 1968.

Un poco antes de cumplir los setenta años de edad y un poco después de haber publicado la treintena de libros, repartidos en cuentos, poemas, ensayos, crónicas, antologías e historias de la li-

teratura, Fermín Estrella Gutiérrez ha visto publicado en su país un título de gran interés: *Recuerdos de la vida literaria*.

En efecto, el volumen agrupa envidiables y numerosos recuerdos personales del autor ordenados cronológicamente y resueltos, con gracia y eficacia literarias, en textos de una o dos cuartillas a lo largo de doscientas cincuenta páginas efectivas. "No están aquí, por supuesto, la totalidad de (sus) recuerdos literarios", sino únicamente los que a lo largo de su vida han persistido con mayor nitidez en su memoria. Estrella Gutiérrez ha escrito tales recuerdos con "el único propósito" de fijarlos en el tiempo antes de su muerte.

Uno de esos textos cortos y hábiles para redondear escenas y retratos es el numerado XIX, de Los Trabajos y los Días —segunda parte del libro—, en el que traza su recuerdo de Horacio Quiroga. Copiamos algunas líneas de las dedicadas a recordar al relatista uruguayo:

Horacio Quiroga era bajito, delgado, y vestía siempre de oscuro. Su noble cabeza, como pensativa, la palidez de su rostro y, como en contraste, el negro intenso de su barba, larga y rizada, que le llegaba horizontalmente hasta donde se cierra el ángulo del chaleco, le daban un aspecto misterioso y sugestivo... Hablaba poco, casi nada... Su presencia, la presencia de su espíritu, que era lo dominante en él, lo llenaba todo, y no era preciso que hablara para que compartiera con los demás la tertulia... Lo vi varias veces caminar en Florida, con su largo saco, flaquísimo y encorvado, la negra barba un poco levantada en su extremo, como un personaje de cuento evadido de uno de sus libros.

ALEJANDRO PERALTA, *Poesía de entretiempo*. Edit. ANDIMAR, 207 págs., Lima, Perú, 1968.

Este libro tiene algo más que un simple título sugerente; más bien respalda con una gran riqueza conceptual lo que en él sugiere. Y esto sorprende, pues no siempre el haber vivido setenta años logra materializar dicha riqueza en versos que de ninguna manera caen fuera de época.

Peralta es uno de los poetas de Perú perteneciente al núcleo de cantores de lo indígena y de lírica sensibilidad emparentada con el desconcertante César Vallejo. Testimonio de estas dos cualidades suyas son dos libros publicados hace mucho tiempo: *Ande* (1926) y *Kollao* (1934).

En su presente *Poesía de entretiempo* Alejandro Peralta incluye ambos libros. A manera de introducción a sus páginas muestra un elogio hecho a su poesía por Vallejo y otro de Adalberto Varallanos' quien exclusivamente se refiere al poemario de 1926; lo que expresa Varallanos es justo y adecuado aunque no preciso:

"*Ande* es un libro original y perdurable en las letras peruanas. Peralta es un poeta poseedor de las nuevas técnicas y el nuevo espíritu de vanguardia... Si César Vallejo, de quien se diferencia en el espíritu y en la visión, es un poeta expresador de la angustia y de la tortura del alma indígena; Peralta es un interpretativo, un colorista o itinerario de los paisajes andinos. Aparte de la luminosidad de sus metáforas y de la limpidez de sus versos, que pone ante el lector la emoción y visión de los pueblos del Sur, es un poeta de cierto fatalismo ancestral".

Sin embargo, toda la *Poesía de entretiempo*, que no es sólo *Ande* y *Kollao*, y ubicada en su momento, armoniza más bien ese "espíritu de vanguardia" con un claro y constante tono posmodernista. Suponemos, por la colocación u ordenación de los subtítulos, que anterior a 1926 o *Ande* es "Retorno a la altura", del que copiamos un fragmento que da idea del mundo original del poeta:

Vengo por mis eucaliptos
estoy con el amanecer y la ventisca

Abrid las puertas gentes sencillas

Aquí dejé encendido el aire
de aquí me llevé la lluvia

Cuantos me vieron trabajar los días
conocen mi lenguaje

Aquí me desvaneció un peñasco

Tú amigo de espaldas vencidas
me conociste buen cargador buen barrendero
silbido y canciones hermano pifano

Aquí hay un lago que lo llena todo con sus ojos
y hay hombres y mujeres
que viven a ras de tierras y entre rocas.

He venido a recoger mis pasos
del mar traigo mi desesperación encadenada

¿Nadie me reconoce?
le pregunto al gorrión que me sale al paso
.....
Ocaso de llanto despavoridos vientos

No he perdido la memoria de los días
fue ayer no más en este instante mismo
aquí le hicimos jugadas a la muerte
ya me sentía abejorro a veces pedregal de la cuneta
mañana de transparentes alas
pastorcillo harapiento

Mi cráneo está como las viejas matas
Pero es la misma tinta de oro
el mismo cristal matutino
y son los mismos hombres y su voz sin palabras
y sus lomos trajinados

Desapareceré de esta tela de violentos grises
y habrá lucha de tierra arrasada

Perdonad el soliloquio
Siguen mis pasos la huella del relámpago

MANUEL GAMIO, *El inmigrante mexicano*, Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, 271 págs., México, D. F., 1969.

Actualizado en cierta forma por unas Notas preliminares de Gilberto Loyo sobre la inmigración de mexicanos a los Estados Unidos de 1900 a 1967, se publica este documentado y valioso libro que casi cuarenta años atrás editó la imprenta de la Universidad de Chicago. Se trata de un estudio sobre el tema realizado por Manuel Gamio durante los años de 1926 y 1927.

Se puede señalar que este es uno de los trabajos antecedentes, por el método de investigación, de libros como *Los hijos de Sánchez*. Manuel Gamio incluye en sus páginas sesenta y un casos o igual número de cortas biografías de ciudadanos mexicanos que hasta 1927 emigraron a Estados Unidos.

Por supuesto, las biografías están estructuradas con los datos servidos por cada entrevistado. El material en conjunto agrupa las declaraciones de los inmigrantes y la disciplina en una forma que les otorga valor documental.

El libro concentra los datos obtenidos en cuadros útiles para la consulta; la aportación estadística funciona en una capacidad neutra; es decir, sin atiborrar de cifras o números la cabeza del interesado y sí eficaz para desempeñar su papel de preciso complemento.

En uno de los cuadros, Manuel Gamio clasifica "tentativamente" los sesenta y un casos según las causas fundamentales que en aquella época determinó el grueso de la inmigración de mexicanos a Estados Unidos. Los grupos que arroja la clasificación de acuerdo con tales causas, son: diecisiete relacionados con la Revolución Mexicana, nueve por afán de aventura y deseos de viajar, veintiuno por más altos salarios y mejoría económica, tres por desocupación y subocupación en México, dos para estudiar en los Estados Unidos y nueve por otras causas.

La investigación de Manuel Gamio, que fue hecha a solicitud del Consejo de Investigación de las Ciencias Sociales, deja entrever, además de aspectos sociológicos, hasta qué punto los inmigrantes mexicanos eran explotados, según sus propias declaraciones, en el país del Norte, explotación que por documentos posteriores o investigaciones de este mismo tipo no ha cesado y apenas si ha disminuido.

En la Introducción que escribe Robert Redfield, de la Universidad de Chicago, expresa sobre el trabajo de Gamio y su importancia:

Como son muchos (casos) y en muchos aspectos se parecen, nos sirven para llegar a conocer no un inmigrante mexicano en particular, sino una especie de inmigrante mexicano generalizado. De su estudio podemos derivar la idea de lo que es típico en la experiencia de los inmigrantes y de la reacción de los propios inmigrantes ante dicha experiencia. Las experiencias del mexicano que tiene escasa educación, tal como las narra en estos documentos, se repiten casi hasta la monotonía; la inseguridad y la intranquilidad en México, el sentimiento de impotencia en el nuevo país, la escasa organización de la comunidad de inmigrantes, la movilidad y el aislamiento, la seguridad que sigue a un ajuste económico satisfactorio, la actitud de reflexión o resentimiento que se produce al conocer las costumbres y los prejuicios de los norteamericanos. No todas esas características se encuentran en todos los documentos, pero varias de ellas sí aparecen en la mayoría de los casos.

REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES

COMENTARIO, publicación bimestral del Instituto Judío Argentino de Cultura e Información, Director: José Isaacson, Año XVI, Núm. 65, marzo-abril, Buenos Aires, Argentina, 1969.

En este número hay trabajos de: Theodor Draper, Julio Mafud, Earl Raab, Antonio Pagés Larraya, Alberto Blasi Brambilla, Julio Arístides, Santiago Ezequiel Kovadloff, Francisco Luis Bernárdez, L. Gudiño Kramer, J. A. de Diego, Boleslao Lewin, Amalia Sánchez Sívori, Lázaro Liacho, Horacio Esteban Ratti, Luisa Mercedes Levinson y Carlos Alberto Merlino.

SUR, Revista bimestral, Directora: Victoria Ocampo, Núms. 316-317, enero-abril, Buenos Aires, Argentina, 1969.

En este número hay trabajos de: Jorge Luis Borges, Allen Tate, Octavio Paz, Severo Sarduy, Thomas Merton, Jean-Marie Domenach, Tomás Eloy Martínez, Victoria Ocampo, Juan-Jacobo Bajarlia, Luis Justo, Miguel E. Dolan, Juan Carlos Ghiano, Susan Sotang, José Luis Sáenz, Ludovico Ivanissevich Machado, Eduardo Costa, Eduardo Paz Leston, Enrique Pezzoni, Miguel Grinberg, Eugenio Guasta, Beatriz de Nóbile, Renata Donghi Halperín, José Luis Sáenz, María Isabel Siracusa, Alicia M. Alonso, Hebe Clementi de Schwarz, Mario A. Lancelotti, Jorge Nóbile, Teresa Orecchia, Isaías Lerner y Edgardo Cozarinsky.

AMÉRICA LATINA, Publicación del Centro Latinoamericano de Investigaciones de Ciencias Sociales, Director: Manuel Diégues Júnior, Año 11, Núm. 3, julio-septiembre, Río de Janeiro, Brasil, 1968.

En este número hay trabajos de: Gino Germani, René Riveiro, Carlos Delgado, Bernard C. Rosen, Manoel T. Berlinck, Luz Basaure Avila, Gustavo M. Quesada, Jorge Gumicio Granier, J. J.

Wijenberg, Paul Silberstein, Carlos Alberto de Medina, Manuel Diégues Júnior, Regina Elena Tavares, R. H. T., C. A. M., M. M. D. Q., S. H., Manuel Sanhueza Cruz, B. K. y L. N.

ECO, Revista de la Cultura de Occidente, Redacción: Nicolás Suescún, Tomo XVII-1/4, Núm. 106, febrero, Bogotá, Colombia, 1969.

En este número hay trabajos de: Hans Bender, Bertolt Brecht, Claus Koch, Fernando Lleras, de la Fuente, Fernando Arbeláez, Louis Althusser, Pierre Macherey, Hannah Arendt, Hernando Valencia Goelkel, Carlos Rincón, Gunther Schutz y Jacques Villon.

ESPIRAL, Director: Clemente Airó, Núms. 108-109, abril, Bogotá, Colombia, 1969.

En este número hay trabajos de: Abelardo Forero Benavides, Walter Engel, Eugenio Barney Cabrera, Darío Achuyr Valenzuela, Marta Traba, Danilo Cruz Vélez, Néstor Madrid Malo, Germán Pardo García, Arturo Camacho Ramírez, Fernando Charry Lara, Eduardo Cote Lamus, Alvaro Sanclemente, Jorge Gaitán Durán, Carlos Delgado Nieto, Dora Castellanos, Helcías Martán Góngora, Rogelio Echavarría, Jaime Jaramillo Escobar, Mario Franco Ruiz, Guillermo Payán-Archer, Fanny Buitrago, Clemente Airó, Carlos Augusto León, Suren Gaisarian, Hans-Joachim Bock, Jorge Falcón, Dionisio Aymar, Julián Garavito, Helena Sassone, José Manuel Castañón, José Batllo, Manuel Pacheco, Roberto Burgos Ojeda, Magda Portal, Francisco Ponce Sánchez, Lubio Cardozo, Diego Viga, Jean Aristeguieta, Carlos A. Manby A., Richard F. Allen, Manuel Suárez Miraval, Agustín Cortés Gabiño, Raúl Gustavo Aguirre, Hugo Fox, Arcadio Noguera Vergara y Julián Garavito.

RAZÓN Y FÁBULA, Revista bimestral de la Universidad de los Andes, Director: Andrés Holguín, Núm. 12, marzo-abril, Bogotá, Colombia, 1969

En este número hay trabajos de: Joaquín Páez G., Alejandro Paternain, Antonio García Copado, Gerald Martín, Wolfgang A.

Luchting, Attilio Dabini, Armando F. Zubizarreta, Peter G. Earle, Ricardo Cano Gaviria, Augusto Tamayo Vargas, Francois Villon, Eduardo Gómez, Hans-Albert Steger, Enrique Pezzoni, Adolfo Morales Villamizar, Saranelly de Lamas, A. Rivera, Alvaro Camacho Guizado, Julián Garavito, Pierre Gamarra, Francisco Valderrama M., Jorge Restrepo y Sergio Arboleda.

OCLAE, Publicación mensual de la Organización Continental Latinoamericana de Estudiantes, Año III, Núm. 29, mayo, La Habana, Cuba, 1969.

En este número hay trabajos de Carlos Núñez, Ricardo Gadea, Walfredo Angulo, Roque Dalton, Abel Sardiña y Joaquín Rivery.

TERCER MUNDO, Revista del siglo XX, Publicación bimestral del Movimiento de Escritores y Artistas Jóvenes, Año II, 2ª Epoca, Núm. 5, mayo, Cienfuegos, Cuba, 1969.

En este número hay trabajos de: Elmer Fernández, Mercedes Matamoros, Eduardo Benet, Antonio Hurtado del Valle, José R. Muñiz, Hispérides Zerquera, Lisandro Otero, Osvaldo Navarro, M. Valiño, Luis Ramírez, Raúl Guerra, Bernardo Aguirre, Darío Nika Duarte, Leopoldo Suárez, Andrés (Chucho) Hugalde, Benjamín Duarte.

REVISTA INTERNACIONAL, Publicación Teórica e Informativa de los Partidos Comunistas y Obreros, Año XII, Núm. 4, abril, Praga, Checoslovaquia, 1969.

En este número hay trabajos de: Raymond Guyot, Knud Jespersen, Boris Velchev, Josef Kulesza, Maxim Berghianu, N. Baibakov, Frantisek Vlasak, Víctor Perlo, Fritjof Lager, Mark Mijailov, Alexandr Motilov, Teodosio Varela, G. Obichkin, A. D., Ch. Unni Raja, Evgueni Evséiev, H. Fagan, Guy Besse, J. G., P. N. y Waldeck Rochet.

ECONOMÍA, Publicación del Instituto de Investigaciones Económicas y Financieras, Directores: Miguel Villagómez y Armando Arguello, 3ª Epoca, Núm. 55, febrero, Quito, Ecuador, 1969.

En este número hay trabajos de: Manuel Arias B., René Báez Tobar, Wolfgang Renner, Oscar Gandarillas V., Leonardo Fiori, K. B. Griffin, Diego Luis Castellanos, Carlos F. Díaz y M. V.

ATLÁNTIDA, Revista del Pensamiento Actual, Director: Florentino Pérez-Embid, Vol. VII, Núm. 37, enero-febrero, Madrid, España, 1969.

En este número hay trabajos de: Gumersindo Trujillo, Rafael Sánchez Mantero, Esteban Pujals, Angel Capellán Gonzalo, M. Aguilar Navarro, Roberto Saumells, Martín Almagro, Federico Sopeña Ibáñez, J. Manuel Cuenca Toribio y Rafael Gibert,

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, Revista mensual de Cultura Hispánica, Director: José Antonio Maravall, Vol. LXXVII, Núm. 231, marzo, Madrid, España, 1969.

En este número hay trabajos de: Juan Benet, Pedro Gimferrer, Sergio Beser, Javiel del Amo, Julio Ortega, Marcelo Segall, Julio E. Miranda, Antonio Eiras Roel, Mireya Jaimes-Freyre, Josefina Pla, Angel M. Aguirre, Francisco Urondo, Héctor Giovannoni, Antonio Pagés Larraya, Héctor Yánover, Augusto Martínez Torres, Leopoldo de Luis, Eduardo Tijeras, Francisco Lucio, Alberto Gil Novales, Andrés Amorós, Juan Carlos Curutchet, Antonio Núñez, José Alcina Franch y Mihai Sânzianu.

REVISTA DE OCCIDENTE, Publicación mensual, Director: José Ortega Spottorno, Núm. 73, abril, Madrid, España, 1969.

En este número hay trabajos de: Miguel de Unamuno y Giner de los Ríos, Julián Gallego, Pedro Laín Entralgo, Francisco Márquez Villanueva, Ildefonso-Manuel Gil, Laureano Bonet, Alfredo Deaño, Andrés Amorós, Gustavo Fabra Barreiro, Alberto Gil Novales y Miguel Martínez Cuadrado,

AMÉRICAS, Publicación mensual de la Unión Panamericana, Director: Guillermo de Zéndegui, Vol. 21, Núm. 7, julio, Washington, Estados Unidos, 1969.

En este número hay trabajos de: Galo René Pérez, Guillermo de Zéndegui, Juan A. Casasco, Gabriel Porras Troconis, Gastón Burrige, Liliana González Ledo, Alberto Icasa, Rafael Squirru, J. Benedict Warren, L. K. Smith, David Carneiro, Seymour Miller, Eduardo Latour y Mary Bowling.

BULLETIN ANALYTIQUE DE DOCUMENTATION, Publicación mensual de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Dirigen: Jean Meyriat y Daniel Saltet, Año 24, Núm. 2, febrero, París, Francia, 1969.

En este número hay varios trabajos de Autores Anónimos.

COMUNIDAD, Director: Armando Salcedo, Vol. IV, Núm. 19, junio, México, D. F., 1969.

En este número hay trabajos de: Raymundo Macías A., Igor A. Caruso, Carlos Monsiváis, Rodolfo Brito Foucher, Jaime Ruiz de Santiago, Benjamín Fernández V., Lydia Zckermann, Leopoldo Ayala, Dámaso Murúa, Profesor A., Jesús Morales de León, N. B. Miller, Estanislau Fischlowitz, Isidro Galván U., Inés Fernández del Real, Louis Panabiere, Guillermo de la Peña, José Sánchez González, Carlos Flores, Raúl Cossío, Ignacio Clairac, Diderot y D'Alambert.

COMUNIDAD IBÉRICA, Publicación bimestral, Director: Fidel Miró, Año VII, Núms. 39-40, marzo-junio, México, D. F., 1969.

En este número hay trabajos de: Abel Quezada, Ramón J. Sender, Zabala'k, Mark Van Doren, Manuel Díaz Marta, Diego Valadés, Pedro Gringoire, Adolfo Hernández, Jytte Skadegard, Germinal Gracia, Fidel Miró, Genaro de la Colina, Víctor García, Raymundo Jiménez M., Juan Lorenzo, Ludek Pachman, Juan de Fontibre, Julio Estrada, José Peirats, Alberto Alvarez y F. M.

EL CORNO EMPLUMADO, Publicación trimestral, Editores: Margaret Randall y Robert Cohen, Núm. 31, julio, México, D. F., 1969.

En este número hay trabajos de: Ho Chi Minh, Mao Tse-t'ung, Drawing, Dave Sincleir, Sergio Mondragón, Bill Hutton, Siné, Steve Katz, Weaver O., Alicia Sepúlveda, Jorge Enrique Adoum, Joaquín Sánchez Macgregor, Villafuerte, Alonso Desmortes, Donald Phelps Otto, René Castillo, Danilo Rodríguez, José Avalle Arévalo, Víctor Manuel Escobar, José Luis Villatoro, Marco Antonio Flores, Marcos Huerta, Kilton Stewart, Ana María Palos, Robert Kern, Antonio Cisneros, Chris Milton, Marcela W. de Azuela, Tom Rarworth, José Emilio Pacheco, Leandro Katz, Gérard Titus-Carmel, Edmundo Desnoes, Reese Erlich, Elinor Randall y Bob Eisner.

EL REHILETE, Publicación trimestral, Responsable: Carmen Rosenzweig, Segunda Epoca, Núm. 27, junio, México, D. F., 1969.

En este número hay trabajos de: M. Dolores Arana, Noel Navarro, Margarita Michelena, Dolores Castro, Mauricio Magdaleno, José Koser, Virgilio A. Rivera, Beatriz Espejo, Sergio Fernández, José Manuel Díaz, Silvia Pardo, A. Tamayo y Carmen Rosenzweig.

LETRAS DE AYER Y DE HOY, Dirigen: Arcadio Noguera y Jesús Arellano, Núm. 40, mayo, México, D. F., 1969.

En este número hay trabajos de: Arcadio Noguera, Marcos Rodríguez Frese, Carlos González, Luis Barrón, Ma. del Pilar Marroquín, Angel W. Quiñónez, Blanca T. Tchudy, José Pubén, Miguel Bustos Cerecedo, Pedro Zabadiá, Juan Manuel Prieto, Carmen Español, Renato Leduc, Guillermo Prieto, Enrique Sverdlík, Ma. de la luz Carrillo de Aguilar, Sofía Acosta, Enrique García Carpy, María del Mar, Juan Cervera, J. Ignacio Núñez, Luis Bruno Ruiz y Ana María Badaracco.

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL, Director: Luis E. Valcárcel, Tomo XXXIII, Lima, Perú, 1964.

En este número hay trabajos de: Luis E. Valcárcel, Emilio Mendizábal Losack, José Matos Mar, Heraclio Bonilla y Rodrigo Mon-

toya Rojas, Henri Favre, Claude Collin-Delavard, Roger Ravines, Duccio Bonavia, Edward P. Lanning, Luis Soberón A., Alonso Bernardo, Diego Martín, Mateo Vicente y José Agustín.

ASOMANTE, Revista trimestral, La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico, Directora: Nilita Vientos Gastón, Año XXV, Vol. XXV, Núm. 1, enero-marzo, San Juan, Puerto Rico, 1969.

En este número hay trabajos de: Germán de Granda Gutiérrez, George Steiner, René Marqués, Manuel Maldonado Denis, José Luis Cano, Damián Bayón, Guiseppe Bellini, Luis de Arrigoitia, Margot Arce de Vázquez, Antonio Otero Seco, Angel Luis Morales y Aida Fajardo.

LITERATURA SOVIÉTICA, Revista mensual, Organo de la Unión de Escritores de la URSS, Consejo de Redacción: K. Chukovski, K. Fedin y otros, Núm. 4, abril, Moscú, URSS, 1969.

En este número hay trabajos de: Borís Galin, Isabel Vicente, Borís Polevoi, Vicente Talón, Iván Drach, Luis Suardíaz, Valentín Rasputin, Angel Pozo Sandoval, Evguén Gutsalo, Venancio Uribes, Karén Kalantar, Paruir Sevak, José Santacreu, Vera Smirnova, Igor Pekur, Yuri Nejoróshev, Isráil Néstev, Elena Liubíмова, Tatiana Korobkina, Lev Ospovat, Basili Litvínov, Liubov Shak, Nicolai Tijonov, Pável Grómov, Vladímír Tsigal, Durdí Bairámov, Yuri Pimenov, Gueorgui Tóidze, Piotr Sítnik, Viascheslav Smirnov, Aija Jurijane, Kakadzhán Oraznepésov, Vilis Ozols y E. Romero.

TIEMPOS NUEVOS, Revista semanal, Director: Natalia Sergueiva, Núm. 23, Año XXVII, junio, Moscú, URSS, 1969.

En este número hay trabajos de: V. Cheprakov, G. Cogniot, E. Karpéschenko, Y. Bochkáriov, V. Kudriávtshev, A. Efrémov, A. Suziúmov, V. Rosen y Grigori Bondarevski.

ZONA FRANCA, Revista de Literatura e Ideas, Publicación mensual, Director: Juan Liscano, Año V, Núm. 65, enero, Caracas, Venezuela, 1969.

En este número hay trabajos de: Juan José Hernández, Alvaro Menen Desleal, Segundo Serrano Poncela, Enrique Lafourcade, Eunice Odio, P. de Cabanes, Armando Romero, Carlos Culleres, Ivan Drenikoff, Olga Kochen, Rodolfo Santana, Gregorio Bonmati, Rafael José Muñoz, Alba Lía Barrios, R. M. y Raúl Heredia.

CUESTIONES ACTUALES DEL SOCIALISMO, Publicación trimestral yugoslava, Revista teórica, política y de información, Jefe de Redacción: Stipe Duzevic, Núm. 11, enero marzo, Belgrado Yugoslavia, 1969.

En este número hay varios discursos de Josip Broz Tito.

REVISTA, Publicación mensual yugoslava, Director: Moma Markovic, Núm. II, febrero, Belgrado, Yugoslavia, 1969.

En este número hay trabajos de: Branko Turin, Branko Nedobic, Milos Misovic, M. Lalovic, Dimitrije Manolev, Bojan Dimitrijevic, Pavle Vasic, Sava Sumanovic, Miroslav Kraljevic, Krsto Hegedusic, Petar Lubarda, Jovan Bijelic, Lazar Vozarevic, Radomir Reljic, Vladimir Velickovic, Dimitrije Manolev, Dragoslav Nikolic Micki, Dusan Petrovic, Mihailo Mladenovic, Bárbara Halpern, Manuel Bayo, Djordija Tripunovic y Joel Halpern.

Se terminó de imprimir este libro el día
5 de septiembre de 1969 en los talleres
de la EDITORIAL LIBROS DE MÉXICO,
S. A., Avenida Coyoacán 1035, México
12, D. F. Se tiraron 1.700 ejemplares.

Nº 1456

CASA DE LAS AMERICAS

revista bimestral

Colaboraciones de los mejores escritores latinoamericanos,
y estudios de nuestras realidades.

Director: ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR

Suscripción anual, en el extranjero:
Correo ordinario, tres dólares canadienses
Por vía aérea, ocho dólares canadienses

* * *

Casa de las Américas, Tercera y G, El Vedado,
La Habana, Cuba

ASOMANTE

Revista trimestral literaria
Fundada en 1945

La edita la

ASOCIACION DE GRADUADAS

DE LA

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Directora: Nilita Vientós Gastón

Subdirectora: Monelisa L. Pérez Marchand

S U M A R I O

(No. 2, 1969)

**Estebán Tollinchi*: El "Doctor Faustus" de Thomas Man. **Concha Zardoya*: "El yo" en las "Soledades" y "Galerías", de Antonio Machado. **Miguel Angel Martín López*: Dos poemas. **Marigloria Palma*: Tres poemas. **Fryda Schultz de Mantovani*: Carta de la India. **José Luis Cano*: Carta de España. **Damián Bayón*: Carta de París. **Los Libros*: Salvador Bueno, *María de Gracia Hach*, *Enrique Zuleta Álvarez*, *Antonio Otero Seco*, *Antonio Fernández Molina*, *Anita Arroyo*. **Guía del Lector*. **Colaboradores*.

Número 3 de 1968

(Homenaje a Miguel Angel Asturias)

**Luis de Arrigoitia*: "Leyendas de Guatemala", **Agustina G. de Gaxtambide*: "El señor presidente", **Concha Meléndez*: El mito viviente en "Hombres de maíz", **Angel Luis Morales*: "La trilogía bananera", **Adelaida Lorand de Olazagasti*: "Mulata de Tal", **Juan Sáez Burgos*: "Nunca en el mismo sitio".

SUSCRIPCIONES:

Puerto Rico, Cuba y Estados Unidos \$ 5.00

Otros países 6.00

Ejemplar suelto 1.50

Dirección: Apartado postal 1142, San Juan, Puerto Rico 00902

REVISTA IBEROAMERICANA

ORGANO DEL INSTITUTO INTERNACIONAL DE
LITERATURA IBEROAMERICANA

Director-Editor: ALFREDO A. ROGGIANO

Secretario-Tesorero: JULIO MATAS

Dirección: 1617 C. L., University of Pittsburgh,
Pittsburgh, Pennsylvania 15213, U. S. A.

Suscripción anual: U. S. A. y Europa, 6 dólares;

•

América Latina, 3 dólares
Han aparecido 66 números

Solicite colección completa o números atrasados. Próximos números dedicados a Miguel Angel Asturias y César Vallejo

Algunos de nuestros colaboradores:

Ciro Alegria, Enrique Anderson Imbert, Pedro Henríquez Ureña, Rafael Lapesa, Raimundo Lida, Ramón Menéndez Pidal, Tomás Navarro Tomás, Mariano Picón-Salas, Alfonso Reyes

INSTITUTO MEXICANO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS

TRAYECTORIA Y RITMO DEL CREDITO AGRICOLA EN MEXICO

por

ALVARO DE ALBORNOZ

Obra acreedora al Primer Premio del Banco
Nacional de México, S. A. en 1965

P r e c i o s :

	Pesos	Dólares
México	65.00	
España y América		6.00

Distribuye

CUADERNOS AMERICANOS

Apartado postal 965
México 1, D. F.

Av. Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Tel.: 75-00-17

REVISTA HISPANICA MODERNA

Fundador: Federico de Onís

Se publica trimestralmente. Dedicación preferente a las literaturas española e hispanoamericana de los últimos cien años. Contiene artículos, reseñas de libros, textos y documentos para la historia literaria moderna y una bibliografía hispánica clasificada. Publica periódicamente monografías sobre autores importantes con estudios sobre la vida y la obra, una bibliografía, por lo general completa y unas páginas antológicas.

Directores:

Eugenio Florit y Susana Redondo de Feldman

Precio de suscripción y venta: 6 dólares norteamericanos al año.
Número sencillo: 1.50 dólares, Número doble: 3.00 dólares

HISPANIC INSTITUTE

Columbia University

612 West 116th Street New York, N. Y. 10027

DOS LIBROS SENSACIONALES

	<i>Pesos</i>	<i>Dólares</i>
El drama de la América Latina. El caso de México, por FERNANDO CARMONA	25.00	2.50
El panamericanismo. De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson, por ALONSO AGUILAR MONTEVERDE	10.00	1.00

De venta en las principales librerías

Distribuye:

“CUADERNOS AMERICANOS”

Avenida Coyoacán 1035
México 12, D. F.

Apartado Postal 975
México 1, D. F.

Tel.: 75-00-17

ESPAÑA CONTEMPORANEA

HUGH THOMAS

La guerra civil española

Nueva edición corregida y aumentada

800 páginas

30 mapas

48 F

GERALD BRENNAN

El laberinto español.

Antecedentes políticos y sociales de la guerra civil

330 páginas

9 mapas en colores

24 F

MIJAIL KOLTSOV

Diario de la guerra de España

500 páginas

141 documentos fotográficos

33 F

STANLEY G. PAYNE

Falange. Historia del fascismo español

276 páginas

24 F

IGNACIO FERNANDEZ DE CASTRO

De las Cortes de Cádiz al Plan de Desarrollo

408 páginas

36 F

JUAN MARTINEZ ALIER

La estabilidad del latifundismo

440 páginas 6 mapas 17 documentos fotográficos

39 F

STANLEY G. PAYNE

Los militares y la política en la España moderna

480 páginas

39 F

DANIEL ARTIGUES

El Opus Dei: 1928-1957

184 páginas

21 F

ROBERT G. COLODNY

El asedio de Madrid

EDITIONS RUEDO IBÉRICO

5 rue Aubriot - Paris 4

Cuadernos Americanos

ha publicado los siguientes libros:

	PRECIOS	
	Pesos	Dls
RENDICION DE ESPIRITU (I) y (II), por Juan Larrea	10.00	1.00
LA APACIBLE LOCURA, por Enrique González Martínez ..	10.00	1.00
SIGNO, por Honorato Ignacio Magaloni	5.00	0.50
LLUVIA Y FUEGO. LEYENDAS DE NUESTRO TIEMPO, por Tomás Bledsoe	10.00	1.00
LUCERO SIN ORILLAS, por Germán Pardo García	10.00	1.00
LOS JARDINES AMANTES, por Alfredo Cardona Peña	10.00	1.00
MURO BLANCO EN ROCA NEGRA, por Miguel Álvarez Acosta	25.00	2.50
DIMENSION IMAGINARIA, por Enrique González Rojo ..	5.00	0.50
DIMENSION DEL SILENCIO, por Margarita Paz Paredes ..	20.00	2.00
ARETINO. AZOTE DE PRINCIPES, por Felipe Cossio del Pomar	20.00	2.00
OTRO MUNDO, por Luis Suárez	10.00	1.00
LA BATALLA DE GUATEMALA (Edición Casi agotada)	20.00	2.00
EL HECHICERO, por Carlos Solórzano	5.00	0.50
AZULEJOS Y CAMPANAS, por Luis Sánchez Poncón	20.00	2.00
RAZON DE SER, por Juan Larrea	10.00	1.00
EL POETA QUE SE VOLVIO GUSANO, por Fernando Alegria ..	5.00	0.50
LA ESPADA DE LA PALOMA, por Juan Larrea	15.00	1.50
INCITACIONES Y VALORACIONES, por Manuel Maples Arce ..	20.00	2.00
PACTO CON LOS ASTROS, galaxia y otros poemas, por Luis Sánchez Pontón	20.00	2.00
LA EXPOSICION. Divertimiento en tres actos, por Rodolfo Usigli	15.00	1.50
LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA DEL NORTE 1900-1950, por Frederic H. Young	10.00	1.00
HISPANOAMERICA EN LUCHA POR SU INDEPENDENCIA, por varios autores	10.00	1.00
LA REFORMA AGRARIA EN MEXICO, por Emilio Romero Espinosa	10.00	1.00
GUATEMALA, PROLOGO Y EPILOGO DE UNA REVOLUCION, por Pedro Guillén	5.00	0.50
EL DRAMA DE LA AMERICA LATINA. El caso de México, por Fernando Carmona	25.00	2.50
DIALOGOS CON AMERICA, por Mauricio de la Selva	10.00	1.00
LA ECONOMIA HAITIANA Y SU VIA DE DESARROLLO, por Gerard Pierre-Charles	25.00	2.50
INQUIETUD SIN TREGUA, ensayos y artículos escogidos 1937-1965, por Jesús Silva Herzog	30.00	3.00
EL PANAMERICANISMO. De la Doctrina Monroe a la Doctrina Johnson, por Alonso Aguilar Monteverde	10.00	1.00
MARZO DE LABRIEGO, por José Tiquet	10.00	1.00
ASPECTOS ECONOMICOS DEL INSTITUTO MEXICANO DEL SEGURO SOCIAL, por Lucila Leal de Araujo	25.00	2.50
PASTORAL, por Sara de Ibáñez	5.00	0.50
UN METODO PARA RESOLVER LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO, por José Caos	5.00	0.50
LA AGONIA DEL PERU, por Gustavo Valcárcel	5.00	0.50
OROZCO Y LA IRONIA PLASTICA, por José Guadalupe Zuno ..	8.00	0.80
VIGILIAS, por Clariuel Alegria	5.00	0.50
UNA REVOLUCION AUTENTICA EN NUESTRA AMERICA, por Alfredo L. Palacios	3.00	0.30

REVISTA: SUSCRIPCION ANUAL (6 números)

MEXICO	100.00
OTROS PAISES DE AMERICA Y ESPAÑA	9.00
EUROPA Y OTROS CONTINENTES	11.00

PRECIOS DEL EJEMPLAR

MEXICO	20.00
OTROS PAISES DE AMERICA Y ESPAÑA	1.80
EUROPA Y OTROS CONTINENTES	2.15

Ejemplares atrasados, precio convencional

NUESTRO TIEMPO

Pablo Conde Salazar
Vila Selma

Carlos M. Rama

El Salvador 1969.
El Pesimismo del Hombre Español
de Hoy.
La Política Vaticanista en América
Latina.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

Raúl Cardiel Reyes
Justino Fernández
Antonio Gómez Robledo
Juan Hernández Luna

Francisco Larroyo

Fernando Salmerón
Emilio Uranga
Ramón Xirau
Leopoldo Zea

Filosofía de la Filosofía.
Carta de José Gaos a Julio Montes.
Mis recuerdos de Gaos.
En torno a un curso sobre el Histori-
cismo del Maestro José Gaos.
El Filosofar de José Gaos en Exposi-
ción Genética.
José Gaos: Su Idea de la Filosofía.
José Gaos: Personalidad y Confesión.
José Gaos o del Valer la Pena.
José Gaos y la Filosofía Mexicana.

PRESENCIA DEL PASADO

Luis Rublúo

Klaus Müller Bergh

Estética de la Historia Verdadera de
Bernal Díaz del Castillo.
Unamuno y Cuba.

DIMENSION IMAGINARIA

Romualdo Bruggetti
Mireya Robles
Robert G. Mead

A. Valbuena Briones
Dário Moreira

Casi Poemas
Poemas
Los Autores Latinoamericanos en la
Crítica Angloamericana.
Una Cala en el realismo mágico.
Benjamín Carrión.

LIBROS Y REVISTAS

Mauricio de la Selva

Libros, revistas y otras publicaciones.