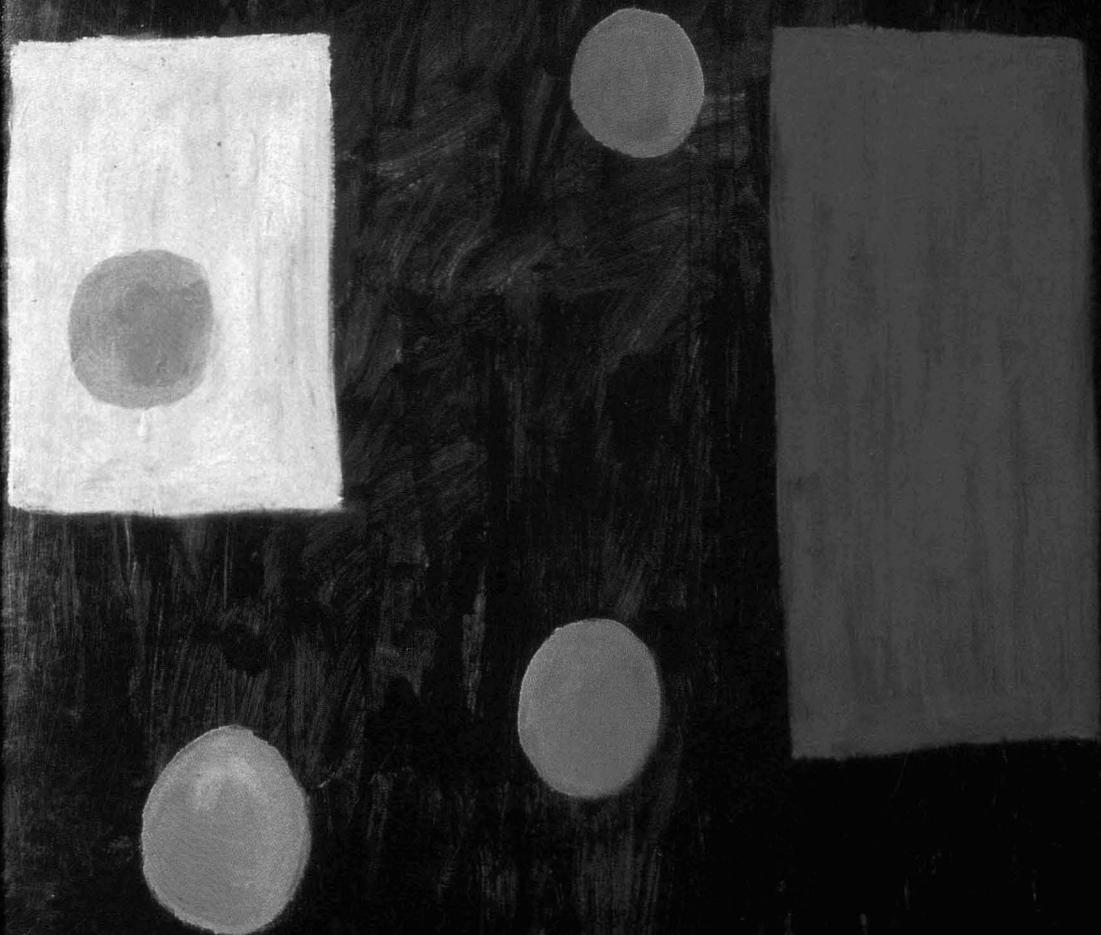


NS 10.00 / ISSN 0185-1330 / VOLUMEN XLIX

UNIVERSIDAD DE MÉXICO

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO / JUNIO 1994 NÚM. 521



RECUERDOS DE
JOSÉ GAOS
(1 9 0 0 - 1 9 6 9)



PATRIMONIO UNIVERSITARIO

COLEGIO DE SAN ILDEFONSO

Desde su fundación, el Colegio de San Ildefonso ha tenido una accidentada historia. Rico en acontecimientos, rico en personajes y no menos dotado en obras artísticas que lo decoran y a las cuales alberga.

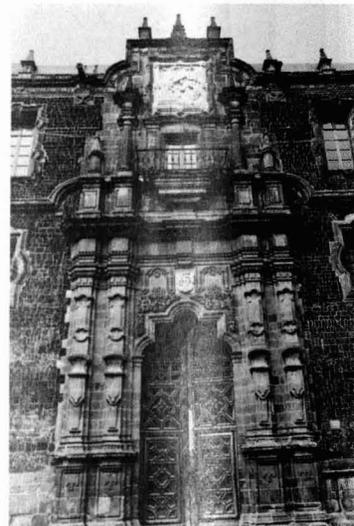
El edificio ocupa una planta rectangular dividida en tres secciones de similar dimensión. Como otros colegios, se organiza alrededor de patios rodeados de arcadas. La parte más antigua es el Colegio Chico, cuya portada dedicada a la Virgen del Rosario utiliza profusamente la pilastra estípite; su patio tiene arcos de medio punto y el tercer nivel se remata con una sencilla cornisa. Se comunica por medio de un pasillo con el colegio de pasantes cuya arcada está decorada con almohadillas. Finalmente, el Colegio Grande, de patio cuadrado repite los arcos de medio punto. En la planta baja se encuentra el salón general conocido como "El Generalito".

La construcción original fue demolida por razones de espacio. En el siglo XVIII se levantó el edificio que hoy conocemos; las obras se iniciaron con el Colegio de Filósofos (Chico) hacia 1712. La construcción se terminó casi cuarenta años después (1749) y desde entonces ha sufrido reparaciones y remodelaciones que afectaron su condición original.

Entre las reformas más importantes se encuentran las realizadas a partir de su transformación en la Escuela Nacional Preparatoria: se abrieron, cerraron o ampliaron vanos a fines del siglo pasado.

A principios del siglo XX se construyó el Anfiteatro Simón Bolívar y por exigencias de cupo el arquitecto Samuel Chávez fue encargado de iniciar la construcción del Anexo, que intentó respetar las características del Colegio aplicando lo que se conoce como estilo neo-colonial. Es de esta época la fachada de la calle de Justo Sierra.

Con los trabajos de Legorreta Arquitectos, en 1992, se intentó recuperar la fisonomía original del edificio por lo que se procedió a liberar la estructura quitando muros y múltiples divisiones. San Ildefonso es ahora sede de importantes exposiciones y sin duda uno de los edificios más bellos del Patrimonio Universitario.



Eumelia
Hernández Vázquez



Universidad de México

Director: Alberto Dallal *Editor en Humanidades:* León Olivé *Editor en Ciencias:* Miguel José Yacamán

Consejo Editorial: José Luis Ceceña, Alberto Dallal, Beatriz de la Fuente, Margo Glantz, Mario Melgar Adalid, Ruy Pérez Tamayo, Sergio Pitol, Arcadio Poveda, Vicente Quirarte, Luis Villoro.

Coordinación Editorial: Octavio Ortiz Gómez *Corrección:* Amira Candelaria Webster

Publicidad y Relaciones Públicas: Ana María Molina *Administración:* Javier Martínez

Diseño y tipografía: Glypho, Taller de Gráfica, s.c.

Coordinación de Humanidades

Oficinas: Insurgentes Sur Núm. 3744, Tlalpan, D.F., C.P. 14000. Apartado Postal 70288, C.P. 04510 México, D.F.
Tel. 606 1391. Correspondencia de Segunda Clase. Registro DGC. Núm. 061 1286. Características 2286611212

Impresión: Offset 70, S.A. de C.V. Victor Hugo 99, Col. Portales, C.P. 03300

Precio del ejemplar N\$ 10.00. Suscripción anual: N\$ 100.00 (US \$ 90.00 en el extranjero). Periodicidad mensual. Tiraje de cuatro mil quinientos ejemplares.
Esta publicación no se hace responsable por textos no solicitados. Cada autor es responsable del contenido de su propio texto.
Certificado de Licitud de Título número 2801. Certificado de Licitud de Contenido número 1797. Reserva de uso exclusivo número 112-86.

ÍNDICE

2

PRESENTACIÓN

3

JOSÉ GAOS

CONFESIONES DE TRANSTERRADO

10

FERNANDO SALMERÓN

SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GAOS.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LOS TRANSTERRADOS

19

LEOPOLDO ZEA

LA FILOSOFÍA MEXICANA DE JOSÉ GAOS

26

ALBERTO BLANCO

EL ESPACIO SE COME AL TIEMPO

27

DAMIÁN BAYÓN

EGIPTOMANÍA: CRÓNICA DE LAS VISIONES

31

ALFONSO RANGEL GUERRA

CARTAS DE JOSÉ GAOS

33

JOSÉ GAOS

SEIS CARTAS INÉDITAS

40

RAMÓN XIRAU

DE DESCARTES A MARX.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA DE JOSÉ GAOS

45

JOSÉ GAOS Y ANTONIO MOXÓ

LA CÁTEDRA DE PEDAGOGÍA

MISCELÁNEA

49

MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

52

MIGUEL BAUTISTA

EL ARTE COLONIAL COMO INGREDIENTE DEL ALMA NACIONAL

54

ALFREDO E. QUINTERO

EL BRÍO EN EL TIMBRE DEL PAISAJE

55

COLABORADORES

Ilustraciones: Manuscritos de JOSÉ GAOS

Portada: WALDEMAR SJÖLANDER, *Interior azul*, 1961, óleo / tela, 160 x 95 cm

En el campo del pensamiento universitario y especializado los temas mismos que competen al investigador, al estudioso, al sabio lo encauzan para reconocer que en el curso de los días, los años, los siglos sólo es importante, a la postre, la presencia del ser humano en la naturaleza y el universo; que las mismas interrelaciones de los miembros de la especie, así como las condiciones de su conducta, de su comportamiento devienen situaciones y asuntos básicos de todo análisis y conocimiento. En suma, el erudito se halla obligado a asumir una actitud humanista que confiere a cada uno de sus "actos de saber" la obligación tácita y profunda de remitir todo conocimiento a su dimensión humana, valga decir a establecer específicas relaciones entre lo humano y lo natural, entre lo humano y lo artificioso, fantástico o inventado; entre lo humano y sus individuales descubrimientos, reflexiones, creaciones.

Este humanismo implícito, cabe decir "por definición", acompañó al filósofo José Gaos, ininterrumpidamente, durante toda su enorme trayectoria analítica, académica, ejemplarmente profesional. La espesa luminosidad de su pensamiento se hace evidente desde sus trabajos juveniles en España y se amplía, refleja y expande aún más en estas tierras americanas a las que las circunstancias sociales y políticas lo obligan a emigrar. La fecunda y vasta obra escrita de José Gaos se encuentra en proceso de publicación; hasta la fecha han aparecido nueve volúmenes de sus Obras completas publicadas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Nuestra revista da a conocer en esta ocasión textos inéditos o poco conocidos de José Gaos y algunas páginas de aquéllos de sus discípulos y colegas que en el curso de la vida académica, profesional y cultural tuvieron la oportunidad de entrar en contacto con la calidad humana y la sabiduría del maestro. Se trata de un mínimo homenaje que la Universidad, vía su máxima publicación cultural, realiza al cumplirse en este mes de junio un cuarto de siglo de la desaparición física de José Gaos. Este número de la revista lo hemos producido con la colaboración atenta y amigable del maestro Fernando Salmerón quien, entre otras cosas académicas de gran envergadura, se ocupa de la coordinación de los trabajos para publicar las Obras completas del gran filósofo español. ■

CONFESIONES DE TRANSTERRADO

En cuanto me pidió que hablara en esta reunión Don Bernardo Giner de los Ríos, a quien no podía, naturalmente, sino complacer, pensé que el tema más adecuado era aquél sobre el cual voy efectivamente a hablar. Las experiencias de la vida van haciendo que se nos ocurran ideas —a todos, no sólo a los intelectuales. Las experiencias más importantes, más decisivas, más ideas e ideas también más importantes, más decisivas. La experiencia de la emigración, del destierro es, sin duda, una de las más importantes, de las más decisivas. Nada tan explicable, pues, como que esta experiencia haya hecho que a todos, seguramente, cuantos hemos pasado por ella, se nos hayan ocurrido muchas ideas e ideas relativamente importantes y decisivas. La que quizá no se haya ocurrido igualmente a todos, es la de reunir las y sistematizarlas. Reunir y sistematizar ideas no es ni gusto o vocación ni deber profesional de todos, ni siquiera, quizá, faena provechosa para todos, sino sólo de algunos y para ellos —entre los cuales no tengo más remedio que contarme, como consecuencia forzosa de la profesión que elegí en los días poco previsores de la juventud. Sin embargo, hasta ahora no había hecho más que pensar, decir ocasionalmente y exponer más o menos en algunas de mis publicaciones —que puedo suponer suficientemente poco conocidas—, unas u otras de las ideas que creo deber a la experiencia de la emigración y el destierro; hasta ahora no las había reunido y sistematizado; pero venía deseando una ocasión de hacerlo —y en cuanto don Bernardo me pidió que hablara en esta reunión, pensé que ésta era la ocasión deseada— pues también pensé que podía interesar a ustedes tanto como a mí cambiar ideas, las respectivas ideas, debidas a experiencia tan importante y decisiva, hecha más o menos por la mayoría de los reunidos aquí, si no igualmente por la totalidad.

Me parece que la primera idea a que debo referirme es la de quedarme definitivamente en México, por lo pronto que la tuve y por las que determinó y las que la determinaron. La tuve desde muy

poco después de arribar a México, determinada por otras dos: una, circunstancial, la idea de la duración previsible de la estancia en México; la otra, de un orden más independiente de las circunstancias, de una índole más general. Ésta fue la idea de que puede vivirse en plan provisional o en plan definitivo, pero que en plan provisional no se hace nunca nada que valga la pena, por lo que es mejor ponerse siempre en plan definitivo: ponerse en plan definitivo es *ponerse* en camino de hacer lo más y lo mejor que se pueda, *exponiéndose*, tan sólo, a no llegar a hacerlo; pero ponerse en plan provisional es ponerse pura y simplemente en plan de no hacer nada que valga la pena, repito, y hasta de no hacer nada, a secas. Sin embargo, quizá, sea tan imposible ponerse en plan definitivo, cuando se tiene la convicción de lo provisional de la vida en que se entra, como imperioso ponerse en plan definitivo cuando se tiene la convicción contraria: la de que la vida en que se entra no va a ser tan provisional como pudiera querer. Ahora, esta convicción fue la correspondiente a la primera de las dos ideas que anuncié antes: la idea de que la estancia en México iba a durar lo bastante para que tuviese sentido plantearse la cuestión de si la vuelta a España tendría, a su vez, sentido. Yo había arribado a México muy convencido de que si la guerra de España —me he resistido siempre a decir “la guerra civil española”— no empalmaba con la guerra mundial, como me parecía aún posible, pero no más, sería perdida por la República pero seguida inmediatamente por la mundial; y nada convencido, en cambio, de que la segunda guerra mundial sería corta, sino de que bien podía durar tanto como la primera, si no más; o, como suma y conclusión, convencido de que la estancia en México iba a ser por lo menos de un lustro, como poco tiempo después de encontrarme en México le dije a D. Daniel Cosío Villegas, encargado de pilotarnos a los miembros de la proyectada Casa de España en México antes de la llegada de Alfonso Reyes: Ustedes nos ofrecen el asilo de la Casa de España en México para que podamos seguir trabajando mientras continúe la

guerra en España, y nos contratan por lo pronto por un año —pero preveo que van a tener que cargar con nosotros, vista su buena disposición hacia nosotros, un poquitín más: algo así como un lustro, por lo menos. Y añadí lo ya dicho. Pero poco después, otra vez, le añadí otra cosa: que pensando que iba a ser como le había dicho, pensaba en quedarme en México definitivamente. Había llegado a México a cumplir los treinta y ocho años. Era la mitad de una vida, toda una vida, una primera vida. La estancia en México, no tanto por cuanto iba a durar, según las previsiones, sino sobre todo por la decisión de emprenderla en plan definitivo, iba a representar una segunda vida. La vuelta a España nunca sería la vuelta a la primera vida. La España de la eventual vuelta después de lo que venía pasando e iba a pasar aún, entre ello, sobre todo, una guerra mundial, no sería la España dejada. La vida en ella tendría que ser, forzosamente, una tercera vida. ¿No eran demasiadas vidas —para vivir ninguna cabalmente, o por lo menos, lo más cabalmente posible?... ¿No sería más razonable aceptar el destino mexicano efectivamente como un *destino*?... Que el aceptarlo no había sido poco razonable, me lo confirmó el día en que me pareció que los republicanos españoles debíamos renunciar a toda esperanza de ver desaparecer a Franco y su régimen dentro del horizonte entero visible y razonablemente previsible: el día posterior a la declaración de Potsdam en que, después de haberle dicho los tres grandes vencedores en la guerra, solemnemente ante el mundo entero, a Franco, “váyase”, y de no haberse ido, y de no haber pasado nada, me convencí de que ya no iba a pasar nada, o de que Franco y su régimen continuarían hasta un día, natural o catastrófico, de muerte natural del usurpador, o de nueva revolución o guerra, en todo caso absolutamente imprevisible entonces con cualquier precisión cronológica o de otra índole.

Debo confesar que tal confirmación de lo razonable de haber aceptado el destino mexicano, me plugo muy a fondo. No simplemente por la vanidad de haber acertado, pueden creerme. Mucho más seriamente porque me sentía, me *vivía ya empatriado*, y muy a fondo, en México.

Para ponerse a vivir en plan definitivo, no basta la idea de ser siempre lo mejor. No basta ni siquiera *querer* ponerse en tal plan. Es indispensable *poder* ponerse en él, o que las circunstancias lo *permitan*, ya que no lo *favorezcan*. En mi caso, no lo habían permitido, solamente; lo habían favorecido tan poderosa y eficazmente como, esto, sí que no lo preví en ningún momento —de los que se sucedieron...

El factor fundamental fue aquí, sin duda, el no haberme sentido en México en ningún momento, desde el de arriba hasta éste mismo, propiamente *desterrado*. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de

la patria a otra; como cuando me había trasladado de la Asturias natal a la Valencia de los primeros años de la juventud, y de ésta al León, la Zaragoza y el Madrid de mis sucesivos puestos de profesor. Hasta tuve la impresión de que el traslado era menor que el que hubiera sido el de cualquiera de las regiones o ciudades dichas a Barcelona. En todo caso, y en una comida que nos dieron los profesores de Filosofía y Letras a los compañeros españoles incorporados a la Universidad Nacional, obligado a hablar, y queriendo expresar cómo no me sentía en México *desterrado*, sino..., se me vino a las mientes y a la voz la palabra *transterrado*, que sin duda resultó ajustada a la idea que había querido expresar con sinceridad, y debía de ser la de una realidad no sólo auténtica, sino más que puramente personal pues hizo fortuna: desde entonces la he encontrado utilizada varias veces y no sólo en México ni por solos españoles y mexicanos.

Semejante impresión tenía, pues, sus condiciones de posibilidad, como decimos los profesores de filosofía, con la perfectamente inútil, pero inofensiva, la pobre, pedantería que nos es propia. La primera de ellas, la acogida que se nos venía dando. Una de las ideas motivadas por la experiencia del transtierro —diré, ya, en adelante— que he repetido acaso más, es la de lo singular del caso de la acogida dada por México a los republicanos españoles en la historia universal entera. A lo largo de ésta ha habido muchas emigraciones en masa, ya violentas o forzadas, ya voluntarias y apacibles, aunque más lo primero que lo segundo. Pero parece que ninguna de las características de la de los republicanos españoles a México: en masa, forzosa, al seno de otro pueblo y tan bien acogida por éste. Ello me pareció particularmente perceptible y probado en y por el caso precisamente de los profesores de filosofía. Acoger en masa a gentes tan indiscutiblemente útiles en algunos casos como agricultores, obreros, ingenieros, médicos, se comprende perfectamente sin más. Acoger a un pobre filósofo más o menos distinguido y más o menos superfluo, se comprende por razones o motivos que han ido históricamente desde el culto de la libertad de pensamiento hasta el mero sentimiento de humanidad. Pero acoger a sujetos tan inútiles en todos los casos como los profesores de filosofía cuando no francamente perjudiciales, en número duplicante del de los profesores nativos como pasó realmente en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de México, no ha pasado más que en esta Facultad, que yo sepa —de la historia de la filosofía universal. Y encima, aun, la forma de la acogida: no como inferiores —según pasó en otros países no menos obligados que México, aunque tampoco lo estuviesen más: ninguno lo estaba singularmente—; ni siquiera como iguales; sino como privilegiados: mientras que ni un Don Antonio Caso recibía un sueldo del que pudiera exclusivamente vivir, nosotros recibimos un sueldo con el que pudimos ha-

cerlo; es decir: nosotros fuimos los primeros profesores universitarios de carrera o de tiempo completo en México, años antes de que se fundara la institución para los mexicanos —y para los españoles, pues desde que se fundó se nos ofrecieron y concedieron las plazas en los mismos términos y números que a los mexicanos.

Pero con ser la acogida la que fue, no hubiera podido contrarrestar la acción de otras circunstancias, sí adversas en vez de favorables. En último término, no hubiera sido posible ella misma.

Ante todo, obraron por igual favorablemente algunas semejanzas y algunas diferencias entre España y México. El medio ambiente intelectual y capitalino en que tuvo lugar la acogida era lo bastante afín al español en que había vivido últimamente antes de la guerra, para ocultar por lo pronto la enorme originalidad de México. La lengua es factor decisivo en todo caso de cambio de tierra, pero quizá para nadie como para el intelectual. Es por lo que dije antes que el traslado a México me había hecho la impresión de menor que el que hubiese sido a Barcelona: en la Universidad de Barcelona me hubiera sido imposible enseñar en catalán, y aunque se me hubiera permitido hacerlo en castellano, y facilitado la convivencia en general por el bilingüismo de los catalanes, siempre me hubiera encontrado en un medio cuya lengua propia era la catalana. Estoy dispuesto a reconocer que los españoles de lengua nativa castellana debíamos haber aprendido el catalán —y el gallego o portugués— como los españoles de lengua nativa catalana o gallega aprendían el castellano, pero no habiéndola aprendido al debido tiempo, siempre se hubiera tratado del planteamiento de un problema que no se planteó en México. Luego, a medida que la estancia y la penetración en México, y la penetración de él en uno, o la compenetración con él, fue haciendo patente su originalidad, hasta mostrarse ésta tan impresionante como lo es, en vez de resultar un motor de repulsión, resultó un móvil de atracción. México tiene un gran número de pisos y compartimentos que le dan la fascinación de las personalidades complejas, individuales y colectivas, hecha de misterio incitante de la curiosidad y prometedor de dramatismo, y de admiración ante la riqueza de realidades y posibilidades y goce de las unas y de las otras. Pero con esto se relaciona otra cosa ya.

Aunque explicable por ideas generales acerca del peso de las tradiciones anquilosantes de Europa y de la densidad de población, también intelectual, de Europa, y la juventud de los actuales pueblos de América, su estado aún de plasticidad histórica y su densidad de población, principalmente intelectual, en todo caso en los iberoamericanos, el contraste se me presentó con eficacia suficiente bajo una especie mucho más definida. El plan definitivo de que se trataba era un plan de trabajo —que requería las adecuadas posibilidades. Pues, justamente éstas me pareció que se daban en

México mucho más que en España, o en América que en Europa, porque fue en estos términos, y no en aquéllos, como me lo pareció. Pronto también tuve aquí la impresión de haber entre Europa y América un gran contraste en punto a las posibilidades del trabajo intelectual, allá era un problema encontrar temas de tesis; había temas tan trillados, que se aconsejaba no insistir en ellos, por ejemplo, no más tesis sobre los presocráticos; había más candidatos para cada tema posible que temas para los aspirantes a tratar alguno; aquí, todo lo contrario: para los temas que se ocurrieran no parecía haber interesados en dedicarse a estudiarlos; había pululación de temas en qué trabajar y el problema era encontrar trabajadores para ellos. En vez, pues, de una perspectiva de concurrencia intimidante, una perspectiva que no podía ser más atractiva: la de ser dueño, no de un campo, sino de varios, capaces de dar rendimientos que, por módicos que fuesen, serían únicos y, aunque sólo fuese por ello, nuevos, originales, por ejemplo, el campo de la historia de las ideas en México. La prueba de que la impresión no era errónea es que, a pesar de cuanto se ha trabajado en este campo durante este cuarto de siglo, todavía quedan por hacer trabajos tan importantes como los ya hechos.

Otras circunstancias calaban mucho más hondo: representaban las condiciones de posibilidad más profundas de todo lo que llevo dicho; y fueron las que me sugirieron las ideas que considero relativamente más importantes entre cuantas debo a la experiencia del transtierro. Me refiero a las relaciones entre España y México o la América española en general. Son las ideas acerca de estas relaciones las que más me interesaba reunir en buen orden, y éste salió de ellas mismas: ellas mismas lo llevaban en sí. Es el orden cronológico, del presente hacia un pasado cada vez mayor, que es a la vez un orden de mayor profundidad, en que voy a decirles de ellas.

La resolución de afincar en México, a trabajar en él y para él, planteaba un problema de conciencia: de fidelidad o infidelidad a la patria de origen. Porque no parecía bastar como justificación la imposibilidad de volver a España con la correlativa forzosidad de quedarse en México. La idea de vivir definitivamente en México implicaba, es evidente, la de seguir viviendo aquí incluso en el caso de que se hiciese posible la vuelta a España, incluso en el caso más favorable —y obligatorio: por la vuelta de España misma a un régimen como aquél por defender el cual habíamos tenido que expatriarnos los republicanos. La posibilidad de este caso bastaba, por poco probable que fuera en el momento, para hacer indispensable más justificación que la de la imposibilidad de volver o la forzosidad de quedarse: una justificación que lo fuese aun en el caso más favorable y obligatorio mencionado. En la comida a que me referí antes, había terminado de hablar diciendo: siento que trabajar en México y para

México, es trabajar en España y para España. Este sentimiento, de identificación entre México y España, era ya en parte consecuencia de ideas, pero debía acabar siéndolo mucho más: únicamente ideas acerca de relaciones históricas entre España y México podían dar la justificación indispensable.

Las primeras de ellas —en el orden que anuncié— versan, pues, sobre las relaciones entre México y España en la actualidad —en una actualidad que sigue siendo la de los años mismos de la arribada a México y aún de la guerra.

Pueden reducirse a las siguientes. La posición política internacional tomada por México desde que la sublevación que se bautizó a sí misma como Movimiento Nacional se exhibió francamente, esto es, descaradamente después de haberlo sido desde un principio hipócritamente, como la guerra internacional que fue —y mantenida indeclinablemente hasta hoy, nos ha resuelto el problema planteado por la pervivencia de las instituciones republicanas. Estoy seguro de no cometer una extralimitación tan infundada e indebida, como impertinente fuera de lugar en éste en que hablo, si digo que pienso que, al confesarme acerca de este problema, confieso a muchos de los compañeros de transtierro, por tanto a muchos otros de los reunidos ahora aquí. Ustedes, otros muchos, han debido de plantearse, más de una vez, como me lo he planteado yo, el problema, no ya de la legitimidad, sino de la realidad misma, de la representación del gobierno de la República en el exilio. Las personalidades representativas de él han cambiado, por crisis, por fallecimientos. Los plazos para los que se habían dado los mandatos a las primeras de esas personalidades, caducaron hace ya muchos años. Sobre todo, o bajo todo, es decir, en las bases mismas de todo, las fuentes mismas de la representación, la voluntad nacional, no puede dejarse de concebirla grandemente alterada, aunque sólo fuese por el movimiento de las generaciones. El orden jurídico puede ser un orden irreducible al de los hechos, en el sentido de superponer a éste algo que éste no tiene, pero sin duda no en el sentido de ser absolutamente ajeno a éste de los hechos, pues que es un orden *para* el de los hechos; de forma que no puede dejar de alterarse más o menos, en alguna dirección, con el cambio del de los hechos mismos. Ante todos estos hechos y razones, éserá suficiente razón de ser justificativa de la continuidad de la representación del gobierno de la República, la idea de la legitimidad del gobierno de la República hasta su localización total fuera del territorio español, más la idea de la continuidad que fuera del territorio español ha tenido hasta hoy, más la idea de un deber de fidelidad al ideal de una legitimidad de las instituciones políticas...? Bueno, pues, aunque para mantener la representación del gobierno de la República en el exilio y la lealtad a él ya no hubiera ninguna otra razón, más que la del mantenimiento de la posición de México relativamente

a tal representación, ésta sería razón suficiente: si la representación del gobierno de la República necesita del reconocimiento siquiera de otro gobierno reconocido internacionalmente, y el de México viene dignándose ser este gobierno, los republicanos españoles supervivientes debemos mantener la representación del gobierno de la República mientras al de México sea útil que la mantengamos a los fines de su política internacional, que es la ideal para el futuro de la Humanidad —pero también era y hubiera seguido siendo la de la República.

Con todo y lo mexicano de tal política, había empezado a ser y hubiera seguido siendo la de la República, si ésta no hubiera sido abatida internacionalmente, justo por quienes no profesaban o no practicaban tal política, o si de no haber sido abatida como lo fue, tampoco se hubiera desviado de la trayectoria trazada para ella por su Constitución. Y semejante solidaridad de las Repúblicas española y mexicana en la política internacional, hubiera sido la manifestación en el orden internacional de otras y más hondas afinidades entre ambas Repúblicas: en el orden de la política nacional de cada una. ¿Cómo no reconocer, si no desde poco después del afincamiento en México, a estas alturas de él, en esta República de México el logro de tantas de las más características y caras aspiraciones de los republicanos españoles? Por mi parte, tengo que confesarles que frecuentemente pienso: si a la República se le hubiera dado tiempo para desarrollar una política tan original, por adaptada a las circunstancias nacionales como la de México, con su peculiarísima conjugación de presidencialismo y gobierno para el pueblo, de socialismo de Estado e iniciativa privada...; si se le hubiera dado tiempo para que sus políticos llegaran a tener la experiencia, el *savoir faire*, el dominio de sí y hasta el entenderse entre sí de los políticos mexicanos —pero lo que le pasó a nuestra República puede pensarse que fue lo mismo que le hubiera pasado a la mexicana si a ésta la hubiera abatido, a un lustro de la Constitución del 17, un conflicto internacional.

Poder y deber de la emigración

Si las ideas anteriores fuesen discretas, sería, más a fondo que en ellas mismas, por la manera en que deben concebirse la guerra de España y las de independencia de Hispanoamérica —con lo que descendiendo a un nivel cronológicamente anterior y más profundo del orden de ideas que anuncié. Las guerras de independencia de Hispanoamérica se han concebido como guerras de independencia de colonias respecto de la metrópoli: territorios coloniales se desprenden íntegramente del territorio metropolitano, tal es la imagen que da plasticidad al concepto. Pero quizá deben concebirse de una manera muy diferente. El orden imperial, común a la metrópoli y las colonias, fue reemplazado por un nuevo

orden, de soberanías republicanas, que fue haciéndose común a los países que se convertían en repúblicas soberanas, a medida de esta conversión, últimamente en 1898, a Cuba. Ninguno de los dos órdenes es el estricta y exclusivamente político: el imperial es también el social y económico, el religioso y moral, el de ideas e instrucción pública, el cultural todo; y correlativamente el nuevo orden, no sólo nuevo orden político sino, y como inspiración radical de éste, nuevo orden de ideas, y nuevo orden social y económico como ideal por cuya realización se pugna aún. Bien, pues, en las colonias no había sólo partidarios de la independencia y de este nuevo orden; los había también del orden imperial; más aun, en estos países hispanoamericanos independientes sigue habiendo, todavía hoy, partidarios del orden imperial, si no en lo estricta y exclusivamente político, sí en lo social y económico, lo religioso y moral, lo ideológico, lo cultural —como en la metrópoli hubo, mientras lo fue y después de dejar de serlo, partidarios del nuevo orden hasta en lo político— de los que los más recientes somos precisamente los republicanos españoles transterrados o desterrados y los viejos y nuevos correligionarios, que podamos tener en las tierras mismas de España. Una lucha de los partidarios del nuevo orden contra los del viejo, no sólo en los territorios coloniales, sino en el metropolitano mismo, triunfante en el continental de América desde principios del siglo pasado, en el insular de América desde el final del mismo siglo, y no triunfante hasta hoy en el peninsular, sería, pues, la imagen apropiada para dar plasticidad al concepto que parece debido formarse de las guerras de independencia hispanoamericanas y de la guerra española —sin más que haber sido nublada la índole de ésta, interferido su consecuente curso y frustrada su en otro caso indefectible conclusión, por la gran pugna internacional de nuestro tiempo. España es el último país hispanoamericano que queda por independizar del pasado imperial común, convirtiéndose en una república pareja de las americanas —independencia y conversión tan indefectibles dentro del curso de la historia universal como éste mismo, aunque por lo mismo, también únicamente ya dentro de este curso.

La emigración de los buenos españoles

Acabo de decir de España “el último país hispanoamericano”. En efecto, supuesto de la manera de concebir que acabo de apuntar, es el pensar que España, con su colonización de América, instituyó una comunidad, *hispano-americana* de la que ella misma, después de haber sido parte *co-progenitora*, vino a ser parte *fraternal*, en vías de ser —lo que pudiera ser aún en el futuro.

Los republicanos españoles hemos venido a México por derrotados en la guerra de España. Antes, desde más o menos tiempo, muchos mozos españoles venían a América por no “servir al rey”, es decir movilizados

hacia este continente por uno de sus dos grandes motivos de atracción: la inexistencia del servicio militar obligatorio y de impuestos, al menos en muchos casos o para numerosas condiciones sociales. Lástima que haya perdido el uno tras el otro: quizá indicio de la decadencia no sólo de Occidente. Antes aun, la literatura romántica nos documentaría acerca de la venida a América para rehacer una vida deshecha por alguno de los extremos del amor o del crimen, frecuentemente de ambos en uno. Más antes, si me permiten la expresión, se venía como funcionario del imperio en la colonia. Y antes, primeramente, se había venido como misionero evangelizador, conquistador, explorador, descubridor —y siempre a hacer fortuna. En suma, desde hace casi cuatro siglos y medio estamos los españoles viniendo a México, y en considerable proporción para quedarnos en él, para cooperar a la formación de la nueva nación mexicana: a la luz de lo cual, los motivos de la venida parecen lo cambiante, lo accidental; la venida misma, lo persistente, lo *esencial*. Así que, cualquiera que sea la significación que tenga para nosotros el motivo de la venida a México, la importantísima guerra de España, importantísima no sólo para nosotros, en nuestras vidas individuales, no nos engañemos en punto a concebir su significación más que como parte accidental de un proceso esencial, cuya significación sería, pues, la verdaderamente interesante: si los españoles no hubiésemos estado viniendo a México, y en proporción considerable para quedarnos aquí, es obvio, hasta ser perogrullesco, que los vencidos de nuestra guerra tampoco habríamos venido, tampoco habríamos podido venir a México, cuantos, como y para lo que vinimos. ¿Cuál es, entonces, pues, la significación verdaderamente interesante? ¿cuál la esencia del proceso aludido?

No se trataría simplemente de lo que, continuando ciertos antecedentes, podría llamarse la vocación o el destino extrapeninsular de España y Portugal: de que la posición geográfica de la Península Ibérica llamaba o destinaba a sus pueblos a ser los descubridores, conquistadores y colonizadores de los territorios y pueblos situados en las direcciones del sur y el occidente de Europa. Sin negar, naturalmente, que la posición geográfica, como impone límites, señala caminos a la necesidad vital o al impulso aventurero de salir del territorio patrio, de emigrar en uno u otro plan: empresa económica, conquista material o espiritual, busca individual de trabajo y fortuna, siempre queda una cuestión más radical: por qué el preferir remediar a la necesidad vital por la expatriación que por el esfuerzo sobre el suelo patrio, por qué el impulso aventurero... A una cuestión como ésta, darían respuesta otras ideas.

Ante todo, una cierta manera de concebir España, de concebir la patria —a diferencia de otra manera. Empezaré por ésta. En el “Colegio de Primera Enseñanza”

en que terminé ésta, allá por 1909 en Oviedo, estudié una Historia de España que llevaba como apéndice la compuesta por el P. Isla en pareados que empezaban con éste: "Libre España, feliz e independiente, se abrió al cartaginés incautamente." Este pareado supone una manera muy determinada de concebir a España: el territorio ocupado por una población aborígen. Consecuencia de tal manera de concebirla: todo pueblo que entre posteriormente en el territorio, será un invasor que debe ser expulsado: el cartaginés lo será, aunque no lo sea por el indígena, sino por el romano; éste no lo será sino después de haber cooperado a formar el hispano-romano, pero lo será por el visigodo; éste tampoco lo será sino después de haber cooperado a formar el hispanogodo, pero lo será por el musulmán; y éste lo será por los descendientes de los hispanogodos, si no es que también de hispanomusulmanes. Por eso se concibe la *reconquista* del territorio conquistado por los musulmanes, por aquellos descendientes —y se toma partido por Numancia o Viriato contra Roma, como siendo aquéllos los representantes y defensores de la España que ésta viene a invadir, conquistar, usurpar. Y por cierto que este tomar partido nos permite comprender una peculiaridad de México y hacerle justicia rectificándonos a nosotros mismos. Una de las cosas que nos sorprenden en la vida cultural mexicana son los indigenistas que son a la vez criollos puros. Que un indio puro o, aun, que un mestizo hable de los españoles como de aquellos que vinieron a quitarnos las tierras, el dominio económico y político de ellas, a los mexicanos, es decir, a los habitantes de estas tierras antes de la conquista de Cortés, resulta muy comprensible; pero que un criollo puro, un descendiente puramente de españoles, de los españoles que vinieron a conquistar estas tierras, a colonizarlas, a administrarlas colonialmente o simplemente a hacer fortuna en ellas, hable de los españoles asimismo como de aquellos que vinieron a quitarnos las tierras a los mexicanos, resulta mucho menos comprensible... Pero no menos que el que hablemos de los romanos como de aquellos que vinieron a quitarnos las tierras a los españoles, españoles que podemos ser mucho más descendientes de los romanos que de los lusitanos o los numantinos. Es menester que los españoles pensemos y sintamos que somos mucho más romanos que celtíberos, aunque sólo fuese porque hablamos latín, tan sólo históricamente evolucionado, y que es mucho más honroso ser descendientes de los cultos hispanorromanos que de los bárbaros celtíberos, para que tengamos razón alguna de pensar que sería razonable que los mexicanos criollos y aun mestizos pensarán y sintieran que son más españoles que aztecas, o tan españoles como aztecas, y que es tan honroso ser descendientes de los cultos españoles de los siglos de oro como de los cultos aztecas de tan floreciente imperio. Otra consecuencia de la misma manera de con-

cebirse la patria: toda salida del territorio ocupado por la población aborígen, sería expatriación: al salir de ese territorio, se dejaría en él la patria, en vez de llevarse consigo... A diferencia de semejante manera de concebir las patrias, racista, exclusivista, estática, como que las confina en un territorio y una población primitiva de él, cabe otra. España sería el nombre de una entidad histórica en formación o de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje de iberos y celtas, celtíberos y romanos, hispanorromanos y godos, hispanogodos y musulmanes *en tierras ibéricas*, e hispanomusulmanes e indios americanos, *en tierras américas*. México sería el nombre de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje primero de diversos pueblos indios, luego de estos pueblos mestizos y de los hispanomusulmanes, ahora de estos mestizos y los inmigrantes de otros pueblos, en tierras américas, mexicas... Y, hay una zona de interferencia de las dos entidades en formación —y como la formación de España prosigue en tierras de México, puede proseguir en tierra de España la formación de México... Generalizada esta manera de concebir las patrias, da hacia el futuro una visión más grandiosa aun que la del mito vasconceliano de la raza cósmica: las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad mutuamente excluyentes; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad, pero no por desaparición en un espíritu uniforme, que quizá sea una contradicción en los términos, sino por armonización en una polifonía de valores humanos...

Estas ideas podrían ser preferibles a otras, a pesar de ser éstas más o menos justificadas. Desde muy poco después del afincamiento en México, se me hizo fecundamente notorio el carácter utópico de América para explicar y comprender una porción de peculiaridades de este continente. Éste vendría siendo para los europeos un lugar propiamente de utopía: el lugar donde realizar los ideales de vida imposibles de realizar en Europa. A la necesidad vital de un lugar donde realizarlos se debería, en los senos más hondos de la historia, no ya el descubrimiento de América, sino la invención de ella como quiere tan convincentemente mi amigo O'Gorman. Es posible que a ello mismo se deba también, en las raíces, el sorprendente poder de asimilación de América, que hace a la primera generación americanos que parecerían serlo de cepa hartamente antigua y superlativa la relatividad a que en cierta ocasión la tuve de dar expresión, respondiendo a manifestación del Presidente Ávila Camacho, de tan caballerosa memoria: "puesto que el Señor Presidente se siente español por haber sido nieto de españoles, me autoriza para sentirme mexicano por ir a ser abuelo de mexicanos". ¿Sería posible tal poder sobre el inmigrante, sin la pre-

via voluntad de éste, de entrega al país de su utopía, por ilusionado amor de ésta... transmitir consciente o inconscientemente a sus hijos?

Pues más humano, futuro e ideal que el utopismo americano, y más prudente que la corroboración de éste en una apresurada previsión de la decadencia irreparable de Europa, sería el utopismo internacional entrañado en la segunda de las maneras de concebir las patrias. Y más altos que la vocación y el destino africano y americano de los pueblos ibéricos peninsulares sería esta otra de los ibéricos peninsulares y de los pueblos iberoamericanos, acreditada desde Victoria: la vocación y el destino de ser los abogados jurídicos y políticos y los teóricos filosóficos de tal utopismo internacional.

Con todas las ideas anteriores se renovarían no sólo teórica, sino prácticamente, una cuestión, la más entrañable de todas, para todo expatriado de su patria de origen y empatriado en una patria de destino. En el siglo pasado, cuando había una comunidad internacional de ideas políticas liberales, había también muchos espíritus, en los países donde la política sí era disidente de ellos, que veían su patria ideal en aquellos en que no lo era. En este siglo, hay un fenómeno equiparable en los comunistas, pero en los liberales se obnubiló y obliteró este concepto de patria ideal, no sólo por el desquiciamiento internacional de la política, sino por obra de la teoría misma, de la teoría sociológica —prescindiendo de la relación, existente sin duda, entre el uno y la otra: de las *comunidades* se es miembro por el nacer y formarse en ellas, independientemente, en el origen, de la voluntad de serlo y aun contra esta voluntad ulteriormente, a diferencia del *hacerse* miembro de las *sociedades* por la voluntad de cooperar con otros a la consecución de sus fines. Sin desconocer lo que en esta doctrina hay de *hecho*, en cuanto tal innegable, no parece desvalida de toda razón justificativa la idea de una rehabilitación del concepto de patria ideal como patria de destino —que no necesitaría estar con la de origen en una relación de mera oposición, sino que bien puede estar con ella en una relación de perfeccionamiento y superación... Así, podría un español de nacimiento hacerse mexicano tan de corazón como un mexicano de nacimiento, si el hacerse mexicano pudiera —como a mí me parece que efectivamente puede— concebirse como un seguir siendo español, pero en una forma imposible en la patria de origen, más perfecta que la posible en la patria de origen, ideal para la patria de origen... El desterrado en su patria.

¿Les molestará a ustedes que, para terminar, les confiese cómo me parece, ya desde las primeras ideas de que les he hablado, que el fondo último de todas aquellas de que les he hablado, son ciertas ideas filosóficas —acerca del espacio y el tiempo?... ¿No?... Entonces, permítanme en efecto terminar diciéndoles estas ideas lo menos molestamente que sepa.

Una manera de concebir las guerras de independencia de las colonias como la ilustrada por la imagen de unos territorios coloniales que se desprenden íntegramente del territorio metropolitano, es una manera de concebir predominantemente geográfica, espacial, estática, cuando se la compara con la manera de concebirlas ilustrada por la imagen de una lucha de los partidarios de un nuevo orden contra los partidarios del viejo en los territorios coloniales y en el metropolitano mismo: ésta es una imagen predominantemente histórica, temporal, dinámica. En la primera imagen, la independencia es fundamentalmente de unos territorios o espacios relativamente a otros; en la segunda, es de los hombres del presente y del futuro relativamente a los del pasado en todos los territorios. Una manera de concebir las patrias como la ilustrada por el pareado del P. Isla, que las fija a los territorios ocupados por poblaciones primitivas, es una manera de concebirlas predominantemente geográfica, espacial, estática en comparación de la manera que las concibe como espíritus colectivos en formación por mestizaje transeúnte de unos territorios a otros. En la primera manera, las patrias son fundamentalmente territorios o espacios deslindados entre sí por fronteras; en la segunda, son esencialmente espíritus en interpenetración histórica por encima de las fronteras territoriales.

Una manera de hablar como la de los indigenistas antes aludidos, y la correspondiente de los que bien podrían llamarse indigenistas españoles, no es comprensible más que por una identificación entre indígenas y sobrevenidos por el hecho de sobrevenir al mismo territorio, prevaleciendo sobre el hecho de no tener la misma oriundez histórica, humana, y de la relación primaria entre indígenas y sobrevenidos.

Ahora, no es nada indiferente que en las ideas, y en los sentires y en los querereres, de los hombres prevalezcan las geográficas o las históricas, las espaciales o las temporales —ni que la evolución histórica parezca ser, muy patentemente ya en el actual momento histórico, del prevalecer de las geográficas y espaciales al prevalecer de las históricas y temporales. Lo geográfico y lo espacial es del orden de lo material y de lo estático, de lo que tira del hombre para que permanezca conservadora, reaccionariamente adherido a la materia, encerrado en límites como ella; lo histórico y lo temporal es del orden de lo espiritual y de lo dinámico, de lo que empuja al hombre a despegar de lo material y estático, para que, como espíritu, haga estallar el encierro de todos los límites y proceda y progrese volátil, libre, liberal y creador, reformista, revolucionario. —¿Hasta en las ideas?— Principalmente en ellas. De suerte que si las que les he dicho, o alguna de ellas, les parecieran revolucionarias en demasía, no puedo sino desear que las acojan, no con hosca, hirsuta materialidad espacial, sino con simpatizante espíritu histórico. ■

SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GAOS.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA

DE LOS TRANSTERRADOS

Confesiones de transterrado

El título con que se anunció esta intervención,¹ “El pensamiento de José Gaos”, me fue sugerido por los organizadores de este curso. El subtítulo del mismo anuncio, “La filosofía política de los transterrados”, lo he añadido para establecer los límites del tema dentro del propio pensamiento de José Gaos, pero he mantenido el plural para acentuar la propuesta de ideales colectivos. La circunstancia vino a coincidir con el hallazgo, en el Archivo de Gaos que guarda el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, de un texto inédito que lleva por título “Confesiones de transterrado”. Es un texto que unifica ideas dispersas en otros de sus escritos y que, por tanto, juzgo conocidas. En consecuencia, las alusiones a esas ideas pueden quedar reducidas a las indispensables para no romper el hilo de la plática, y nuestra atención puede centrarse justo en la manera en que Gaos mismo intentó sistematizarlas.

Considero que llamar la atención sobre este punto, no carece por completo de interés. De ciertas ideas, por ejemplo, algunas sobre historia y sociedad; sobre la patria de origen y la patria de destino; sobre la filosofía de la ilustración y la independencia de los países hispanoamericanos; sobre el utopismo humano y la concepción moderna del mundo, puede decirse que constituyen —dentro de la obra de Gaos—, preocupaciones recurrentes. Aunque no podamos ocuparnos aquí de todas ellas. De modo que mostrar el hilo que las enlaza

¹ Conferencia leída el 18 de agosto de 1993, en San Lorenzo de El Escorial, dentro del ciclo *Herencia y recuperación del exilio filosófico español de 1939*, dirigido por el Prof. Javier Muguerza, como parte de los *Cursos de Verano* de la Universidad Complutense. Para su publicación en la revista *Sistema*, Revista de Ciencias Sociales, de Madrid, se añadieron las notas de pie de página y los subtítulos. El autor agradece al Prof. Elías Díaz, director de *Sistema*, su autorización para reproducir el texto en este número de la Revista *Universidad de México*. Para esta reimpresión, el autor ha escrito la *Addenda*, que no fue impresa en la revista de Madrid.

y hace congruentes puede ser una vía correcta para acercarnos a una zona central de su pensamiento. En este caso, podría resultar que nos viéramos conducidos a otras cuestiones: la de la relación entre este pensamiento de Gaos, fundamentalmente social, histórico y político, y lo que ha sido su trabajo filosófico sistemático a lo largo de las diversas etapas de su vida. Todavía más, en el caso de que esta conexión pudiera ser esclarecida, tal vez hubiera que reconocer una raíz común en una determinada experiencia de vida.

En fin, la consideración de ese carácter podría todavía llevarnos a reflexionar sobre el contexto histórico —aunque la alusión a éste quedara reducida a una simple referencia—, para poder juzgar del alcance moral y de la eficacia política de esas ideas, justo en la circunstancia en que se dieron. Aun en el caso de que semejante consideración aconsejara dejar a un lado cualquier otra consecuencia, en el orden más general de la vida de la cultura.

Creo que lo dicho es una justificación suficiente de nuestro tema. Sin embargo, pudiera pensarse —por cierto, no sin fundamento—, que el intento puede llevar demasiado lejos en el sentido de ofrecer a las preocupaciones políticas un lugar que, dentro de la obra escrita de Gaos, no corresponde a su volumen. Pero la mejor manera de salir al paso de esta advertencia y hacer que las cosas alcancen su justo nivel es acercarse a este aspecto de la obra y la personalidad de Gaos, a partir de otros escritos suyos, antes de iniciar la lectura del inédito anunciado. Para el caso podrían ser útiles otros textos, por ejemplo la carta dirigida a su maestro Ortega, desde Zaragoza, el 20 de mayo de 1931, que es el primer documento sobre asuntos políticos de que tenemos noticia.² Pero parece preferible atenerse a los más conocidos: el libro autobiográfico y el ensayo sobre la adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana.

² De próxima publicación en el volumen de correspondencia de las *Obras completas* de Gaos, en curso de edición por la UNAM. El original, en el Archivo de la Fundación de José Ortega y Gasset, en Madrid.

El compromiso político y la adaptación a México

En las *Confesiones profesionales*,³ después de decirnos cómo su distanciamiento de sus maestros tuvo lugar por el camino de la política, Gaos dedica el capítulo 8 a los motivos por los cuales llegó a la posesión de ideas liberales, republicanas y socialistas. La educación familiar y la situación histórica de emergencia de la república fueron los motivos inmediatos pero anuncia un tercero más profundo, del que nos ocuparemos después. No obstante, quedamos advertidos de que *esas ideas no lo movieron a intervenir en política*, más que cumpliendo los deberes de cualquier ciudadano, *ni siquiera a interesarse prácticamente en ella* más que como lector del periódico diario y conversador con los amigos... *hasta que todos los españoles se encontraron comprometidos en la gran gesta histórica del cambio de régimen*. Al sentir la inminencia de este cambio fue que creyó su deber incorporarse a la acción colectiva.

No hay tiempo para detenernos en el detalle de esta incorporación, ni en la conducta política de Gaos durante los años del régimen republicano y los de la guerra civil. Es suficiente recordar que, de entre los partidos españoles existentes, se resolvió por el socialista (PSOE), en seguimiento de ideas de Besteiro y Fernando de los Ríos, quien fue su "padrino" de ingreso en la organización de Zaragoza. También en esa ciudad, Gaos estuvo asociado a la Agrupación al Servicio de la República fundada en febrero de 1931 por Ortega, Marañón y Pérez de Ayala —en esto podemos asegurar que por seguir a Ortega. Pero de esta agrupación se retiró Gaos poco después cuando, contra su opinión, se quiso convertirla en partido.

Ahora bien, *estos antecedentes* —según declaración del propio Gaos—, *fueron más decisivos que la cuestión de la fidelidad al régimen legalmente constituido*, a pesar de la importancia de ésta, cuando hubo de tomar posición en lo que consideró un episodio más de la guerra secular entre las dos Españas. Porque de esa manera permanecía fiel no sólo a un pasado personal relativamente cercano, sino a la gran tradición de la España liberal. En cuanto a la advertencia acerca del desinterés por la política práctica —roto de hecho durante la década de los años treinta—, tenemos que agregar su posible relación con aquel motivo profundo para optar por el partido socialista, anunciado pero no expuesto en el capítulo 8 del libro autobiográfico, sino en los dos siguientes que son los finales. Conviene traerlo a cuento solamente por no dejar en la obscuridad un punto que para Gaos está en la raíz de su actitud filosófica —aunque resulte secundario en términos de estricta filosofía política.

La dos últimas conferencias o capítulos de las *Confesiones profesionales* enlazan, en el relato autobio-

gráfico, tres temas principales: los motivos de la vocación filosófica; la esencia de la filosofía como surgida de uno de los extremos de la dualidad moral —impulso de placer y voluntad de dominio—, que define la naturaleza del hombre; y finalmente, la individuación o la soledad del individuo como misterio del ser. De estos pasajes sólo es indispensable destacar aquel aspecto de la confesión de Gaos sobre su sensibilidad para vivir la vida como soledad y la conexión con la idea, después elaborada, de la individualidad como forma categorial de la realidad. Porque la confesión descubre el horror de ser individuo que, mientras no alcanza plena conciencia filosófica, se mantiene como un impulso a compartir con la muchedumbre todas las formas de huir de la soledad. Entre ellas las dos fundamentales: la comunión religiosa y la social —que en la experiencia personal de Gaos parecen haberse sucedido en ese orden. El recuerdo de esa experiencia conduce a la reflexión que aquí cito literalmente:

Quién sabe si no me hice *socialista* movido por impulsos surgentes justo cuando empecé a dejar de



José Gaos

³ Includido en el Vol. xvii de *Obras completas*, México, 1982.

congregarme con los demás fieles católicos en los templos... (*Obras completas*, Vol. xvii, p. 121.)

Esta fórmula de apariencia incierta ha de leerse en ese contexto, sin embargo, como explicación de una conducta fundada en la estructura moral del hombre —encuentro de motivos profundos—, a niveles más radicales que, por ejemplo, una analítica existencialista al estilo de Heidegger. Pero ante todo ha de leerse como la afirmación personal de una vocación, que se caracteriza como actividad solitaria —en el caso obviamente se trata de la filosofía—, aunque sea capaz también de formidables actos solidarios.

La contraposición de soledad y comunión a propósito de la vocación filosófica es un rasgo permanente de la obra y de la personalidad de Gaos; también lo es la distancia entre la vida intelectual y la práctica política. En el ensayo que escribió, tres años antes de su muerte, publicado en la entrega del mes de mayo de 1966 de la *Revista de Occidente*, esta distancia alcanza una forma notable. El título del ensayo es “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”, pero Gaos lo reduce prudentemente a la adaptación de un republicano español refugiado a la sociedad mexicana, a partir de su propia experiencia personal. En el cuerpo del texto describe las afinidades del México surgido de la Revolución con la España de la República, y por ellas *explica la adaptación como un continuar con lo español de España por participación en lo español de México* —por las diferencias, en cambio, explica el atractivo y el interés de lograr la adaptación. De esta manera, a los adaptados no corresponde una auténtica impresión de *destierro*, sino la de haberse trasladado de una tierra española a otra, que por eso debe llamarse impresión de *transtierro*. Los inadaptados son la excepción que viene a confirmar la regla.

En el tratamiento de los inadaptados, sin embargo, el ensayo de 1966 descubre la carga de la propia experiencia personal y de la preferencia por la vida intelectual. Porque dejando a un lado a aquellos que por razones de edad no estaban en condiciones de adaptarse —y algún otro grupo menor—, los inadaptados a la sociedad mexicana son, patentemente, los políticos. Ellos son quienes no pueden vivir sin el ejercicio del poder al que, naturalmente, no pueden aspirar en una sociedad distinta de la nativa. Gaos los asimila a los cultivadores de las ciencias sociales, por una razón parecida. Porque estos últimos requieren también del conocimiento práctico de las actividades que son objeto de esas ciencias y, ante la imposibilidad de ser llamados a puestos y funciones políticas, encontraron una causa de frustración profesional y personal.⁴

La nota de pie de página, puesta en la palabra final de este artículo de 1966, advierte que lo expuesto en él

⁴ “La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana”. *Revista de Occidente*, año iv, 2a. época, Núm. 38, p. 176.

puede tener una explicación más a fondo, que ha sido dada por el autor en otros lugares. Es una explicación por el proceso de independencia de los países hispanoamericanos; por la continuidad de la emigración de los españoles a América; por la idea de los pueblos, naciones y patrias como procesos históricos indefinidos; y por la idea del utopismo humano y de la trascendencia.

El gobierno español en el exilio

Los temas de esa explicación más a fondo constituyen la nómina casi completa de ideas y conceptos que Gaos ha presentado separadamente, subordinados a veces a otras materias, en diversos lugares de su obra publicada. Todos ellos recogidos en los volúmenes v, vi y ix, ya aparecidos, y en el viii, que se encuentra en la imprenta, de la edición de *Obras completas* que edita la UNAM. Solamente el texto todavía inédito de que hablaremos ahora, los enlaza casi a todos en una red, los refiere a la experiencia del destierro y a la situación del gobierno español en el exilio; y los aduce como si fueran los pasos de un solo argumento ante ese problema político concreto. Aunque excluya de modo deliberado las más estrictamente filosóficas, y también aquellas que otros escritos han mostrado como indispensables para comprender la localización histórica del pensamiento de lengua española.

El texto, titulado “Confesiones de transterrado” fue leído como conferencia en una fecha que no he podido determinar con exactitud pero, dada la cuestión que plantea como actualidad —además de otras circunstancias también aludidas en el texto—, se puede suponer que cae en los primeros meses del año de 1947 o muy poco después. En enero de ese año, la división entre los socialistas españoles —surgida abiertamente desde el comienzo del exilio— había llevado a la crisis que causó, en París, la dimisión del Gobierno Giral. Es probable que, a raíz de esa dimisión, volviera a México Bernardo Giner de los Ríos, que servía a ese gobierno en un cargo importante. Don Bernardo había sido profesor de arquitectura e historia del arte en la Institución Libre de Enseñanza; después subsecretario de comunicaciones con Manuel Azaña; y, durante la guerra civil, ministro de comunicaciones y transportes —justo en los mismos años en que Gaos estuvo a cargo de la rectoría de la Universidad Central de Madrid. Esto explica el tono respetuoso de Gaos con que inicia la conferencia: “En cuanto me pidió que hablara en esta reunión Don Bernardo Giner de los Ríos, a quien no podía, naturalmente, sino complacer...”

La otra referencia respetuosa, en el cuerpo del texto, es al general Ávila Camacho, en términos que podrían entenderse como posteriores a la entrega de su mandato presidencial, acaecida en diciembre de 1946. En cuanto al público que escuchó la conferencia, no cabe ninguna duda de que era un grupo de refugiados

españoles republicanos, seguramente interesados en la cuestión política de la crisis del gobierno en el exilio. Un público no filosófico en quien, al parecer, Gaos no podía suponer el conocimiento de sus publicaciones anteriores a la reunión, en que había expuesto la mayor parte de las ideas que el texto dice reunir y sistematizar. Sin embargo, al confesar sus sentimientos y convicciones —sobre todo a propósito de lo que he llamado la cuestión política principal—, *piensa que confiesa también a muchos de los compañeros allí reunidos*. Por lo que hace al sitio en que la conferencia fue leída, tampoco he podido lograr información segura pero —dado el tono de Gaos cuando hace referencia al lugar en que habla—, tiene que haber sido algún local para reuniones de republicanos e incluso, tal vez, el edificio de alguna representación permanente.

Se trata de un texto sencillo, por completo alejado del estilo habitual de Gaos en sus escritos filosóficos, áridos y difíciles no sólo por la densidad de las ideas sino por la dureza de las frases, a menudo barrocas en su preocupación de exactitud. Un texto casi sin referencias filosóficas, aunque cualquier lector puede adivinar si no el libro a la vista, al menos el recuerdo de la lectura del pequeño tratado de Kant sobre *La paz perpetua*. La estructura de la conferencia es fácil de reconstruir: después de la introducción de tema y circunstancia, que anuncia la confesión personal de las experiencias del exilio y de las ideas surgidas de esas experiencias, vienen dos partes muy claramente diferenciadas. La primera sobre las condiciones más inmediatas y superficiales que han hecho posibles los rasgos característicos de este exilio español; la segunda sobre las condiciones profundas, que son las que requieren cierta sistematización y constituyen el cuerpo del discurso.

La introducción adelanta las primeras ideas de Gaos a partir de su temprana decisión de permanecer definitivamente en México —fecha que se podría precisar en detalle por otras fuentes: la correspondencia con Francisco Romero y Alfonso Reyes, a que aquí no vamos a acudir. Lo que el texto señala es que la idea de la permanencia definitiva estaba determinada por otras dos, una de ellas muy general: la de que, cualquier tarea que valga la pena, no puede ser realizada en plan provisional. La otra, en cambio derivada de la convicción de que la estancia en México iba a durar por fuerza lo bastante como para que fuera válido plantearse la cuestión de si tendría sentido, a su vez, volver más tarde a España. Lo más razonable para Gaos era aceptar el destino mexicano efectivamente como un destino y que eso era razonable lo vino a confirmar después la ineficacia de la declaración de Potsdam, que hizo perder a los republicanos toda esperanza de ver desaparecer a Franco y a su régimen en un plazo previsible. Pero ya para entonces Gaos vivía, para decirlo

con sus propias palabras *empatriado* en México. Es decir, con la impresión de no haber dejado la tierra patria por otra extranjera, sino más bien de haberse trasladado de una tierra de la patria a otra, como en su juventud lo había hecho de su Asturias natal a Valencia, después a León y de ahí a Zaragoza y a Madrid. Para expresar ese sentimiento es que Gaos empezó a emplear el neologismo *transterrado*.

La segunda parte de la conferencia expone las más inmediatas de las condiciones de posibilidad de ese sentimiento. Por ejemplo, la acogida que los mexicanos dieron a los profesores españoles de filosofía. No es indispensable detenerse en ellas, sino pasar a la tercera parte, que trata de las condiciones que calan más hondo en las relaciones históricas entre México y España —para Gaos las verdaderamente importantes.

La primera de estas condiciones profundas —en realidad la cuestión principal de la conferencia— alude a “las relaciones actuales”. Gaos las resume así: la posición internacional tomada por México desde la sublevación que se bautizó a sí misma como Movimiento Nacional, mantenida indeclinablemente hasta hoy, nos ha resuelto el problema de la supervivencia de las instituciones republicanas. Pero las cosas han cambiado, confiesa Gaos a sus compañeros de transtierro:

no ya [se trata] de la legitimidad, sino de la realidad misma, de la representación del Gobierno de la República en el exilio. Las personalidades representativas de él han cambiado, por crisis, por fallecimientos. Los plazos para los que se habían dado los mandatos a las primeras de esas personalidades, caducaron hace ya muchos años. Sobre todo, o bajo todo, es decir, en las bases mismas de todo, las fuentes mismas de la representación, la voluntad nacional, no puede dejarse de concebirla grandemente alterada, aunque sólo fuese por el movimiento de las generaciones. El orden jurídico puede ser un orden irreductible al de los hechos, en el sentido de superponer a éste algo que éste no tiene, pero sin duda no en el sentido de ser absolutamente ajeno a éste de los hechos, pues que es un orden *para* el de los hechos...

Aquí he transcrito literalmente todo el pasaje para que se vea la gravedad de la cuestión: ¿será suficiente razón —pregunta Gaos— para justificar la continuidad de la representación del gobierno de la República, la idea de su legitimidad, más la idea de un deber de fidelidad al ideal de una legitimidad de las instituciones políticas? Y por eso transcribo también la respuesta:

Bueno, pues, aunque para mantener la representación del gobierno de la República en el exilio y la lealtad a él ya no hubiera ninguna otra razón, más que la del mantenimiento de la posición de México

relativamente a tal representación, ésta sería razón suficiente: si la representación del gobierno de la República necesita del reconocimiento siquiera de otro gobierno reconocido internacionalmente, y el de México viene dignándose ser este gobierno, los republicanos españoles supervivientes debemos mantener la representación del gobierno de la República mientras al de México sea útil que la mantengamos a los fines de su política internacional, que es la ideal para el futuro de la Humanidad, pero también era y hubiera seguido siendo la de la República.

Éste es el argumento de Gaos en favor de la continuidad del gobierno español en el exilio, *a pesar de haber perdido toda esperanza de ver desaparecer al régimen de Franco en un plazo razonablemente previsible. Se ofrece, por tanto, en un nivel estrictamente moral que no parece hallar apoyo en consecuencias inmediatas.* Sin embargo, sólo en su primera parte tiene la forma de lo que los filósofos de la ética llaman *obligaciones específicas*, porque Gaos habla efectivamente del deber de los españoles supervivientes frente a México —su patria de destino. Aunque el punto parece referido estrictamente a la política internacional de México, la segunda parte del argumento tiene una intención *más general y objetiva, que no obliga nada más a refugiados supervivientes*: porque esa política es también la ideal para el futuro de la Humanidad, además de ser la misma de la República. En consecuencia, se trata de dos tipos de razones y el argumento resulta de la combinación de ambos.

El desterrado en su patria

Hasta aquí lo fundamental del tratamiento de las relaciones actuales entre México y España —actuales en la fecha del texto que comentamos. Ahora trata Gaos de descender a un nivel cronológicamente anterior y más profundo, hasta revisar la manera en que han sido concebidas las guerras de independencia de Hispanoamérica y la propia guerra civil de España. Con este procedimiento las enlaza en una sola interpretación.

Lo que siempre ha sido pensado como un “desprendimiento” de los territorios coloniales, respecto del territorio metropolitano, debe ser concebido de otra manera. El orden imperial es común a la metrópoli y a las colonias, y la independencia ha consistido en reemplazar ese orden por el nuevo de las soberanías republicanas. Ninguno de los dos es exclusivamente político; ambos son también económicos y sociales, religiosos y morales; en un amplio sentido son órdenes culturales diversos. Los dos tienen también sus defensores. Los partidarios de las soberanías republicanas han triunfado en el continente americano a lo largo del siglo pasado —en la porción insular lo lograron hasta 1898. Pero no han triunfado hasta hoy en la península, por-

que la pugna internacional de nuestro tiempo favoreció allí a los partidarios del viejo orden. En este sentido, *España es el último país hispanoamericano que queda por independizar del pasado imperial común.*

En la concepción que ofrece Gaos, España instituyó, con la colonización de América, una comunidad hispanoamericana de la que ella misma vino a ser parte fraternal, después de haber sido progenitora. Desde hace cuatro siglos y medio, continúa Gaos, los españoles estamos viniendo a México y, en considerable proporción, para quedarnos en él. Primero como descubridores o exploradores, como evangelizadores o conquistadores, o como funcionarios del imperio en la Colonia; después, simplemente para hacer fortuna, escapar del servicio militar o rehacer una vida deshecha por los extremos del amor o del crimen. Los motivos han sido siempre lo accidental; la venida misma, en cambio, lo persistente, lo esencial. Sin este antecedente de siglos no hubiéramos venido a México los derrotados de la guerra civil —que también somos parte del proceso.

Pero ¿cuál es la significación última del proceso en su totalidad? Porque no puede ser tan sólo la vocación extrapeninsular de España y Portugal. Sin negar la importancia de la posición geográfica, ni el impulso aventurero de los pueblos, o el valor de los proyectos individuales de búsqueda de trabajo y fortuna, tiene que haber, en el plano de las ideas, algo más radical que justifique la preferencia por la expatriación, en lugar del esfuerzo dentro del propio suelo natal. Esta justificación, nos dice Gaos, es una manera de concebir la patria.

La idea de patria que Gaos recuerda haber aprendido en su escuela primaria de Oviedo es una visión exclusivista y estática de un espacio ocupado a perpetuidad por ciertas razas o pueblos, de tal manera ligada a ese territorio, que cuando se sale de él se deja allí la patria en vez de llevársela consigo. En alguna medida, los indigenistas mexicanos de aquellos años comparten esta idea, a la que Gaos opone una distinta, que ve a la patria como entidad histórica.

De esta manera, España sería el nombre de una realidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje de iberos y celtas, celtíberos y romanos, hispanoamericanos y godos, hispanogodos y musulmanes *en tierras ibéricas*, e hispanomusulmanes e indios americanos *en tierras américas*. Y México sería el nombre de otra entidad, también en formación, por el mestizaje, primero de diversos pueblos indios; luego de estos pueblos con los hispanomusulmanes; ahora de estos mestizos y los inmigrantes de otros pueblos *en tierras américas, mexicas...* Hay además una zona de interferencia de las dos entidades históricas: la formación de España prosigue en tierras de México; como puede proseguir en tierras de España la formación de México si se generaliza esta manera de concebir las patrias, que abre hacia el futuro una visión grandiosa. Una visión que no

formación por mestizaje transeúnte de unos territorios a otros.

Como la nota de pie de página con que termina el artículo de la *Revista de Occidente* era una invitación a los aspectos de la obra de Gaos relativos a la localización histórica del pensamiento de lengua española y a su relación con la ilustración y la modernidad, la advertencia anterior, al aludir a dos conceptos fundamentales, pide considerar la parte sistemática, que agrupa las materias de metafísica y epistemología. De la misma manera, el relato del libro autobiográfico acerca de las razones y de los impulsos profundos que llevaron al joven Gaos al partido socialista, apunta a una idea de la filosofía en conexión con la religión y la política y, en último término, a una antropología filosófica que da cuenta de la conducta humana por razones y motivos. Materias todas que, en los últimos años de su vida, Gaos vino a integrar en su filosofía sistemática.

Las "Confesiones de transterrado", por tanto, no son tan sólo un documento de época que discute un problema político concreto —tal vez el único de cierta extensión salido de la pluma de Gaos. A la manera orteguiana, son el planteamiento de una cuestión moral y política muy precisa, que no se retira de la situación real, enraizada en la totalidad de la experiencia personal del advenimiento de la República, la guerra civil y el exilio —pero que la ilumina con todos los recursos intelectuales de una filosofía que aquí no se hace explícita. En algunos casos, la conferencia excluye o simplifica temas estudiados antes en diversos lugares; en otros, anticipa tratamientos más detallados de publicaciones posteriores.⁶ Pero ni los anteriores pueden reemplazar la ocasión del discurso que los aclara, ni los posteriores la frescura del que los anticipa —menos todavía el intento de darles unidad y coherencia, en conexión con un conflicto político concreto. Una conexión sobre la que no hay ningún escrito posterior de Gaos.

Es obligado recordar, sin embargo, un testimonio escrito de quien fue, desde el comienzo de su exilio en México en 1942, el filósofo español más cercano a Gaos en la amistad —aunque Gaos fuera amigo también de muchos otros exiliados. Me refiero a Juan David García Bacca, muerto apenas hace un año en Quito, la ciudad capital del Ecuador. Casi dos meses antes de morir, García Bacca me escribió enviándome para su publicación un conjunto de cartas que Gaos le había dirigido a él. En un pasaje de su carta dice:

Por las cartas, verá Ud. mis relaciones íntimas con Gaos. Considero las cartas como un "tesoro". Yo me he guardado una fotocopia.

⁶ Ejemplos de esto último se pueden hallar en el ensayo de 1949 sobre "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México" y en la parte final del segundo volumen del pequeño libro de 1953 *En torno a la filosofía mexicana*, ambos incluidos en el Vol. VIII de *Obras completas*, que se encuentra en proceso de publicación.

Con Gaos hicimos la promesa de no volver a España hasta que desaparecieran Franco y el Franquismo. A pesar de mimos y ofertas que sufrimos en esos años, algunos años de una cierta apertura del régimen, persistimos en no dejarnos tentar; me decía Gaos que condescender sería una justificación de Franco y del Franquismo.

En 1975 muere Franco. Y en 1977 las Cortes Constituyentes decretaron una Amnistía. Fue justa y generosa hacia los republicanos.

Yo me acogí a ella. Volví a España y me restituyeron mi condición de catedrático. Y como había cumplido la edad de jubilación, me jubilaron.

Estoy seguro de que si Gaos hubiera vivido, se habría acogido también. Le hubieran reconocido como catedrático y como Rector de la Universidad de Madrid.

Hasta aquí la cita de García Bacca, un testimonio de la firmeza moral de dos transterrados en América, y de lo que con seguridad hubiera sido la respuesta individual de Gaos ante la reconciliación de las Españas y la transición democrática. Pero un testimonio que no debe hacernos olvidar que las "Confesiones de transterrado" no son un soliloquio, ni son el pacto privado entre dos amigos exiliados, sino una conferencia dictada ante un grupo de refugiados españoles instalados en México, probablemente a comienzos de 1947 —y más atentos a cuestiones políticas que filosóficas. En este sentido forman parte de esa dimensión social y política del exilio de 1939, que el historiador y diplomático español Javier Rubio ha llamado "el hecho americano", y conducen a otras consideraciones.

El hecho americano

El juicio de Rubio, por supuesto, no constituye ni el primero ni el único reproche —desde el punto de vista de la eficacia de la acción política—, a quienes prestaron adhesión a las instituciones republicanas hasta 1977. Pero, entre los que conozco, es el más reciente y el que mejor se sirve de informaciones de lo que llama el mapa demográfico y político del exilio, así como de algunas otras, relativas a gestiones diplomáticas de aquellos gobiernos.⁷ Además centra su atención y sus críticas justamente contra el gobierno Giral y "su excéntrico México". Aunque, en rigor, Giral actuó unos meses en México, y después se desempeñó durante sus dos periodos en París, hasta la crisis de comienzos del año de 1947 —fecha que, más o menos, correspondería según

⁷ "Etapa americana del gobierno de la República Española en el exilio", por Javier Rubio, en el volumen de José María Naharro-Calderón (Coordinador): *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: "¿Adónde fue la canción?"*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 87-110.

supongo, a la conferencia de Gaos. Puede servir, por tanto, como punto de referencia o trasfondo histórico.

En los minutos que restan de esta conversación, no sería posible reproducir con entera fidelidad los detalles de lo que Rubio considera como factores negativos del hecho americano. Debo, por tanto, atenerme a las líneas generales de su argumentación. Porque tampoco se pueden pasar por alto sus reclamos, como no se puede dejar de aceptar la regla que su discusión impone: que esos factores negativos de carácter político no han de justificarse por la consideración de los frutos culturales de la emigración republicana en América. Una regla que conviene aceptar en bien del argumento; nunca como el reconocimiento de algo que quiere presentarse como evidente: el fácil deslinde de la vida política y la vida cultural de los exiliados. Porque bien sabemos, además, que esta última no hubiera sido lo que fue, en otras circunstancias políticas.

Sin tocar pues, las consecuencias culturales, quisiera cerrar esta plática poniendo el texto de Gaos a la luz de los cuatro factores negativos a que se pueden reducir las observaciones de Rubio. No me detengo en otro, que Rubio pone en primer lugar en forma separada, porque se trata del *hecho básico del gran alejamiento de España*, que vendría a ser la condición de todos los demás —por otra parte, el único de que no cabe hacer responsables a los exiliados, puesto que no estaban en condiciones, al salir de su patria, de elegir libremente su lugar de residencia. Para muchos de ellos —en especial para los más comprometidos en política—, la salida era simplemente cuestión de vida o muerte. Y Rubio no deja de anotar que, al fin y al cabo, este hecho tenía también un aspecto positivo, puesto que era la garantía de la seguridad de las personas.

Una segunda contradicción de Rubio permite eliminar otro factor negativo: su acusación consiste en decir que en vista de aquel alejamiento geográfico de los grupos republicanos, sobrevino un gran desconocimiento de la situación interior de España. La contradicción consiste en sostener, simultáneamente, que la *historia de las relaciones entre los dirigentes del exilio y la oposición en el interior* es un capítulo aún por escribir de la emigración de 1939. Porque mientras ese capítulo no se escriba parecería discreto dejar la acusación pendiente. En lo general ignoro si se trata de una materia no investigada suficientemente, pero sí puedo decir que para quien acepte el doble dicho de Rubio, la contradicción permanece. Sólo entonces se podrá discutir si las características de esas relaciones dependían tan estrictamente de la distancia geográfica.

Pero los otros tres factores negativos señalados por Rubio permanecen: el *primero* se precisa como el desconocimiento de la situación internacional y la imperfecta comprensión del alcance de los acuerdos de Potsdam y de la Conferencia de San Francisco; el

segundo consiste en la carencia de representatividad legal de las reuniones parlamentarias de los republicanos en 1945; y el *tercero* en la falta de operatividad del gobierno en el exilio para los españoles que habían permanecido en España. En ellos funda su *condena final*: estos factores, potenciados por la lejanía de América, convirtieron al gobierno en el exilio en un peso muerto, contraproducente e inútil, que contribuyó —estas son sus palabras— a aplazar durante varios decenios el restablecimiento de la democracia en España.

Ahora bien, pienso que ninguno de los tres factores enumerados toca de verdad al argumento de la conferencia de Gaos que he comentado. Al día siguiente de los acuerdos de Potsdam, nos dice Gaos, ya no se hacía ilusiones sobre su significado verdadero —una defensa del *statu quo*. Tampoco se apoya Gaos en la representatividad de las Cortes reunidas en México; menos todavía en la eficacia del gobierno republicano al interior de la península. Por el contrario, el nivel moral en que se mueve su argumentación está por encima de esas condiciones, pero no porque las ignore o porque proceda con ingenuidad, sino muy claramente porque lo que se propone es hacer posible una conducta —en este caso la política internacional de México—, y con ella los valores que esa política defiende, que son también valores políticos de alcance universal.

La discusión a que conduce la condena final de Rubio tiene que darse preferentemente en el terreno social y político, donde la voz de los filósofos pudiera parecer más débil que la de los sociólogos e historiadores —pero de ningún modo está ausente por completo. Por contribuir a darle fuerza, tiene sentido que, incluso quienes solamente somos discípulos de los filósofos del exilio, vengamos a reuniones como ésta a decir que en tierras americanas ha quedado una herencia moral, de actitudes individuales y de ideales colectivos en cuya cercanía hemos vivido. Y que probablemente esa experiencia nos ha permitido, en los años recientes, tener una visión de la transición democrática de España, como un momento de reconciliación de las Españas en que esa herencia no ha estado excluida. Por el contrario, a pesar de divergencias internas entre los propios republicanos, la fuerza de sus ideales estuvo activa por muchos años en los foros internacionales; y por muchos años, el hueco de su ausencia en el interior de España fue tan notable, que no podía menos de estar presente también en las conciencias individuales de los españoles de la península que vivieron los años de la transición.

Addenda

Después de entregado el texto para su publicación, la relectura de unas frases de Gaos —justo en el primer párrafo de su conferencia— me obliga a añadir una breve

consideración sobre su público y sobre el lugar en que fue leída. Al justificar la presentación sistematizada de sus ideas, advierte Gaos que ya las ha expuesto ocasionalmente en algunas de sus publicaciones, pero dice de éstas que las puede “suponer suficientemente poco conocidas”. Semejante advertencia no se entendería ante un público de españoles residentes en México —cualquiera que hubiera sido el local preciso en que se celebrara la reunión. No parece arriesgado, por tanto, completar la conjetura adelantada en el texto, con la afirmación de que la conferencia pudo haberse dictado fuera de México. En tal caso, el lugar no podría ser otro que La Habana, Cuba. En apoyo de esta posibilidad puede aducirse lo siguiente: es seguro que Gaos estuvo en La Habana a comienzos de 1947, la fecha en que suponemos —por la actualidad del tema político discutido en ella— que dictó la conferencia. La prueba de su estancia en la isla es realmente fácil, por otras publicaciones de Gaos fechadas allí mismo en marzo de 1947. Por ejemplo, las conferencias acerca de “El más allá”, dictadas en la Universidad de La Habana, publicadas después en *Filosofía y Letras*, y posteriormente reunidas en el libro *Discurso de filosofía*, de 1959.

A lo anterior no se opone, de ninguna manera, el encuentro con Bernardo Giner de los Ríos, de regreso a México desde Francia, porque el paso por el puerto cubano era en ese tiempo una ruta obligada. Pero vale la pena considerar todavía otro punto de orden más general, relacionado con el carácter excepcional de un escrito de Gaos, leído en público, sobre un asunto político concreto. Aunque Gaos lo guardara entre sus inéditos, no era ciertamente un documento personal.

Una carta del primero de mayo de 1966, que Gaos escribió al doctor Leopoldo Zea, entonces director de la Facultad de Filosofía y Letras, con motivo de un conflicto político universitario, comienza de esta manera:

Yo, que por no poder ser tan plenamente mexicano como si hubiera nacido en México, he pensado siempre que no debo tomar en la vida pública del país más parte que la escueta del cumplimiento de los deberes ciudadanos también del mexicano sólo por naturalización, en cambio pienso que los nombramientos de doctor *honoris causa* y profesor emérito con que me ha honrado la Universidad no sólo me autorizan, sino que me fuerzan a considerarme universitario tan plenamente como para obligarme en conciencia a proceder en esta Universidad como procediera en la de mi país natal...

La materia del conflicto no viene al caso, pero la declaración de no participar en la vida pública de México parece haber sido una norma fielmente

cumplida por Gaos, a lo largo de todos sus años de exilio —contra lo cual no se podrían aducir testimonios de conversaciones privadas. En este punto coincide también el dicho de personas que lo conocieron y a veces buscaron su participación.

Dos ejemplos, tal vez, podrían citarse como posibles excepciones de aquella norma: en los dos casos se trataría de conferencias dictadas en el extranjero. La conferencia de Puerto Rico en 1962, sobre “Los Estados Unidos y la Revolución de América Latina”, impresa después en el libro *De antropología e historiografía*. Un texto “de circunstancia” que, sin embargo, concierne a toda América y, en mayor medida, a la política mundial. El otro ejemplo es la verdadera excepción: la conferencia de 1947 de que trata este ensayo, que suponemos leída en La Habana. Pero ¿por qué en La Habana? ¿Por qué pudo Gaos sentirse obligado —salvada la cortesía con Bernardo Giner—, a exponer allí su posición acerca de la política del exilio republicano?

Una respuesta bien fundada no puede intentarse en esta nota, pero sí puede quedar indicada la dirección en que debiera ser buscada. En La Habana se había realizado, en septiembre de 1943, la conferencia de la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero, notable sobre todo por el prestigio académico de los asistentes. Una reunión sobre cuyos antecedentes y desarrollo da muy escasa noticia el libro de Consuelo Naranjo Osorio sobre la guerra civil y el exilio republicano en Cuba, pero de la que se puede tener mayor información en el reciente ensayo de Teresa Rodríguez de Lecea, mucho más informado y puntual. A esa reunión no asistió Gaos, a pesar de haber sido convocado. Y aunque en su momento dio explicación escrita a los organizadores, hasta el punto de hacer depender su presencia de ciertas condiciones de la respuesta de éstos, tal respuesta resultó tardía y no satisfizo sus inquietudes. Pienso que aquella ausencia pesó en el ánimo de Gaos, en ocasión de su visita a Cuba tres años después de la reunión, para obligarlo —a pesar del tiempo transcurrido—, a una más amplia aclaración pública en las “Confesiones de transterrado”.

Podría ser interesante comparar el texto de la conferencia acabada de citar, con las reservas expresadas por Gaos en la correspondencia de 1943 conservada en su Archivo —dirigida a Méndez Peñate, rector de la Universidad de La Habana, y a su joven amigo Raúl Roa. Pero además, tendría interés ponerla en relación con los resultados de la reunión de los profesores exiliados, publicados en el *Boletín Informativo de la UPUEE*, incluida la llamada “Declaración de La Habana” de 1943 —y examinarlo todo en el contexto de la política internacional de aquella década. ■

LEOPOLDO ZEA

LA FILOSOFÍA MEXICANA DE JOSÉ GAOS

José Gaos, apenas pisa tierra mexicana, iniciando el transtierro, en el que arraigada para siempre, hace ya expresa su preocupación por conocer de los filósofos y la filosofía que se venía haciendo en México. Un filosofar que considera es prolongación del que se había formado en España bajo el magisterio de José Ortega y Gasset. Filosofía de salvación, de salvación de las circunstancias, que en España y en la América que era su prolongación, será considerada como esencial a su propio desarrollo cultural. Filosofía, paradójicamente, empeñada en emerger de la negación a que era condenado el español y el hispanoamericano por una supuesta barbarie, o incapacidad para expresarse correctamente en el lenguaje, de la también supuestamente universal filosofía, ciencia y cultura del Mundo Occidental. Ya Ortega decía: "Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será la ciencia española,"¹ José Gaos buscará, insistentemente, las expresiones de esta, a pesar de todo, filosofía que se venía haciendo en Hispanoamérica y España, en concreto en esta parte de las mismas: México. Expresión central de esta su preocupación son los trabajos que forman el volumen VIII de sus *Obras completas*; uno de ensayos reunidos bajo el título de *Filosofía mexicana*, y el otro escrito como resumen de esa su preocupación, *En torno a la filosofía mexicana*. A estos trabajos se agregaría el que publicó bajo el título de *El pensamiento en lengua española* que es presentado en otro volumen de sus *Obras completas*. Es, precisamente en este último, donde aparecen sus primeros asedios a la filosofía mexicana, como el trabajo en que comenta el libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

En el comentario de la obra del mexicano Samuel Ramos es donde Gaos hace evidente su interés por la filosofía mexicana vista en relación con el filosofar que ya se venía haciendo expreso en España. El libro de Ramos era una obra muy discutida y, después, por

discutida, ninguneada y puesta de propósito en el olvido por la mojigatería de un nacionalismo que no quería ver su realidad para superarla. Gaos, en 1939, saca el apestado libro del injusto olvido comentándolo como una de las más destacadas obras del pensar o filosofar hispanoamericanos.

Lo primero —dice Gaos— que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun 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*.²

La misma inquietud, la misma preocupación por salvar las circunstancias de pueblos de muchas formas marginados. Ortega en España y Ramos en México, como otros maestros del pensamiento en nuestra América, preocupados por algo común a todos ellos. El comentario de Gaos a la obra de Ramos, como otros que hará sobre otras expresiones de la filosofía en México, será, a su vez, expresión de la búsqueda del sentido del filosofar que en esos días será puesto en boga: el sentido de la filosofía, llamada así sin rubor, latinoamericana. Por ello, los filósofos latinoamericanos encontrarán en la obra de Gaos los elementos para afirmar esa su supuesta barbarie que no será sino expresión de un lenguaje y un pensamiento propio y que, por lo mismo, no tiene que ser copia fiel de este o aquel modelo cultural, filosófico o científico.

José Gaos expondrá sus experiencias en este encuentro con los filósofos mexicanos, comentando con especial atención las obras publicadas y las que van apareciendo para sacar de cada una de ellas los eslabones con los que formará la gran cadena que dé sentido a un filosofar que trascendiese la supuesta barbarie e

¹ José Ortega y Gasset, "La ciencia romántica", *Obras completas. Revista de Occidente*, Madrid, 1946, tomo I, pp. 34-43.

² José Gaos, "Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México", *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, pp. 169-174.

hiciese expresos sus aportes a un quehacer que no es, ni puede ser, exclusivo de un grupo de hombres o de unas determinadas naciones. Por ello escribe: "Desde mi 'empatriación' en México, buena parte de mi trabajo —sospecho que la mejor— ha versado sobre la filosofía mexicana."³ En estos sus primeros encuentros con este filosofar destacará la obra de José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Adolfo Menéndez Samara, Oswaldo Robles, Justino Fernández y Edmundo O'Gorman. En el volumen VIII de sus *Obras completas* se incluyen los comentarios de José Gaos sobre las últimas expresiones de la filosofía en la Universidad y por supuesto lo que los más destacados maestros mexicanos habían escrito a partir de la llegada de éste a México. Gaos que es parte activa del filosofar mexicano. Activa no sólo por la obra que va escribiendo, sino centralmente por el magisterio que va ejerciendo, por el empeño en formar los discípulos que han de continuar esta obra y que están obligados a dar como máxima expresión a ese filosofar. En sus comentarios se van apuntando los maestros y los maestros de maestros de la filosofía mexicana. En ellos se va perfilando un filosofar de gran fuerza. Al comentar Gaos los cinco años de filosofía en México, en la revista *Filosofía y Letras* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dice: "En conclusión, los cinco años de filosofía en México que corresponden a los de vida de esta revista son los de tal fermentación de savias, que no parece ser sino la inminencia de una maduración de frutos definitivos."⁴

Se avizora un filosofar futuro, pleno de savias y fermentos: un filosofar que se va perfilando en la obra de un Antonio Caso, quien a lo largo de su cátedra ha dado fermento a la vocación de los nuevos maestros en el campo filosófico, los Robles, García Maynes, Larroyo y muchos otros. Y junto con Caso, Vasconcelos y Reyes que, desde el ángulo de sus genialidades o especialidades, van abonando un filosofar que no sólo será mexicano sino parte destacada del filosofar latinoamericano del que ya se habla con orgullo en nuestros días. Habla Gaos de las mocedades de Antonio Caso y las compara con las de Ortega. Mocedades en las que se fue perfilando un magisterio que dará ricos frutos. Maestros de maestros y discípulos de unos y otros que Gaos va destacando en lo que de originalidad tienen los unos y los otros. La originalidad que les permitiría, en un futuro, hablar en el campo de la filosofía, no ya como bárbaros, sino como peculiares expresiones del hombre preocupado tanto ayer como hoy, tanto en Europa como en América y otras partes del mundo, por resolver la problemática que la realidad, toda realidad, va planteando al hombre, a todo hombre. Hombre obligado a enfrentar esta realidad y salvar los callejones sin salida para así salvarse y prevalecer. Hablando de Caso, dice Gaos: "Las

indicaciones anteriores, con todo ser tan sumarias, bastarán para permitir juzgar la adivinatoria anticipación, la efectiva actualidad y la preñez de futuro, en suma, la originalidad y la potencialidad del sistema de Caso."⁵ Y hablando de la *Todología* de José Vasconcelos muestra la extraordinaria originalidad de la misma, las posibilidades de su sistema en el futuro de esa filosofía que ha sido ya preñada. ¿De quién hablamos al comentar este libro? pregunta Gaos:

¿De un nuevo personalista norteamericano, de un reciente existencialista francés, que sigue la última moda en materia de existencialismo, la de repudiar el título de existencialista? ¡Ah, no, nada de esto! Se trata sólo de un conocido —desconocido— "pensador" mexicano: de don José Vasconcelos.

Hablará, por supuesto, de sus compañeros en el *transstierro*, de los otros españoles que se han encontrado inmersos en el filosofar que vienen haciendo los mexicanos. Y, vuelve a insistir en la raíz común de ambas expresiones de tal filosofar. La semejante preocupación que originan las lucubraciones de unos y de otros. Resaltan sus orígenes, sus antecedentes y, por supuesto, la preocupación común que en esa búsqueda de la identidad tienen unos y otros. El lector encontrará en el volumen VIII los destacados nombres de quienes tuvieron que continuar su tarea de España en América. Habla por supuesto de los frutos de su propia actividad en la tierra abonada de México por mexicanos y transterrados. Son estos frutos en los que va apareciendo su propia obra, los que han de justificar a mexicanos y transterrados. Hablando de sí mismo dice: "En cuanto a mí, creo que la parte de mi actividad que debo poner en primer término es la dirección de tesis", llevada a cabo en la Casa de España en México, transformada en El Colegio de México y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Allí están las semillas que van brotando ante sus ojos para justificarlo y hacer posible que en el futuro próximo, cuando el transterrado quede definitivamente arraigado en esta tierra, pueda repetir como la Biblia hablando de Job: "Y llegarás a la madurez y a la muerte como el trigo que se corta a su tiempo." En segundo lugar, está su obra comentando, destacando, cuidando con atención lo que sabe que va a ser el trigo que ha de alimentar a esta tierra de la que se sabe ya ineludible parte.

Si de la actividad de los "refugiados" españoles de la filosofía en México —escribe— la parte que parece haber resultado más notoria es la que he reseñado..., la que estoy convencido que resultará a la postre más benéfica y aunque sólo fuese por esto más importante, es la aplicada al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y del mexicano en especial.⁶

³ José Gaos, "Prólogo", *Filosofía mexicana de nuestros días*. (Ver página correspondiente en la edición aquí comentada.)

⁴ José Gaos, "Cinco años de filosofía en México".

⁵ José Gaos, "El sistema de Caso".

⁶ José Gaos, "Los transterrados españoles de la filosofía en México".

En esta meta, anticipa, culminarán los esfuerzos tanto de la España peninsular como de la España en América. Esfuerzos comunes en busca de un logos y un verbo, de un saber expresar y un saber cumplir lo expresado. Filosofar con una misma raíz e inquietud. La raíz que brotó en la península y enraizó en estas lejanas tierras enriquecida con otra sangre, con otra vida, con otro mundo, mundo que también pugna por hacerse presente ante sus supuestos descubridores y conquistadores. Por autodescubrirse ante los encubridores descubridores de una realidad que, como en España, tenía que surgir, emerger, con toda la fuerza de la vida.

“Esta aplicación al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y mexicano en particular —escribe Gaos— ha sido ante todo una consecuencia rigurosamente lógica de lo recibido de las filosofías en el sentido de las cuales hemos obrado.”⁷ Los filosofemas de la supuesta filosofía universal encarnados, transterrados, en la circunstancia en la que ha de dar frutos. Así se explica la auténtica universalidad de la filosofía. No como modelo a seguir, sino como instrumento para que el hombre, cualquier hombre, se exprese y se sitúe en la realidad que le ha tocado en suerte. Tal es lo que ha hecho el filósofo español al empatriarse en estas tierras de América, como en el ya lejano pasado otros españoles lo empatriaron en ella creando esta América de la que es parte México. Aquí, el español de ahora se encontró con otra expresión de su propia España transformada por la conquista y la colonización pero reafirmada en una nueva expresión de lo humano, por doloroso que haya sido este parto. Por eso, lo que los españoles venían buscando en España podrán seguir buscándolo en México hasta encontrarlo. La violencia que hizo a esta América había hecho también posible la presencia de los mejores hombres de esa misma España. “Es que la reivindicación de los valores españoles había empezado en España, movilizada justamente por la conciencia de su valer.” “Por fortuna, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos.”

Ahora bien —sigue Gaos— en vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es un tanto la visión de unos emigrados de sí mismos en sí mismos, por encontrar a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser?

¿La autognosis que vienen practicando los mexicanos, la búsqueda de su identidad, no ha sido y no es la

preocupación pareja de los españoles?⁸ Es en México donde transterrados como yo, nos dice el propio Gaos, cumplen con lo que fue su misión. Y es en los discípulos mexicanos, señala también Gaos, donde se justifican. Gaos, que pudo formar discípulos con su magisterio, se sabe, a su vez, hechura de estos discípulos, tanto que si no existieran habría tenido que inventarlos. Maestros hispanos y discípulos mexicanos son los que en opinión de Gaos justifican el transtierro, le dan vida y proyección. Gaos habló de unos y otros, de lo que significan en esa tierra a la que se han entregado y sobre la cual ha arado hasta alcanzar los frutos que adivina serán extraordinarios, que estarán a la altura de lo que debe darse como centro de sus preocupaciones, una misma conciencia filosófica, desde la España peninsular a la España “empatriada” en México y América.

En cuanto a la originalidad de la filosofía mexicana y americana, Gaos la destaca en las diversas expresiones de la misma. Así comenta el libro de Edmundo O’Gorman *La idea del descubrimiento de América y La filosofía en el Brasil* de Antonio Gómez Robledo. El libro de O’Gorman es visto como un trabajo único en la toma de conciencia de la América hispana por lo que respecta a su lugar en la historia universal. La historia de las ideas es vista como historia de la conciencia del hombre de esta América por lo que se refiere a su lugar en lo humano. Lo humano una y otra vez regateado por los supuestos hacedores de la historia llamada universal. Un libro dice, a la altura de las expresiones más conspicuas de la historia universal de las ideas. Es “un libro completo, redondo, acabado en el conjunto y en detalle como ningún escrito de Dilthey”.⁹ Antonio Gómez Robledo, a su vez, va más allá de sus propias pretensiones al exponer las ideas filosóficas en el Brasil; obra en que Gaos deduce el mismo espíritu que va formando escuela en los peculiares análisis de la realidad de esta América y en el sentido que tiene su historia.

Destacando las expresiones del reflexionar del que Gaos va a hacer derivar la filosofía, que podrá llamarse legítimamente mexicana, americana o latinoamericana por su origen, analiza trabajos como los de Alfonso Reyes, *La x en la frente* que viene a ser como el preámbulo de la preocupación que se hará nuevamente expresa en un grupo de jóvenes que fueron sus discípulos y de sus mismos discípulos en la búsqueda, ya abierta, sin timideces, ni tapujos, de la identidad del mexicano, que lo será también del hombre, formado en esta América en el choque entre el hierro conquistador y el barro conquistado. Cita a Reyes como un adelantado en este mensaje de mexicanidad que nada tiene que ver con el falso nacionalismo que ya antes había condenado Ramos. Quiérase o no, lo que se hace en México es de México, como lo que se hace en cualquier lugar de la

⁸ *Idem.*

⁹ “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”.

⁷ *Idem.*

Tierra del lugar en que surge. “Lo que yo haga —dice citando a Reyes— pertenece a mi tierra en el mismo grado en que yo le pertenezco.” Hay que empezar por lo nacional, que no es lo folklórico, para elevarse a lo universal. La universalidad a que aspira toda filosofía, toda cultura, tiene asidero en lo concreto, en lo que es el hombre que lo anhela. Un mensaje, dice Gaos, “de la más rigurosa actualidad, de mediados de 1952 aunque escrito en 1932”.¹⁰ Búsqueda del alma nacional, dice Reyes. Y comenta Gaos, “¿No es éste el programa del aludido movimiento cuyos principales agonistas son jóvenes integrantes de la última generación destacada en la vida cultural?” Ya va apuntando la semilla que ha de convertirse en fruto. Gaos observa y destaca lo que fuera su preocupación en España y América. Esta preocupación está ahora expresada en la Colección México y lo Mexicano de la que es puntero el ensayo de Alfonso Reyes, puntero de la generación que ha adoptado simbólicamente el nombre de *Hiperión*, hijo de la tierra y del cielo. Así sigue analizando algunos de los trabajos que siguen al de Reyes con mirada inquisitiva, pero al mismo tiempo llena de fervorosa cordialidad. El fervor y la cordialidad de quien se encuentra con algo que le ha sido y que le es entrañable. Analiza uno de los trabajos que, partiendo de la misma historia de la filosofía llamada universal, realiza una

Filosofía de la historia de Occidente en general y de la historia de la filosofía occidental en especial, porque no se trata de nada menos —dice Gaos—, resulta por obra de la novedad y profundidad del punto de vista desde el cual se contempla la historia, ella misma nueva y profunda.¹¹

Sin embargo, agrega, “no se ha diseñado esta filosofía de la historia por pura fruición intelectual”. Esto sería lo más repugnante a la filosofía que va surgiendo. Se “ha diseñado su filosofía de la historia para acabar hablando de la situación actual de los hispanoamericanos”. Esto es el paso de lo concreto, circunstancial, peculiar, a lo universal. O de lo universal en su relación con lo concreto, con lo peculiar, con el hombre que filosofa, que se plantea preguntas sobre sí mismo y su realidad. La relación propia de todo auténtico filosofar cuyo valor no puede ser rescatado por supuestas pretensiones universalistas que parten de lo abstracto y se mantienen en lo abstracto, y por abstracto, ajeno a los creadores del verdadero filosofar, del quehacer cultural ahora y siempre. Gaos relacionó este filosofar, consciente de sí mismo, con el que presentaron ya obras como la de Ramos que fueron objeto de incomprendimientos por quienes temían asomarse al abismo que implica el hurgar en la identidad del hombre como algo concreto, no abstracto. Gaos en este ensayo en

que comenta la obra de Reyes, Ramos y lo que sus discípulos van realizando, realiza a su vez, una filosofía de la filosofía respecto a un filosofar cuya originalidad va destacando y que sabe habrá de dar frutos que en nada desmerecerán del filosofar al que los mexicanos, españoles e hispanoamericanos parecían ser ajenos. Gaos presiente que se está llegando a la meta de ese largo indagar sobre un filosofar que, sin dejar de serlo, expresa la problemática y las soluciones propias de esta América y de su raíz peninsular en Europa.

En carta abierta al que esto escribe, y comentando mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Gaos destaca ya los perfiles de esa buscada filosofía de nuestra América. Ésta se ha ido derivando de una tarea grata al maestro transterrado: la historia de las ideas en esta región del mundo. Esto es, la historia como los latinoamericanos han ido recibiendo y asimilando las expresiones de la filosofía europea: la escolástica, el racionalismo, la ilustración, el positivismo, el espiritualismo, el historicismo, el existencialismo, etcétera. Preocupación que ya se hace expresa a mediados del pasado siglo XIX en Juan Bautista Alberdi. Surge de la búsqueda de la solución de los problemas que se plantean en esta región de la tierra a partir de las soluciones que a problemas semejantes diera el filosofar europeo y occidental. Pero de este recibir y asimilar se hará patente el sentido de tal quehacer apuntando en el de la buscada peculiaridad del pensamiento o filosofía latinoamericana. Se habló de “malas copias” del filosofar considerado como universal, pero en ese ser “malas copias” está la peculiaridad de un reflexionar sobre una realidad que se resiste a ser simple copia para hacer suyos los frutos surgidos de otra realidad. Gaos destaca el hecho de que los pensadores de esta región americana han sido, al mismo tiempo, hombres de acción. Hombres que han empuñado la pluma y la espada. Las ideas vistas como armas, tomadas de prestado para resolver los problemas de esta su ineludible realidad. Surge así una historia, dice Gaos, “Historia del pensamiento en nuestros países, donde los ‘pensadores’ se destacan justamente por lo que significaron y siguen significando en y para la vida toda de sus pueblos, de los que han sido y siguen siendo ‘padres y maestros’”. Y en este recibir las ideas, para hacer de ellas instrumentos de cambio de la realidad impuesta por la dependencia colonial y neocolonial está, precisamente, el secreto de la buscada originalidad o capacidad del hombre de esta región para filosofar.

Gaos capta en esa historia de las ideas el mismo sentido de su adaptación y, con ello, un extraño modo de ser de los hombres que han entrado a la historia bajo el signo de la dependencia. Dependencia cuya conciencia está expresa tanto en los guerreros que empuñan la pluma, como en los escritores que empuñan la espada como los Bolívar y los Sarmiento. Es el afán por romper con un pasado que no se quiere aceptar por ignominioso

¹⁰ José Gaos, “México, tema y responsabilidad (México y lo mexicano)”.

¹¹ *Idem*.

y, con ello, el afán por ser otro distinto de lo que se deriva en una filosofía, o sentido de la historia, que estaría en los antípodas del que expresase Hegel refiriéndose a la filosofía de la historia universal, esto es, europea. Mientras en ésta, el de la historia europea, se va haciendo del pasado instrumento del futuro; en la de esta nuestra América el pasado se va formando de yuxtaposiciones, de ocultamientos de lo que se fue pero no se quiere siga siendo. En partir siempre de cero experiencias, porque las experiencias vividas son vistas como impedimento, o como negación, de lo que se quiere ser. A este inútil esfuerzo por ocultar lo que se ha sido para poder ser otro que sí mismo, lo califica Gaos de utópico; así se hace expreso en la historia de las ideas en Latinoamérica. Los latinoamericanos pese a todo siguen siendo latinoamericanos, nada cuentan los esfuerzos hechos por semejarse al modelo sajón, yanqui o francés.

En todo caso —dice Gaos—, el esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse, según un presente extraño no se acreditó precisamente de ser un esfuerzo menos utópico que ningún otro. Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible... en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible.

Tal es la lección que se aprende en la historia de las ideas de esta América; pero Gaos va más allá, hacia la preocupación que le es central, la de que la toma de conciencia de tal hecho es el inicio de su rebasamiento. Es esta historia de las ideas la que va a permitir lo que Hegel realiza con su filosofía de la historia respecto a su propia historia, la absorción, la asimilación del pasado y con ello, su instrumentalización puesta al servicio del futuro de esa historia. La toma de conciencia de ese inútil querer ser otro que sí mismo es para Gaos el inicio de una nueva actitud ante el pasado de la cual se está derivando ese filosofar que ya no se conforma sólo con asimilar sino aporta a la historia su experiencia, la experiencia propia, la del hombre en otras situaciones.

¿No será *fundamentalmente* por esto —pregunta Gaos— por lo que la actitud de los pensadores hispanoamericanos ha venido cambiando desde el fin, por tanto, de la etapa positivista, quizás lentamente al principio, velozmente en estos últimos años, de toda forma iniciando una nueva etapa del pensamiento en Hispanoamérica, aquélla a la que pertenece este libro de usted?

Porque, agrega, si en este libro “ha podido encuadrar como lo hace su material, es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia hispanoamericana”. Un historia por la que “En vez de deshacerse del pasado practicar con él una *Aufhebung*”. “En vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más

propio futuro.” ¿No es ésta la preocupación de las nuevas generaciones, en la iniciada “tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe dando una filosofía mexicana”?¹² Insistir en esta actitud llevará, obviamente, a su plenitud la nueva filosofía ya iniciada. Tal será el mensaje del maestro transterrado recibido a lo ancho y a lo largo de esta América, dando así origen a esa cada vez más perfilada peculiar filosofía, al no seguir siendo eco y sombra de otra filosofía, buscando responder a los reclamos de una realidad igualmente propia, los reclamos que también otras realidades hicieron a otros filósofos en otros tantos lugares de este nuestro planeta.

En torno a una filosofía mexicana será el aporte del propio Gaos a las indagaciones que sobre México y lo mexicano venían haciendo varios mexicanos. El aporte a la pregunta sobre la identidad del mexicano, su cultura y su situación en el mundo que se hacían los mexicanos. El trabajo lo divide Gaos en dos partes. Una, la que se refiere a la historia de las ideas en México, y la dedica a Samuel Ramos; y otra, la que se refiere a la filosofía del mexicano, la dedica al grupo Hiperión. De esta forma el filósofo español analiza, como totalidad, esa filosofía que no tiene empacho en llamar mexicana. La preocupación que hemos visto se hace expresa en sus numerosas reseñas y comentarios sobre filósofos y filosofías expresión de mexicanos y realizados desde México y en función de una problemática mexicana. Gaos empieza por mostrar la distinción que hacen los filósofos mexicanos entre filósofos y pensadores. Aceptando en principio el no ser filósofos pero sí pensadores. Los pensadores parecen caracterizarse por el hecho de “un peculiar magisterio nacional”. Dice Gaos: magisterio presente en la vida pública y específicamente en la vida nacional e internacional. Éstos serían los pensadores, distintos de los hombres empeñados, no en hacer presencia en la vida nacional, sino abstrayéndose de ella, en el mundo puro de las ideas. Sin embargo, este simple hecho no da patente de filósofo. El filósofo se caracteriza además por ser original. Y en nuestra América al parecer la originalidad no existe en este campo. Por ello se habla de esa o aquella filosofía, supuestamente universal, en México o en Latinoamérica.

Los pensadores pueden ser así analizados en una historia de las ideas, como historia de las filosofías por ellos recibidas y utilizadas en función con ese su magisterio social y político. Gaos analiza cómo son recibidas las diversas filosofías por los pensadores, cómo las asimila en función de la problemática que les plantea su realidad. No crean ideas, simplemente hacen de ellas herramienta. Será esta no originalidad respecto a la creación de ideas la que distinga al pensador del filósofo; pero también lo que permitirá decir que no existe en México y América Latina filosofía. El propio Gaos va mostrando la forma como se obtienen esas herramientas, pero también cómo esa acción puede ser analizada para alcanzar deducciones que

¹² “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta a Leopoldo Zea”.

van a ser la negación de esa supuesta incapacidad de los latinoamericanos para la filosofía. Toda la primera parte es un apretado análisis de la historia de las ideas en México que podrá, también, ser válido para otras regiones de la cultura filosófica de esta nuestra América.

Se dice que México no ha hecho, hasta ahora, ninguna aportación a la filosofía propiamente dicha, que lo que ha hecho es importar filosofías extranjeras, casi siempre europeas. ¿Pero es posible que esta importación sea puramente pasiva y no tenga, por el contrario, un origen que al hacerse expreso cambiaría el sentido de esa supuesta importación? El importar está animado por un porqué, por una razón que, en Gaos, va a ser determinante y que pondrá en entredicho la supuesta incapacidad del mexicano o latinoamericano para la filosofía. Existen, dice Gaos, dos formas de importación: la metropolitana, la que trae consigo el conquistador o colonizador, y la colonial, la de los nativos que las reciben y, al recibir las, les imponen su propia marca.

Pero —agrega Gaos— las importaciones hechas con el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional... han ido más allá. La importación de filosofías no podía menos de plantear el problema de su inserción en lo nacional... la solución fue la *adaptación* de lo importado.

La recepción de lo importado no es pasiva, la misma recepción es activa, adapta al recibir, transforma y alcanza como resultado lo que sus críticos llaman “malas copias” del supuestamente auténtico filosofar. Pero también se hace algo a la inversa, se nacionaliza lo importado, se nacionaliza la ciencia, la filosofía recibida, esto es, su sentido pasa a depender del mundo del supuesto importador. Volviendo al inicio de esta presentación, se barbariza, se balbucea el lenguaje original como el germano balbucea el latín originando el alemán, y el franco el francés y el italo el italiano. Surge, pese a todo lo que se pueda decir, algo original, algo que no está en lo importado pero que resulta de su conjunción con el espíritu de su importador. Así se explica el liberalismo y positivismo que surgen en México y Latinoamérica, tratando aparentemente de repetir los modelos originales, pero para dar origen a expresiones diversas de tales modelos. Un crítico atento podrá así ver, en los supuestos importadores de filosofía, algo que les es peculiar, algo que les distingue de sus modelos. Gaos muestra esto en pensadores, si así quiere llamárseles, como Gabino Barreda en el siglo XIX y Antonio Caso en el XX. Todo lo cual lleva a Gaos a afirmar lo que llama la doble originalidad de la filosofía mexicana.

Las filosofías originales de mexicanos integran una filosofía mexicana original relativamente a las demás

filosofías tradicionalmente calificadas o fundamentalmente calificables con un gentilicio, asimismo de nacionalidad. Esta segunda originalidad presupone, pues, aquella primera, pero no se agota en ella. Si no existen filosofías originales de filósofos de una nacionalidad, tampoco existe una filosofía calificable con el gentilicio de esta nacionalidad; pero las filosofías originales de los filósofos de distintas nacionalidades presentan rasgos por los cuales se distinguen las de los filósofos de cada nacionalidad de las de los filósofos de las demás nacionalidades.

La primera originalidad queda dentro del ámbito de la historia de la filosofía y, por último, de la Historia de la Filosofía. La segunda originalidad se presenta como parte de la originalidad de las culturas relativamente unas a otras o como objeto de la filosofía de la cultura.

Precisamente la filosofía en Latinoamérica y en España se va a caracterizar por esa su preocupación magistral, política, social que, inclusive, sin originar filosofemas se sirve de los existentes, pero en función de sus propias y peculiares necesidades. Existe así una originalidad expresada en la historia de las ideas en la cual se ve cómo son adaptados los filosofemas ya creados; pero también originalidad por lo que se refiere al hombre que las utiliza y adapta, al espíritu, a la cultura del mismo, que da sentido a la adaptación. De aquí deduce Gaos la existencia de un filosofar hecho por mexicanos, a partir de su propia problemática, con independencia de la herramienta de que se sirvan para tal propósito.

En la segunda parte del trabajo Gaos emprende, ya directamente, la tarea de mostrar cómo, pese a todo, existe una filosofía mexicana y no sólo un pensar desde México. Esta filosofía se ha hecho abiertamente patente en preocupaciones como las iniciadas por Ramos sobre el hombre y la cultura en México y continuadas por el Hiperión respecto al ser del mexicano y el ser mismo de su cultura. El problema de la identidad como individuo y como cultura. Gaos analiza con cuidadosa atención las características de este filosofar que va surgiendo del preguntar por la identidad del mexicano y su cultura. En este sentido los filósofos del mexicano hacen algo más que teorizar sobre el mexicano, lo van perfilando, van dándole sentido. ¿No es ésta acaso la función más auténtica de la filosofía? ¿No es éste el salvar las circunstancias de que hablaba Ortega y Gasset? El problema de la identidad es un problema filosófico, como lo fuera el que se plantease el filósofo primitivo, el griego, que indagaba sobre el ser. Pero por el ser en concreto, por él mismo como una existencia expuesta a los embates de la naturaleza, a los embates del cambio. Preguntando por el ser del griego, preguntaba sobre su propia entidad o identidad en medio del cambio. El filósofo mexicano, hispanoamericano o latinoamericano hace, igualmente, ontología, esto es, se

pregunta como el griego por el ser, sobre su propio y peculiar ser. Un ser negado, no ya por la naturaleza, sino por la misma sociedad, por otros hombres que al negarlo buscan la justificación para su manipulación. La pregunta por la entidad o la identidad es semejante, es el preguntar del hombre por su propia existencia frente a los embates del mundo externo, la naturaleza y los otros hombres. Por ello, dice Gaos, "una filosofía como la del mexicano, que parece no poder ser sino una filosofía del *ser* del mexicano, concíbese este ser como esencia o como existencia, parece no poder ser tampoco sino una *Ontología* del mexicano".¹³

Precisamente, lo que ha originado las lucubraciones sobre el mexicano, como sobre el latinoamericano, es la conciencia de una cierta situación que pone en entredicho la entidad o identidad del hombre que se plantea el problema. La conciencia de su origen histórico, el ser parte de los pueblos que recibieron el impacto de la expansión de Europa sobre América y el mundo. Impacto que originó a su vez, mezclas de humanidad, que lejos de ser reconocidas como tales, fueron vistas como degradación de lo humano. Inferioridad por el origen, e inferioridad por haberse mezclado con entes extraños, e inferioridad por el simple hecho de haber nacido fuera del supuesto centro de la cultura y la humanidad. Se plantean relaciones de superioridad o inferioridad respecto a los hombres del continente europeo y de la América sajona que van imponiendo su marca e, inclusive, afectando la identidad del mexicano, el latinoamericano y de otros pueblos. La aceptación de ciertos grados de humanidad, frente a supuestas expresiones de lo humano que se consideran auténticas y originales, de las cuales se tendría que ser aunque fuese mala copia sin alcanzar el imposible propósito. Gaos hace suya la preocupación de Ramos respecto al complejo de inferioridad del mexicano ante otros grupos culturales y humanos. Un complejo que debe ser superado. Superar esta actitud, para no caer ni en esa inferioridad ni en su falsa respuesta, el complejo de superioridad. "Las nuevas generaciones intelectuales mexicanas —dice Gaos— deben perseverar en la fidelidad a aquel espíritu de las inmediatamente anteriores que incorpora, por ejemplo que es realmente un dechado, el mito de la 'raza cósmica'."

La filosofía mexicana y latinoamericana es para Gaos una realidad. El servirse de supuestas filosofías extrañas, para resolver los propios y peculiares problemas, es una acción que caracteriza a toda filosofía. La originalidad no consiste en inventar, en sacar de la nada, sino en adaptar, adoptar, lo creado a lo que ha de crearse; lo pensado a lo que ha de pensarse. Así ha sido todo filosofar que hace de los problemas y soluciones de otras filosofías, experiencia e instrumento para la solución de los nuevos problemas. Adaptación que, por serlo, no significa imitación, como sus frutos "malas copias" de algo que no se pretendió inventar.

La peculiaridad mexicana y latinoamericana, lejos de anular el filosofar, da al mismo las dimensiones de nuevas expresiones de este filosofar. Un filosofar auténtico en cuanto se propone, como señala Gaos, tomar conciencia de la realidad en que está inmerso y buscar a su problemática las soluciones adecuadas al mismo. Este filosofar, bárbaro por no semejarse al que se ha originado en Europa, no lo es tanto en cuanto no pretende otra cosa que enriquecer sus propias expresiones como lo ha hecho todo filosofar respecto al filosofar existente. La *Aufhebung* de que habla Gaos sería la expresión de este autoenriquecimiento de lo existente sin negar la transformación del mismo. Precisamente, la problemática central de la América de la que es parte México lo ha sido esa preocupación por una identidad que, paradójicamente, se siente desgarrada ante una falsa opción: la opción entre lo que ha sido y lo que quiere ser; la opción entre la ineludible herencia europeo-occidental y la propia de este continente. El considerar como consecuencia de un pecado original el supuesto destierro en esta América, culpa de la ambición de los padres que emigraron.

La opción entre lo que se ha sido y lo que se quiere ser; la opción entre la ineludible herencia europeo-occidental y la originaria de este continente. El desgarramiento, contrario al mestizaje que ha hecho posibles a todos los pueblos y culturas. Un desgarramiento que origina un sentimiento de inferioridad y, con él, la supuesta incapacidad del mexicano para esta tarea, para el filosofar, el razonar, propia de todo hombre, de cualquier hombre, con independencia de su piel y su lenguaje. La conciencia de todo esto debe, como quiere Gaos, conducir la *Aufhebung*, la absorción, la asimilación de lo vivido por el hombre a lo largo de la historia. Una historia que no puede ser exclusiva de un determinado hombre o grupo humano, sino de todo hombre. Apropiación también, de toda experiencia humana para mejorar la situación del hombre. Y, en este sentido, un filosofar auténtico, pleno, original en cuanto vuelva a plantear los problemas del hombre en nuevas situaciones y trate de dar a los mismos las mejores respuestas. José Gaos, maestro de este filosofar, provocador de vocaciones, quiere, por eso mismo, ser parte de la realidad en la que se ha "empatriado", absorbido, asimilado con todas sus experiencias españolas. Absorbido en su preocupación por un filosofar original que no es sino la preocupación por ser reconocido como hombre. Hombre aquí y en España, aquí y en cualquier lugar del mundo, que en esto parece consistir la universalidad que anhela toda filosofía. "La verdadera patria de quien sea, no es tanto aquélla de donde viene como de un pasado hecho, cuando aquélla a donde va común a un futuro quehacer." "Por obra de la anterior concepción de la patria no ha podido quien acaba de exponerla sentirse en ningún momento 'expatriado' de España en México, sino que no ha podido dejar de sentirse en todo momento más bien 'empatriado' de España en México."¹⁴ ■

¹³ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*.

¹⁴ *Idem*.

ALBERTO BLANCO

EL ESPACIO SE COME AL TIEMPO

a Gunther Gerzso

I

A través de los muros donde llora el musgo
se pueden ver los frutos jugosos del verano:

Alma de mis antecesores: eres más dulce
que el cielo azul y el claro viento juntos.

Los pliegues y las rosas en la piel te delatan:
has deseado a las mujeres de los hombres;

Pero la grieta en la pared te reconviene
con ríos de leche y manchas de sangre.

II

Una muralla se disipa en la brisa
y un paisaje despunta en la memoria:

Hay una escalera en cada forma,
hay un muelle en cada hombre.

De allí parten los barcos de la infancia:
entran a la noche con luces encendidas...

Allá lejos un faro peina a la mar
de raya en medio y trenzas de oro.

III

Horizonte perdido entre un milenio y otro,
entre una herida y otra en el cuerpo del mundo.

Entre un segundo y otro se suspende el milagro:
terrazas en el fuego del fuego del instante.

No porque no sea posible leer el palimpsesto
dejaremos de reconocer al sol en cada bosque...

Rey sol en cada hueso, en cada flor encarnada
la vida nos ha sellado con su mortal silencio.

IV

Cual grajos o cuervos que en el invierno
son la rama que crece entre dos templos;

Cual humo denso que en la noche logra
entroncar con la primavera de la especie;

La oscura raíz de las contradicciones
busca refugio en otras formas de ser:

La sonaja de niebla, la máscara de agua,
la bandera de piedra, el espejo en llamas. ■

DAMIÁN BAYÓN

EGIPTOMANÍA: CRÓNICA DE LAS VISIONES

La única manera de ver bien las exposiciones consiste en asistir a la inauguración: no a la del presidente o los ministros —mundana por definición— sino, sencillamente, a la de prensa.

Nos ordenan estar en el nuevo Louvre a las 14:30 de un martes (día de cierre de los museos nacionales), en una de las salas nuevas en nivel subterráneo, a las que se accede bajo la enorme pirámide transparente. Hipogeo y forma piramidal parecen ya alusiones por demás obvias de lo que vamos a ver: sirven —un poco— como su introducción.

Llego casi el primero, lástima que no nos dejen entrar por el momento: siempre, aquí —como en todas partes— hay un último clavo que clavar, un reflector que poner, un toque de pintura que aplicar a toda velocidad. Mientras tanto, la gente se ha ido agolpando: mucha señora de visón, anticuarios extranjeros y la inenarrable fauna de mis colegas. ¿Por qué serán tan raros los críticos de arte de cualquier sexo? Hombres despeinados, sudorosos aun en invierno, de ropas feas y flotantes, mujeres, sin edad y sin sexo, valetudinarios como un gordo que, gracias a sus muletas, trata de colarse antes, mientras yo pienso en el suplicio que le espera.

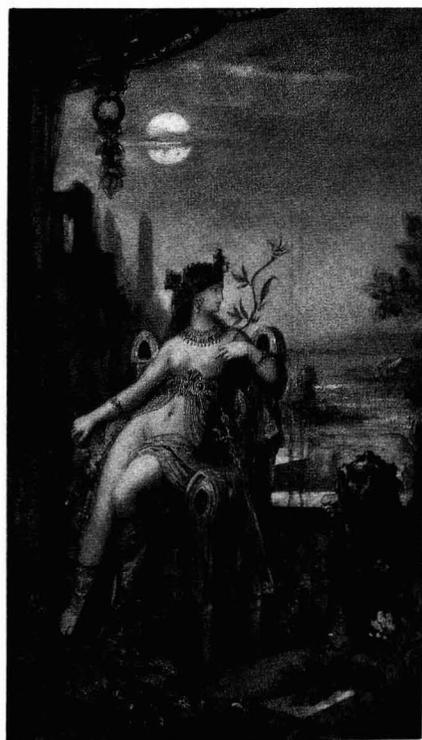
Como caballos de carrera, partimos apenas entreabiertas las puertas corredizas de vidrio que nos impedían el paso. Ante todo hay que ir a mendigar el *dossier* de prensa y las fo-

tos que nos regalan, aunque la marea humana enloquece a tal punto a las funcionarias encargadas del reparto, que opto por dejarlo para más tarde: sé que la exposición es pequeña y prefiero verla sin estar cargado de papeles que me impedirían escribir en mi imprescindible cuaderno. Dije que la exposición era pequeña; ahora que accedo a ella puedo agregar que es laberíntica, oscura deliberadamente, de muros tapizados de negro. Todo ese teatro —muy pensado— permite a los objetos expuestos bajo potentes luces presentarse como joyas en una joyería que estamos dispuestos a asaltar con voracidad.

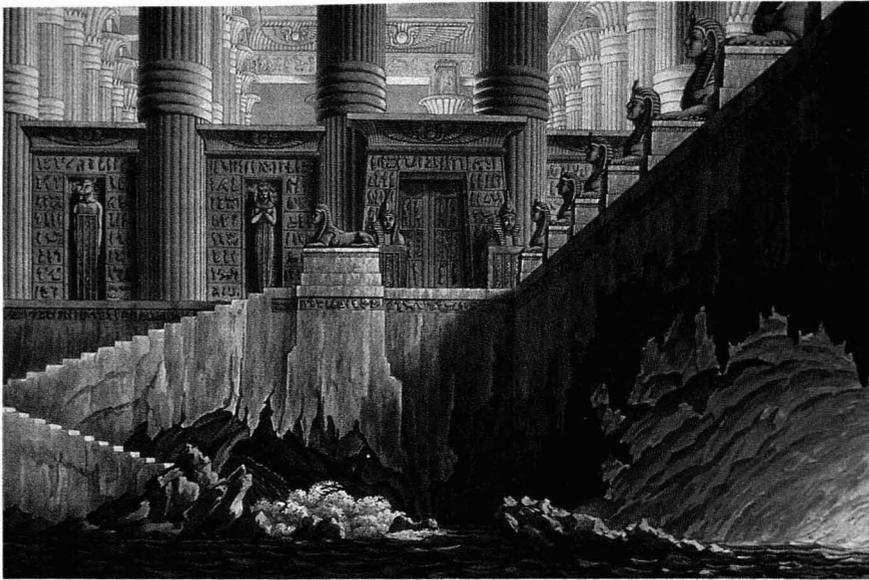
Por esta vez los carteles didácticos no se leen en la penumbra y, a riesgo de perderse, hay que lanzarse a la exploración. Apenas entro, un detalle me llama la atención: entre vitrina y vitrina observo unas pantallitas iluminadas de unos siete cm de alto por unos diez de ancho. De pronto, empiezan a funcionar: son maravillosos televisores en miniatura que —sincronizados a una central— proyectan videos sobre obras y temas egipcios (en una palabra: las piezas que no figuran en la exposición). Son como juguetes técnicos que demuestran hasta la insolencia el grado de desarrollo al que ya se ha llegado.

¿Historia? Entendámonos, es ésta una muestra para conocedores, nadie habla aquí de egiptología a secas. El título es por demás explícito y

lo dice ya todo: *Egiptomanía en el arte occidental 1730-1930*. Egipto fascinó tanto a los griegos como a los romanos, quienes adoraron también a esos dioses lejanos que les venían del Nilo. Hubo, después, siglos de indiferencia: toda la Edad Media y el Renacimiento prosiguen su marcha artística situada a años luz de todo lo que venga de Egipto. Aquí en Francia, la gente supone que la moda se desató con la Campaña de Napoleón y aquello de: “Soldados, cuarenta siglos os contemplan”, sin hablar de los sabios como Champollion y Ma-



Moreau, Cléopâtre assise, demi face, sur un trône élevé



Friedrich Schinkel, decorado para *La flûte enchantée*

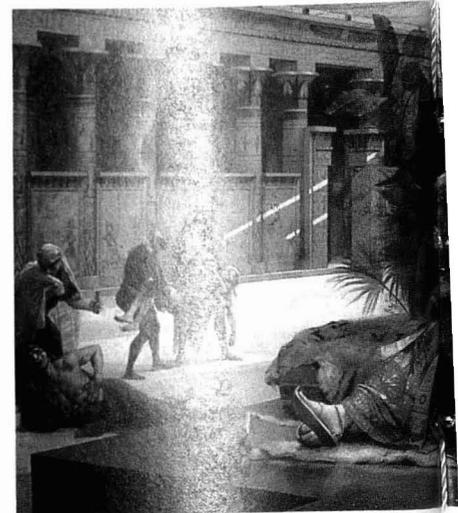
riette que el joven general llevaba en su séquito.

Nada de eso; desde el primer tercio del siglo XVIII, el mundo occidental sofisticado conoce una pasión por todo lo egipcio, no sólo para coleccionarlo sino —más bien— para “soñar a partir de la idea de Egipto”. La verdad es que ella da para mucho: los jeroglíficos que todavía entonces no se han descifrado, las obras “faraónicas”, más el cautiverio de los judíos: tanto Moisés salvado de las aguas por la princesa, como José interpretando los sueños del faraón. Y para cerrar el ciclo de lugares comunes: Cleopatra, la perla disuelta en vinagre, la mordedura del áspid como suicidio original, sus tempestuosos amores. Incluso se cuelan temas extra-egipcios como la muerte del bello Antonio, que Marguerite Yourcenar decide ahogar en las aguas del Nilo.

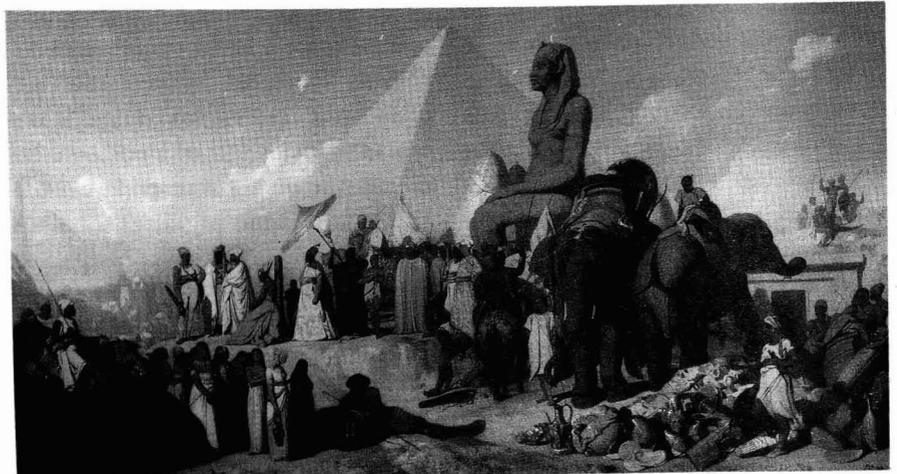
No se alarme el lector, no hay tanto aquí como parezco anunciar. Lo curioso para los historiadores del gusto es comprobar que hay un Egipto para cada época y cultura. Uno del siglo XVIII, poco verosímil, con variantes inesperadas: los ingleses se lanzan a la cerámica opaca y en colores pastel de la fábrica Wedgwood, cuyas piezas son deliciosas y en pequeña escala. En cambio, la

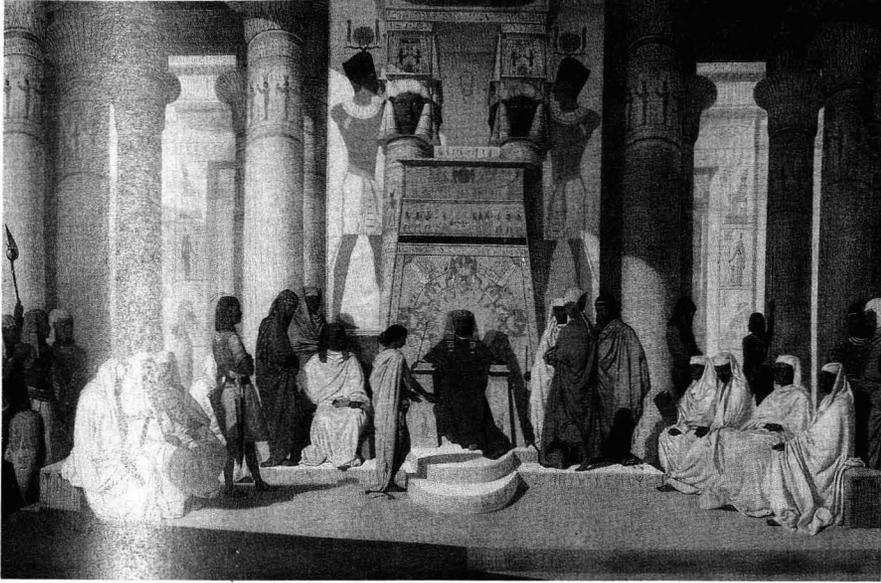
porcelana francesa de Sevres entiendo lo egipcio como suntuosas vajillas: en *biscuit* opaco, blanco; o en lustroso azul profundo combinado con oro, lo que tampoco tiene forma, proporción, color o espíritu ni remotamente egipcios.

En el XIX habrá más academicismo pero mayor verosimilitud: a partir de piezas auténticas (en la exposición hay algunas grandes y hermosas esculturas), los ebanistas, relojeros, escenógrafos, pintores imitan mejor lo antiguo. Ya mencioné los temas: las obras no tardan en llegar. Pueden ser neoclásicas: como un decorado para *La flauta mágica*, del arquitecto alemán Friedrich Schinkel, o la maqueta del italiano Antonio Canova para la tumba de



Adrien Guignet, *Cambyse et Psamménite*





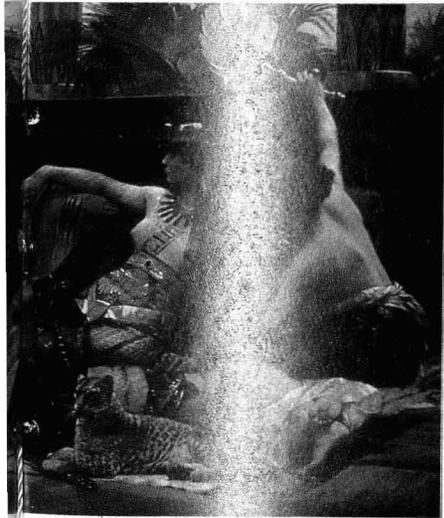
Adrien Guignet, Joseph expliquant les songes de Pharaon

Tiziano, cuyo original está en la veneciana iglesia de San Giovanni e Paolo, donde la presencia egipcia es sólo un triángulo de mármol blanco sobre fondo negro.

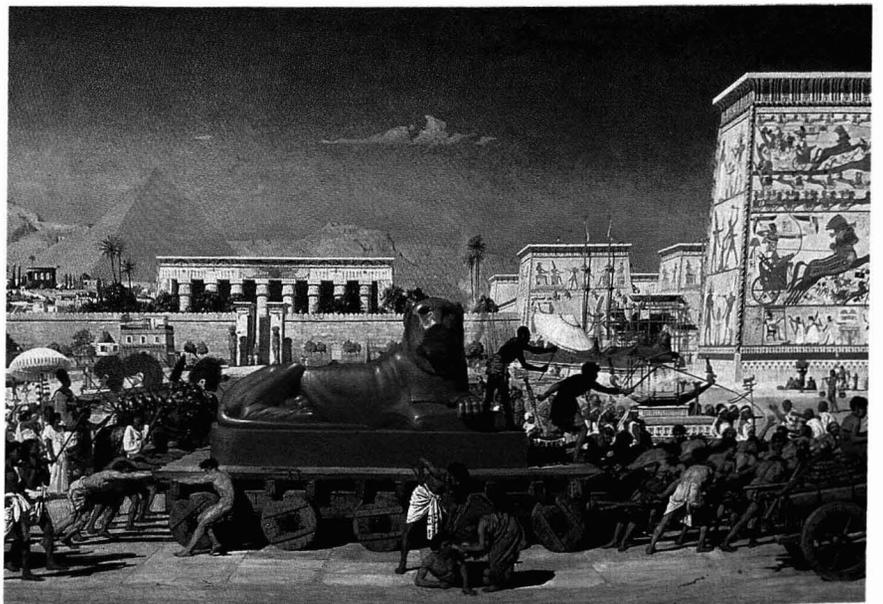
En el campo pictórico se lucen franceses e ingleses: entre los primeros figuran dos cuadros de Adrien Guignet, uno al aire libre, con fondo de Gran Pirámide, se titula *Cambises y Pseménite*; el otro, colocado en el interior: *José explicando los sueños del Faraón*, en el que hay bastante fidelidad arquitectónica, aunque los personajes parezcan vestidos a la usanza árabe muchos siglos antes de Mahoma.

El inglés John Poynter resulta más cinematográfico (en cinemascope), con su muy apaisado cuadro *Israel en Egipto* (1867), de dinamismo congelado y brillantes colores; en cambio, más reciente, familiar y falso parece *Los dioses y sus creadoras* (1878) de Edwin Long. Un paso más y estamos frente al *pompier* francés Alexandre Cabanel que pinta a *Cleopatra ensayando venenos en los condenados a muerte*. Y más cerca de nosotros y con sensibilidad decadente: Gustave Moreau, autor de una acuarela recamada que representa a *Cleopatra sentada sobre un alto trono*.

Hubo, en fin, un Egipto *art nouveau* que se revela en ciertos objetos suntuarios o decorados gigantescos como algunos para la ópera *Aída*; así como un Egipto *art déco*, del que puedo testimoniar como vivencia: de chico, en los años veinte, todo se hizo "egipcio": yo tuve un *pull-over* egipcio, mi madre, una cartera de noche llena de triángulos. ¿Se parecen esos caprichos a la verdad que está en los grandes museos, empezando por el Louvre? En absoluto: si hubo siempre *chinerías* y *japonerías*, parecería que no puede cerrarse el capítulo de un Egipto mítico que yace en el fondo de la mente sensible humana: eterna fuente de inspiración que va en vías de no agotarse nunca. ■

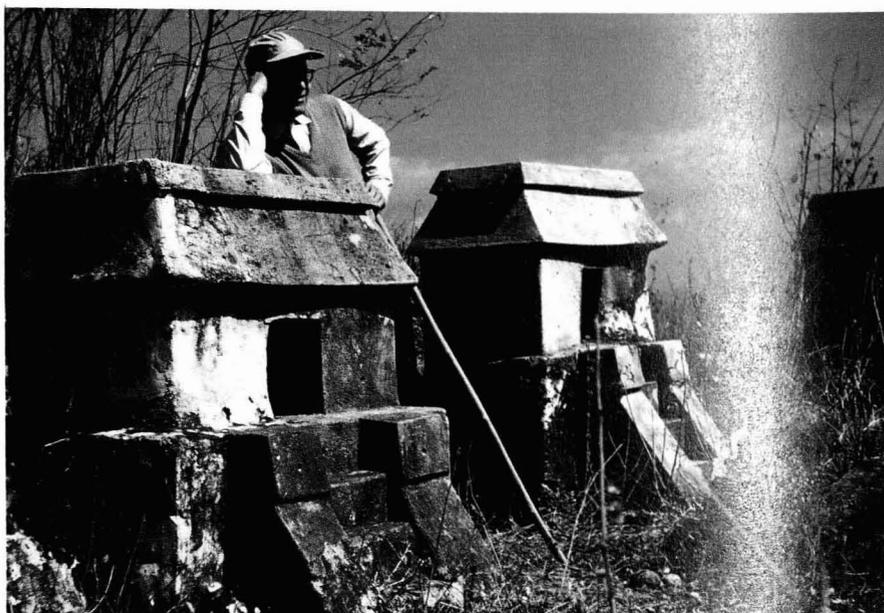


A. Cabanel, Cléopâtre essayant des poisons sur les condamnés à mort



John Poynter, Israel in Egypt

*José Gaos, Fernando Salmerón y Francisco
González Aramburu.
Zona arqueológica de
Quiahuiztlan, Ver., 1957*



Visita a la zona arqueológica de Quiahuiztlan, en la costa de Veracruz, en 1957. En ese tiempo, asistir a este sitio, compuesto estrictamente de tumbas prehispánicas, representaba toda una aventura por el difícil acceso al lugar. El doctor Gaos se encontraba realizando su primera estancia en la Universidad Veracruzana. Las fotos, pertenecientes al archivo del doctor Salmerón, fueron tomadas por el arqueólogo Alfonso Millán Zenil.

CARTAS DE JOSÉ GAOS

A lo largo de su vida y al menos desde sus inicios como profesor en la Universidad de Zaragoza, José Gaos mantuvo correspondencia con figuras importantes del mundo académico de España y América, señaladamente con escritores y pensadores mexicanos desde su llegada a su patria de adopción. Con pocas excepciones estas cartas, escritas durante casi cuarenta años, están dedicadas a asuntos y problemas relacionados con su actividad docente, a la elaboración y a veces publicación de su obra escrita, en su mayor parte derivada de aquélla, y al comentario y análisis de la de otros maestros y pensadores, amigos y discípulos. Si alguna característica identifica a esta correspondencia, es la de ser testimonio de una vida entregada al cumplimiento estricto de una vocación y en este esfuerzo, sostenido con una voluntad sorprendentemente rigurosa que no permitió desvíos ni distracciones de ninguna naturaleza, al propósito de identificar su propio pensamiento, en el marco de la diaria tarea intelectual de explicar e interpretar el de los grandes filósofos, en los cursos y seminarios a los que dedicó su existencia.

La vocación docente de Gaos está presente en esta correspondencia, pero también la congruencia de toda su vida con los principios y valores en los que sustentó su conducta, su trabajo y sus relaciones humanas. El trabajo académico ni debilitó ni perturbó sus convicciones políticas, pero éstas tampoco intervinieron en aquél y optó por alejarse de toda actividad que no fuera la enseñanza y la reflexión filosóficas. Empujado por la guerra civil que escindió a su país, llegó a tierras mexicanas y aquí fincó su nuevo domicilio, muy pronto identificado como permanente y definitivo. Ajeno a actitudes nostálgicas y a la recreación del pasado, José Gaos se dedicó serena y concienzudamente a continuar en México la tarea iniciada e interrumpida en España. En pocos años, su país de adopción pudo apreciar el resultado de su trabajo docente, del que fueron y son testimonio las nuevas generaciones que enriquecieron, bajo su guía, el pensamiento mexicano en el campo de la filosofía.

De esta correspondencia de José Gaos, que integrará el último volumen de sus *Obras completas*, hemos seleccionado solamente seis cartas. En ellas se nos ofrece una imagen clara del profesor de filosofía y el intelectual, en otros tantos momentos o etapas de su vida en México.

La primera está dirigida a don Antonio Caso. Escrita apenas unos meses después de terminada la guerra civil en España y aproximadamente al año de su llegada a México, deja ver los inicios de la actividad docente de Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. En la comida de los profesores de la Facultad, a la que hace referencia, José Gaos expresó por primera vez su idea de los "transterrados" (Cfr. José Gaos, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954, pp. 316-317).

La segunda carta, sin fecha pero que se puede ubicar por su contenido a fines de 1940 o principios de 1941, se dirige a Daniel Cosío Villegas, director del Fondo de Cultura Económica, casa editorial que publicaba entonces los libros de El Colegio de México. La carta está dedicada por completo a explicar cómo integró y concibió su *Antología de la filosofía griega* (terminada de imprimir el 12 de junio de 1941, aunque al frente se señala como fecha de primera edición el año de 1940), libro utilizado por varias generaciones de alumnos de filosofía y que a pesar de su demanda alcanzó una segunda edición hasta veintiocho años después, en 1968. Gaos explica, entre otras cosas, que las traducciones de los presocráticos allí incluidas eran las primeras que se publicaban en español y proporciona un dato interesante para su propia bibliografía, al afirmar que parte de la larga introducción a los textos griegos traducidos es un resumen de un trabajo inédito y perdido, titulado *La iniciación a la filosofía*.

La tercera carta, escrita el 9 de enero de 1942, tiene como destinatario a Alfonso Reyes, presidente de El Colegio de México. Los miembros de La Casa de España en México, convertida en 1940 en El Colegio de

México, impartían docencia en otras instituciones educativas superiores, auspiciados y sostenidos económicamente por La Casa mediante un contrato que se renovaba cada año. Fue el caso de José Gaos, que enseñó durante muchos años en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Esta carta muestra con claridad la dedicación y entrega de Gaos a su labor docente, cumplida no sólo de manera responsable, sino además atendiendo con minucioso detalle cada aspecto de los cursos a su cargo, las razones para proponerlos e impartirlos y los problemas que debía sortear de acuerdo con la experiencia tenida en el año académico recién concluido.

La cuarta carta que hemos escogido la dirigió al doctor Rodolfo Méndez Peñate, entonces rector de la Universidad de La Habana. A diferencia de las otras cartas aquí publicadas, ésta no es de contenido académico, sino político y obedeció a una invitación recibida por Gaos para asistir en La Habana a la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles. En su respuesta, José Gaos explica las razones por las que decide no asistir a dicha reunión y añade los puntos que a su juicio deberían ser motivo de acuerdo de los asistentes, relacionados con la situación prevaleciente en la España franquista y la posición de los profesores españoles exiliados. En la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles se suscribió, con fecha 3 de octubre de 1943, la Declaración de La Habana. Ésta se puede consultar en *El exilio español de 1939*, vol. 3, *Revistas, pensamiento, educación*, por J. L. Abellán, M. Andujar, C. Sáenz de la Calzada y otros, Taurus, Madrid, 1976, pp. 215-218.

La carta a Juan David García Bacca, a quien José Gaos visitó en repetidos viajes a la ciudad de Caracas, nos ofrece dos aspectos importantes del pensamiento de Gaos: el primero se refiere al libro *Metafísica*, del propio García Bacca; las reflexiones de Gaos van dirigidas a plantear la necesidad de ofrecer a estudiantes, profesores y filósofos, una obra accesible en su extensión y en el tratamiento del tema, preocupación derivada seguramente de su larga experiencia como maestro, pero además deja expreso su juicio sobre el “sistema metafísico del mundo”: “causa tan perdida como la del cristianismo”. La segunda reflexión es sobre la patria que perdió con motivo de la guerra civil y sobre su patria de adopción. Han pasado ya casi veinte años de la carta dirigida al maestro Antonio Caso y Gaos no modificó su actitud de aceptación de su nuevo domicilio: “Pienso que nuestro destino —dice José Gaos— al que debemos ser obedientes, ha sido, sigue siendo, el de cooperar a la historia de esta vida ultramarina de la misma España.”

La sexta y última de las cartas aquí publicadas la escribe José Gaos al doctor Ignacio Chávez para expresarle su decisión de renunciar a la Universidad Nacional, en la que ya era Maestro Emérito, debido a la imposibilidad de compartir la pertenencia a la misma institución con quienes habían ultrajado la persona y la investidura del rector Chávez. En otra carta que dirigió al doctor Leopoldo Zea, Gaos se duele de que “éste sea el final de mi carrera universitaria”, pero fiel a los principios que gobernaron su vida, no cedió y mantuvo en pie su renuncia. Esto ocurría el año de 1966. Gaos se reincorporó a El Colegio de México, donde siguió su actividad docente y donde murió al término de un examen de grado, el 10 de junio de 1969. ■



Arriba, de izquierda a derecha: Xavier Zubiri, Luis Recasens Siches y José Gaos. Abajo: María de Maeztu, José Ortega y Gasset, Juan Zarragüeta y Manuel García Morente. Celebración de los 25 años de maestro de José Ortega y Gasset. Madrid, 19 de noviembre de 1935.

JOSÉ GAOS

SEIS CARTAS INÉDITAS

Ciudad de México, 31 de octubre de 1939.

Dr. D. Antonio Caso,
Director de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de México.

Maestro Caso:

Al terminar, en el día de hoy, el primer curso de docencia en la Facultad que Ud. dirige con tan ejemplar autoridad, no puedo menos de ponerle estas líneas, para que conste lo que quiero decirle.

Como tuve ocasión de decir al final de la última de las lecciones preliminares del curso de introducción a la filosofía, esta Facultad mexicana es el lugar donde se le ha dado a uno el medio de continuar su auténtica vida, donde se le ha salvado a uno la vida... El recuerdo y el agradecimiento no van a poder extinguirse sino con ésta y yo no creo que ésta totalmente se extinga nunca.

De U.; de los compañeros profesores, en particular de los de la misma materia filosófica; de los estudiantes y en general del público de la Facultad, no he recibido más que deferencias, atenciones.

En la tan grata comida de los profesores de la Facultad, el maestro Bravo Bethencourt preconizó y presagió la plena recuperación por la Universidad Nacional del puesto, eminente, directivo, que en la vida de la cultura mexicana le corresponde. A mí me parece que la coyuntura nacional-internacional es propicia. El ambiente ideológico y político se está renovando en todo el mundo rápidamente. México dista mucho de ser insensible a esta renovación. Nada nos halagaría tanto, no a mí solo, estoy seguro que a todos mis colegas compatriotas, como el contribuir, en la parte que pudiera correspondernos, a la indicada recuperación —puesto que todos los indicios son de que en esta tierra generosa vamos a tener que afincarnos por algún tiempo —quizá ya para siempre— y conste que, personalmente, lo digo sin dejo melancólico de ninguna especie.

A U. no tengo sino que repetirle la admiración que por tan ejemplar maestro sentía ya antes de conocerle y he tenido sólo ocasiones de acrecentar desde que le conozco.

Con toda devoción suyo

José Gaos

Querido Cosío: Aquí tiene U., por fin, la antología griega, con arreglo al plan que le indiqué cuando quedé con U. en hacerla —ampliado en los dos puntos que señalaré.

Los textos que la componen (ps. 1 a 150) son los más importantes de toda la filosofía griega. Heráclito va entero. La primera parte de Parménides es a la que éste debe su nombre de fundador de la ontología; de la segunda quedan sólo escasos, breves y relativamente insignificantes fragmentos. El mito y discurso de Protágoras es un documento tal sobre la sofística, que es el principal sobre ella dado por el más reciente editor —en traducción— de los presocráticos, el alemán Capelle. La primera parte de la *Apología de Sócrates* es prácticamente toda la *Apología*: es el discurso de defensa de Sócrates en que éste hace entrar toda su vida y personalidad; las otras dos partes son las dos breves alocuciones que dirige a los jueces, después de haber sido condenado, para proponer pena, y después de haber sido condenado a muerte, para despedirse. La alegoría de la caverna, pasaje culminante de la obra maestra de Platón, visión alegórica de todo su *Weltanschauung*, no sólo va íntegra, sino seguida de dos pasajes posteriores que ilustran decisivamente el sentido político de la teoría de las ideas y filosofía entera de Platón. “La teoría de las ideas según el *Fedón*” es el capítulo 2 del artículo “Filosofía, personalidad”, que cierra *Dos ideas de la filosofía* y en el que había traducido los principales pasajes del diálogo concernientes a la teoría, sin más omisión que las frases incidentales e inesenciales, entre ellas las de los interlocutores de Sócrates. Los capítulos 1 a 3 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles son la introducción completa a la obra. El libro XII, que va íntegro, es un tratado con

unidad acabada llamado "sistema de metafísica *in nuce*" por Jaeger-Stenzel, las dos más altas autoridades actuales en materia de filosofía griega: el libro es la cumbre de la *Metafísica* y de la filosofía griega y una de las más altas de la universal. Los capítulos 4 a 9 del libro II de la *Ética* de Aristóteles abarcan la doctrina central de la obra. Los textos tomados al *Protágoras* y a la *República* van precedidos de un breve resumen de los diálogos hasta el lugar donde empiezan los textos. La índole y extensión de estos textos hace de la antología una publicación única, no sólo en español, sino en otras lenguas. Antologías filosóficas no existen ni en español, ni en francés, sin más excepción que, en este último idioma, la vieja de Fouillée. Y como ésta, hasta las alemanas, numerosas y variadas, son en general más bien meras colecciones de "páginas escogidas". La típica de Dessoir-Menzer. La del libro XII de la *Metafísica* tan sólo el par de trozos de los capítulos 7 y 9 más directamente referentes a Dios. Las traducciones de los presocráticos no se encuentran más que en muy pocos libros, dedicados exclusivamente a estos filósofos y ninguno en español hasta ahora.

Los trozos de Cicerón y Herodoto, los fragmentos de Anaximandro y Anaxímenes (primer punto de ampliación del plan), el mito y discurso de Protágoras y la parte de la *Apología*, todo esto lo he traducido en estas semanas. En estas mismas he revisado las traducciones que ya tenía hechas, y cotejado estas anteriores y aquellas nuevas con las ajenas que he podido y se han reducido a las francesas de Budé para Cicerón, Herodoto y Platón, de Bournet-Reymond para los presocráticos, de Tricot para la *Metafísica* y de Souilhé-Gruchon para la *Ética* —toda traducción es persecución de un ideal imposible y por ello obra en marcha perpetua. Me ha parecido indispensable toda esta acribia, primero, por la naturaleza de los textos mismos: tan variada, que va desde el estilo aforístico y el poema, pasando por el discurso retórico, el familiar y el diálogo, hasta el estilo más rigurosamente técnico, y abarca, además del latín, tres dialectos griegos, siendo algunos de los textos en estos dialectos, unos por lo literarios y otros por lo abstrusos, de los más difíciles de traducir de toda la literatura griega —y segundo, por ser éstas las primeras traducciones del griego que publico, prácticamente: de donde el interés, que me parece justificado, por que tengan la mayor perfección posible.

La introducción (ps. I a XLVII) no es el mero breve prólogo editorial que había planeado (segundo punto, pues, de ampliación del plan). Pues trata o toca los temas y da los materiales y medios siguientes: las variantes en la enseñanza de la filosofía y el auge actual de la enseñanza histórica: la explicación de aquellas variantes por las varias ideas acerca de la filosofía; la habitual Historia de la Filosofía doxográfica y la actual existencial; como ejemplo de ésta, un resumen de la historia de los orígenes de la filosofía explicados por la cultura griega toda de la

edad; las traducciones; la Historia y la enseñanza históricas como selección y las cuestiones de la selección de autores y textos filosóficos; la dependencia de todo historicismo respecto de la actualidad; el origen de la antología, el motivo de su publicación y sus usos posibles; la justificación de la selección de textos hecha, con las noticias acerca de éstos indispensables a la justificación; una bibliografía con indicaciones críticas y didácticas; y el programa de mi curso de filosofía griega. Parte de todo esto es resumen de mi trabajo *La iniciación en la filosofía*, inédito y perdido.

Todo lo que acabo de decirle le explicará a U. el retraso en la entrega y me disculpará ante U. de él: espero que, conmigo, encuentre que merecía la pena.

Con lo dicho, el libro queda algo más y mejor que como se planeó y puede ser publicado perfectamente. Puede ser usado como libro de iniciación en la filosofía y de estudio más avanzado de ésta por el público culto y curioso en general, y por profesores y estudiantes en la enseñanza de la filosofía en escuelas secundarias y superiores y en cursos de introducción a la filosofía, filosofía general, historia de la filosofía, teoría del conocimiento, ontología, metafísica, ética y hasta pedagogía, que para todo esto dan la amplitud y variedad de los textos —iniciación, estudio y enseñanza con arreglo al método más moderno, pero sobre todo más auténtico, sugestivo y fecundo. He sido prolijo en estas indicaciones, porque pienso que pueden ser útiles para las solapas y publicidad en general. —Pero el libro puede ser mejorado aún por dos lados. El comentario de los textos, ni siquiera las notas a ellos, no son indispensables a la publicación. La antología de Fouillée, si no recuerdo mal; entre las alemanas, dos de las mejores, la de Feldmann (en que los textos contemporáneos están elegidos por sus autores mismos, Husserl, Scheler, N. Hartmann...) no lleva sino unas noticias generales sobre autores y textos y unas notas sueltas y brevísimas, que no constituyen comentario alguno, y la de Müller-Freinfels-Havenstein, ni siquiera estas noticias y notas, sino un simple prólogo. Nuestros *Textos filosóficos* de la *Revista de Occidente* tampoco llevaban sino éste. Sin embargo, las notas, ya que no un comentario, representan una ayuda que mejoraría notablemente el libro. ¿Le parece a U. que, mientras lo va imprimiendo, vea yo si consigo terminar unas a tiempo para añadirlas como final de la introducción o como final del libro? Lo que pasa es que para [ilegible] como debiera necesitaría cuatro libros: de Jaeger, la *Paideia* y el *Aristóteles*; de Stenzel, *Metaphysik des Altertums* y *Platon der Erzieher*. *Paideia* podría dejármelo Xirau. Del *Aristóteles* preferiría la traducción italiana, ampliada, si se encontrase. Éste y los de Stenzel ¿no podrían pedirse urgente a Nueva York? Pero si no es posible o no consigo terminarlas, pues sale el libro así por esta primera vez. Porque me hago la ilusión de que llegue a salir una segunda. Y ella sería la ocasión de intro-

ducir la segunda mejora: sendos nuevos textos platónicos sobre sofística, Sócrates y Platón mismo: el discurso de Calicles en el *Gorgias*, el elogio de Sócrates por Alcibiades en el *Banquete*, los pasajes acerca de la teoría de las ideas del *Fedón in extenso* con algunos otros de *Menón*, *Banquete*, *Fedro* y *República*. A esta ampliación renuncio desde luego esta vez.

Me parece indispensable que para la impresión sea entregado el libro a la imprenta o siquiera al linotipista más experto de que disponga U. y que se hagan las pruebas necesarias hasta obtener la perfección, por lo menos del libro XII de la *Metafísica*. Un texto corriente puede sobrellevar unas cuantas erratas, que el lector corrige. Un exceso de erratas en mi texto como el de este libro XII lo haría absolutamente ininteligible, sin posibilidad ninguna de enmienda por parte del lector corriente, y aun podría sugerir al competente la idea de la impericia del traductor. En cualquier caso, la obra quedaría menoscabada por inutilizable o en su autoridad. Permítame esta insinuación —y ruego.

Es posible que desee U. al menos una “impresión” mía acerca de los “derechos del autor” —por el mismo motivo por el que la deseó Losada, cuando tratamos de la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles: la falta de término de comparación, por la novedad del caso de una traducción del griego. A Losada le propuse considerar tal traducción como una obra original, fundándome ante todo, en que una traducción tal es una recreación bien equivalente a una creación propia, aunque también en que no tendría que pagar derechos al autor. Y él aceptó la propuesta. Sin embargo, no sé si me convendría más que me pagara con arreglo a una tarifa análoga, aunque justamente más elevada, que la aplicada al alemán y que en éste y para mí me ofreció sería de siete pesos argentinos el millar de palabras, como puede U. ver por la adjunta copia de la carta original. Por todo ello, y porque hasta ahora nada me ha dado tan buenos resultados como ponerme en sus manos, creo que lo mejor es que también esta vez haga lo mismo, y así, en punto a los susomentados derechos, me reduzco a expresarle un deseo: el de percibir los que sean antes del 1o. de agosto, con el fin de poder hacer frente con holgura al santo de Angelita, que es el día 2.

Mucho más que celebrar la esperada, mejor dicho, inesperada entrega del libro, descendiendo al bar del Ritz, me gustaría que la celebráramos cenando en casa por lo menos quienes hubiéramos de descender al bar. Tiene U. la palabra.

Angelita había empezado a copiar la continuación de la introducción al *Marx*, escrita con excepción del capítulo final, sobre las relaciones con la filosofía contemporánea, pero interrumpió la copia por hacer la de su traducción del *Nietzsche* y ahora la de la antología. Va a reanudarle, mientras yo acabo el prólogo. “Acto seguido”, irá el volumen de las *Jornadas*. Y no olvidemos los

trabajos procedentes del curso *Cristianismo y filosofía*, cuya terminación hemos planeado para que puedan ser impresos a partir aproximadamente del 1o. de octubre.

Estoy esforzándome por cumplir los cuarenta con la conciencia tranquila —por lo menos en este género de cuestiones.

Suyo

Gaos

México, D.F., 9 de enero de 1942.

Sr. D. Alfonso Reyes,
Presidente del Patronato
del Colegio de México.

Querido Presidente y admirado Alfonso Reyes:

¿Programa para la Facultad de Filosofía?

Ante todo, terminar el curso sobre *Los orígenes del mundo y de la filosofía modernos y el Cartesiano*. Al ir a iniciar el trabajo en la Facultad, de acuerdo con Cosío, entonces al frente de La Casa de España, hice y se imprimió un programa de *Introducción —histórica— a la filosofía*. Pronto vi que no podría ser desarrollado en un año académico y decidí repartirlo a lo largo de tres. El primero, el del 39, expliqué la parte griega; el segundo, el del 40, la parte cristiano-medieval; en el tercero, el de este pasado 41, las clases fueron tan pocas, que no pude despachar la parte moderna, reducida al cartesianismo,¹ y terminar el programa, quedando en franquía para otra cosa, sino sólo la mitad, aproximadamente. En atención a los que han seguido la explicación de este programa durante tres años y por espíritu de continuidad, conveniencia de cumplir lo prometido y gusto por acabar las cosas, creo que debo explicar lo que me falta durante el semestre próximo. Pero ¿y para el segundo semestre?

Mi idea fue desde el principio y sigue siendo aún ahora: al finalizar la *Introducción* histórica, pasar a cursos sistemáticos, de *Metafísica*. De *Metafísica*, porque sólo dentro de esta materia del plan de estudios de la

¹ ¿Por qué esta reducción? Porque con el cartesianismo se termina el pasado puro de la filosofía. Platónicos, aristotélicos, cartesianos (*latu sensu*, comprendiendo hasta Leibnitz) no los hay hoy como hay kantianos, hegelianos, positivistas: vivitos aún y coleando. Hay escolásticos tan vivos y con tanta cola: no era posible saltar de Grecia a Descartes sin hacer incomprensible la evolución histórica. Hasta Descartes se hace hoy Historia de la Filosofía. A Kant y los siguientes se los discute, se disputa con ellos, como vigentes, como con los contemporáneos. Pueden entrar, pues, entrar incluso más propiamente en los cursos sistemáticos. La metafísica del hombre en sustitución de la de la naturaleza empezó en la “revolución copernicana” y la transición de la *Razón pura* a la *Práctica*.

Facultad pueden entrar bien los estudios y trabajos que vengo haciendo casi desde que entré en el profesorado universitario en España. La filosofía de la razón vital, de que he salido, las jornadas filosóficas que he hecho, son filosofía y jornadas de la metafísica del hombre que ha venido a reemplazar a la metafísica de la naturaleza. Pero la enseñanza aun de lo más reciente no puede prescindir de lo más clásico, antes debe partir tanto más de ello: con vistas a los cursos de *Metafísica*, venía traduciendo la de Aristóteles; Losada iba a publicar la traducción; me parece que debo ir pensando en otro editor, que no veo pueda ser sino el Colegio o el Fondo. Así pues, mi curso de *Metafísica*, pero que no podría empezar en el segundo semestre, sino que tendría que hacerlo en el próximo, para que no se abstuviesen de inscribirse en él por falta de escolaridad suficiente. Si Colegio y Facultad aceptan el curso, quisiera que el Colegio imprimiese mi *Programa de Metafísica*, en que expondría cómo concibo la materia y la enseñanza de ella, con la bibliografía explicada correspondiente, de manera que la clientela de la Facultad supiera a qué atenerse. Programa para desarrollarlo en varios años. Impreso en número suficiente, bastaría añadir a los ejemplares que se repartiesen cada año una hojita con los temas del curso del año y el horario.

Queda un punto. En alguna ocasión me apuntó Cosío la idea del Colegio de que se diesen en él a partir de este año ciertos cursos. Si Udes. piensan que yo dé alguno, creo que debiera trasladar al Colegio el seminario de *Filosofía de las Ciencias Humanas aplicadas a América* iniciado, y apenas pudo serlo, este año pasado. Caso de aceptarse la propuesta, intentaría por segunda vez el tema *Marx y Nietzsche, los polos intelectuales de nuestro tiempo*, que me fracasó en la Facultad, a ver si la clientela del Colegio es más favorable para él. Si no hubiera cuajado la idea, me gustaría seguir con el seminario en la Facultad, continuando el trabajo iniciado, bien que con las más gentes nuevas posibles —como en los nuevos cursos.

En cuanto a horario, propongo el que irá a continuación de lo que quiero decir antes. Más de un par de cursos con cuatro o cinco horas semanales, si no han de ser cursos de mera repetición de una enseñanza elemental, no los daban —hay que expresarse así, porque ahora...— en general los profesores universitarios, ni siquiera en nuestra Facultad de Madrid, porque no es posible darlos seriamente. Sin embargo, como el curso sobre el *Cartesianismo* lo tenía preparado, me atrevo a apechar durante el próximo semestre con algo más. En suma, he aquí, al dorso, todo, bajo la sinóptica forma de un horario.

Siempre igualmente suyo

Gaos

Lunes

6 a 7. Sólo a partir del día en que quede terminado el curso sobre el *Cartesianismo*. Trabajos de los alumnos del curso de *Metafísica* sobre los metafísicos del hombre contemporáneos: Ortega, Vasallo, Blondel, Marcel, Heidegger... En la Facultad.

7 a 9. Seminario de *Filosofía de las Ciencias Humanas aplicadas a América*. En el Colegio o en la Facultad.

Martes. Curso de *Metafísica*. En la Facultad.

7 a 8. Lecciones.

1er. semestre. *Introducción a la Metafísica del Hombre: Expresión e interpretación de los fenómenos de la vida humana*.

2o. semestre. *Fenomenología y metafísica de nuestra vida*.
8 a 9. Lectura y explicación de textos.

1er. semestre. La 1a. *Metafísica* de Aristóteles: libros L. A, K, N.

2o. semestre. Comienzo de *Ser y tiempo* de Heidegger.
Miércoles. Sólo hasta terminarlo, el curso sobre *Los orígenes del mundo y de la filosofía modernos y el Cartesianismo*. En la Facultad.

7 a 8. Continuación de las lecciones del programa.

8 a 9. Lectura y explicación de las partes 4a. y 6a. del *Discurso del Método*.

En conjunto, 3 días y 6 horas el 1er. semestre, 2 días y 5 horas el 2o.

México, D.F., a 1o. de septiembre de 1943.

H. Sr. Dr. D. Rodolfo Méndez Peñate,
Rector de la Universidad de La Habana.

Señor Rector:

No he contestado antes a su carta de 5 de julio próximo pasado, honrándome con la invitación a tomar parte en la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles, porque desde el primer momento me pareció que la contestación debía depender de consultas, informes y reflexiones que pensé podría hacer y obtener dentro de un plazo que no me obligaría a retrasar la contestación más de lo debido. Por desgracia no ha sido así, hasta el punto de no haber conseguido plenamente lo que deseaba ni siquiera a estas fechas, en que no tendría sentido aplazar más la contestación, sino que sólo lo tiene enviársela en los términos que responden a las circunstancias.

Mis obligaciones me hacían la asistencia a la reunión en las fechas prefijadas tan difícil, que únicamente se me presentaba justificada para el caso de que fuera de veras indispensable. No he podido convencerme de ello y por tanto he de pedir a U. que se sirva aceptar indulgentemente el que decline el honor de asistir a la reunión.

Mas los organizadores de la misma han manifestado el deseo de conocer la opinión del mayor número posible de compañeros. Defiriendo gustoso al deseo por mi parte, he entregado por escrito mi opinión a los compañeros que se manifestaron decididos a asistir a la reunión y dispuestos a llevar a ella las opiniones de los demás; pero pienso que debo también exponérsela a U. directamente aquí, rogándole se sirva comunicarla a los restantes miembros de la Comisión Preparatoria de la Reunión y permitiéndome añadir que puede U. hacer de ella el uso que además estime procedente.

A mí me parece que de la resolución del problema "régimen constitucional" depende la de todos los demás. Consecuencia: las deliberaciones de la reunión habrían de ser fundamentalmente políticas. Ahora bien, a mí me parece asimismo que estas deliberaciones no debieran llegar a conclusiones que acordaran hacer declaraciones políticas más que muy circunspectas, pero no por ello menos trascendentes, sino todo lo contrario. Declaraciones políticas menos circunspectas correrían el peligro de tener efectos indeseables o contraproducentes: hacer a los reunidos consejeros políticos de potencias resueltas a imponer a España un régimen político determinado; hacer a los reunidos arrogarse el papel de tutores o, al menos, consejeros políticos de los compatriotas fuera de la comunidad donde el papel pudiera asumirse, a saber, la comunidad con los compatriotas y recibido de ellos... Conclusión: lo fundamental de la reunión debiera, a mi modo de ver, limitarse a acordar pedir públicamente: 1o, que se ponga a España en condiciones de organizarse totalmente con arreglo exclusivamente a la voluntad de la mayoría de los españoles, y 2o, a la Universidad de La Habana que se adhiera a esta petición y se haga el órgano que directamente la eleve a las más altas instituciones políticas de Cuba y la extienda a los demás centros de su índole de los países americanos de lengua española y por medio de éstos la eleve a las más altas instituciones políticas de estos países. Si la petición lograra obtener estas adhesiones, alcanzaría una autoridad moral y política que resultaría decisiva *realmente*.

Pero pienso que la reunión puede y debe hacer más: sentar las bases de una política por lo pronto universitaria, luego cultural en general, común a los países de lengua española, empezando por la organización de reuniones periódicas de universitarios hispano-americanos y españoles. La desgracia de la emigración ha resultado la fortuna de poder dar a tal política una precisión y una eficacia desconocidas de las tradicionales relaciones entre España y la América de su lengua y aun entre los países de esta América.

La Universidad de La Habana, primera de América que me honró acoguéndome en sus aulas, está desde entonces unida a mi vida con vínculos de recuerdos y sentimientos que pudieran no perecer ni siquiera conmigo. Que ella y U., Señor Rector, se dignen recibir la

expresión de mi gratitud, que constante desde el honor pasado, renueva el honor presente.

Con mi más alta consideración
suyo

José Gaos

México D. F., 21 de agosto de 1957.

Querido García Bacca: recibí su telegrama la víspera de mi salida a Monterrey, a dar unas conferencias en la Escuela de Verano de la Universidad, por lo que no me fue hacedero comunicarlo a los amigos nombrados en él hasta mi regreso —en que les comuniqué el telegrama y lo que les interesaba del contenido de la carta, que me aguardaba aquí.

El terremoto fue más intenso que cuantos ha habido desde que estoy aquí y que cuantos las gentes dicen recordar, y tuvo consecuencias como no las había tenido ninguno anterior, pero que estuvieron muy lejos de ser tan catastróficas como empezaron por presentarlas, por sensacionalismo, la prensa y, sobre todo, la radio de aquí, y reprodujeron luego las de otros países, alarmando desmedidamente a todo el mundo, quizá, incluso, al mundo entero. No se hizo una grieta que no existiera, ni cayó al suelo un solo objeto, en la casa de ninguna persona conocida, ni, a lo que parece, en ninguna de las centenas de miles que hay en el D.F. —con las excepciones, relativamente escasísimas, que se concentraron casi con exclusividad en construcciones recientes, altas desproporcionadamente y no tan bien hechas como las tan altas o más, y asimismo recientes, que resistieron a la perfección. Las pocas decenas de muertos y heridos de consideración que hubo se debieron casi en su totalidad al derrumbe de una sola casa de departamentos de las condiciones antedichas. Para los pobres muertos y heridos, y hasta para los perjudicados económicamente, quizá los más nada pobres, el temblor, como prefieren decir aquí, no pudo ser más catastrófico, claro. En todo caso, agradecidos muy de veras a su interés de U. cuantas personas hemos sido objeto de él.

He recibido *Episteme*, incluso dos veces, como otras tantas he acusado recibo al Sr. Decano Cárdenas. No me parece nada humilde, sino muy bueno. Estoy seguro de que *Dianoia* saludará como debe la aparición de esta publicación fraterna. No me ofrezco a hacer la "notica" que U. me pide, porque debe hacerse más que una noticia y aún no sé si podré cumplir con todo lo que prometí para el próximo volumen de *Dianoia*: la traducción de los tres artículos de otras lenguas que aparecerán en él, más notas del seminario sobre la *Lógica* de Hegel y dos extensas reseñas, una de todas las últimas publicaciones de Heidegger y otra de la *Ontología* de Hartmann. Por estas razones y otras de la misma índole que a ellas se suman, tampoco puedo prometerle nada para su anua-

rio: apenas me doy abasto para lo que tengo que hacer aquí o para aquí. Y, además, a mí, francamente, no se me ocurren tantas cosas como fuera menester para colaborar en todas las publicaciones que me piden algo: a mí se me ocurren muchas menos, y cada vez menos.

A mí también me invitaron a ir al Congreso de Washington. No fui, por estar comprometido muy de antemano con la Facultad de Filosofía, fundada este año, de la Universidad de Guadalajara, y con su fundador, el Gobernador del Estado, Agustín Yáñez, para dar un curso intensivo durante el mes de julio, aprovechando la interrupción de las clases aquí entre los dos semestres. Pero aunque no hubiera tenido tal compromiso, es lo más probable que no hubiera ido. Los Congresos me "retrotraen" más de lo que me atraería la ocasión de pasar unos días en compañía de algunas personas. A éste de Washington, sabido lo que pasó con el alojamiento que se dio a los congresistas, me alegro mucho de no haber ido.

Voy a permitirme decirle acerca de su *Metafísica* algo que me parece recordar haberle insinuado en alguna ocasión anterior, pero que en ésta voy a decirle sin ambages, amparándome en la admiración sin reservas de ninguna especie de que le he dado las muestras públicas y privadas que U. sabe. De la obra juzgo por lo que ha venido U. publicando de ella y por lo que de ella me ha dicho y dice U. mismo. Pues bien, a mí me parece que está U. empeñado en una obra que precisamente por titánica va a nacer muerta. Va a ser la obra más rica en contenido al par original e instructivo desde... las sumas medievales; pero va a ser una moderna... suma, esto es, obra de un género incompatible con los módulos de la vida actual en general, de la intelectual en especial y de la lectura singularmente: no sé por quiénes serán, podrán ser leídas, simplemente, sus miles de páginas. El trabajo en que está U. empeñado es sin duda el indispensable para U. para llegar U. a satisfacerse en punto a los problemas que personalmente le interesen o afecten: pero al público debiera U. darle, mondo y lirondo, en un solo volumen de unas 300 páginas, aquello con lo que U. se satisfaga en definitiva, con lo que U. concluya —si es que concluye, porque lo que ahora me cuenta de la lectura de Barth y sus repercusiones me hace temer que no concluya. U. podría publicar lo demás como un gran tratado o serie de tratados en que podrían aprender estudiantes, *profesores* y *filósofos* ya lo uno, ya lo otro de lo ajeno a U. que U. incluye en su obra en formas tan originales, sorprendentes, profundas, rigurosas, brillantes, amenas, o sea, como en ningún otro libro —pero en la historia de la filosofía quedará el contenido del volumen de 300 páginas exclusivamente personales, o el equivalente extraído de los miles de páginas, con todas las deficiencias y riesgos inherentes a la extracción por personas distintas del autor mismo. Y si pensara U. que lo mondo y lirondo, sin lo histórico, lo polémico y lo crítico, resultaría poco de

nuevo o poco importante, me confirmaría U., después de Husserl y Scheler, de Hartmann y Heidegger, en que el sistema metafísico del mundo es causa tan perdida como la del cristianismo. Y por cierto que no deja de parecerme curioso que para U. sea perdida la causa del cristianismo y no la de tal sistema, dado lo que tales sistemas son de instrumentación conceptual de una u otra religión. En todo caso, si no es U. quien salve la causa de tal sistema, no conozco otro alguno, y no sólo en nuestros países, que tenga, de lejos, el saber y el talento de U. para salvarla.

En cuanto al proyecto de reunión de los compatriotas dedicados a la filosofía, que he dejado para el final por su posible "trascendencia", voy a decirle, con la sinceridad que U. me pide y merece U. y el proyecto mismo, las conclusiones a que he llegado después de reflexionar bien sobre él, y que no le callo que coinciden con mi primera reacción ante él. Lo que se explica: desde que se iniciaron la política franquista de atraer a los expatriados y los intentos de los compañeros en la vida intelectual residentes en España para volver al diálogo con los residentes fuera de España, he pensado mucho sobre tales políticas e intentos, e incluso había previsto la posibilidad de cosas análogas a la reunión proyectada.

A la reunión no se le ha encontrado aún finalidad precisa. Quiere decir que lo que motiva de veras el proyecto es exclusivamente el ver y sentir en su realización una especie de inicio de la vuelta a la convivencia patria de la que se tiene la nostalgia. Pero a mí me acaece pensar que tal *vuelta* es ilusoria y no sentir *nostalgia* alguna de patria. La vuelta a España sería vuelta en el espacio, en la geografía, no en el tiempo, en la historia: a la España de que partimos no podemos volver, porque ella misma ha dejado de existir, y para siempre. En pequeño, sería lo propio con nuestros antiguos amigos y con nosotros mismos: ni unos ni otros somos los mismos, podemos ser los mismos, ni los unos para los otros, aunque desde el momento mismo del reencuentro quisiéramos y creyéramos liquidar en un abrazo cordial del todo unos acontecimientos de los que por lo demás somos responsables unos y otros sólo infinitésimamente. Y por mi parte no siento nostalgia alguna de patria, por varias razones. La fundamental es, sin duda, que desde que afinqué en México no me he sentido un sólo momento fuera de la patria. A mí me parece que vivir incorporado a la vida mexicana es vivir incorporado a la vida, co-fundada por España, ampliación de la de España, en que la de España misma tiene su suma justificación histórica, si no es que la única. Me parece también que cuanto sea, más o menos en el fondo, estimar nuestra estancia en estos países como un incidente, tan sólo demasiado dramático de origen y largo de duración, en nuestras vidas, es quitarle el sentido a la peripecia más importante de ellas y quizá a su más largo periodo, o sea, con gran probabilidad, a nuestra vida en conjunto

—en conjunto individual y colectivamente. Pienso que nuestro destino, al que debemos ser obedientes, ha sido, sigue siendo, el de cooperar a la historia de esta vida ultramarina de la misma España.

De otra parte, la reunión, por privada que sea, contará con algo en la línea de la mentada política franquista. Ésta se comprende perfectamente: el día que Franco tuviese el asentimiento de los expatriados, habría ganado la guerra también moralmente. Frente a tal posibilidad, creo que el deber de los que vean y sientan las cosas como yo es perseverar en la postura de “ni asomo de asentimiento”, con toda dignidad —y aunque fuese con toda convicción de su esterilidad histórica absoluta: pensar que ninguna causa justa resultará perdida del todo, antes o después, me parece de un racionalismo histórico que no soy capaz de compartir —y *lo mismo*, y no pragmatismo alguno, pensar que una causa perdida del todo no era justa.

La única razón de peso, o simplemente razón, que se me ocurre en contra de todo lo anterior, se me ocurre bajo la forma de la siguiente pregunta: No se trata de la vuelta al pasado, ni de la nostalgia de la patria; se trata del futuro de ésta y de la acción en pro de él: ¿no tenemos el deber de cooperar a cuanto pueda conducir a un régimen español mejor que el actual según nuestros propios ideales? Pero mi respuesta es: entre las dos posibilidades, la de cooperar a algo conducente en efecto a tal régimen y la de cooperar a apuntalar, y sobre todo moralmente, el régimen actual, con la cual hay que contar tanto por lo menos como con aquélla, por mi parte prefiero correr el riesgo de no cooperar a realizar la primera que no correr el riesgo de cooperar a realizar la segunda.

A pesar de lo dicho antes, me sería grato de veras encontrarme con Zubiri y con Marías, con quienes anduve tan unido; con el P. Ceñal, a quien conocí de niño; con Palacios, alumno de algún curso mío, fina persona; con Aranguren, a quien no conozco personalmente, pero a quien juzgo por las obras, tan inteligente y tan bien intencionado. Pero me sería grato encontrarme con ellos, no tanto por separado, cuanto por azar dichoso, no por realización de un proyecto como el de la reunión. A la que, por todo lo que le he expuesto, no asistiría yo.

Aunque mi abstención no sería bastante para que no se llevase a cabo —pues no me doy la importancia que... no me doy, de hecho—, quiero añadir aún lo siguiente. Esta clase de cosas, no son susceptibles de razones apodícticas. Lo son únicamente de opinión, de apreciación, de sentimiento... Por ello comprendo y hasta justifico de antemano que las razones expuestas no sean compartidas por ninguna otra persona, y que, ateniéndose Udes. a las propias, se reúnan, y la reunión tenga una «trascendencia» que les deje satisfechos sin rectificación nunca. Y así lo deseo, para el caso, tan sinceramente como le he declarado todo lo anterior.

Para el mismo caso me permito indicarle que deberían ser invitadas, cuando menos, otras tres personas: Recaséns, Nicol y Ferrater Mora. Los dos últimos han hecho en América una obra que cuenta y por la que tienen hoy una personalidad con la que se debe contar. De los dos primeros estoy seguro que «se sentirían» tremendamente si no se les invitase.

Le abraza, con todo afecto, siempre, su

Gaos

Cariñosos recuerdos a Granell y a mi prima.
Si U. me acusa recibo de esta carta, se lo agradeceré.

México, D. F., 15 de mayo de 1966.

Dr. Ignacio Chávez

Mi respetado y querido doctor:

Hasta ahora no le había pedido que me recibiera, ni le había escrito, porque no quería verle o escribirle simplemente para decirle «cuánto siento lo sucedido», sino cuando pudiera decirle lo que había hecho como consecuencia de los sucesos; pero he leído que el próximo jueves se va U. a Europa por unos meses, y no es cosa de que nada le diga, ni de palabra ni por escrito, hasta su vuelta.

En cuanto supe lo que había sucedido, dije por teléfono a Zea, y también a Salmerón, Villoro y algún otro compañero, que me sentía universitariamente incompatible con quienes habían cometido los mayores atentados posibles contra la disciplina universitaria y las normas no escritas pero aceptadas de la convivencia académica y, aún, civilizada, y que por ello iba a presentar la renuncia como profesor de la Universidad. Pero todos ellos me pidieron que la aplazase, porque estaban en ánimo de luchar, con otros muchos universitarios, porque los atentados no quedasen impunes y los huelguistas no resultasen vencedores en toda la línea; y accedí a aplazarla hasta el momento en que, o pudiese retirarla —sin hacerme ilusión alguna sobre esta posibilidad—, o presentarla sin que pudiesen volver a pedirme que la aplazara. Este momento vino pareciéndome estos días pasados aquel en que nos llamaran a reanudar las labores interrumpidas: porque estoy irrevocablemente resuelto a no seguir siendo miembro de la Universidad juntamente con los autores no sancionados justamente de los atentados. Pero hoy me parece que más bien podría ser aquel en que resulte indudable que no van a llamarnos por ahora, con bien conocida táctica dilatoria.

Dado lo pequeño del espacio de tiempo de hoy al jueves, no me atrevo a pedirle una cita para presentarle mis respetos en persona como compañero y amigo —no como paciente, pues, esta vez—, y me limito a dirigirle esta carta, que termino deseándole un muy feliz viaje y regreso, después del cual pueda tener la satisfacción que ahora me parece difícil tener.

Su José Gaos ■

RAMÓN XIRAU

DE DESCARTES A MARX. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA OBRA DE JOSÉ GAOS

I

José Gaos tuvo un conocimiento enciclopédico de la historia de la filosofía. Impresionaban y siguen impresionando la vastedad y penetración de sus conocimientos. Es probable, sin embargo, que los filósofos que mejor conociera fueran, aparte de los presocráticos, Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y, en general, la fenomenología.

Me referiré en seguida a los estudios y notas que José Gaos dedicó a la historia de la filosofía, de Descartes a Marx, y que aparecen en el volumen IV de sus *Obras completas*. En este libro a Hegel se destinan tres estudios que mucho nos dicen de Hegel y bastante nos dicen de Gaos, del pensamiento personal de José Gaos.

El conocimiento que Gaos tuvo de Hegel fue, de hecho, precoz. En el año de 1928 ya había aparecido, publicada por la *Revista de Occidente*, la traducción de Gaos de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Lo más probable es que antes de los veinticinco años, Gaos conociera ya en buena medida el pensamiento hegeliano así como el alemán —para poder llevar a cabo su magnífica traducción.

Durante muchos años, Gaos impartió, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, un largo y preciso seminario sobre Hegel que se inició en los años cincuenta y que prácticamente continuó hasta su valiente renuncia en protesta por el derrocamiento del doctor Ignacio Chávez como rector. Hay que mencionar este hecho porque la renuncia de Gaos fue dolorosa (renunciaba a su casa) y poco frecuente en nuestros medios académicos. De hecho, la dedicación de Gaos a Hegel duró muchos años, probablemente más de diez y esto por lo que toca a la *Fenomenología del espíritu* y a la *Lógica*.

Los textos que aparecen en el volumen IV analizan la *Ciencia de la lógica* (1956, 1957, 1958) y resumen los seminarios sobre este libro.

En el primero, muy especializado, encontrará el estudioso de la lógica hegeliana una guía eficaz. La *Lógica* es difícilísima, sobre todo si se tiene en cuenta, como lo

ve claramente Gaos, que se trata también de una ontología y, habría que añadir, una suerte de análisis de la estructura divina misma, como Hegel lo hace constar varias veces. Trataré de aclarar este punto, a modo de brevísima introducción al análisis de Gaos, en las palabras más sencillas que pueda encontrar.

Si con Hegel pensamos, como lo escribe en su introducción a su *Filosofía del derecho*, que todo lo real es racional y todo lo racional es real, queda claro que una descripción o deducción de lo racional —los conceptos de la lógica— será igualmente una descripción de la realidad. Pensamiento y realidad obedecen a un mismo principio, el de la razón; estudiar el pensamiento equivale a estudiar la realidad. De ahí que todos los libros de Hegel y, en especial, la *Fenomenología del espíritu*, la *Lógica* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, si bien acentúan más o menos algún aspecto de la filosofía hegeliana acaban por decirnos todos ellos lo mismo.¹

Distinto al primer texto de Gaos, es el segundo, el de 1957. Lo que más interés puede tener para un lector general en este estudio son, a mi modo de ver, los comentarios de Gaos acerca del lenguaje que aparecen al final del texto.

Formado en buena medida en la fenomenología, y especialmente en los términos de su fundador, Edmund Husserl, Gaos aplica términos de éste a la filosofía hegeliana.

Gaos daba por supuesto que es ya “general reconocer en el lenguaje humano las dos vertientes expresivas llamadas por Husserl de la ‘significación’ y la ‘notificación’”. La significación nos remite a conceptos, juicios, raciocinios; gracias a ella podemos “constituir, siquiera parcialmente, los objetos”. En resumidas cuentas se trata de “dar razón” de los objetos, de “dar razón *esencial*

¹ Sé que esta afirmación, exacta en general, es exagerada. Así, la *Fenomenología del espíritu* desarrolla principalmente los caminos que conducen a la Idea absoluta; la estética a un aspecto del Espíritu Absoluto, aspecto del espíritu solamente “inferior” a la Religión y a la Filosofía. Con todo sigue siendo cierto que la filosofía de Hegel conduce de la triada inicial (ser, no-ser, devenir) a la Idea, objeto de la filosofía más concreta, es decir, más pletórica del Espíritu.

de la existencia de los entes". Pero resulta que esta forma de filosofar coincide con lo que solemos llamar racionalismo y, a veces, idealismo. La culminación del idealismo debe buscarse en la obra de Hegel y, especialmente, en la *Lógica*; culminación *histórica* que no tiene necesariamente que ver con la verdad de una filosofía. Ahora bien, cuando Gaos afirma que la filosofía de Hegel constituye la culminación de toda la historia de la filosofía está diciendo, en primer lugar, que todo pensamiento es histórico y, en segundo lugar, que no existe un pensamiento que sea verdad total y absoluta precisamente por el carácter histórico, y aun subjetivo, de la filosofía. En suma, y apoyándose en Heidegger, Gaos piensa que la filosofía es Filosofía de la Filosofía, idea que preside, explícita o implícitamente, los libros más personales de Gaos como tendremos ocasión de ver más adelante. En cuanto a Hegel debemos recordar que, para él, su filosofía contenía la totalidad del pensamiento humano.² Pero pensó que su filosofía era absoluta —lo cual está muy lejos de lo que Gaos piensa acerca de la filosofía.

Pasemos al "irracionalismo" de Hegel. El tema es de especial importancia en relación con el filósofo que creyó haber visto el universo entero bajo la forma de la razón. Gaos es muy preciso en este punto esencial. El racionalismo de Hegel se desquicia cuando se le ve por dentro —hasta donde sea posible ver objetivamente el pensamiento de otra persona. Además el sistema de Hegel deja de ser racional si se le ve desde fuera, a partir de las nociones de "irracionalidad" nacidas a lo largo de la historia del pensamiento humano.³

Vista desde dentro, la filosofía de Hegel, aun en la *Lógica*, tiene que referirse a lo irracional. Irracional es la naturaleza, irracional la conducta de los animales y, en muchos aspectos, de los hombres mismos. ¿Cómo explicar racionalmente esta irracionalidad?

Además, si lo racional se identifica en grado sumo con la Idea —absoluta presencia de lo Absoluto— no queda claro cómo "todo lo demás", es decir, lo que todavía no es Idea, puede ser racional. Podría argüirse

que la *Lógica* de Hegel es una manera de constituir lo racional para, finalmente, alcanzarlo del todo. Pero esto no permite pensar que aquello de conducir a la racionalidad sea racional. Lo irracional no puede, en última instancia, "levantarse" hasta la Idea Absoluta.

Pero de la crítica interna nos hemos deslizado a la crítica externa, la que nos obliga a definir la palabra "irracionalidad" en el sentido que ha adquirido en el curso de los tiempos.

Gaos distingue cuatro tipos de irracionalidad:

— algo es "irracional" cuando es contradictorio o extralógico;

— lo es también cuando algo es "infrarracional" (mundo de las criaturas y, en el hombre, de la sensación o de la efectividad);

— lo es, igualmente, cuando algo entraña "diferencia" si se le compara con la razón (así las voliciones que, por lo demás, son del mismo "rango" o "nivel" que la razón);

— lo es cuando algo remite a lo "suprarracional", a aquello que no pueden decir las palabras lógicas, a lo que está más allá de la razón —como, entre otras, las visiones de los místicos o el Principio último— que entraña frecuentemente el pensamiento metafísico.

El deseo de Hegel consiste, ante todo, en subsumir lo suprarracional bajo lo racional. En efecto, hay que insistir, para él todo lo real es racional y todo lo racional es real.

A estas alturas Gaos hace una observación de primera importancia. La filosofía de Hegel, al encaminarse hacia lo más concreto (es decir, lo más espiritual) se hace cada vez menos racional. De hecho Hegel no puede escapar a la irracionalidad. Y es que el pensamiento de Hegel es "humano, demasiado humano".

En el penúltimo párrafo de su texto Gaos es totalmente explícito: Hegel "estaba obligado a explicar retrospectivamente, o circularmente, su *Lógica*, no sólo la *Fenomenología del espíritu*, sino hasta su biografía. Sólo que ello hubiera dado al traste con la lógica del saber absoluto".

II

No era frecuente, en los años treinta, estudiar al Marx filósofo. Claro está, abundaban los estudios acerca de la economía de Marx y sobre su idea de la historia. De ahí la "novedad", ahora que se han recuperado, de los textos de Gaos sobre el filósofo Marx. Importa ahora leerlos porque son excelentes y, además, porque nos presentan una vertiente distinta del pensamiento de José Gaos.

El ensayo titulado *Introducción a la filosofía de Marx*, del año de 1939, nos remite a un pasado. Desde su época madrileña, anterior a la guerra de España, Gaos había planeado estudiar a fondo el pensamiento marxista

² En realidad, y Gaos mismo lo dice, su idea de la filosofía no es heideggeriana. No sólo porque Heidegger sea un filósofo de la existencia y Gaos no lo sea, sino porque las fuentes del pensamiento de Gaos hay que buscarlas, fundamentalmente, en Dilthey y en Ortega y Gasset, como el propio Gaos lo afirmó varias veces.

³ Sobre lo irracional en Hegel habría que consultar la tesis de Alejandro Rossi que Gaos elogia con justicia. Contrariamente a lo que Gaos deseaba esta tesis no ha sido publicada. Por mi parte he intentado mostrar que el pensamiento de Hegel no puede ser racional como Hegel lo pretendía. Pero mis argumentos son distintos a los de Gaos y probablemente —por lo que Gaos dice de Rossi— de la tesis que éste le dedicó. Para este punto, el lector puede consultar mi *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México, 1980. Sea éste buen lugar para decir que a Gaos debo —a sus indicaciones y sugerencias— haber penetrado en Hegel cuando, en la Universidad de las Américas, dediqué cuatro semestres a la *Lógica*, tres a la *Fenomenología del espíritu*, y reiteradamente, en diversos cursos, a la *Estética*.

o no se hubiere — sin que ~~el ser~~
 o impedimento para que sean las más
 cho que lo más abstracto no pierda
 — Cosas análogas ^{veríanse} decir de las
 ha mundo y vida...
 «Esta, íntole imaginativa de la presen
 tación precisa al esta vida, este m
 t. conclusión es, ^{ante} ~~todo~~, ima: i

—marxiano, como se dice ahora. Lo cual significaría que el interés por el Marx filósofo debería situarse en alguna fecha anterior a 1936.

El análisis de Gaos se inicia, precisión de un filósofo extremadamente preciso, con la presentación de los textos marxistas. No se contentó Gaos con estudiar a Marx, por así decirlo, *en bloque*. No quiso proponer una lectura única del pensamiento marxiano sino tener en cuenta la evolución de este pensamiento. Esto es importante, porque si hubo una filosofía que evolucionó, ésta fue la de Marx. Tal vez el punto esencial de esta evolución haya que encontrarlo en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Me atrevo a decirlo: la actitud de Gaos hacia Marx es la de un humanista que entiende a las claras el humanismo de Marx. Escribe Gaos: "...las obras entregadas a las disputas filosóficas son precisamente las cosas humanas y, rigurosa consecuencia, lo humano, disputa esencial y perpetua". Texto, el de Gaos, de primer orden, como lo es también el que estudia a Feuerbach, titulado *El idealismo de Feuerbach*.

En los escritos sobre marxismo (o en torno al marxismo), se muestra una actitud que, empleando las palabras de Gaos, es "circunstancial", es decir, está ligado a la historia de cada persona. Quien vivió la guerra de España, el exilio, la "transtierra" de este filósofo que se llamó a sí mismo "transterrado", tiene que ver con una circunstancia específica; justamente la de aquella guerra civil que Unamuno quiso llamar "incivil". No, Gaos no fue marxista pero se acercó a Marx en la época de la gran crisis española. Es natural. ¿No se acercó al marxismo Antonio Machado, tan poco marxista, en algunas páginas de su *Juan de Mairena*? Por lo demás, su aproximación a Marx tiene que ver con la "circunstancia" (palabra, como se recordará, procedente de Ortega y Gasset) o, por decirlo en términos de Gaos, con la Filosofía de la Filosofía a la cual me referiré más adelante.

III

En el volumen IV de las *Obras completas* de Gaos aparecen reseñas bibliográficas —modelos de reseñas. Aparte de las reseñas y aun de las notas más breves, debemos referirnos al texto de Gaos acerca de Descartes.

Por una parte, Gaos afirma que Descartes tuvo una influencia decisiva en su tiempo, pero que así como se pudo formar un neo-tomismo o un neo-kantismo no llegó nunca a formarse un neo-cartesianismo. Por otra parte es patente que la filosofía de Descartes está presente en el pensamiento del siglo XX. Su presencia es clara tanto en la obra de Sartre como en la Heidegger. Recordemos, en efecto, que *El ser y la nada* remite al "cogito" si bien el "cogito" sartreano no es reflexión pura sino un yo pienso "pre-reflexivo". El "cogito" de Sartre está hecho más de vivencias que de evidencias; no deja de tener su origen en Descartes.

No está menos presente Descartes en la obra de Heidegger cuando éste ve en el cartesianismo uno de los momentos cruciales de la "edad de la imagen del mundo" (*Holzwege*), "edad" que, según Heidegger, se inicia con Platón y que lleva a ver el mundo como imagen y así perder aquello de lo cual anda Heidegger en busca: el Ser. Solemos recordar a José Gaos dictando sus lecciones en aquella vieja y hermosa casa de Mascarones acerca de *El ser y el tiempo*. Es justo no olvidar que Gaos estuvo siempre al corriente del desarrollo de la filosofía heideggeriana. En los años cincuenta Gaos había leído ya muchas de las obras del Heidegger posterior, del "segundo Heidegger", y no es imposible que Gaos fuera el primer lector de estas obras en México y uno de los primeros en lengua española. Gaos conocía *Holzwege*, libro que traducía como *Caminos del bosque*, título tan apropiado como el de *Sendas perdidas* que se le dio después en castellano.

IV

La filosofía es, para Gaos, Filosofía de la Filosofía. Es necesario recordar qué entendía Gaos por este tipo y estilo de pensar. Es igualmente necesario recordar, aunque brevemente, su idea acerca de la vida como "pena" y como "valer la pena". El hecho es que, de manera a veces explícita, a veces implícita, estas ideas personales de Gaos, están presentes en su obra, y lo están en sus estudios acerca de historia de la filosofía.⁴

Filosofía de la Filosofía: por una parte reduce Gaos la filosofía al pensamiento de la persona viva y concreta.⁵ Por otra parte se preocupa por los problemas éticos y aun religiosos.⁶ Paso, resumidamente, a ver estas sus ideas y vivencias concretas.

⁴ En el volumen encontramos barruntos de esta Filosofía de la Filosofía. No aparece en ellos, de manera clara, la "ética" de Gaos que, sin embargo, creo necesaria no sólo para entender su pensamiento propio sino también para ver la actitud de Gaos filósofo hacia aquellos autores que "valen la pena" y cuya lectura es vitalmente importante.

⁵ Las ideas éticas de Gaos aparecen en *De la filosofía, Del hombre, Confesiones profesionales*, pero, ante todo, en los textos admirables de *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, 1964.

⁶ ¿No se encuentra ya en el *Maimónides* un deseo por desentrañar en aquel filósofo no sólo los aspectos religiosos, sino también sus consecuencias vitales y morales? Es tentador pensarlo aunque no conocemos bien cuáles fueran las actitudes propias de Gaos en su juventud.

De la filosofía se inicia con estas palabras:

Este curso va a ser un curso de *Filosofía de la Filosofía*. La Filosofía de la Filosofía debe empezar *ex abrupto*. Las razones *previas* no pueden ser más que anticipaciones de su discurso, entresacadas 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.

Pues bien, resulta que esta última cláusula es, precisamente, autobiográfica y pone de manifiesto que la filosofía obedece al dicho de Fichte: la filosofía que se haga dependerá de la persona que se es.

Gaos reconoce su deuda hacia Dilthey, hacia Ortega y Gasset —hacia el “perspectivismo” de Ortega— y en parte —solamente en parte— hacia Heidegger.⁷ No importan aquí y ahora estos u otros antecedentes del pensamiento de Gaos. Su *Filosofía de la Filosofía* es obra personal muy ligada al estudio del hombre, pero no del hombre abstracto, por así decirlo, *in vitro*, sino del hombre en vivo.⁸

La filosofía remite a la historia y es histórica tanto en relación con su historia como en relación con la persona que la piensa y vive. Así, la Filosofía de la Filosofía es, al mismo tiempo: 1) reflexión acerca de las filosofías del pasado a sabiendas de que son subjetivas y que son leídas subjetivamente por quienes las analizan y estudian más tarde; 2) reflexión sobre la *propia filosofía*, filosofía que Gaos desarrolla —a sabiendas de que esta filosofía no deba convencer a nadie y de que acaso no pueda convencer.⁹

Permítaseme, en este punto, “dialogar” aquí con José Gaos como tuve ocasión de hacerlo con él en vida.¹⁰ Naturalmente, respeto su filosofía pero discrepo de ella, por lo menos en dos cosas —cosa que Gaos hubiera deseado.¹¹ Vaya mi discrepancia:

Primero. No puedo acabar de creer que la lectura de un filósofo —aun el más lejano de los clásicos— sea únicamente “reconstrucción” del pasado *determinada por el presente y su orientación futura*. Tiendo más bien a pensar que los grandes filósofos —como los grandes poetas y artistas— han coincidido en sus pensamientos mucho más de lo que solemos creer. Por lo pronto en cuanto a las preguntas que se hacen —acerca del sentido de la vida, del sentido del

⁷ Estas influencias y confluencias merecerían un estudio detallado que no puede ser el de estas páginas.

⁸ ¡Tan distintos Unamuno y Ortega! Una similitud: su deseo por conocer al hombre de “carne y hueso”.

⁹ Tanto sobre el sentido autobiográfico de su filosofía como sobre este no convencer, véase la última lección de *De la filosofía y las Confesiones profesionales*.

¹⁰ Frecuentemente a lo largo de mi amistad respetuosa hacia Gaos, pero sobre todo, miércoles tras miércoles, en su cubículo de El Colegio de México, durante los últimos cuatro años de su vida.

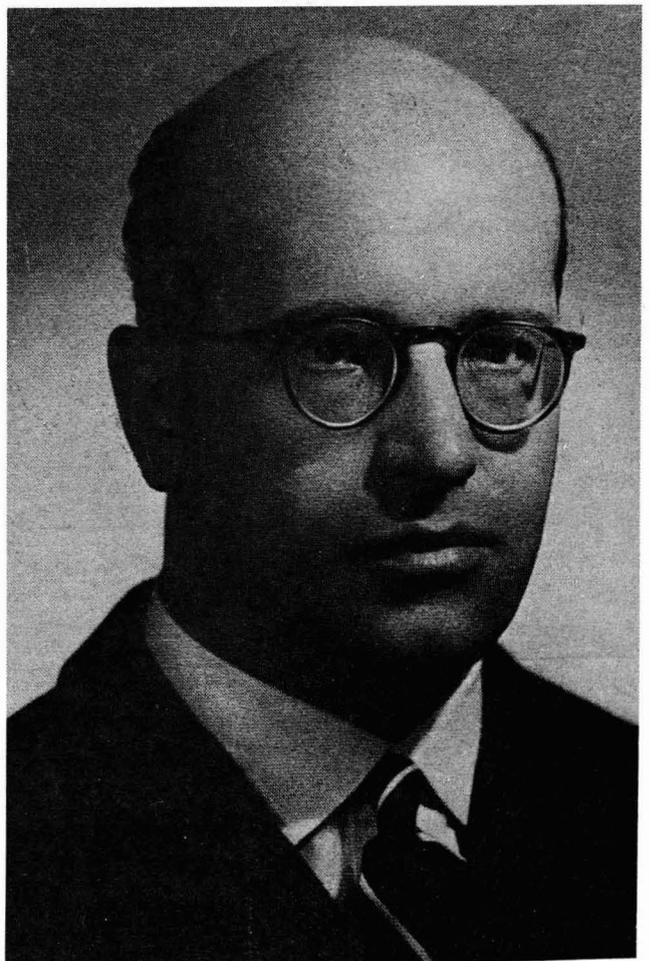
¹¹ Remito, nuevamente, a la última parte de *De la filosofía*.

mundo, del sentido de la muerte. También por lo que se refiere a las respuestas: Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Bergson —por sólo citar a pensadores muy distintos entre sí— remiten a *lo mismo*, es decir, a la causa primera de todas las cosas que, por decirlo con Santo Tomás, todos los hombres llaman Dios.¹² ¿Me alejo mucho del pensamiento de Gaos? Sí y no. Me alejo de él en cuanto creo que en preguntas y en “respuestas” existen, de pensador a pensador, ciertas constantes. Me acerco a él en cuanto —lo veremos muy pronto— Gaos tuvo una preocupación crucial, del todo explícita a partir de los años sesentas, preocupación de orden ético y religioso.

Segundo. Acepto que la filosofía sea subjetiva, personal, obra concreta de un pensador concreto. Pero este aceptar no es un coincidir con Gaos en cuanto al sentido de la subjetividad.

La filosofía expresa al sujeto pero este sujeto, precisamente por serlo, es capaz de comunión con los de-

¹² Me refiero ante todo a los metafísicos puesto que en la metafísica veo la esencia misma de la filosofía. Naturalmente, me doy bien cuenta de que existen filósofos que contradicen a otros (por ejemplo, en la secuela Hegel-Marx debe verse cierta continuidad, pero también un rechazo de Hegel por Marx). No creo que los metafísicos hayan dado respuestas definitivas —si las hubieran dado no habría ya necesidad de filosofar. Pero me parece verosímil pensar que estas metafísicas se acercan, acaso más allá de las palabras, a lo que he llamado *lo mismo*.



José Gaos a los 45 años

más, es, por así decirlo, un sujeto abierto. La subjetividad no debe ligarse al aislamiento, como a veces parece hacerlo Gaos en su obra.¹³ Ser "sujetos" entraña que estemos —lo digo con Zubiri— "religados" a los otros. Sean la simpatía o el amor; en estas actitudes humanas posibles lo que cuenta porque enriquece al amador y la amada, al amigo y al amigo, no son tanto las identidades —aunque es indispensable que existan semejanzas para que simpatía o amor tengan sentido. Lo que las une y reúne son frecuentemente las diferencias. Una identidad total entre un sujeto y otro sería signo de una "robotización" de los hombres, constituiría la verdadera forma de in-comunicación. Lo digo con Kierkegaard: hay que ser objetivo consigo mismo y subjetivo con los demás. Tal es el sentido —sujeción libre— de la amistad, de *agapé* y de *caritas*.

Gaos entiende la filosofía como una expresión biográfica y aun autobiográfica. De ella, justamente, pueden nacer sin asomos de aislamiento —lo que los filósofos llaman "solipsismo"— verdaderas simpatías como las que

¹³ Donde más claramente se "abre" Gaos al pensamiento de otros es en su ética. Una observación: si un sistema filosófico —sea el de Maimónides o el de Hegel— fueran cotos cerrados, Gaos no habría podido partir del momento histórico para, sin demasiadas lejanías, analizarlos en el aquí y ahora del presente.

01204
 1. toda la vida, la vida entera
 ia de Dios: más, porque co
 leia, en ~~forma~~ ^{forma} en que vivio
 de la vida en la presencia de
 usencia de Dios es una vida
 ita privada e íntima, absoluta

1. toda la vida, la vida entera de
 a vida, o la vida entera, coetánea
 u la ausencia de Dios es toda
 cubierta con tu mundo, y una
 vida entera coetánea, pero
 had acabada de señalar.
 rios de esta vida.

esta vida impregnada y la radical
 experiencias por lo seres presen
 taciones con ellos. Toda la vida

siento y muchos sentimientos, a pesar de las diferencias o acaso gracias a ellas... con el pensador Gaos.

Fue Gaos, en muchos sentidos, hombre solitario y soledoso aun cuando se comunicara del todo —cursos, seminarios, conversaciones— con los demás.

En este su carácter solitario está lo más vivo y subjetivo —y por lo tanto capaz de ser participado— de toda su obra.

Gaos remite a la ética. Escribe:

"La razón práctica puede dar de sí y de la pura no razones, propiamente, sino motivos." Primado, como en Kant, de la razón práctica sobre la razón pura. Esta frase de Gaos prepara el camino —ya a partir de *De la filosofía* de donde procede— a su pensamiento algo más tardío —o expresado algo más tardíamente.

En capítulos admirables de *De antropología e historiografía*, Gaos analiza una expresión de apariencia sencilla y de un doble sentido complementario: "una vida que valga la pena".

Con lo cual Gaos quiere decir que la vida debe basarse en el "valer" y la "pena". Es acaso posible vivir una vida feliz pero es igualmente infrecuente. En cambio es posible vivir una vida "con pena" —también "contento"— digna de ser vivida.

La moral de Gaos —en este punto rigurosísima— brota de esta necesidad de vivir "dignamente", penada o contentamente: "sin *felicidad*, pero con cierta, o mejor, incierta *dignidad*". ¿Cómo aprender a vivir esta vida? Cada persona debe aprenderlo por sí misma. Gaos, en efecto, escribe:

La Eudemonología, es la disciplina de la vida y de la vida que es, *no a la sumo 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*.

En algunas ocasiones Gaos parece acercarse a creer en la inmortalidad. En todo caso "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 procurarlo, precisamente, desde éstos".

Sin duda me he alejado de los rituales prólogos a una obra. Lo que he intentado es acercarme al pensamiento de Gaos. Primero era necesario ver cómo Gaos concibe la historia de la filosofía —concepción rigurosísima y ejemplar. Era después necesario mostrar que sus escritos sobre la historia de la filosofía brotaron siempre de su idea de la Filosofía y, acaso principalmente, de este "valer la pena" sin el cual ninguna filosofía tendría sentido ni valor. Gaos supo simpatizar con los filósofos del pasado y del presente. Por esto pudo estudiarlos tal como probablemente fueron y tal como los vio un hombre de nuestro "incierto" siglo. ■

JOSÉ GAOS Y ANTONIO MOXÓ

LA CÁTEDRA DE PEDAGOGÍA

(FRAGMENTOS)

La cátedra de pedagogía desempeñada por don Manuel B. Cossío se llamaba de "Pedagogía superior" y formaba parte de los estudios del doctorado en la Sección de Filosofía. Haber aprobado esta asignatura era, si no recordamos mal, un mérito en las oposiciones a cátedras, del que nos parece que nadie hizo nunca mucho caso. Ignoramos si la asignatura tenía otro valor oficial: posiblemente, para las carreras cuya base es la del magisterio. [...]

1. Recuerdos de la clase

Cossío daba su clase de pedagogía en el aula del Museo Pedagógico, del cual era director, y que estaba situado entonces en el edificio de la Normal de la calle de San Bernardo, con entrada por la de Daoiz. También Ortega y Gasset daba la suya de metafísica en aquella aula. Seguramente, repelidos uno y otro por la sordidez del rincón del edificio de la Universidad donde malvivía encogida la Facultad de Filosofía y Letras. La verdad es que no había comparación entre ambos locales, con estar tan próximos.

Traspuesto el portal penumbroso del Museo y bajados unos escalones, se entraba por unos pasillos formados con tabiques de madera barnizada de rubio. La luz, cenital, bajaba abundante y uniforme, grata, alegre. De los tabiques pendían unos bellos grabados extranjeros, representando paisajes en colores. El aula tenía un mobiliario de madera clara que se conservaba irreprochable. Daba por dos ventanas con rejas a un jardín. Desde los bancos veíamos enfrente las copas de unos árboles y oíamos a veces ruidos infantiles. El Museo era en general sorprendente, sedantemente silencioso.

La clase era de doce a una los martes, jueves y sábados. Don Manuel era puntual. Entraba un poco echado hacia delante, pero con paso ligero. Subía a la tarima en que estaba, entre las ventanas y ante el encerado, la mesa del profesor. Ponía al lado de ésta una silla y se sentaba de medio lado, un brazo sobre el respaldo y una pierna sobre la otra.

Traje gris, zapatos color marrón, cuello blando, corbata oscura de nudo ancho, flojo, un poco caído o ladeado:

irreprochable pulcritud y descuidada distinción. En una mano unas papeletas. La otra ponía y quitaba los lentes, de montura metálica de muelle central y cristales ovalados. El pelo blanco relucía a la claridad de la ventana.

El primer día don Manuel se disculpó por sentarse en aquella silla. La tarima, la cátedra, "katá-edra", sobre un plano: "¡Qué vergüenza!", concluyó sonriente.

Los pocos alumnos —¿llegaríamos aquel curso ningún día a una docena?— nos dispersábamos por las primeras filas de bancos. La mitad de aquel número, sobre poco más o menos, éramos una promoción, relativamente numerosa, de doctorandos en filosofía. Los restantes compañeros procedían, con seguridad, de los estudios que tienen por base los del magisterio.

Don Manuel intentó el diálogo durante las primeras clases y al comienzo de alguna que otra durante el resto del curso. El diálogo surgió, además, por sí en algunas otras ocasiones. Pero, en general, a lo largo del curso habló seguido don Manuel. El diálogo se prestaba mal a desarrollar con rigor e integridad un plan predeterminado como el de Cossío. Y nosotros callábamos, sin duda cediendo a la tendencia perezosa a la mayor pasividad, pero también a la seducción justificada del gusto de oírle.

Empezaba él en el tono más llano. Poco a poco iba animándose elocuentemente. Su elocuencia no era periódica ni altisonante. Era incisiva, nerviosa. Entrecortada habitualmente por exclamaciones e interrogaciones que se dirigía a sí propio. Jovialidad, ironía y, en los momentos mejores, sin disputa, lirismo férvido o grácil, pero siempre sin esfuerzo ni afectación.

Sus lecciones eran, como se va a comprobar, el desarrollo de un programa prefijado; las frecuentes e inspiradas digresiones, la inventiva verbal feliz las hacían parecer una serie de improvisaciones ingeniosas y elocuentes.

Por parte de los alumnos, la labor del curso se redujo a intervenir en el escaso diálogo y a oír el resto, a tomar apuntes y a escribir a última hora unas cuantas cuartillas sobre una obra clásica de la pedagogía —previa lectura, si se era honrado, y nosotros debimos de serlo todos.

De exámenes, nada. Cuando llegó el momento de tener que firmarnos las papeletas, don Manuel nos expuso su opinión sobre las notas. Todas aprobados y aprobados solos... por su gusto, al menos. Había que estudiar desinteresadamente.

A los pocos días de haberle entregado cada uno de nosotros sus cuartillas sobre la obra clásica, fue a recoger la papeleta. Don Manuel trabajaba en su despacho del Museo. Acogida llena de afecto. Un elogio animador de lo que él llamaba nuestro "trabajo". "Sí, sí, está muy bien orientado... Pues ya lo creo... Eso es... Yo me quedo con él. Yo los guardo. ¡Oh, es muy interesante!... Pues está claro... Eso es..." Y a continuación, en tono de confidencia:

Y usted, ¿qué nota quiere?... ¿Aprobado? ¿Nada más que aprobado? ¿Usted se conforma con el aprobado?... Sí, sí, a mí me violentaría mucho dar notas... espontáneamente... Pero a veces son necesarias, sí, son necesarias... para esas cosas administrativas... burocráticas... terribles... una beca, un premio... ¿A usted no le hará falta para nada de esto?... Mire usted, si usted lo necesita para alguno de esos fines, utilitarios, pero indispensables, inexcusables, en circunstancias... yo le firmo a usted el sobresaliente... pues está claro...

Y así hasta que, ante la reiterada afirmación de que no necesitábamos para nada el sobresaliente, de que estábamos de sincero y pleno acuerdo con él en la estimación de las notas, nos firmó el aprobado, con gesto entre risueño y caviloso. Para final, una conversación "—Y usted ¿...—" sobre el pasado y el porvenir de uno. Y desde ella nuestra relación con don Manuel B. Cossío, cuyo último acto es por el momento este artículo que nos ha pedido *Escuelas de España*.

2. Estructura del curso

El año académico 1922-23 fue regular y laborioso. Lo afirmamos así, rendidos únicamente ante la prueba documental de nuestros apuntes: los tenemos de cincuenta y seis clases extendiéndose alternas entre el 9 de octubre y el 15 de noviembre (la regular anticipación de las vacaciones de Navidad), entre el 8 de enero y el 1 de junio. Vamos a reproducir las líneas generales del curso según se destacan a lo largo de estos apuntes.

El curso se desarrolló en dos "ciclos": así aparecen denominados, sobre ser tales en realidad. El primero, de "introducción", se cerró en las clases dadas en los meses de octubre y noviembre. El segundo se extendió, sin llegar a cerrarse, desde la reanudación de las clases en enero.

La introducción es considerada como un rudimento, pero integral, de la esencia de aquello a que introduce. Se fundamenta este modo de considerarla con el ejemplo de la realidad en donde el término de introducción tiene su sentido propio y de donde se le ha tomado

en todas las acepciones traslaticias: la arquitectura. En la arquitectura la introducción es la puerta, y la puerta tiene todos los elementos esenciales de la arquitectura, y en cuanto pura puerta, por decirlo así, se reduce a ellos. En efecto: la puerta es umbral, dintel y jambas, y los elementos esenciales de la arquitectura son el suelo, el techo y los muros.

La introducción a la pedagogía debe comprender, pues, todos los elementos esenciales de la pedagogía misma. Y estos elementos comparecen en la introducción del curso. Por una vía notable: el análisis de los términos integrantes de esta inicial pregunta: ¿qué hacer aquí? "Al entrar en esta clase nos habremos preguntado, en castizo castellano; ¿qué hacer aquí?" [...]

3. Carácter del curso

Si reflexionamos ahora sobre este curso, lo encontraremos caracterizado como exponemos a continuación.

Contra la impresión que el simple asistir a él seguramente producía en los más, la de una serie de improvisaciones disertadas, el resumen dado es prueba de que se trataba de un curso largamente preparado y rigurosamente articulado en sus líneas generales. Lo que variaba de un año a otro, no menos seguramente, eran las particularidades y las digresiones sugeridas por la asociación de ideas y por los acontecimientos de circunstancias y eran los detalles de la inventiva verbal. Hay en el resumen dado ejemplos de la influencia de aquella asociación y esta inventiva. Vamos a poner uno curioso de influencia de las circunstancias. En 1923 fue cuando estubo en España Einstein. Tampoco Cossío fue indiferente en la clase a la proximidad del genial físico. Le aludió varias veces. Y por cierto que la más notable de ellas para decir lo que nuestros apuntes compendian en estos términos: "El que no haya más espacio que el de los cuerpos, el corporal, es una cosa krausista de Einstein. Cossío, educado en la filosofía natural de Schelling a Krause, escribiría 'Einstein, krausista'." Ahora bien: la articulación del curso, una vez descarnada y al descubierto, nos hace la impresión justamente opuesta a la primera. Una impresión de sistematismo excesivo, que roza la artificiosidad y aun la arbitrariedad. Temas y problemas, grandes y pequeños, se suceden, puede decirse que siempre, con arreglo a un plan y por alguna razón; pero este plan no es el despliegue de un único principio o grupo congruente de principios; estas razones no son homogéneas, no aplican siempre las mismas normas, sino que traducen inspiraciones muy diversas y algunas de muy escaso valor de fundamentación: asociaciones de ideas, aproximaciones terminológicas ingeniosas... Pero este sistematismo no es sino la externa manifestación de caracteres más profundos y decisivos del curso.

Éste mana, en efecto, de variedad de fuentes. Entre las más originales figura, como más importante, la reflexión personal directa sobre la realidad pedagógica y la realidad en general, una y otra así en su más abierta

generalidad como en su más apretada concreción, y el análisis e interpretación conceptual y teórico de estas realidades. El caso más notable e importante es la introducción del curso como interpretación y análisis de la situación inicial y concreta que era la clase misma y se expresaba en la pregunta “¿qué hacer aquí?” Otro caso importante, pero más enturbiado ya por aguas de otras fuentes, las que llamaremos doctrinales: algunas de las consideraciones sobre la esencia de la educación y de la vida. El espontáneo impulso y el certero tino intelectual de Cossío iniciaba por aquí vías y apuntaba hacia metas sólo definidas y practicadas con conciencia y arte metodológicos por las manifestaciones más acabadas y últimas de la filosofía contemporánea: la fenomenología, la filosofía de la vida.[...]

4. Significación de la cátedra

Para puntualizar la significación de la cátedra de Cossío nos son indispensables algunas distinciones. No insistiremos en la que parece más obvia: su significación para los asistentes a ella, su significación para la cultura nacional.¹ La importante es ésta. Pero ésta ha tenido que ejercerse a través de aquélla. Vamos a referirnos, pues, primeramente a aquélla.

Tenemos que distinguir, ante todo, entre la significación del curso de pedagogía superior en cuanto tal y su significación como una acción más en la acción total de don Manuel B. Cossío. Porque presumimos que la significación del curso en cuanto tal no ha sido en todo momento la misma para nosotros, los doctorandos en filosofía, y para nuestros compañeros del magisterio primario y superior.

Para éstos, aquel curso debía ser la cima de los estudios pedagógicos en nuestro país y Cossío máxima autoridad en todos los dominios de la pedagogía. El curso debía de ser normalmente también para ellos el primer contacto serio, y no debido a la lectura privada, con algo merecedor del nombre de filosofía. Presumimos, pues, que la significación del curso de pedagogía superior para el magisterio ha debido de ser en todo momento muy alta.

Por el contrario, debemos confesar que para nosotros, los doctorandos en filosofía, no era el curso, al seguirle entonces, lo que es hoy, al resucitarle y reflexionar sobre él. En primer término, los doctorandos en filosofía considerábamos la pedagogía superior como la asignatura más excéntrica de las que formaban el doctorado, y sabido es lo que significan estas “consideraciones” de los estudiantes. Pero sobre todo:

¹ Para un estudio completo habría que precisar lo que pudo significar en la cultura nacional que se crease una cátedra como la de pedagogía superior y que se encargase de ella un hombre como Cossío, y lo que ha significado para la cultura nacional la actuación de éste en ella. Pero estimamos que no entra en nuestro tema ni en nuestra competencia actuales discutir aquí sobre las fuerzas que hayan contribuido a que se produjesen aquellos hechos, entre las cuales habría que destacar la creciente influencia de “la Institución” y su espíritu.

no reconocíamos en Cossío uno de “nuestros” maestros. Sin duda asentíamos exteriormente a su reputación de tal los que nos sentíamos con más sinceridad vinculados en general a ciertas orientaciones en la estimativa de los valores nacionales: pero la verdad es que en lo íntimo teníamos su curso por aquella serie de improvisaciones graciosas y fervientes, sobre un fondo de pensamiento que juzgábamos al margen ya de las corrientes filosóficas cuya actualidad significaba para nosotros su superioridad. Hoy nos percatamos de las razones y sinrazones de aquella apreciación nuestra, y como consecuencia, de la medida exacta de su error y falta de fundamento. Ya hemos indicado las razones debidas al propio Cossío: los caracteres formales, que muchos son valores, de su curso. No vamos a repetirlos. En cambio, hemos de indicar las sinrazones imputables a nosotros mismos: nuestra falta de información, nuestra ignorancia; y nuestra falta de madurez y verdadera, completa independencia de juicio. Ellas nos impedían darnos cuenta por nosotros mismos de todo lo que había de valioso en el curso. Sólo el progreso que normalmente los años traen consigo en saber y en madurez nos ha capacitado para hacer en este artículo una valoración de él sin duda mucho más fundada y exacta.

Queda su significación como una acción más en la acción total de la personalidad que fue don Manuel B. Cossío —y que sigue siendo, porque mueren las personas, no las personalidades. Esta significación, a la inversa que la anterior, ha debido de ser igual hasta el presente para todos los espíritus sensibles que hayan pasado por la cátedra. En todo caso nosotros, puesto que quedamos en relación con don Manuel —como en esta relación le llamábamos—, no nos sustrajimos a su acción. Al presente esta acción ha venido a constituirse para nosotros en un problema con cuyo planteamiento vamos a terminar.

El pensador español no ha actuado hasta ahora como actúa desde hace mucho el pensador extranjero: fundamentalmente, escribiendo y publicando. El pensador español ha actuado hasta ahora principalmente hablando, ya desde la cátedra más o menos oficial, ya en la conversación más o menos privada. Porque dos cosas son de advertir. Una: la contaminación mutua de las formas que parecerían más bien privativas de la conversación o de la cátedra. En la cátedra es frecuente discurrir y dialogar en la forma espontánea, improvisada y meandrinosas que parece más bien propia de la conversación. Y en ésta se da, por otro lado, ese fenómeno tan frecuente que se designa con la castiza expresión de “poner cátedra”. La otra cosa: incluso cuando ha escrito y publicado, el pensador español no ha solido hacerlo en las formas rigurosas que en otros países son canónicas para la expresión del pensamiento, sino en formas mucho más libres, y por este lado de nuevo próximas a la exposición oral y a la conversación. Esta acción del pensador español se ha rotulado, como con términos técni-

cos, de oralismo y de agrafía,² y se considera como típica de nuestra raza y cultura española. La acción de Cossío es un caso particularmente ejemplar de ella. Su curso de pedagogía ha sido profesado, conversado; ni escrito, ni publicado.

Pues bien: es lo cierto que en nuestro propio país se ha llegado poco menos que universalmente en la actualidad a valorar de un modo negativo esta acción típica de nuestra raza y cultura y a considerarla como un defecto y hasta como un mal que se deplora y que habría que corregir. Y éste es el problema: ¿es realmente, profundamente, últimamente, así?

La problematicidad de tal valoración negativa aparece al caer simultáneamente en la cuenta de su sentido absoluto y de su carácter histórico. Al valorar peyorativamente nuestro oralismo y nuestra agrafía, es innegable que no se tienen en cuenta las circunstancias, nuestras circunstancias étnicas y culturales, en las que pudiera ser positivo valor, comparable a los valores positivos en las circunstancias de otras culturas y pueblos. Lo que se estima es que aun en nuestras circunstancias fuera mejor dedicarse a escribir y publicar con arreglo a los cánones extranjeros —sencillamente porque esto es lo mejor en todas circunstancias, es decir, lo mejor aparte de toda circunstancia, lo mejor en absoluto y por sí. Pero es lo cierto que esta valoración de la palabra escrita y publicada, y la otra y más decisiva valoración que hay detrás de ella, la preferente valoración de ciertas formas del pensamiento y de la vida de la cultura en general, tienen su fecha y su localización. Hay culturas enteras y egregias en que nada de esto ha sido así. Causa impresión el encontrarse con que aun Platón considera la palabra escrita como resueltamente inferior a la palabra hablada en cuanto expresión, entre otras cosas, de la filosofía. En suma: se trata de una valoración que es relativamente muy reciente y tiene una jurisdicción territorial perfectamente limitada. Estrictamente, sólo es válida para la vida científica contemporánea, cuyo centro son tres o cuatro países de la Europa occidental. El término de científica pone sobre la pista del origen y fundamento de su vigencia. Es sabido cómo las ciencias de la naturaleza han llegado en la edad contemporánea a pretender encarnar la ciencia, o cuando menos servir de modelo a todo lo que quisiera serlo. Pues bien: es en las ciencias de la naturaleza donde primordialmente existe un progreso que depende de una cooperación de los investigadores que requiere a su vez la publicación de los resultados obtenidos por cada uno y de las pruebas objetivas y universalmente reproducibles en que se fundan. En las ciencias del espíritu no existen el mismo progreso y sus exigencias sino allí donde las técnicas objetivas y materiales más se aproximan a las de las cien-

cias de la naturaleza: por ejemplo, en ciertas formas y faenas, las más positivas, y positivistas, de la filología. En el resto de las ciencias del espíritu es problemático que exista un progreso asimilable al de las ciencias de la naturaleza, ni por tanto que tengan fundamento las mismas exigencias. En la filosofía esta problematicidad es máxima, porque empieza por ser sumamente problemático que la filosofía sea ciencia. Sin embargo, la marcha histórica de la cultura occidental hacia el primado de las ciencias de la naturaleza ha impuesto a toda la vida científica y filosófica leyes y formas que en rigor sólo son válidas para aquellas ciencias. Así, la palabra escrita ha ido pasando de la mera función servil de instrumento de una fijación, conservación y difusión muy accidentales y secundarias de la expresión oral del pensamiento a la función formal de condición del carácter científico de éste —que es la valoración decisiva que hay en el fondo de la condenación del oralismo y de la agrafía. El pedir que se escriba y se publique equivale a pedir que se haga ciencia y filosofía “científica”, en las formas ejemplares de las ciencias de la naturaleza.

Pero he aquí que el ciencismo naturalista y el positivismo científico y filosófico son caracteres de una edad superada. He aquí que el ciencismo y el intelectualismo en general se presentan como rasgos de una cultura en crisis. He aquí que los pueblos protagonistas de esta cultura no pueden seguir valiendo por ejemplares sin restricciones ni reservas. Esta revaloración de valores nos deja francos para el sentido de otras cosas. Por esta vía acaso lleguemos a reivindicar el sentido y el valor de nuestro oralismo y nuestra agrafía. ¿Por qué no ha de tener un alto valor, un profundo sentido el pensar hablando y el pensar y hablar sólo para el inmediato interlocutor? En la raíz de esta pregunta hay una densa y grave cuestión filosófica. Hay la cuestión del modo como entender la verdad. La verdad se entiende, por tradición generalizada, como averiguación universalmente valedera: es como hay que entenderla en la ciencia de la naturaleza. Pero pudiera entenderse también como consejo, que sólo siendo circunstanciado puede ser certero: y acaso sea así como haya que entenderla en filosofía. En este supuesto, el único modo de administrarla sería como la administraba Cossío: en el sagrado sacramento de la conversación. No se perdería con ello toda potencia de universalidad, que parece inexcusable condición de todo valor. Se trataría de esos valores que sólo pueden aprehenderse visitando el lugar donde residen; que no se difunden por circulación de ellos, sino por peregrinación de los sujetos. Como los españoles hemos tenido que ir estos lustros a “ampliar estudios” al extranjero, los extranjeros tendrían que venir a España para enterarse de nuestro pensar hablando. Y ciertamente que el que hubiera venido para conversar con Cossío no habría perdido el tiempo.

Ser así paradigma del tal problema de cultura es su grandeza. ■

² Debemos estos términos en esta aplicación a don Américo Castro. Nuestras consideraciones no son una polémica con él, por la sencilla razón de que él tiene conciencia del problema.

MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

Ha aparecido un libro que hace frente, en forma filosófica y, en concreto, éticamente, a la problemática del convulsivo, del paradójico mundo contemporáneo. El término individualismo va a ser empleado por la autora en dos sentidos: 1. como obstáculo para el desarrollo de los valores que, teóricamente, se defienden como derechos humanos o democracia y 2. como valor en sí mismo, que nos muestra el desarrollo y la autonomía de la persona que se resiste a ser difuminada en la tiranía de las relaciones mercantiles de consumo o de la publicidad.

Camps profundiza en el tema a través de doce apartados:

1. *Ambivalencias del individualismo*: ¿es bueno o malo ser individualista? Es un hecho que no hay ética sin libertad, esto es, sin la autonomía o conciencia moral de un sujeto en relación con su capacidad productiva, la cual entraña crear y aceptar, en libertad, normas de conducta. En este sentido, es condición y deber del sujeto moral la proyección de la propia valía para hacer de ella camino a seguir. Ésta es la acepción filosófica y positiva del término individualismo. Pero, en el lenguaje cotidiano, el individualismo es el principal obstáculo para cualquier proyecto común o ideal social. Este individualismo negativo es insolidario, indiferente a la justicia; anticuidadano, pues es incapaz de preocuparse por los asuntos públicos. Dicho individualismo dañino se manifiesta, básicamente, en dos áreas: a) *La política*. A este respecto, la autora nos cuestiona sin ambages: ¿es política eso que hoy hacen los políticos?, ¿de veras el trabajo nos humaniza?, ¿los medios de comunicación tenían el propósito que hoy tienen?, ¿cuál es la esencia de la cultura?, ¿son de buen augurio los nacionalismos?, ¿la llamada racionalidad económica hace posible ser razonablemente humanos?, ¿cuál es el sentido del derecho de todos al trabajo?, ¿quién es el responsable de su casi nulo significado?, ¿la política distributiva es inexistente?, ¿le estamos dando al trabajo una posición axiológica que no le corresponde?, ¿estamos aplicando bien la innovación técnica?, ¿valoramos en toda su

amplitud el tiempo del ocio? Más aun, dice la catedrática catalana, son preguntas sin respuesta, ya que, sólo por excepción, se plantean seriamente en forma comprometida y, por ende, consecuente. En la misma línea: nacionalismo y superestatalismo (integración de naciones en entidades mayores) ¿son dos fenómenos paralelos, pero irreconciliables? b) *La comunicación*. Hay muchos *medios* de comunicación, pero cada vez menos comunión. La comunicación meramente tecnificada vale para sí misma y nada más se inclina ante el poder económico. El mundo de las comunicaciones nos ha hecho ver que, universalidad (unidad de lo diverso) e individualismo no se contraponen. Existe, por tanto, el derecho a la diferencia. No obstante, estas diferencias se defienden mientras no representen sacrificio. Desgraciadamente, hay un proceso de estandarización (americanización, como lo denomina Camps, lo cual no es preciso porque todos los habitantes del continente americano somos americanos) que engulle la totalidad de las culturas, el liberalismo económico ha propiciado la uniformidad educativa. Ante la avalancha de lo homogéneo, de lo cuantitativamente programable, los hombres añoramos el mundo de la cualidad, de lo personal, de lo hogareño. El consumismo mercantilista invade todas nuestras esferas de elección, incluso las espirituales; éstas dejan de ser apetecibles, si no se presentan como bienes de consumo.

Con base en lo anterior, concluye la filósofa, *la ética tiene que ser individualista*, en el sentido de que debe conservar al individuo como derecho —en tanto el propio individuo se autodetermina para lo que quiere y debe ser—, y como exigencia —en tanto responsabilidad individual ante los demás como ser humano.

El propósito de la autonomía moral es la realización de la humanidad, que tiene a la dignidad humana como fin. ¿Cómo lograr que esto se realice? Con una política *orientada* éticamente, es decir, de un modo justo y con la consciente colaboración de los individuos-ciudadanos. Sin embargo, los peligros de la realización de la autonomía son: la desidia,

la incapacidad del sujeto para distanciarse de las identidades impuestas y que anulan la creatividad; el miedo a ser auténticamente autónomo, es decir, a ejercer la capacidad de gobernarse a sí mismo.

2. *El egoísmo como prejuicio teórico*: el problema fundamental a este respecto sería —a juicio de la autora— el cómo tornar la voluntad egoísta en una voluntad universal, esto es, de fines compartidos. Dicho en otros términos: ¿cómo hacer concordante el interés propio y el interés común? Su intento de respuesta es el siguiente: abstrayendo a ese individuo de sus particularidades y convirtiéndolo, así, en mensajero de la razón universal. Haciendo gala de un profundo conocimiento de las filosofías moderna y contemporánea, Camps nos hace ver que el pensamiento moderno es de impronta laica y apoya la ética en su propia autonomía. Asimismo, la filosofía moderna sostiene que la moral no es innata, sino adquirida por la fuerza fáctica, es decir, la socialización inevitable. El que la moral sea natural no significa que sea irracional. Concluye diciéndonos que, si la ética quiere definir a la persona, únicamente podrá lograrlo si la entiende como una gama de contradicciones: egoísta, pero con la capacidad de altruismo; racional, pero razonable:

... el individuo sería una meta a lograr: la meta de llegar a ser uno mismo y no prostituirse, la meta de procurar que a ningún individuo le sea negada la posibilidad de llegar a ser lo que quiera ser. Ése es el principio fundamental de la ética que, con todo derecho, puede ser llamada individualista: la ética que [...] parte [...] de un individuo imperfecto y limitado, que necesita a los otros, pero que debe defender su individualidad. (p. 41.)

3. *La autonomía plena*: la autora entiende por autonomía moral la condición especial del hombre, en tanto ser racional, de darse a sí mismo normas de conducta, particularmente, *normas morales* que, a la manera kantiana, significan *normas universales*. Por ello, la autonomía es la síntesis de dos valores éticos: libertad e igualdad. Subraya Camps que hay derechos o valores universales, ya que es un deber de justicia el tornar ciertos asuntos en cuestiones de interés público. Asimismo, no es lícito tratar de convertir en universal lo que puede y debe respetarse como privado; tampoco es lícita la absoluta privatización de la moral, esto es, la nega-

ción de una moral pública que implicaría consentir con la carencia de unos objetivos y horizontes comunes a toda la humanidad, o sea, la falta de un humanismo global. No podemos vivir sin una "mínima" moral necesaria que nos autoexija, como individuos y como sociedad, el cumplimiento de derechos fundamentales para que se respete la dignidad de cada ser humano.

La autonomía o libertad positiva sólo puede ser entendida como un imperativo que comprenda a todos los individuos, es decir, que lleguen a tener una capacidad de esta misma índole de elegir, de decidir. Esto entraña otro imperativo: que el individuo no renuncie a su condición política de ciudadano con todo lo que ésta lleva ínsita. Por lo tanto, la autonomía plena es la libertad que genera la ley ajustable a criterios universales de justicia. Si bien no todo es permisible, sólo adquiere envergadura ética lo aceptado voluntariamente.

4. *¿En qué creemos?*: La pregunta central con la cual nos aborda la autora en este apartado reza así: ¿carecemos, hoy por hoy, de la capacidad de entusiasmarnos en forma colectiva y de empeñarnos en empresas futuras o de unirnos ante el descubrimiento de unos mismos conflictos?

El valor fundamental y que constituye el punto de partida de cualquier ética es el ser-humano, esto es, hay que reconocer la dignidad de cada cual, independientemente de lo que sea o haga en la vida. El individuo es un ser autónomo con capacidad de decidir y tener las mismas oportunidades que cualquier otro. No obstante, la política predominante de hoy no parte de este valor básico, ya que:

... Ser liberal hoy es mantener un estatus moralmente poco claro. El liberalismo es sinónimo de una defensa de las libertades tan absoluta, que no es capaz de ver que el uso de las libertades nunca será igualmente posible para todos los que viven en una sociedad desigual. Una cosa es ser libre en teoría y otra bastante distinta poder usar esa libertad en la práctica. (p. 64.)

Camps insiste: ¿creemos o no creemos en los valores morales? Su tesis a este respecto sostiene que la moral es una creencia (razones básicas) y, en este sentido, nos constituye, puesto que somos limitados.¹ Sea como sea, esa fe en la ética debería ser, ante todo, una fe

viva. La ética surge porque hay conflicto; lejos de resolverlo, descubre nuevos conflictos, los cuestiona y pone de manifiesto todas las complejidades, muchas veces pasadas por alto, en la práctica ciega o el discurso demagógico. La práctica ética es constante denuncia e insatisfacción —ideal permanente de autosuperación— de una existencia que nunca llega a ser "plenamente" ética.

5. *Miseria de la democracia*: Camps hace énfasis en el hecho de que la democracia no es una doctrina, sino un procedimiento que tiene como propósito tomar decisiones justas sobre aquello que debe o no debe ser hecho en el interior de una comunidad. No obstante, la democracia presenta tres miserias encubiertas (en cuanto tiranía de la mayoría): 1a. la minoría nada tiene que hacer en una democracia y la mayoría no es lo que parece, sino la mera capacidad manipuladora de quienes operan los procedimientos políticos; todo esto influye en la 2a. gran miseria de la democracia: la indiferencia y el desinterés por la política o deficiencia de la democracia. Y 3a.: si bien la democracia es el sistema de gobierno más justo, *no asegura, en ninguna forma, resultados justos*. Por tanto, propone la filósofa española, es necesaria una doble democratización para ir superando estas miserias: a) la de la sociedad civil, que significa el igualar las desigualdades más insultantes y, b) la del Estado, que implicaría repartir su poder más equitativamente. Ambas entrañan una política y una economía que fomenten la justicia distributiva.

6. *Los límites de la participación*: la baja y, a veces, casi nula participación ciudadana, es una muestra clara del descrédito de la política moderna. Éticamente, la participación es positiva, puesto que entraña *igualdad* e implica, también, *obligación*; dos elementos sin los cuales la democracia es una falacia. Si se reclama mayor participación es porque esto equivale a exigir mayor igualdad. Ambas, participación e igualdad, son dos "reivindicaciones paralelas". Sucintamente: la igualdad política es una mentira y no se mantiene si prevalece la desigualdad social y económica. La participación es un deber, produzca o no obligación política —es obvio que la producirá, solamente, mientras sea satisfactoria. Asimismo, la obligatoriedad de la participación se da para todo individuo que acepta el hecho de que la democracia es una manera de gobierno bajo la cual es positivo vivir. El reducir los grupos (dividirlos) para propiciar la participación se ha presentado como el único remedio, hasta el presente. Esa

solución es de doble filo. Ahora veremos —a juicio de Camps— por qué.

7. *La fiebre de los separatismos*: los proyectos nacionalistas actuales son equívocos, puesto que están muy alejados de los propósitos políticos que configuraron el nacimiento de los estados nación a finales del siglo pasado y principios de éste. Indica la autora que MacIntyre denota a su vez que, en la *polis* griega, el individuo se sentía, ante todo, ciudadano; su fin y felicidad eran la ciudad y la justicia. Hay una base común de la que afloran unas normas compartidas. El individuo moderno no puede entenderse más que como individuo —al intentar construir una moral desde el egoísmo— y tiene que edificar y explicarse, a sí mismo, la causa de esta obligatoriedad moral. Esta razón queda sin respuesta por la carencia de una base comunitaria: "... Sólo a partir de una comunidad —de sentido y de valoración— será posible recuperar una definición de persona convincente —como lo fue para los griegos su autocomprensión como ciudadanos." (pp. 115-116.) Ante la realidad que deja al individuo desamparado y desorientado, la pertenencia a una comunidad le proporciona normatividad y fines (*telos*); esto dibuja un carácter (*ethos*), que hay que ir forjando. Todos estos elementos dan una identidad individual de la que otros carecen. Pero ¿cuáles son las paradojas del nacionalismo? Camps destaca tres: 1a. la identidad colectiva que degenera en voluntad de dominio; 2a. la "normalización" de los miembros de esa nación que decline en homogeneización y, 3a. el desprecio del otro.

Igualmente, nuestra filósofa denota lo siguiente: puesto que la ética es el descubrimiento del interés común, la cuestión es ésta: ¿constituyen los nacionalismos, la tendencia a formar colectividades o comunidades más reducidas, el mejor modo de superar el egoísmo individualista? ¿Es la vía comunitaria o la de los nacionalismos la más indicada para hallar el interés común de la humanidad? Finaliza este apartado diciendo: "... Así, pues, habrá que concluir que la autodeterminación postulada por los nacionalismos no es un valor en sí, sino un valor subsidiario, dependiente de la bondad que persiga y se haga con ella." (p. 121.)

8. *Una sociedad de incomunicados*: indudablemente, la comunicación es un logro de nuestro tiempo; esto implica la constatación de una necesidad humana producto de nuestra limitada naturaleza. Pero, ¿es real la comunicación? Nos comunicamos más y mejor; empero, si-

¹ Cfr. Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI, México, 1982, caps. 3 y 4.

multáneamente, nuestras sociedades muestran signos claros de incomunicación: individualismo feroz, competitividad, insolidaridad, racismo, intolerancia. La comunicación —paradigma de nuestra cultura— es un concepto equívoco. Hace referencia a la facilidad informativa por la que sabemos más “cosas”, pero así también somos más conscientes de nuestras limitaciones. Aunque el término comunicación aun debería designar la existencia de una relación interpersonal en plenitud, la realización de la convivencia. Desgraciadamente, la comunicación y la comprensión interhumanas no han mejorado por el hecho de que las comunicaciones sean más rápidas y fáciles. De hecho, lo que hoy llamamos “cultura de la información” es “una cultura de la imagen”. Hay que hacerse ver, no escuchar. Hablar de comunicación cuando nos referimos a los medios es impreciso. Los medios *informan*; informar es un acto unilateral. Comunicar implica comunión, comunidad, reciprocidad; por lo menos intercambio bilateral o activo entre emisor y receptor. No toda la información tiene la misma calidad. Pero la urgencia de los medios por “informar” hace que la exactitud, la profundidad y el rigor se sacrifiquen por la eficacia. La cantidad de información que se produce diariamente amenaza, de modo permanente, su calidad. Los llamados “profesionales de la información” dominan la técnica de la información, pero no siempre son conocedores ni expertos en los contenidos sobre los que informan. La información sería una base que propiciaría la comunidad si, de veras, fuera buena información, es decir, de *calidad*. La buena información es aquella que sabe ser autónoma y no se preocupa, únicamente, por su éxito comercial, sino que tiene por propósito concatenarnos con los intereses reales de la sociedad.

¿Cómo propiciar una ética de los medios? La autora sostiene: partiendo del hecho de la “ganancia” de la libertad de expresión, la principal preocupación de una ética de la información será la *responsabilidad* de los medios. El criterio de responsabilidad es la justicia y, en ese sentido, sería el que sirve de interés común de la sociedad.

9. *El sentido del trabajo*: el problema central que nos plantea Victoria Camps con respecto al tema es: ¿cuál es el origen de la idea de que el trabajo es la fuente de la identidad y de la autorrealización humanas? El trabajo, como la mayoría de las cosas en el mundo post-industrial, se ha mercantilizado; como tal, ya no hay trabajo que valga más que

otro, vale más el que es mejor pagado. El trabajo —tanto para el profesional como para el trabajador— es esclavizante, en diferente forma e intensidad, pero al fin y al cabo, subyugante. Es un hecho que el modelo actual del trabajo imposibilita la unificación de las razones de la vida individual y las de la vida profesional. ¿Cómo liberar el trabajo? Propone la filósofa: a) con la distribución solidaria del trabajo que “cree sociedad”; b) con la desmitificación del trabajo vía la tecnología, pues ya no tendría que ser la principal ocupación vital y, c) con lo que Marx denominó “el libre desarrollo de la individualidad” debido al aprovechamiento del tiempo liberado.

La mayoría de los trabajos enajenan, pues pertenecen al “reino de la necesidad”. Emanciparse (humanizarse) a pesar del trabajo, significa ser autónomo (capaz de elegir); la autonomía no es plena libertad humana si no toma en consideración al otro-yo. La técnica nos humanizará cuando la empleemos como vía de cohesión, de concordia interhumana y de autonomía interna y vital.

10. *El discurso de la calidad*: el discurso de lo “cualitativo” es propio de las sociedades desarrolladas que no tienen que preocuparse por lo imprescindible, sino porque lo necesario sea inmejorable. No obstante, la reivindicación de la excelencia puso de manifiesto que el mero avance técnico no se une, automáticamente, al progreso general y completo.

El homogeneizar las formas de vida —como nos sucede hoy en día— es una amenaza para el tiempo de ocio que queda reducido a tiempo para el consumo compulsivo, para la mera adquisición de la “oferta” cultural o festiva existente. Esto ocasiona el individualismo más perverso que implica la despreocupación por el otro.

Destaca Camps que el hombre del Renacimiento era valorado por su capacidad para enseñar a vivir. La formación renacentista se opone a la especialización actual, pues el ideal humanista consiste en esa capacidad de ser libre como pluralidad de posibilidades. Dignidad y calidad humanas se realizarán entre más capacidad y voluntad de distinción y diversificación haya. ¿Qué implicaría entonces la cultura?:

... Si es fundamental, para que el individuo lo sea de veras, que sepa distanciarse de lo que le dan hecho y que sepa utilizar la facultad de elegir y preferir, será igualmente fundamental para ese individuo que sepa pensar, que no le sea ajena la

lectura ni la escritura, que trascienda los vicios de la especialización, que contribuya a enriquecer y dignificar la cultura en todas sus dimensiones, priorizando lo que merece estar en primer lugar, no por su rentabilidad económica —cuantificable, otra vez, sino por su rentabilidad espiritual, si eso significa algo para nosotros. (pp. 173-174.)

11. *Burgués y ciudadano*: desgraciadamente, el ser humano ha dejado de ser el animal político del que los griegos hablaban con orgullo. La sociedad política actual es una mera creación contractual, necesaria sólo por la intrincación que ha adquirido la agrupación de individuos. No obstante, nada haría posible esperar de ellos una voluntad servicial que, de base, implica la entrega y dedicación a la cosa pública.

La sociedad burguesa no tiene de sociedad más que el nombre; es un grupo fragmentado en pequeños círculos privados (familia y profesión). El individuo es un aburguesado, sin ideales ni propósitos elevados, ajustado al pragmatismo económico y cotidiano. Las contradicciones de la democracia liberal se manifiestan en el hecho de que es más liberal que democrática. Ha liberado a unos cuantos de sus miembros, pero ha desfavorecido la igualdad que fuera garante de la libertad de todos. Estos seres “más iguales” no tienen aspiraciones, ideas para sí mismos o para el futuro de la humanidad. Viven al día, prisioneros de sus ambiciones materiales, sin posibilidad de contemplar, tranquilamente, nada.

La gran tarea de la política, si es que desea subsanar su deuda inmensa —democráticamente hablando—, es hacer que se genere la pasión que transforme al burgués en ciudadano con la conciencia cívica que entraña la capacidad de hacer suyos (como propios) los problemas que las ciudades albergan. Para Camps, hay que recuperar la idea estoica de que la búsqueda de lo personal debe abrir un doble camino: el reconocimiento del *λόγος* o razón universal y el reconocimiento de lo que cada uno tiene de diferente y único.

12. *El mercado como modelo*: el arquetipo mercantil puede ser contemplado —a juicio de Camps— como fuente de posibilidades, pero también como la raíz de muchas desigualdades. El valor central y fin principal del mercado es el dinero. De ahí que el mercado implica libertad pero no en la misma proporción para todos. El segundo gran defecto del capitalismo es que la libertad que

Fondo de
cultura
económica



lo invita a vivir los
maravillosos mundos de
sus autores en la literatura,
ensayo literario y poesía:

▼ Carmen Bertrand
DÍAS ACIAGOS PARA
PAUCAR GUAMAN

▼ Maurice Leroy
LAS GRANDES CORRIENTES
DE LA LINGÜÍSTICA

▼ José Luis Rivas
RAZ DE MAREA

▼ Ilán Stavans
LA PLUMA Y LA MÁSCARA

▼ Herbert Wiesner
(compilador)
NUEVA LITERATURA ALEMANA
Antología de autores contemporáneos

▼ Empezamos con cultura económica
y hoy somos Cultura Universal

En el FONDO hay libros para...

genera es meramente negativa: entraña la ausencia de coerción, de imposiciones, a excepción de las exigidas para el funcionamiento del mercado mismo.

El mercado no tiene consideración por las personas. Y si no llegara más que a prevalecer este modelo mercantil, ¿cómo y quién hará justicia entre los humanos? ¿Será vano pretender una voluntad política de justicia en un sistema que fabrica seres alienados y carentes de pasión, con la sola voluntad de potenciar el propio juego que les favorezca? La autora propone que debe haber una función correctora que actúe sobre la sociedad, cuya economía sea el libre mercado, distinguiendo entre los valores que sean mercancías (cuantificables) de los que deben ser vistos y tratados en forma estrictamente cualitativa. La llamada lógica del mercado no debe aplicarse a todos los ámbitos de la vida social. Los servicios para el ciudadano han de dirigirse por el criterio de la igualdad de oportu-

nidades. La democracia requiere, por tanto, guiarse por principios éticos que se antepongan a los económicos. El político de verdad deberá regirse por criterios de justicia pero, simultáneamente, el ciudadano deberá ejercer su derecho de control político-democrático, su deber solidario con los menos favorecidos y, sobre todo, su inaplazable salvación como hombre que sería, es decir, el superar su propia alienación y avanzar hacia una liberación que sea lo más plena posible.

Concluye en forma terminante Victoria Camps: "La autodeterminación o la autonomía, condiciones de la elección ética, y por tanto, de la libertad positiva, sólo se consiguen tomando distancias frente a una realidad que amenaza con objetivar al individuo y convertirlo en una mercancía más." (p. 196.) ■

Victoria Camps, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993. 201 pp.

MIGUEL BAUTISTA

EL ARTE COLONIAL COMO INGREDIENTE DEL ALMA NACIONAL

Francisco de la Maza, recordado maestro, fue un estudioso de las artes de México que con pluma de expresión elegante y ágil escribió memorables ensayos que son invitación al conocimiento de los monumentos de México, especialmente los del arte colonial.

Cerca de trescientos artículos y más de veinte libros hablan de los múltiples intereses del escritor. Una selección de los mismos ofrece el volumen titulado *Francisco de la Maza. Obras escogidas*, publicación del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y el Comité Organizador San Luis 400, con motivo del cuarto centenario de la fundación de San Luis Potosí.

A Francisco de la Maza, nacido en la capital potosina en 1913 y muerto en 1972, corresponde el mérito de haber abierto el camino hacia los estudios iconográficos para la mejor comprensión del arte novohispano. Su labor de investigación se adelantó así a los trabajos de Erwin Panofsky, ahora mundialmente conocido por sus obras sobre metodología de interpretación iconográfica. De la Maza desarrolló su propio método aplicándolo al estudio del *art nouveau*, o

bien al arte colonial en el examen de iglesias, cuadros, altares, rejas y retablos.

"La Capilla del Rosario, Puebla", ensayo que se reproduce en el libro en cuestión, está considerado un estudio monográfico y magistral que hace gala de erudición en la interpretación iconográfica de este templo mexicano perteneciente al estilo del barroco, en el estado de Puebla. Estamos ante una exposición de primera línea que aborda el análisis de fachadas, retablos, rejas y muebles de dicha capilla. Una valoración que trata extensamente la construcción de esta iglesia según la estética, los valores arquitectónicos y decorativos y el especial credo religioso predominante en la vida social del México colonial.

Pero Francisco de la Maza fue un estético devoto del arte mexicano en todas sus manifestaciones, un hombre abierto en su concepción del mundo que incluía en sus inclinaciones desde el arte prehispánico hasta la literatura griega, y un crítico respetado y admirado cuyos juicios de valor quedaron expresados en estos ensayos.

Como autor mexicano su divisa era la siguiente: "Nuestro arte, lo más vale-

dero que poseemos." Quizá apoyándose en esta filosofía es como Elisa Vargaslugo, investigadora del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional, dice en el excelente prólogo que escribió para este volumen:

Actividad pareja a los trabajos de investigación, fue siempre para Francisco de la Maza, la defensa de los monumentos de arte y la lucha por su conservación. En la actualidad ¡cuántas veces no se ha extrañado su valiente presencia, su profunda voz plena de autoridad, en la eterna lucha por salvar nuestros monumentos! (p. 36.)

Tiene razón la investigadora Vargaslugo: Francisco de la Maza cumplió los múltiples deberes del devoto del arte mexicano: asumir la guarda de nuestro patrimonio artístico y difundir sus valores. Puede decirse que él veía los monumentos de arte no como piedras frías y caducas sino como emblemas del México de siempre... ¡Y como efigies de la creatividad del mexicano!

Por ello, *Francisco de la Maza. Obras escogidas* es un volumen precioso de ensayos necesarios donde con pluma elegante y fina su autor valora manifestaciones artísticas de todos los tiempos, con especial énfasis hacia el arte colonial, y

por derivación servirá a jóvenes estudiantes de las carreras de artes plásticas, arquitectura y diseño, pues algo, o mucho, les dirá este libro de un especialista en estilos artísticos, en cuanto a la esencialidad de la forma, en cuanto a la devoción por los diseños, en cuanto a un arte colonial que vive en los monumentos de piedra como parte del alma de México.

En esta antología hay dos clases de artículos: aquéllos básicamente documentales, que sirven para dar a conocer obras o nombres de artistas, y los de carácter interpretativo, que contienen ideas y juicios estéticos, los más notables de la producción de Francisco de la Maza. Estos ensayos son trabajos fundamentales para la historia del arte novohispano, del arte del siglo XIX y aun del arte moderno.

Aunque algunos de los temas hayan sido tratados con mayor amplitud por autores posteriores a De la Maza, las aportaciones que él hizo en estos escritos aún tienen vigencia. No se podrá escribir ningún buen estudio, por ejemplo sobre el *art nouveau*, o dedicado a la Capilla del Rosario de Puebla, o acerca de lo cursi, sin tomar en cuenta sus opiniones.

En ensayos como "Algunas obras desconocidas de Manuel Tolsá" y "Manuel Toussaint y el arte colonial en México", De la Maza sembró como todo un estético numerosas ideas, finos atisbos y conceptos estéticos en los que bri-

lla su capacidad interpretativa. Veamos de su libro, como conclusión, estas líneas respecto al arte colonial como ingrediente del alma nacional:

Tratamos con fervor de conocernos a nosotros mismos y el estudio del Arte Colonial ha venido a mostrarnos una de nuestras facetas más importantes y entrañables por su equilibrio ante sus dos orígenes inmediatos: el arte español y el arte indígena. Así han podido inutilizarse esas posiciones polares, paralíticas, que la pasión despertara peligrosamente al evocar y valorar solamente lo europeo o lo autóctono. En la clara armonía de la arquitectura, de la escultura, de las artes populares coloniales, el monocorde llamado de uno de los dos bandos queda aniquilado y en silencio ante el dúo flexible y veraz de la unión de las dos culturas, cuya expresión más auténtica, más inmediata y más palpable es el Arte Colonial ("Manuel Toussaint y el arte colonial en México", p. 327 de este libro). ■

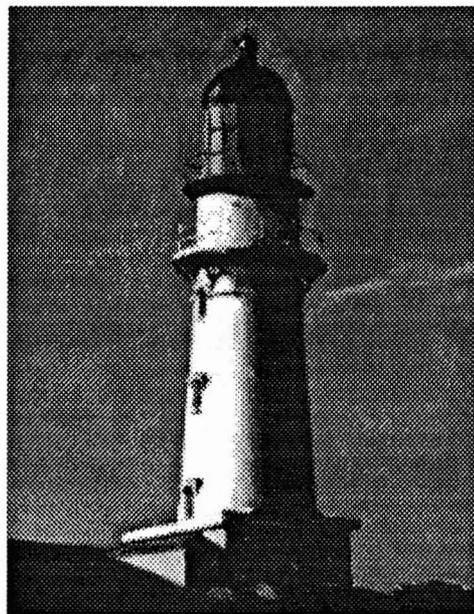
Francisco de la Maza. Obras escogidas, prólogo y selección de Elisa Vargaslugo, Comité Organizador San Luis 400, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992. 740 pp.

Diario de guerra

Alejandro Rossi

Antología narrativa

Se reúnen aquí algunos relatos precisos hasta la perfección, compuestos a lo largo de más de dos décadas, de uno de los autores más despiadados de la lengua. Su escritura de consumado retórico provoca un continuo estado de alerta en el lector después de la inevitable seducción de sus páginas insidiosas.



EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V.
TEL. 554 8810, 554 8811
FAX: 658 0074
PRESIDENTE CARRANZA 210,
COYOACÁN, C.P. 04000
MÉXICO D.F.



ALFREDO E. QUINTERO

EL BRÍO EN EL TIMBRE DEL PAISAJE

Carlos Pellicer Cámara nace en Villahermosa, Tabasco (1899-1977). Su obra, así como su nombre, ha rebasado las fronteras del territorio mexicano pasando a formar parte de las páginas de las letras universales.

Su primer libro, *Colores en el mar y otros poemas*, que fue editado por vez primera en 1921 por Editorial Cvltvra, incluye poemas escritos de 1915 a 1920. Ahora, en una edición bien cuidada, lo publica Ediciones del Equilibrista. En este libro el mar, en esa su esencia de movimiento y cambio constante, se transforma en el pretexto para manifestar los sentimientos a través de las distintas horas del día y de los colores que espejean entre la luz y el agua. El mar entonces puede ser la brutalidad o la sutileza pero también puede ser un niño, una mujer o un hombre latino. La composición de estos poemas tiene su motor, casi en su totalidad, en el asombro y la alegría. Su ritmo, en algunos casos, nos recuerda al posmodernismo (José Juan Tablada):

Sus mujeres y sus flores
hablan el dialecto de los colores.¹

También al modernismo patente en la métrica alejandrina de algunos sone-

¹ Carlos Pellicer, *Colores en el mar*, Ediciones del Equilibrista, México, 1993, p. 86.

tos pellicerianos. Hay una armonía y una asimilación a estas tradiciones poéticas.

El oleaje, el agua, la espuma y el calor que habitan en *Colores en el mar* metamorfosean su origen de geografía tropical a trópico corporal. Es pues el erotismo y el amor la intertextualidad de estos poemas:

Y cuando en ti sumerjo
mi carne joven...²

Asimismo, el mar es un medio pelliceriano de ver el mundo concreto y el mundo abstracto desde el punto de vista espiritual, a través de lo que a partir de este libro y a lo largo de su obra poblará la estructura de sus poemas: el paisaje.

El significado del ser humano ve sus respuestas en la invocación a la divinidad, dando ya algunos frutos en estos textos. Sin embargo, la cosecha grande en el tema religioso verá su nacimiento en obras posteriores de Carlos Pellicer.

Ahora bien, los poemas de este libro pasan del movimiento del mar a la sensualidad de la danza y a la fuerza y corpulencia de los Andes; es la majestuosidad el enlace del hilo poético pero también la profundidad y la altura en metáfora con los sentimientos. En ambos casos el azul, las nubes y el viento comparten la atmósfera adolescente.

² *Ibidem*, p. 61.

Otro libro de Pellicer, publicado recientemente por Ediciones del Equilibrista, es *Piedra de sacrificios. Poema iberoamericano*, donde la característica paisajista del poeta tabasqueño se consolida y recorre los territorios americanos. Originalmente lo puso en circulación la Editorial Nayarit en 1924. En este poemario los elementos naturales cobran brío y describen el pasado con un grito de inconformidad, sin perder nunca el timbre de homenaje y alabanza, así como de orgullo y admiración. El móvil y protagonista de este segundo libro de Pellicer es el continente americano, su geografía, sus héroes nacionales y su esencia. Así pues, las fronteras entre los países de lengua española desaparecen en la frescura de esta épica del paisaje, en donde la historia y las razas de esta parte del mundo se corporizan en un solo héroe: América.

Por otro lado, la nostalgia deja una huella profunda en algunos de los versos de *Piedra de sacrificios*, una nostalgia que a fuerza de contenerse desemboca en imágenes caudalosas: son océanos y son ríos.

En otro salto brinca como un niño
y en otro salto solamente sueña.
El río da cincuenta saltos
y en cada salto tiene una voz diversa.
Iguazú, Iguazú, Iguazú, Iguazú.³

En este conjunto de poemas se dejan sentir ciertos ecos rítmicos de Amado Nervo y ciertos tonos de la solemnidad de Salvador Díaz Mirón. Aunque son más los sonidos transparentes de agua y de sol, que caracterizarán toda la obra pelliceriana, los que musicalizan *Piedra de sacrificios*.

En estos dos libros de Carlos Pellicer se dibuja el asombro ante la realidad del mundo; por un lado, a través de la tranquilidad de la naturaleza, y por el otro, a través de su fuerza. En ambos hay respuestas al compás del movimiento de la natura, en ambos el orbe es recreado por la imaginación, la razón y la sensibilidad. En ambos está la visión como la savia que corre por el mundo. ■

³ Carlos Pellicer, *Piedra de sacrificios*, Ediciones del Equilibrista, México, 1993, p. 23.

Carlos Pellicer: *Colores en el mar y otros poemas*, Biblioteca Carlos Pellicer, Ediciones del Equilibrista, México, 1993. 97 pp.

Carlos Pellicer: *Piedra de sacrificios. Poema iberoamericano*, Biblioteca Carlos Pellicer, Ediciones del Equilibrista, México, 1993. 73 pp.

La presencia de Dios en esta vida esta
de un conjunto de presencias, difere
indole de ~~este~~ presencia y de las relacio
as eran, sin embargo, de una índole
- no imaginaria, quiero insistir -, a
primordialmente asimilada, en la int
individual. todas las relaciones con los
solere una ~~base~~ relación de confian
deceñida / afectiva

Miguel Bautista. Véanse los números 508 (mayo de 1993) y 514 (noviembre de 1993).

Damián Bayón. Ha colaborado en los números 512-513 (septiembre-octubre de 1993) y 516-517 (enero-febrero de 1994) de esta revista.

Alberto Blanco. Véase el número 511 (agosto de 1993) de esta revista.

José Gaos (Asturias, España, 1900-Ciudad de México, 1969). Filósofo. Fue discípulo de José Ortega y Gasset. Impartió clases en las universidades de Montpellier, Valencia, León, Zaragoza y Madrid. Durante la República española fue rector de la Universidad de Madrid. Se asiló en México en 1938 y participó en la fundación de la Casa de España en México y de El Colegio de México. Fue catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1939-1966). Dictó conferencias y cursos en varios países latinoamericanos y europeos. Es autor, entre otros libros, de *Dos ideas de la filosofía*, *La filosofía de Maimónides*, *El pensamiento hispanoamericano*, *Filosofía de la historia*, *En torno a la filosofía mexicana*, *La filosofía de la Universidad e Historia de nuestra idea del mundo*. El texto "La cátedra de pedagogía", que presentamos en este número, fue escrito en colaboración con su condiscípulo Antonio Moxó en recuerdo de don Manuel Bartolomé Cossío, maestro de ambos. Este texto es desconocido en México y no ha sido reimpresso desde 1936. Fue obtenido gracias al doctor Manuel Mindán, discípulo de Gaos en la Universidad de Zaragoza. Será publicado en el volumen I de sus *Obras completas*.

María Teresa Padilla Longoria (Ciudad de México, 1963). Licenciada en filosofía por la UNAM, donde cursó la maestría en la misma especialidad. Es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra casa de estudios. Es autora de, entre otros trabajos, "La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol", en *El ser y la expresión*, y "El humanismo griego en la filosofía de Eduardo Nicol", en *Memorias de las jornadas de la cultura griega y latina* (en prensa).

Alfredo E. Quintero. Véanse los números 512-513 (septiembre-octubre de 1993) y 518-519 (marzo-abril de 1994).

Alfonso Rangel Guerra Licenciado en derecho por la Universidad de Nuevo León. Estudió literatura comparada y literatura francesa moderna en la Universidad de París. Fue director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, de la que fue rector. Pertenece a diversas comisiones y comités estatales y nacionales y ha dictado conferencias en instituciones del país y el extranjero. Es autor de numerosos estudios y ensayos sobre educación y literatura, así como de notas periodísticas y reseñas bibliográficas. Entre sus libros se cuentan *Imagen de la novela*, *Historia de la literatura*, *La educación superior en México*, *Glosario de educación superior*, *Alfonso Reyes en Madrid y Arte A. C., los frutos y los años*.

Fernando Salmerón (Córdoba, Veracruz, 1925). Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Fue director de ese Instituto, rector de la Universidad Veracruzana y de la Autónoma Metropolitana. Desde 1972 es miembro

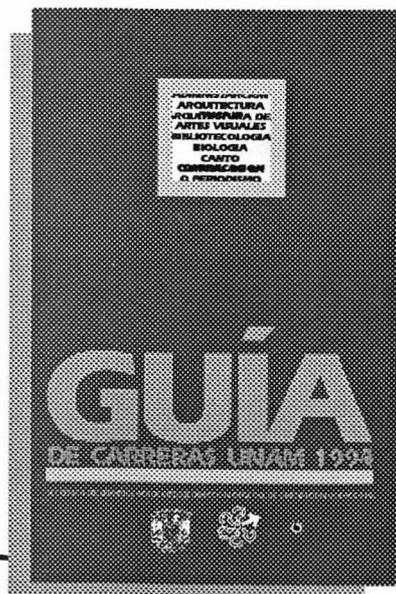
de El Colegio Nacional. Pertenece a la Junta de Gobierno de la UNAM desde 1983 por designación del Consejo Universitario. En 1993 recibió el Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades y el Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía. Ha publicado entre otras obras: *Las mocedades de Ortega y Gasset*, *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, *La filosofía y las actitudes morales*, *Ensayos filosóficos* y *Enseñanza y filosofía*. Actualmente está encargado de la edición de José Gaos.

Ramón Xirau. Véanse los números 508 (mayo de 1993) y 520 (mayo de 1994). El texto que presentamos es el prólogo del volumen IV de las *Obras completas* de José Gaos (en proceso de publicación).

Leopoldo Zea (Ciudad de México, 1912). Doctor en filosofía por la UNAM, donde se ha desempeñado como director de la Facultad de Filosofía y Letras, de Difusión Cultural y del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Fue director de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores y coordinador general de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. En 1980 recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes, Historia, Ciencias Sociales y Filosofía. Desde 1986 dirige la revista *Cuadernos Americanos*. Algunas de sus publicaciones son *El positivismo en México*, *América como conciencia*, *El pensamiento latinoamericano*, *La filosofía americana como filosofía sin más*, *Filosofía de la historia*, *Filosofar a la altura del hombre* y *Fuentes de la cultura latinoamericana*. El texto que aquí presentamos fue escrito como prólogo al volumen VIII de las *Obras completas* de José Gaos (en prensa).

Ya está a la venta

GUÍA DE CARRERAS UNAM 1994



ADQUIÉRALA EN:

RED DE LIBRERIAS UNAM, SISTEMA DE TIENDAS UNAM
Y EN LA DIRECCIÓN GENERAL DE ORIENTACIÓN
VOCACIONAL DE LA UNAM

Ubicada en el edificio de la exCafetería Central,
entre las facultades de Ingeniería y Arquitectura,
Ciudad Univeritaria

Polémica

Muchos espacios para la



Dejemos de ser pacientes

Un espacio sobre los derechos de la mujer. Coproducción con Salud Integral para la Mujer (SIPAM).

LUNES • 11:00 hrs.

El fin justifica a los medios

Señales de comunicación al aire.

MARTES • 21:30 hrs.

Con la puerta abierta

Entrevistas y reportajes sobre las sexualidades contemporáneas. Coproducción con el Grupo Interdisciplinario de Sexología (GIS).

MIERCOLES • 21:00 hrs.

Tercer turno

Las manifestaciones de la cultura obrera. Coproducción con la Fundación Cultural de los Trabajadores de Pascual y del Arte.

JUEVES • 21:30 hrs.



RENOVACIÓN RADICAL EL SISTEMA DE TIENDAS UNAM

lo espera en cualquiera de sus tres unidades, de lunes a domingo de 9 a 20 hrs.

ACATLÁN

Av. Alcanfores y Sn. Juan Totoltepec, Sta. Cruz, Edo. de Méx.

METRO C.U.

Circuito Exterior, frente a la Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, C.U.

ESTADIO

Estacionamiento 9, atrás del Estadio Olímpico, C.U.

*COMPROMISO DE CALIDAD TOTAL
DE UNA EMPRESA UNIVERSITARIA*

Descubra el espectáculo de la imaginación.



Vea en

Documentales, Series de Ficción, Películas, Video, Noticiario, Musicales e Infantiles.

Si aún no captas nuestra señal y tienes dudas, llámanos: 689 - 2114



La cultura también se ve.

Ediciones UNAM

LA CRÍTICA LITERARIA ESPAÑOLA FRENTE A LA LITERATURA ESPAÑOLA

Varios autores

Coordinación de Leonor Fleming y María Teresa Lastra

1a. edición: 1993, 220p.

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos

LAS CIENCIAS SOCIALES EN LOS AÑOS NOVENTA

Coordinación de Ricardo Pozas H.

1a. edición: 1993, 78p.

Instituto de Investigaciones Sociales UNAM
Instituto Francés de América Latina

Informes y Ventas

Dirección General de Fomento Editorial UNAM
Av. del IMAN No. 5 C.U., C.P. 04510, Méx., D.F.
Tel. 622 65 72 Fax. 665 27 78



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Dirección General de Fomento Editorial



VISTENOS DEL 1 AL 30 DE JUNIO
Y APROVECHE NUESTROS
GRANDES DESCUENTOS

OBRAS MAESTRAS

de tradición artesanal



Distrito Federal: Av. Patriotismo 691, Mixcoac • Av. Juárez 89, Centro • Londres 136,
Zona Rosa • Presidente Carranza 115, Coyoacán.

Cd. Juárez, Chihuahua: Anillo Envolverte Lincoln y Mejía • **Guanajuato:** Casa del Conde de la Valenciana Km. 5
carretera Guanajuato-Dolores Hidalgo • **Oaxaca:** Manuel M. Bravo 116 • **Puerto Vallarta, Jalisco:** Aeropuerto
Internacional, planta alta y planta baja • **San Luis Potosí:** Jardín Guerrero 6.

Oficina central

Av. Patriotismo 691, Mixcoac, México D.F. C.P. 03910 Tel. 598 16 66 Fax 598 42 62.

FONART 

FONDO NACIONAL PARA EL FOMENTO DE LAS ARTESANIAS

Maqueta del Ciprés y Tabernáculo del Altar Mayor de la Catedral de Puebla

Esta maqueta del ciprés y tabernáculo del altar mayor de la Catedral de Puebla, que se exhibe en el Museo Amparo gracias al apoyo de la Catedral y de Seresol, fue realizada en 1798 en madera ensamblada y tallada, policromada y dorada. La maqueta reproduce el monumental tabernáculo neoclásico construido con mármoles policromados, estucos, plata y bronce dorados y cincelados, bajo la dirección del artista valenciano Manuel Tolsá (1757-1816).

Con ligeras variantes, se representa el ciprés actual, constituido por un zócalo de planta circular, con cuatro altares entre los cuales se abren las portadas de los accesos al panteón de los obispos. Sobre éste se levanta el primer cuerpo, formado por dieciseis columnas corintias que soportan un gran entablamento, con frontones que se rompen en cada una de las cuatro fachadas que soportan ángeles de estuco blanco y albergan grandes ráfagas de metal dorado con monogramas. El conjunto está rematado por una gran cúpula peraltada, con ventanillas en cada fachada. Esta fachada sostiene la escultura de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y cubre el sagrario que soporta una gran escultura de bronce dorado que representa a la Purísima Concepción de María, obra maestra de Manuel Tolsá. En los intercolumnios del primer cuerpo, sobre las puertas del panteón, hay grandes esculturas de estuco que representan a los Doctores de la iglesia: San Gregorio, San Jerónimo, San Agustín y San Ambrosio.

Esta obra es hasta hoy el único ejemplo conocido en América de un modelo a escala de un retablo, construido en el siglo XVIII y que formó parte de un proyecto presentado a las autoridades eclesiásticas para su aprobación.

Su autor, Manuel Tolsá, nació en España; estudió en las Reales Academias de las Tres Nobles Artes de San Carlos de Valencia y San Fernando de Madrid, en donde llegó a ser Académico de Mérito. Tolsá llegó a Nueva España en 1791 como director de escultura de la Real Academia de San Carlos. Fue el artista virreinal más prestigiado de su tiempo. Como arquitecto tuvo a su cargo obras tan notables como la terminación de la Catedral de México, la construcción del Seminario de Minería —hoy Palacio de Minería—, el Palacio del Marqués del Apartado y la Iglesia de Loreto en México. Como escultor realizó la estatua ecuestre del rey Carlos IV, conocida popularmente como "El Caballito" y el busto de Hernán Cortés, que adornó su sepulcro en la iglesia del hospital de Jesús Nazareno de México.



MUSEO AMPARO
Encuentro con Nuestras Raíces

2 Sur No. 708, Puebla, Pue.
Centro Histórico de Puebla
Teléfono: 91 22 46 46 46
Fax: 91 22 46 63 33

Abierto de miércoles a lunes
Horario: 10:00 a 18:00 hrs.