



HEMEROTECA: 10703516

HUMANIDADES

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

BIBLIOTECA CENTRAL
HEMEROTECA
UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR



Epoca II - Nos. 2-3
San Salvador

Mayo-Diciembre
El Salvador

1961
Centro América

HUMANIDADES

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR



Epoca II - Nos. 2-3
San Salvador

Mayo-Diciembre
El Salvador

1961
Centro América

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

FACULTAD DE HUMANIDADES

DR. MANUEL VIDAL

DECANO EN FUNCIONES

DR. RANULFO AMAYA AYALA

SECRETARIO

CONSEJO DE REDACCION

Prof. Carlos Sandoval

Director

Dra. Victoria Panamá

Jefe de Redacción

Dr. Alejandro D. Marroquín

Director de la Escuela de Ciencias Sociales

Dr. José Molina Martínez

Director de la Escuela de Psicología

Dr. Mariano García Villas

Director de la Escuela de Filosofía

Dra. Matilde Elena López

Directora de la Escuela de Letras

Dr. Pedro Benjamín Mancía

Director de la Escuela de Periodismo

Dr. Manuel Luis Escamilla

Director de la Escuela de Ciencias de la Educación

DIRECCION: Facultad de Humanidades, Universidad de El Salvador,
San Salvador, El Salvador, C. A.

Impreso en los Talleres de la
EDITORIAL UNIVERSITARIA «JOSÉ B. CISNEROS»



SUMARIO

	PÁGINA
EDITORIAL	
En la muerte de Maurice Merleau-Ponty	7
<i>Dr. Manuel Luis Escamilla.</i>	
ESTUDIOS	
Las ciencias del hombre y la fenomenología	9
<i>Maurice Merleau-Ponty.</i>	
Renacimiento y Estado	43
<i>José Salvador Guandique.</i>	
Fundación de San Salvador	69
<i>Manuel Vidal.</i>	
Hombre entre los Hombres	87
<i>Mateo Andrés.</i>	
Antropología bergsoniana	111
<i>Mario Moro.</i>	
CUENTO	
La Espera	139
<i>Alvaro Menén Desleal.</i>	
COMENTARIOS	
En espera de un nuevo teatro	151
<i>Renée Saurel.</i>	
Filosofía en Centro América	157
<i>I. Ellacuría.</i>	

INFORMACIONES

Informaciones 169

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Notas Bibliográficas 175

EDITORIAL

EN MEMORIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Este número extraordinario de la revista HUMANIDADES va dedicado a la memoria de Maurice Merleau-Ponty, el filósofo francés más importante de los últimos tiempos. Muere a los 53 años de edad cuando estaba en lo mejor de su producción intelectual.

Dentro de la metafísica de Merleau-Ponty merecen destacarse dos obras, ya traducidas al español, La estructura del comportamiento, 1942 y Fenomenología de la percepción, 1945. Sus concepciones sobre filosofía de la historia y sus interpretaciones del marxismo se encuentran en dos volúmenes, también traducidos al español, Humanismo y Terror, 1947 y Sentido y sin sentido, 1948.

Como homenaje al pensador francés publicamos una parte de Las ciencias del hombre y la fenomenología traducido por la Dra. Victoria Panamá. Creemos que es la primera vez que se publica en lengua española este importante escrito, uno de los últimos que dejó su autor meses antes de su muerte. En verdad, como lo notará el lector, se trata de lecciones preparadas para un curso dado en la Sorbona en los años de 1960 y 1961. El curso consta de varias partes. Publicamos únicamente la primera sección de las tres en que está dividida la primera parte. Las otras dos secciones aparecerán en los números próximos.

Maurice Merleau-Ponty nació en 1908 en Rochefort-sur-Mer. Fue profesor del Collège de France desde 1952, en donde inició sus clases con la famosa conferencia "Elogio de la Filosofía".

Todo el esfuerzo de Merleau-Ponty, dice Alfonse de Waelhens, tiende a la elaboración de una doctrina de la conciencia comprometida; por primera vez se afirma una filosofía existencial donde el modo de ser último del "para-sí" no se muestra ser el de una conciencia testigo, como en la filosofía de Sartre. Influyeron en la obra de Merleau-Ponty, Hegel, Marx, Husserl y Sartre.

Sobre todo Husserl, de quien siguió desarrollando fielmente su método fenomenológico.

La revista "Les Temps Modernes" de Sartre le prepara también un homenaje a Merleau-Ponty con colaboraciones de Jean Wahl, J. Hyppolite, J. Lacan, A. de Waelhens, C. Lefort, J. B. Pontalis y J. P. Sartre. No cabe duda de que será uno de los mejores homenajes a la memoria del ilustre filósofo desaparecido. Ello pone de manifiesto la importancia que tiene el pensamiento de Merleau-Ponty en la cultura de nuestro tiempo.

Dr. Manuel Luis Escamilla.

Estudios

LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y LA FENOMENOLOGIA¹

Por Maurice Merleau-Ponty.

INTRODUCCION

Al tratar de las relaciones de la fenomenología con las ciencias del hombre, no pienso abordar un problema de escuela, que no se asentaría más que en las tesis o en las opiniones de una cierta tendencia filosófica. La fenomenología se ha presentado desde su iniciación como una tentativa por resolver un problema que no es de una secta sino más bien el problema del siglo: preocupa desde 1900 hasta nuestros días. El esfuerzo filosófico de Husserl² está destinado en efecto, dentro de su espíritu a resolver simultáneamente una crisis de la filosofía, una crisis de las ciencias del hombre y una crisis de las ciencias ni más ni menos, crisis de la cual no hemos salido aún.

Esta crisis de las ciencias se atestigua en Francia por todos los estudios consagrados alrededor de 1900-1905 al problema de la validez de la ciencia (Poincaré, Duhem, Le Roy, y otros). Husserl, quien llegó a la filosofía de las disciplinas científicas (fue en primer lugar matemático y su primer trabajo es una *Philosophie der Arithmetik*)³ debió tomar en serio la postura del dogmatismo en

1 El Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Humanidades encargó a la Dra. Victoria Panamá la traducción de este escrito de Maurice Merleau-Ponty intitulado *Las Ciencias del Hombre y la Fenomenología*, curso dado en la Sorbona por su autor.

La Dra. Panamá tradujo con una rapidez asombrosa este escrito con el objeto de no retrasar la publicación de la revista. Además, ha agregado unas notas para hacer más comprensible el texto que se distinguirán fácilmente de las que puso el autor, por llevar las iniciales N. de T., y una bibliografía en español, para quienes deseen profundizar más sobre la filosofía de Merleau-Ponty. (La Redacción).

2 Edmundo Husserl, 1859-1938, nació en Drossnitz. Profesor de Gotinga y Friburgo. Creador del método fenomenológico. Se considera a Maurice Merleau-Ponty como el verdadero continuador de Husserl. (N. de T.)

3 *Filosofía de la Aritmética*, 1891 (N. de T.)

lo que concierne a los principios de la geometría y de la física. Su deseo de fundamentar de nuevo las ciencias radica en la decisión que toma de perseguir una reestructuración filosófica radical.

Las ciencias del hombre (la psicología, la sociología, la historia) y la filosofía se encontraban en una situación crítica. Las investigaciones psicológicas, sociológicas e históricas, a medida que se desarrollaban tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión y en particular toda filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores. La psicología tendía hacia lo que Husserl llama el psicologismo, la sociología hacia el sociologismo y la historia al historicismo. Al hacerlo ellas mismas venían a desarraigar sus propios fundamentos. Si en efecto, los pensamientos y los principios directores del espíritu, no son en cada momento más que el resultado de causas exteriores que se agitan sobre sí mismo, las razones por las cuales afirmo alguna cosa no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que provienen del exterior. Ya que los postulados del psicólogo, del sociólogo, o del historiador, son tocados de duda por el resultado mismo de sus descubrimientos.

En cuanto a la filosofía, ella perdía, en estas condiciones, toda especie de justificación. ¿Cómo pretender todavía como filósofo que detenta verdades, y verdades eternas, mientras está manifiesto que las diferentes filosofías repuestas en el marco psicológico, social e histórico al cual ellas pertenecen no son sino expresiones de estas causas exteriores? Para que el filósofo pueda profesar la filosofía, para que pueda hacer una distinción entre lo verdadero y lo falso, es necesario que sus enunciados experimenten no solamente algunas condiciones exteriores a él, sino también un contacto directo e interior del espíritu con el espíritu, una verdad "intrínseca" que parecía imposible, mientras el desarrollo de los descubrimientos en el dominio de las ciencias del hombre muestra a cada instante al contrario que el espíritu está exteriormente condicionado.

La crisis de las ciencias, las ciencias del hombre y de la filosofía tiende hacia un irracionalismo. El racionalismo aparecía asimismo como un producto histórico contingente de ciertas condiciones exteriores. Desde el comienzo de su carrera, Husserl ha sentido profundamente que el problema era volver de nuevo posibles a la vez la filosofía, las ciencias y las ciencias del hombre,

de repensar sus fundamentos y los de la racionalidad. Ha comprendido que estas diferentes disciplinas habían entrado en un estado de crisis permanente y que no saldrían más que mediante una nueva elucidación de sus relaciones y de sus procedimientos de conocimiento, se prevenía de volver posible alguna de ellas como de volver posible su coexistencia. Era necesario mostrar que la ciencia es posible, que la ciencia del hombre es posible y que la filosofía es también posible. Hay que terminar en particular con la divergencia entre filosofía sistemática y saber progresivo o ciencia.

Luego este problema, que Husserl se planteó a principios de siglo, es todavía el mismo que se plantea al final de su vida, en 1935 en su último escrito publicado parcialmente: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*⁴. Este escrito está compuesto por muchas conferencias que Husserl pronunció en Belgrado, en los últimos tiempos de su vida. El papel de filósofo queda aquí definido de sorprendente manera. El filósofo es, dice él, “el funcionario de la humanidad”, queriendo significar con esto que el filósofo está profesionalmente destinado a definir y a volver conscientes las condiciones de una humanidad, es decir, de una participación de todos en una verdad común.

El problema que nos proponemos considerar es algo más que un problema de historia de la filosofía en sentido estricto. Sería una cuestión de historia de la filosofía saber lo que los fenomenólogos han pensado o piensan de la psicología y lo que los psicólogos han pensado o piensan de Husserl, de Scheler o de Heidegger. Precisaría exponer los puntos de vista, de los fenomenólogos sobre la psicología, tal cual ellos mismos lo han presentado, y por otra parte las reacciones de los psicólogos con respecto a esas tesis fenomenológicas tal cual ellas se manifiestan en los escritos de los psicólogos. Esta empresa llevaría, desde luego, a resultados extremadamente confusos, pues nunca han estado los autores tan lejos de comprenderse los unos a los otros. La mayor parte del tiempo los fenomenólogos no han comprendido que la psicología contemporánea puede estar en profunda convergencia con su propia inspiración. Encontraremos un ejemplo constante en las críticas dirigidas por Husserl a la psicología de la forma. Los psicólogos, a su vez, han comprendido mal a los fenomenólogos. Esto es, por ejemplo, un contrasentido poco más o menos cons-

⁴ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, es el título completo de esta obra, (N. de T.)

tante en ellos, figurarse que la fenomenología desea reducirlos a la psicología de la introspección. El malentendido es, pues, frecuente y no habría nunca terminado de aclararlo. En realidad nuestra proposición está bien, si se la ve como una cuestión de historia de la filosofía, entendida ésta como una historia dialéctica. Es decir que no expondremos las ideas de los fenomenólogos según los textos solamente, sino también según la *intención*. No se tratará aquí de la historia empírica que se limita a relatar los hechos, sino más bien de una "historia intencionada" (como el mismo Husserl dice), que al dar un conjunto de textos y de trabajos, trata de discernir el sentido y el significado legítimo de estos trabajos. No nos privaremos de aclarar los textos de los fenomenólogos por considerar que tales aclaraciones no estén contenidas en dichos textos. También se llegará el momento en que sean ciertos descubrimientos de los psicólogos los que nos ayuden a interpretarlos. Recíprocamente la psicología no será tomada solamente en sus declaraciones expresas. Si se hace un plebiscito entre los psicólogos para saber lo que piensan de los fenomenólogos, el resultado será sin duda aplastante para los fenomenólogos. Pero al ver esto encontraremos que el desarrollo espontáneo de la psicología, está en realidad, a nuestro modo de ver, en convergencia con las exigencias de la fenomenología, esta misma correctamente comprendida. No tomaremos en consideración sólo a los psicólogos que se oponen injusta o razonablemente a la fenomenología. Sino que también nos dedicaremos al desarrollo moderno de la psicología, las condiciones en que se desenvuelve; los problemas y las dificultades que encuentra; la influencia de la fenomenología y una armonía de las dos investigaciones paralelas ante los problemas del tiempo. En la medida en que nuestro estudio será histórico, será por lo menos una historia en la que la perspectiva será puesta por nosotros, por los problemas que nos planteamos, y nuestra intención será entonces, sistemática en tanto que histórica. Procuraremos redefinir a la vez el sentido de la actividad filosófica y las condiciones de una psicología verdaderamente rigurosa.

La historia de la filosofía, además, no puede ser nunca la simple anotación de lo que los filósofos han dicho o escrito. Si este fuera el caso, se podría reemplazar los manuales de la historia de la filosofía por las obras completas de todos los filósofos. En realidad con el solo hecho de que se comparen dos textos, y que se les oponga un tercero, se comienza por interpretar y distinguir lo que está según el historiador, dentro del pensamiento

recto de Descartes y lo que representa por el contrario en su pensamiento un accidente. En resumen, es bajo el cartesianismo, que el historiador, toma la iniciativa de ponerlo en evidencia y esta elección depende evidentemente de su propia manera de encarar los problemas filosóficos. Historia de la filosofía y filosofía no son separables. Hay una diferencia entre la reflexión sobre las obras y su enjuiciamiento, y nosotros no traspasamos los derechos ordinarios del historiador al interpretarlos, y si distinguimos entre lo que nuestro autor *ha dicho* y lo que según nosotros debería haber dicho. Resta decir, que las cuestiones que planteamos a la psicología y a la fenomenología son nuestras y que no han sido siempre planteadas en los mismos términos por los autores en cuestión.

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE SEGUN HUSSERL

1.—El problema de la psicología y los problemas de Husserl

Por consiguiente deberá tratarse de abordar la manera según la cual el fundador de la fenomenología en sentido moderno, Husserl, ha concebido las ciencias del hombre; con la relación con lo que él mismo ha establecido entre estas ciencias y su investigación. Considerado, esto no solamente desde el punto de partida y en los trabajos más viejos de Husserl, sino también en el desarrollo de su filosofía, en particular durante los últimos diez años de su vida.⁵ Indicaremos brevemente, al comentar los trabajos más maduros de Husserl como se sitúan ellos en relación con los descubrimientos de Scheler y Heidegger, con los cuales tiene a la vez muchas semejanzas y muchas diferencias.

Hablaremos, en seguida, de los psicólogos o de los sociólogos que expresamente han reconocido una deuda con la fenomenología. Para no hablar más que de los psicólogos, son numerosos los que

5 Una publicación completa de los trabajos de este período casi completamente inéditos hasta hoy, están en preparación por cuenta de los *Archivos Husserl* de Lovaina R.P.H. Van Breda, (Se han publicado los siguientes volúmenes: I.—*Meditaciones Cartesianas* 1950; hay traducción española del Dr. José Gaos de las cuatro primeras *Meditaciones*. II.—*Idea de la fenomenología*, ed. W. Biemel, 1950. III.—*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. Dr. José Gaos, 1949, Libro Primero. IV.—*Ideas...* Libro Segundo, ed. W. Biemel, 1952. V.—*Ideas...* Libro Tercero, ed. Biemel, 1952. VI.—*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. W. Biemel, 1954. VII.—*Filosofía Primera*, (1923-1924) ed. R. Boehm, 1956.—(N. de T.)

han reconocido esta deuda. Por ejemplo Koffka, uno de los tres principales autores de la Escuela de Berlín (Psicología de la forma). Jaspers quien antes de llegar a ser filósofo publicó una *Psicopatología general*. (En este trabajo, reconoce expresamente por los mismos términos de que se sirve, el origen fenomenológico de sus concepciones), Binswanger, el psicólogo y psiquiatra suizo, declara explícitamente que sus trabajos son resultado de la influencia simultánea o sucesiva de Husserl y de Heidegger.

Entre nosotros M. Minkowski, ha señalado a menudo el papel que había jugado en su formación el pensamiento de Husserl y el mismo Heidegger, el año pasado, dio en el *College Philosophique*, dos conferencias sobre la fenomenología y la analítica existencial que han sido publicadas después por la *Evolución Psiquiátrica*.

Pero nosotros no limitaremos nuestra encuesta a los autores que reconocen una deuda con la fenomenología. Desearíamos descubrir también una difusa influencia, que no ha sido deseada por Husserl, ni reconocida por aquéllos que la sufren. Se puede decir que todo lo que se ha hecho en Alemania a partir de 1915-1920 está directa o indirectamente bajo la influencia de la fenomenología y esto no ha sido más que por los cursos que Husserl ha dictado.

Esta influencia difusa ha sido transportada a los Estados Unidos por la inmigración alemana que ha llevado a Koffka, Köhler, Westheimer, Goldstein, y esta corriente se encuentra más adelante al hacer la revisión del "behaviorisme" en el que trabajaban los psicólogos americanos.

El psicoanálisis ha tenido muy en cuenta en su reciente elaboración, las tendencias de las que nos ocupamos, a pesar de que presenta un modo de pensar bien diferente en muchos aspectos. No permite descubrir en los escritos de Freud los conocimientos fenomenológicos o la menor simpatía por ellos. Pero las exigencias de sus propios problemas le conducen a una concepción dinámica del psicoanálisis y arrastra él mismo a su obra a una revisión de la armazón teórica que le había servido antes. Puede verse en la obra de un psicólogo como Lewin, influido por la fenomenología, la unión de las dos corrientes.

Sin duda, nos faltará tiempo para realizar el trabajo que nos proponemos, en lo que concierne a la psicología, al desarrollo de

la sociología de la historia y hasta de la misma lingüística. Mientras tanto será posible y útil, intentarlo.

Tratemos de analizar la concepción que Husserl hace deliberadamente de la psicología, haciendo ver lo que pudiera tener de insuficiente e indiquemos con atención el estrecho lazo entre el problema fundamental de Husserl, tal cual yo lo indicaba ahora y la cuestión de la posibilidad de la psicología.

El hombre que filosofa tiene a bien creer que cuando él piensa y afirma no hace sino experimentar el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento, tiene a bien hacer como si estuviese desligado de las circunstancias. Desde que se le considera en contacto con el exterior, como hace ya el historiador de la filosofía, aparece como condicionado por causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas. Su pensamiento aparece en consecuencia como un producto sin valor intrínseco, y lo que era a los ojos del filósofo pura adecuación de su pensamiento, aparece ante los ojos del crítico exterior como fenómeno residual o simple resultado. Se podrá concebir en consecuencia, desde el punto de vista del psicólogo, del sociólogo, o del historiador, una crítica que consistirá en volver a enlazar el pensamiento examinado a su condicionamiento exterior.

En lugar de discutir los problemas de la filosofía internándose en ellos, precisa más *desacreditar* en cierto modo a la filosofía, haciendo ver las condiciones históricas, sociales y psicológicas de las que depende.

Este procedimiento tiene el inconveniente de volverse contra la misma disciplina que lo emplea. Si el “psicologismo” nos dice que el filósofo y su pensamiento no son más que marionetas de mecanismos psicológicos o de la historia externa, se puede responder siempre que esto reza con él mismo, y desacredita así su propia crítica. El psicologismo, por lo menos si es consecuente, deviene en un escepticismo radical: escepticismo con atención a sí mismo.

El sociologismo está expuesto a las mismas consecuencias. A fuerza de mostrar que todo nuestro pensamiento es la expresión de una situación social, en la cual las limitaciones hacen también que este pensamiento no sea verdadero se expone a probar pronto, a acreditar la idea de que el sociologismo también, no tiene su verdadero sentido en sí mismo, de donde puede resultar un irracionalismo político y un comportamiento político sin criterio. Es

contra estos peligros que hemos visto que Husserl ha querido tomar de nuevo la tarea del filósofo: restaurar la certidumbre, restaurar la distinción entre lo cierto y lo falso.

La originalidad de Husserl consiste aquí en que no se opone al psicologismo o al historicismo al reafirmar pura y simplemente la posición adversa, es decir, lo que él llama el logicismo. El logicismo, es la actitud que consiste en admitir que existe una esfera de la verdad fuera de la cadena de causas y efectos psicológicos y sociales, centro del pensamiento propiamente dicho, en el cual el filósofo estaría en contacto con una verdad intrínseca. El logicismo vuelve inevitable el retorno del psicologismo y del sociologismo, desde que se percibe de que en efecto, el pensamiento filosófico no se da sin raíces.

A través de su obra, lo que Husserl trata de hacer es encontrar un camino entre el logicismo y el psicologismo. Tiende a una reflexión que sea verdaderamente radical, es decir, que nos revele los prejuicios establecidos en nosotros por el medio y por las condiciones exteriores, a transformar este acondicionamiento sufrido en condicionamiento consciente, pero él no ha negado nunca que existiera y que fuese constante. Ha notado, de manera sorprendente, que la filosofía descende en el flujo que es nuestra experiencia, y debe *Sich Einströmen*. Lo mismo pasa con el pensamiento que pretende ignorar el flujo temporal o dominarle tomando lugar en el flujo temporal y descendiendo una vez que está constituido. El filósofo no debe como filósofo, pensar de la misma manera que el hombre exterior, que ese sujeto psico-físico que estaría *en* el tiempo, *en* el espacio, *en* la sociedad, como un objeto en un sótano por el solo hecho de que él desea existir sino existir comprendiendo lo que hace; debe suspender el conjunto de afirmaciones que están implicadas en los datos de hecho de su vida. Pero suspenderlos no es negarlos, y menos todavía negar el lazo que nos ata en el mundo físico-psíquico, social y cultural, es por el contrario verle tomar conciencia de ello. Es la "reducción fenomenológica" y es ella sola la que revela esta afirmación incansable e implícita, esta "tesis del mundo" que sostiene cada uno de los momentos de nuestro pensamiento. Así, es propio del filósofo considerar su vida dentro de lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionada, como una vida posible entre muchas otras y dentro de esta medida retroceder en relación a lo que está actualmente por aprehender a través de lo que es actualmente todo

lo que podría ser, de no considerar su personaje empírico más que como una de las posibilidades de un universo mucho más amplio que hay que explorar. Pero este esfuerzo no siempre desata nuestros lazos con el mundo físico y humano: Nosotros miramos estas tesis espontáneas OHNEMITZUMAHGEN sin efectuarlas por nuestra cuenta en el mismo momento, pero esa es la condición de todo pensamiento que pretende alcanzar la verdad, y, al final de su carrera, Husserl admitía que el primer resultado de la reflexión es remitirnos a la presencia de un mundo tal, como lo vivimos antes de la reflexión (lebenswelt). La reducción fenomenológica del pacto que es precisamente la ruptura establecida por la vida entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual; no nos hace por tanto más que atravesar el tiempo en alguna forma y pasar más allá del tiempo en un dominio de pura lógica o de pensamiento puro; jamás se pasa más allá del tiempo, Husserl admite solamente que hay muchas maneras de vivir el tiempo. Hay la manera pasiva, en la que se está en el interior del tiempo, se le sufre, esto es el INNERZEITIGKEIT, o bien, al contrario, se puede recobrar ese tiempo, desarrollársele asimismo. Pero en todo caso se es temporal, no se pasa más allá del tiempo; la filosofía bien puede ser tradicionalmente la ciencia de las verdades eternas, para ser exactos será necesario sobre todo apelar, como dice Husserl en los últimos años de su vida, a la ciencia de lo omnitemporal, de lo que es válido todo el tiempo, sobre todo a las verdades que se escapan absolutamente al orden del tiempo. Hay una profundización de la temporalidad, no hay un traspaso de la temporalidad.

La lógica no yerra al considerar las leyes de nuestro pensamiento, por ejemplo, como válidas universalmente, pero será necesario saber, por qué son universales, y ver cómo Husserl justifica esta universalidad.

El logicismo admitirá que cuando yo he llegado a un principio reconocido, cuando lo afirmo sin condiciones, es porque me comunico con el centro de mi mismo con un pensamiento prepersonal. En consecuencia fundará la universalidad de la lógica sobre un derecho absoluto que le vendrá de esto que ella expresa: la estructura interior del mundo, en tanto que ese mundo es para un pensador universal. Esto no es del todo así, el mismo Husserl desde sus primeros trabajos trataba de justificar la universalidad del pensamiento. Las leyes de nuestro pensamiento son para nosotros leyes del ser, dice casi al principio del tomo I de *Logische Unter-*

suchungen.⁶ No es que nos comuniquemos con un pensamiento prepersonal, sino que ellas, son para nosotros absolutamente co-extensivas a todo lo que podemos afirmar. Y que si nosotros deseamos suponer otras que las contradicen, por ejemplo, cualquier pensamiento sobrehumano, divino o angelical, nos hará falta para reconocer un sentido a estos nuevos principios, someterlos a los nuestros, de manera que vendrían a ser como nada para nosotros si los ángeles son verdaderamente pensados por nosotros, y es muy necesario que lo sean, sin lo cual no podemos argumentar sobre ellos, no pueden ser pensados como pensamientos que se conforman a las leyes mismas de nuestro pensamiento. Un ángel que pensara según las leyes radicalmente diferentes de las de la humanidad y viniera así, a hacer dudar de las leyes del pensamiento humano, no podría ser pensado por mí. Cuando yo lo concibiera, no concebiría nada. De modo que la universalidad del pensamiento está fundada, no sobre la comunicación de un pensamiento universal, centro de todos los espíritus, sino que simplemente por el hecho de la adherencia de mi pensamiento a mí mismo. En tanto que pensante, será suficiente que me detenga en establecer la lista de mis principios de pensamiento; en ésto que es verdaderamente esencial en lo que no puede ser separado de mi pensamiento, para estar seguro que este pensamiento es la norma para todos los hombres, es la norma para todo ser.

Aquí es donde Husserl dice que el mismo Dios no podría tener una experiencia del mundo, que no se presente, a la manera de nuestra experiencia, como una serie de perfiles siempre incompleta⁷.

Hay como un *positivismo fenomenológico* que se niega a fundar la racionalidad, las leyes del espíritu, la lógica universal, sobre cualquier juicio anterior al hecho. El valor universal de nuestro pensamiento no está fundado en el juicio que parte de los hechos. Está fundado sobre todo, en un hecho central y fundamental, que es el que yo constato en mí, por reflexión, la falta de sentido de todo esto que no obedece a principios de pensamientos tales como el principio de no contradicción, (o de otros, pues naturalmente queda planteada la cuestión de saber, si se debe reformular y formular mejor los principios de la verdadera lógica).

⁶ *Investigaciones lógicas*, trad. esp. de Morante y Gaos 4 vols. 1929. Hay además en español una abreviatura de F. Vela, 1950.—(N. de T.).

⁷ La idea de Dios está empleada aquí, como dice Husserl en alguna parte, no para introducir una afirmación teológica, sino a título de índice y de mira filosóficos para poner en mayor relieve la situación del hombre.

De esto resulta que la filosofía no será jamás para Husserl, lo que era dentro de una cierta tradición filosófica: un sistema en el cual, el filósofo ponía los resultados que serían definitivos y que no debían ser reconsiderados después de los progresos de la experiencia. Husserl considera a la filosofía como esencialmente progresiva. Dice en sus últimos años, que la filosofía es una *meditación infinita*. Uno de sus mejores alumnos EUGEN FINK dice que nosotros debemos permanecer en una “situación de diálogo”, es decir, que nunca el filósofo depende en esta parte, de determinaciones de hecho que limitan su visión; no espera ser un pensador universal en todo sentido. Está siempre en situación, siempre “individuo”, y es por eso que necesita del diálogo. La manera más segura de franquear sus límites, es entrar en comunicación con los demás (los otros filósofos y los otros hombres). Como Husserl dijo, la subjetividad última, filosófica, radical, eso que los filósofos llaman “*la subjetividad trascendental, es una intersubjetividad*”.

Escribe todavía, en un pasaje del *NACHWORT*⁸ que él ha agregado a sus “Ideas”: “La filosofía es una idea”, (Husserl empleaba la palabra idea en el sentido kantiano, en el sentido de idea-límite, para designar un pensamiento del cual no podemos propiamente establecer el límite, que no podemos totalizar, que no entrevemos simplemente en el horizonte de nuestro espíritu, como el límite de un cierto número de operaciones de pensamiento que podemos hacer), “*es una idea que no es realizable más que en un orden de validez relativa provisoria y dentro de un proceso histórico sin fin, pero que también, bajo estas condiciones, es efectivamente realizable*”.

Ustedes ven en consecuencia, que ésto que Husserl opone a la crisis provocada por el psicologismo o el sociologismo no es la reafirmación pura y simple del viejo dogmatismo filosófico de las verdades eternas, la tarea filosófica que se propone es el establecimiento de una filosofía integral, que sea compatible con el desarrollo del conjunto de investigaciones sobre el acondicionamiento del hombre. La lucha será entonces en dos frentes durante toda la carrera de Husserl. Lucha contra el psicologismo o contra el historicismo en tanto que deseen reducir la vida del hombre a no ser más que un simple resultado de condiciones exteriores, que se agitan sobre él, y que ven al sujeto que filosofa enteramente determinado por el exterior, sin contacto con su propio pensa-

8 El título completo es *Nachwort zu meinem Ideen. Epílogo a mis “Ideas”*.—(N. de T.).

miento y consagrado al escepticismo, pero lucha también contra el logicismo, en tanto que el logicismo desearía conducirnos hacia la verdad, sin ningún contacto con la experiencia contingente. Husserl quiere reafirmar la racionalidad al nivel de la experiencia, sin sacrificar para nada las variantes que puede comportar esta experiencia, y al tener por verdades todos los condicionamientos a los que la psicología, la sociología y la historia no pueden referirse. Se trata de descubrir un método que permita pensar a la vez en la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y en la interioridad que es condición de la filosofía, contingencias sin las cuales no hay situación y certeza, sin las cuales no existe el saber.

La empresa es, en suma, bastante análoga a la emprendida por Hegel; esto se advierte por el uso que Husserl hace de la palabra fenomenología. La fenomenología en sentido hegeliano es una lógica del contenido: cuando la organización lógica de los hechos venga de una forma superpuesta, se supone que el contenido mismo de estos hechos se ordena espontáneamente de manera que sea pensable. Una fenomenología es la doble voluntad de recoger todas las experiencias completas del hombre, tal cual se presentan en la historia y no solamente sus experiencias de conocimiento sino también sus experiencias de vida, de civilización, lo mismo que encontrar en el desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido, una verdad intrínseca, una orientación tal, que el desarrollo de los acontecimientos no aparezca como simple sucesión. Para una concepción de este género no se puede llegar al espíritu más que por "el espíritu fenómeno", es decir el espíritu visible ante nosotros, no sólo ese espíritu interior que nosotros aprehendemos por la reflexión o por el cogito, y que no está más que en nosotros, sino también un espíritu que se esparce en las relaciones históricas y en el medio humano. Si es cierto que Husserl busca por el estudio de los fenómenos, arraigar la razón en la experiencia misma, no debe asombrar que su fenomenología tienda, al final de su carrera, hacia una teoría de la "Razón escondida en la Historia".

Solamente en la obra de Hegel, la fenomenología no es más que un prefacio a la "Lógica", de modo que, al menos según ciertos intérpretes de Hegel, la fenomenología no tiene sino el valor de introducción a la filosofía propiamente dicha, y que la filosofía queda en otro orden. Sin embargo, si ésto es finalmente la lógica que rige el desarrollo de los fenómenos, el filósofo viene a ser esto que Hegel justamente prohíbe en la introducción de su *Fenomeno-*

logía del Espíritu, se coloca en el lugar de la conciencia experimentadora. En la obra de Husserl, al contrario, la misma lógica será fenomenológica, es decir que no deseará dar a las afirmaciones de la lógica, otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de la verdad.

Para una filosofía como aquella, que desea ser integral no se trata en ningún sentido, como se cree a menudo, sobre todo por los psicólogos, de sacrificar la ciencia y en particular la psicología. Husserl piensa, por el contrario que la reforma de la psicología que él preconiza tendrá en efecto que permitir un desarrollo que se retarda justamente, en el psicologismo de su tiempo por la insuficiencia de las concepciones metodológicas. Haciendo alusión en las *Ideen*,⁹ a ciertas críticas que se han dirigido a sus investigaciones como si ellas vinieran a hacerse a costa de las investigaciones psicológicas. “Yo he protestado”, dice “contra esta concepción sin sucesos”. “Las explicaciones que yo he agregado no han sido comprendidas y han sido rechazadas sin mayor examen. Falta tratar el simple sentido de mi demostración, las réplicas a mis críticas de los métodos psicológicos han sido desprovistas de todo valor. Esta crítica no disputaba negativamente el valor de la psicología moderna, ni rebajaba nulamente los trabajos experimentales de hombres eminentes, pero llenaba ciertas lagunas de los métodos radicales en el sentido literal de la palabra. Al colmarlos, la psicología debe a mi modo de ver, ser elevada a un nivel superior de certidumbre científica, extender extraordinariamente su campo de trabajo. Yo encontraré además la ocasión de agregar algunas palabras sobre la manera cómo la psicología, aunque inútilmente, se ha defendido contra estos pretendidos ataques de mi parte”.

Husserl no tiene entonces nada contra una psicología científica. Simplemente, piensa que la existencia y el desarrollo de una psicología tal, plantean problemas filosóficos cuya solución importa a la psicología misma, y al menos ésta debe salir de los “impasses”. El problema está aquí, a juzgar por el estado del saber en el momento en que Husserl escribía, en el conflicto entre las exigencias de una filosofía, exigencias de interioridad racional pura, y las exigencias de una psicología considerada como ciencia de la determinación exterior del comportamiento del hombre.

¿Cómo trataba Husserl de hacer frente a esta dificultad? El

⁹ Hay trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, por José Gaos, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1949.—(N. de T.).

debía descubrir un modo de conocimiento que no fuera el conocimiento deductivo, y que no fuera más el conocimiento simplemente empírico. Es necesario un conocimiento no conceptual que no se desprenda del hecho y que sea mientras tanto, filosófico, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto filosofante. Es necesario que nuestra vida no sea solamente un sucederse de acontecimientos psicológicos contingentes y que a través del acontecimiento psicológico se revele un sentido irreductible a las particularidades de hecho. Esta emergencia de la verdad a través del acontecimiento psicológico, es lo que Husserl llama la intuición de las esencias o *Wesensschau*.

Hay que insistir en el carácter concreto y familiar de la *Wesensschau*. Husserl protesta contra las interpretaciones falsas que siempre se le ha dado. Esta aprehensión a través de mi experiencia contingente, de significaciones válidas universalmente, no lo es todo. Para emplear los propios términos de Husserl, “yo no se que operación mística” que nos transportaría más allá de la experiencia. Gracias a su doble aspecto a la vez universal y concreto, la *Wesensschau*, según Husserl es capaz de renovar y de desarrollar la psicología. Nuestras experiencias, estas que nosotros vivimos, nuestras *Erlebnisse* como dice Husserl, bien pueden ser para quien las considere desde afuera, determinadas socialmente, determinadas físicamente. Todavía hay una manera de tomarlas de modo que estas experiencias adquieran una significación universal, intersubjetiva y absoluta. Solamente es necesario que yo no me limite a vivir esta experiencia, y que desprenda el sentido o la significación, y tal es la función de la “intuición eidética”. Es un hecho, un simple hecho determinado por condiciones exteriores, que hoy percibo la *Novena Sinfonía*, que yo voy a tal o cual concierto. Pero por otro lado yo puedo descubrir en el interior de esta experiencia cualquier cosa que es independiente de condiciones de hecho que se agitan sobre mi decisión y que me han conducido a este concierto. La *Novena Sinfonía* no está encerrada en el instante o en el tiempo durante el cual yo la descubro. Ella no hace más que aparecer en las diferentes ejecuciones que de ella se hacen. Es un objeto cultural que aparece o se trasluce bajo la batuta de este director de orquesta, bajo el arco de estos violinistas, pero que no es reductible a la ejecución que se le da. De suerte que si yo rehuso extraer de mi experiencia todo lo que ella implica, a tematizar lo que me ha sido dado para vivir en este momento, llego a cualquier cosa que no es singular, que no es contingente y que es la *Novena Sinfonía* en

su esencia. Esta orientación de la conciencia con ciertos objetos, “objetos intencionales”, que permiten someterla a un análisis “eidético”, es lo que Husserl llama la *intencionalidad*.

Se podría decir que, por estas condiciones antecedentes mi conciencia está relegada a la contingencia de los acontecimientos que se agitan sobre mí mismo, pero en adelante en tanto que le distinguan ciertos términos, en tanto que tenga una teleología, en tanto que se reduzca a entidades culturales que no se dejan divisar por sus diferentes manifestaciones, en diferentes momentos de mi vida o en las diferentes conciencias, es accesible a un análisis de una u otra suerte. La visión de las esencias o *Wesenschau* no es otra cosa, en el caso de Husserl, que la explicación del sentido o de la esencia acerca de la cual la conciencia está orientada y que ella confirma. Husserl dice en sus propios términos en las “*Ideen*”, que no hace falta dar ningún sentido místico ni aún un sentido platónico a esta palabra de *Wesenschau*. Visión de las esencias no significa en su caso, el uso de una facultad suprasensible absolutamente extraña a nuestras experiencias, y que en consecuencia no se ejercería más que en condiciones excepcionales. La *Wesenschau* es constante, dice él, lo mismo que en la vida corriente es lo más conforme a la actitud natural. La visión de las esencias reposa simplemente sobre el hecho de que, en nuestra experiencia es posible distinguir el *hecho de que* nosotros la vivimos y *esto que* nosotros vivimos a través de ella. Es por esta visión de las esencias que Husserl trata de encontrar un camino entre psicologismo y logicismo, y de provocar una reforma de la psicología. Pues la *Wesenschau* en tanto que es experiencia, en tanto que la esencia está en aprehender a través de la experiencia vivida, será un conocimiento concreto; pero por otro lado, en tanto que a través de mis experiencias concretas no aprehendo más que un hecho contingente, una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional en el cual se mueve, obtengo por ella un conocimiento, yo no estoy encerrado en cualquier particularidad de mi vida individual, accedo en que hay un saber válido para todos.

Yo voy más allá de mi singularidad en tanto que mi conciencia no es solamente una serie de hechos o de acontecimientos, sino que estos acontecimientos tienen todos un sentido. La intuición de las esencias consiste simplemente en reconquistar este sentido que todavía no está tematizado en la vida espontánea.

II.—LA IDEA DE UNA PSICOLOGIA EIDETICA SEGUN HUSSERL

1—El problema de la psicología eidética hasta las *Ideen*.

Si se examina todo el primer trabajo de Husserl, *Philosophie der Arithmetik* hay que tener en cuenta que en el momento en que Husserl la escribe acaba de abandonar las matemáticas por la filosofía. Habiendo encontrado insuficientes las concepciones logicistas en materia de matemáticas, ha tenido la idea de fundar las operaciones de la aritmética sobre bases psicológicas y define entonces la fenomenología como una “psicología descriptiva”. Ha renunciado en seguida a esta concepción, porque reducía al psicologismo y hacía aparecer las nociones cardinales de nuestro pensamiento, la noción de número, por ejemplo, como simples atributos de una cierta naturaleza psicológica. Se apercibe al principio de su carrera de filósofo, de que hay que retornar a la conciencia; que se está obligado a buscar el sentido de los conceptos matemáticos en la vida consciente sobre la cual reposan. Esta conciencia a la cual ha regresado en tanto que filósofo, no la comprendía todavía como es preciso, la oponía al mundo como una región del ser a otra región del mismo ser. Enseguida se apercibió de que la conciencia sobre la cual se trata de fundar las operaciones de la lógica, no es solamente una parte del ser, sino también el principio por el cual todo ser, cualquiera que sea, puede recibir su sentido y su valor de ser por nosotros, y que es entonces el correlativo de todo ser cualquiera que sea. El ser matemático por ejemplo es un correlativo intencional de mi conciencia. El mundo exterior también. La conciencia es entonces coextensiva a todo ser del cual podemos tener conocimiento. Ningún ser tendría valor para nosotros, sino en tanto que se ofreciera como *Sentido* en la conciencia. Así considerada, la noción de conciencia se generaliza, ya no es aquella noción de un ser entre todos los seres, es el domicilio de todo ser y de toda posición de objeto “trascendental”.

Se llega aquí a una filosofía que puede parecer próxima al idealismo. Las fórmulas de la *Philosophie der Arithmetik* eran insuficientes porque eran demasiado psicológicas. Inversamente, otras fórmulas ulteriores son demasiado “platonísticas” (en el sentido vago e históricamente discutible que de ordinario se ha dado a esta palabra). Siempre es en el escollo del psicologismo y del logicismo que Husserl busca su ruta. Definamos la posición de Husserl en el

momento en que publica las *Ideen*. La famosa *reducción* que da acceso a la fenomenología no es un simple retorno al sujeto psicológico. Pero no distrae por más tiempo nuestra conciencia de la existencia para orientarnos sobre la esencia que la trascenderían. La reducción fenomenológica, es la resolución no de suprimir, sino la de poner en suspenso y como fuera de acción todas las afirmaciones espontáneas que hago, no para negarlas sino para comprenderlas, para explicitarlas. Para la teoría de la “reducción fenomenológica” Husserl rompe absolutamente con lo que podía quedar de psicologismo en su pensamiento como con lo que podía quedar de “platonismo” en sus primeros trabajos. El yo filosófico va a retroceder para conducirnos a todas las condiciones de hecho a modo de aperecirlas, de comprenderlas, de no dejarlas jugar en su ignorancia. Y la tarea de la filosofía va a ser entonces explicar con toda lucidez, como son posibles a la vez las manifestaciones del mundo exterior y las realizaciones del mundo encarnado por mí. Todo objeto intencional remite a la conciencia, pero a una conciencia que no es este individuo que soy en tanto hombre que vive en un cierto punto del tiempo, en un cierto lugar del espacio. Cuando opero la reducción fenomenológica, no me traslado del mundo exterior al mío considerado por mí como una parte del ser, no sustituyo la percepción interior por la percepción exterior, trato de hacer aparecer y de explicar en mí, esta fuente pura de todas las significaciones que constituyen en torno mío el mundo y que constituyen mi yo empírico.

¿Cuál es, en este momento del pensamiento de Husserl la situación de la psicología frente a la fenomenología?

La psicología es una ciencia de hecho, dice Husserl, es la ciencia del hombre en el mundo, es la ciencia del hombre colocado frente a diferentes situaciones y respondiendo a estas situaciones por diferentes conductos. No se confunde entonces en absoluto con la fenomenología trascendental, con la filosofía fenomenológica, que ella, tal como acaba de explicarse, es una reflexión universal que tiende a volver explícitos y a fijar conceptualmente todos los objetos intencionales que mi conciencia puede confirmar.

Pero justamente porque la psicología tiene su propio terreno, no puede tomar el terreno de la filosofía. El psicologismo consiste en creer que la psicología toma el lugar de la filosofía, esto es imposible porque la psicología comparte las convicciones del sentido común y las convicciones de todas las ciencias en la considera-

ción del ser y que estas convicciones es menester que sean elucidadas por una filosofía. Todos vivimos en la actitud natural, es decir en la convicción de que somos una parte del mundo sometida a la acción de ese mundo exterior y que recibe pasivamente esta acción. La psicología recibe tal cual, este postulado realista del sentido común y es en función de ese postulado que plantea sus problemas. El psicólogo trata de ver cómo el hombre frente a ciertas situaciones o ciertos estímulos, elabora las respuestas a estos estímulos. Trata de establecer leyes que liguen de una manera rigurosa tal situación, tal conjunto de estímulos, a tal reacción. Esto es perfectamente legítimo a los ojos de Husserl, esto simplemente no debe tener lugar en la filosofía. No debe dársele valor ontológico, es decir alcance último, a esta manera de pensar, pues ella es ingenua, no es reflexiva. En efecto, si nosotros reflexionamos, encontraremos que el sujeto así situado en medio del mundo, y sufriendo la acción de ese mundo, es al mismo tiempo quien piensa el mundo que ningún mundo es concebible si no es pensando por alguno y que en consecuencia, si es verdad que el sujeto empírico es una parte del mundo, también es verdad que el mundo no es otra cosa que un objeto intencional para el sujeto trascendental. Esta inversión copernicana, como diría Kant que hace que la filosofía se defina por oposición a la psicología, la mantendrá Husserl hasta el final. Lo mismo que una psicología muy recelosa de mostrar la unidad y la autonomía de la conciencia, que admite, como la *teoría de la forma*, que la conciencia no está hecha de elementos a la manera de las cosas exteriores y que refuta el atomismo mental al proponer que la conciencia es un todo en el cual los elementos no tienen existencia separable, Husserl la considera filosóficamente insuficiente, incapaz de tener lugar en la filosofía porque si la conciencia está concebida por los gestaltistas como totalidad que no puede ser disuelta en sus elementos, esta totalidad la conciben totalmente a la manera de totalidades naturales que existen en las cosas. Mi conciencia es una forma más integrada que esta lámpara, pero no es después de todo, más que una forma. El solo hecho de que se emplee el mismo término de Gestalt para designar la unidad de la conciencia y el ejemplo de la lámpara, son suficientes según Husserl para concluir que la psicología de la forma *naturaliza la conciencia*, no se apercebe de que la conciencia es el sujeto de todo objeto posible, la define como otros objetos que pueden ser definidos. En su rigor filosófico, Husserl excluye la psicología de la forma lo mismo que la psicología atomista del siglo XIX y casi las pone al mismo nivel. He aquí lo que escribe a este res-

pecto en el epílogo de su *Ideen* (Nachwort zumeiner *Ideen*): “la psicología atomística, como la psicología de la forma, sostiene en el mismo sentido, un naturalismo psicológico que considerado en la expresión de sentido interno puede también llamarse sensualismo”. No hay evidentemente aquí ninguna diferencia, en atenerse al principio, en acumular “atomísticamente” los antecedentes psíquicos, como granos de arena o en considerarlos como partes de totalidades que no puede que lo sean por una necesidad empírica o apriorística, en presentarse únicamente como de tales partes. No hay diferencia de principio entre decir, como los asociacionistas: “la conciencia en una suma de sensaciones y de imágenes”, o como los gestaltistas: “la conciencia es una totalidad en la que los elementos no tienen sino una existencia inseparable”. Tan es así que no se ha elaborado la noción de totalidad a manera de reformarla radicalmente, a manera de pensar la conciencia, como una totalidad sin equivalente alguno entre las cosas de la naturaleza, se está siempre dentro del naturalismo, y dentro del psicologismo.

Husserl mantendrá ésto hasta el final. Husserl no ha pensado nunca que la psicología podría tener lugar en la filosofía, lo mismo que si se trata de una psicología refinada que no tiene más nada que ver con el atomismo ni con la reducción a los elementos por más tiempo. No solamente la psicología no es la filosofía y no puede ponerse en su lugar, sino más aún, como psicología, conduce necesariamente a una deformación de la conciencia.

Participa en efecto de la actitud natural, lo que hace que considere al hombre, pero al hombre como una parte del mundo. Cuando un psicólogo habla de la conciencia, el modo de ser de la conciencia tal como él la entiende no es radicalmente distinta del modo de ser de las cosas. La conciencia es un objeto que hay que estudiar, y el psicólogo apercibe esta conciencia entre las cosas del mundo y como un acontecimiento en el sistema del mundo. Para llegar a una concepción que mantiene la originalidad radical de la conciencia, es necesario un análisis que no sea de este tipo, que descubra en nuestra propia experiencia el sentido mismo o la esencia de toda *psique* posible. No sabremos definitivamente lo que es la conciencia más que a condición de reaprehender en nosotros el sentido interior y de obtener así la intuición eidética. La conciencia no es susceptible más que de un análisis intencional, y no de una simple constatación o notación. Según esto, el psicólogo está siempre inclinado a hacer de la conciencia un objeto de constatación. Así, todas las verdades de hecho

que pertenecen a la psicología no pueden ser aplicadas al sujeto concreto que yo soy, más que mediante una corrección o una rectificación filosófica. La inducción, que parte de hechos y conjunto de hechos es el método de la psicología empírica, como es el método de la física o de las ciencias de la naturaleza pero es muy evidente que esta inducción permanece todavía ciega, si nosotros no conocemos más allá y en su interior la conciencia que esta inducción afirma determinar.

Para comprender verdaderamente lo que se ha encontrado concerniente al hombre, es necesario en consecuencia, combinar la inducción con el conocimiento reflexible que podemos obtener de nosotros mismos como sujetos conscientes. Esto es lo que Husserl llama *psicología eidética*. Toda psicología empírica debe, según él, estar precedida de una psicología eidética es decir de un esfuerzo reflexivo por el cual nosotros elaboramos al contacto de nuestra experiencia propia las nociones fundamentales de las que la psicología se sirve a cada momento. El conocimiento de los hechos pertenece a la psicología; la definición de las nociones que sirvieron para elaborar estos hechos pertenece, según Husserl, a la fenomenología.

Nosotros sacamos del uso común una cantidad de conceptos que aplicamos sin apercibirnos de la interpretación de los hechos psicológicos, por ejemplo, el concepto de imagen, el concepto de percepción. Tanto que no hemos dado para una reflexión sobre nuestra experiencia de la imagen, sobre nuestra experiencia de la percepción, un sentido coherente y válido en estas diferentes nociones, no sabemos nosotros mismos lo que quieren decir y lo que prueba nuestras experiencias sobre la percepción o sobre la imagen.

En suma Husserl no piensa reemplazar la psicología por la filosofía, ni la filosofía por la psicología. Es necesario que estas tengan cada una su autonomía. La autonomía de la psicología se manifiesta por que ella es quien esta encargada de la encuesta sobre los hechos y sobre las relaciones de hecho; pero la significación última de estos hechos y de estas relaciones no está formada más que por una eidética fenomenológica de la cual yo extraigo el sentido o la esencia de percepción, de imagen y de conciencia.

2—*Ilustración para los primeros trabajos de Sartre.*

Los primeros trabajos de Sartre sobre la imaginación y sobre

la emoción ilustran muy bien la concepción de Husserl tal cual se presenta a la mitad de su carrera.

Al final de su trabajo sobre la imaginación, Sartre demuestra que tan no se ha reflexionado sobre lo que es la imagen y nuestra experiencia de lo imaginario, que todos los trabajos experimentales que se pueden hacer quedan en suma como letra muerta: ellos dan resultados, eventualmente resultados numéricos, pero no sabemos que significan estos resultados ni lo que ha sido medido. Se ve, por ejemplo, en cuales condiciones se presenta la imagen, que la imagen responde, en la vida de la conciencia, a estados de baja tensión que pueden presentarse de manera instantánea sin contornos definidos, se habla de imágenes claras, se muestra que las imágenes no son, como se cree algunas veces, tablas completas de objetos que ellas representan, que a menudo solo son esquemas, se muestra todavía que la imagen no es suficiente para la vida consciente, que solo sirve para resumir un cierto trabajo de pensamiento o para llevar referencias simbólicas a ciertos objetos de pensamiento. Todo eso es verdad, pero no nos hace comprender finalmente lo que es la imagen, como puede ser utilizada por el pensamiento, entrar en relación con él, lo que significa en un sujeto el predominio de la vida imaginaria. Tanto que nosotros consideramos la imagen como un pequeño carro manejado por la conciencia, es también imposible comprender cómo esta imagen-cosa puede entrar en relación con un pensamiento activo, permanece como un ser sensible, simplemente un ser sensible velado, borroso o incompleto. Y esta concepción de la imagen, que no tiene ninguna dignidad científica, introduce en el análisis psicológico elementos que no le pertenecen y que se deben al pensamiento común y precientífico; carece así mismo de un esclarecimiento fenomenológico, no se comprende siempre lo que es imaginar y para qué sirve, el sentido de la actitud o de la conducta imaginante. ¿Cuál es el sentido del acto de imaginar en la vida del hombre? Para saberlo, hay que hacer un análisis que nos muestre, por ejemplo, que la imagen es por principio cualquier cosa que no es observable, cualquiera que *pretende el ser*. Hay una suerte de imposición esencial de la imagen. Nosotros creemos que nuestras imágenes son observables a la manera de cosas sentidas y desde que deseamos observarlas nos apercebimos de que esto es imposible: no se puede, decía Alain, contar las columnas del panteón en imagen. La imagen es entonces una pretensión en la presencia del objeto imaginario, pretensión sin fundamento. Es una ausencia de objeto

que desea hacerse pasar por una presencia del objeto. Es una *evocación* del objeto, en el sentido en que se habla de evocar los espíritus. Es una referencia de mi yo que piensa en tal o cual objeto real, que existe en el mundo con la pretensión de hacerle aparecer aquí donde yo estoy. No hay, decía Sartre, dos Pedros: Pedro en realidad que está en Africa Occidental y Pedro en imagen que estaría en mi conciencia. Hay una referencia única de mi persona a Pedro-realidad, con la pretensión de hacerlo aparecer aquí en mi círculo mental. Este espacio de incorporación o de encarnación de un ausente en los datos presente se hace como es natural con la ayuda de ciertos elementos tomados de mi percepción que juegan el papel de *molde* del objeto ausente. Esto es suficiente para mostrar que la imagen es en realidad una operación de toda la conciencia y no solamente un contenido de la conciencia. Se percibe de que imaginar, es formar un cierto modo de relación con el objeto ausente.

Así comprendida, la imagen podrá estar próxima a toda una serie de otros fenómenos. Se podrá comparar la conciencia de imagen al sentido de imagen mental del panteón con la conciencia de ciertas imágenes fotográficas. No hay diferencia esencial entre la conciencia del panteón ausente y la conciencia que tengo de una fotografía ante mis ojos porque cuando el objeto es todo un hecho ausente, cuando no tiene representante antecedente, me sirvo a título de molde de ciertos elementos de mi percepción presente. Imaginar, es siempre hacer aparecer en un presente un ausente, dar una cuasi presencia, una presencia mágica, a un objeto que no está acá. A partir de esto, se podrá investigar cómo el sujeto realiza esta suerte de encantamiento de la visión ausente en los datos de su percepción. Se verá que debe efectuarlos de una fisonomía o de una estructura que él proyecta gracias a su actitud motriz y afectiva. El análisis eidético de la imagen habrá vuelto posible semejanzas experimentales, que esta vez, ya no serán ciegas porque *se sabrá* de lo que se habla y se comprenderá la relación de la efectividad y la motricidad de la imagen.

De la misma manera, antes que hayamos hecho una psicología eidética de la emoción, antes que nos hayamos preguntado qué es lo que al ser inquieta, el problema de la emoción no se nos presenta más que de una manera confusa porque está visto a través de una cantidad de prejuicios o de preconociones que opera un cierto conjunto de hechos. El sentido común dirá por ejemplo, a propósito de la emoción que hay que considerar dos órdenes de

hecho: “las manifestaciones corporales” y las “representaciones”. La cuestión se planteaba así desde el tiempo de William James. Entonces tal escuela sostenía que la emoción debe ser comprendida sobre todo a partir de representaciones, de modo que sea comprendida, sobre todo a partir de hechos corporales. La psicología pensó hacer un gran descubrimiento el día en que William James invirtió el orden tradicional, el día en que, en lugar de decir: “lloro porque estoy triste”, dijo “estoy triste porque lloro”. Es en este género de especulaciones que consiste la psicología de la emoción durante mucho tiempo cuando se trató de someter la emoción a un esclarecimiento fenomenológico, no se trató de oponer conceptos a los hechos, se trató de reemplazar los conceptos de los que se sirve sin rendirse cuenta, porque son habituales, para los conceptos hechos conscientemente, que arriesgan mucho menos de alejarnos de la experiencia.

En lo que concierne a la emoción, la reflexión eidética se preguntará: ante todo ¿qué es lo que mueve al ser? ¿cuál es el sentido de la emoción? ¿a qué tiende la emoción? ¿se puede concebir una conciencia que no sea capaz de tener emociones? y si no se puede ¿por qué? Se toma la emoción como un acto total de la conciencia, como un cierto tipo de nuestra relación con el mundo, y se busca como determinar lo que ella confirma.

La psicología en otro tiempo notaba vagamente que la emoción era un “estado psíquico”, y también un estado corporal, y trataba de determinar cuál de los dos elementos era causa del otro. La fenomenología permanece neutral ante esta cuestión y sin postular que la emoción sea psíquica o física, la toma en su neutralidad y se pregunta qué es lo que significa y a qué va.

Muchos psicólogos han bosquejado esta investigación. Será una tesis constante en el curso de las lecciones que seguiremos, que no hace falta que los psicólogos se coloquen bajo la férula de Husserl para encontrar o descubrir un desarrollo de la psicología con sentido fenomenológico. Por ejemplo, Janet, aborda el problema de la emoción de una manera muy nueva. Se plantea ya la cuestión de saber cuál es el sentido de la emoción. En un pasaje de su obra *De la angustia al éxtasis*, muestra cómo una joven que viene a consultarle se resiste a responder a sus preguntas, acaba por entrar en una crisis de nervios que la pone naturalmente fuera de estado, que la imposibilita para responder a cualquier pregunta. La emoción, la crisis de nervios y la cólera tienen un sentido; son

un procedimiento para escapar al interrogatorio al cual la joven aceptaba exponerse instintivamente al venir a ver a Janet, pero que ella no había decidido afrontar.

De la misma manera, Freud considera la emoción como una acción o una realización simbólica. Le muestra así (ustedes saben que esta es una de sus fórmulas que permiten aproximarse a la tentativa de los fenomenólogos) que “los hechos psíquicos tienen un sentido” y deben ser descifrados. Trata de reintegrarlos en vida total del sujeto, o en la dinámica de la conducta y de mostrar a donde van.

La emoción, por ejemplo, es la modificación de nuestras relaciones con el mundo, que tiene lugar cuando nosotros renunciamos a una acción ordenada, que tiene una cantidad de relaciones de causalidad y que sea una acción verdadera, para pasar a una transformación inmediata, mágica y ficticia de la situación. Este es el caso del hombre colérico que renuncia a tratar de desatar el nudo de un bramante o de un cordón de zapatos, y que rompe el bramante o la cinta del zapato, esto no resuelve el problema del nudo pero lo suprime. La relación ordenada con el objeto, con el mundo, se reemplaza por una relación irracional, en la cual todo pasa como si la voluntad incondicional del sujeto pudiera obtener su resultado al proyectarse en el objeto, sin intermediario y sin medio. Un análisis de este género responde a lo que Husserl entiende por análisis eidético. Se toma de nuevo aquí el conjunto de hechos próximos concernientes a la emoción. Se trata de resumirlos bajo un título esencial, de descubrir en ellos una misma conducta ¹⁰.

La relación de la psicología con la fenomenología está comprendida entonces, para emplear la fórmula de Husserl, de manera análoga a la relación de la física y de la geometría. Para seguir las cuestiones metodológicas, la psicología surge del método del fenomenólogo. Para saber por ejemplo lo que es una emoción, cómo abordarla, por el cuerpo o por el espíritu, o al contrario para una visión neutra de lo que es la fenomenología para zanjar todos sus problemas, es necesario un esclarecimiento del fenómeno de la emoción según su sentido interior que la fenomenología se propone proporcionar. Esto no significa que el trabajo del fenomenólogo vuelva inútil el trabajo del psicólogo, lo mismo que el

10 Como la esencia de una experiencia es siempre una cierta modalidad de nuestra relación con el mundo, esta investigación de la esencia es al mismo tiempo análisis de la existencia, en sentido moderno, o al menos como ella se conduce.

trabajo del geómetra no vuelve inútil el del físico. Ha sido necesario que hubiera una geometría y en general que hubieran matemáticas para que pudiera haber una física. Pero esto no quiere decir que se desplazan unas a las otras. En otro pasaje Husserl dice todavía que la relación entre la psicología eidética y la psicología empírica, es la misma que la que existe entre la sociología y la estadística. Quiere decir que la estadística es necesaria al sociólogo pero no es parte de la sociología: hay que tomar contacto con el fenómeno social y representarse el propio medio de lo social para poder dar a las estadísticas una significación social. De la misma manera hay que ponerse en contacto con la *psique* para la reflexión fenomenológica si deseamos comprender lo que nos dan los procedimientos de investigación empíricos de la psicología.

En resumen, Husserl cree notar en todas las gradaciones de la psicología de su tiempo muchas incertidumbres y estas incertidumbres estarían ligadas al uso que la psicología quiere hacer de las técnicas científicas. La psicología desea conocer por los hechos; investiga, y en esto tiene razón, el enriquecimiento que se obtiene al contacto de un cierto número de variedades del fenómeno estudiado, variedades que no serían imaginables por nosotros y que se encontrarían, en consecuencia, en la experiencia. Pero la psicología cree que es suficiente observar los hechos para conocer; de allí resulta que examina los hechos en un estado de relativa ceguera y emplea para elaborarlos, los conceptos confusos de la experiencia precientífica. Por ejemplo el psicólogo utiliza al menos de tiempo en tiempo, la noción de hombre, no sería esto más que para delimitar la psicología animal y la psicología humana. Pero ¿qué significa exactamente la noción de hombre? Puede ser que esta noción provenga del sentido común que está por revisarse. Puede ser nuestra noción común del hombre que es una noción muy amplia, pueden ser ciertos seres que se llaman corrientemente hombres sin merecerlo ya que no pueden sufrir el análisis que se hace al ser llamado hombre. En todo caso es una hipótesis que se ha de examinar; puede ser por el contrario nuestra noción del hombre demasiado estrecha; si se examina más de cerca al chimpancé puede ser que se descubra que no hay razón de rechazarle como perteneciente a la misma clase de los seres que llamamos hombres. Nuestro concepto de hombre en consecuencia nada tiene de científico, es vago, es confuso; sería una necesidad para la psicología esclarecerle. El análisis fenomenológico va a consistir en un esfuerzo esclarecedor de este género. Buscará la manera de fijar

rigurosamente y de ligar de una manera inteligible las actitudes o los rasgos por lo cual se llamará *humano*: “pero la psicología llegará muy bien a definir al hombre justamente por el resultado de su encuesta”. Esto no es seguro. La encuesta que el psicólogo persigue va a revelarle que ella conduce sobre los hechos, ciertos caracteres que pertenecen al conjunto de los individuos que se llaman ordinariamente hombres, o bien va a mostrar que esos caracteres no pertenecen a todos o bien que pertenecen también a otros individuos que habitualmente no se llaman hombres. Lo que no podrá decir, es si la colección de caracteres así obtenida merece constituir una definición, si son esenciales o si por el contrario son accidentales. Tarde o temprano, esta investigación de lo esencial que se propone una psicología eidética deberá ser interpuesta y no llegaría a serlo si los caracteres realzados por la encuesta empírica no fueran escogidos más que según su frecuencia y que no son reveladores de la esencia que se trata de confirmar.

3º *Dificultades de una subordinación de la psicología.
Interpolación de la psicología y de la fenomenología.*

A esta concepción de la psicología eidética se le puede hacer y se le ha hecho dos clases de objeciones. Podemos cómodamente descartar la primera porque reposa sobre un contrasentido. La segunda objeción va más lejos, ha sido prevista por el mismo Husserl, y ha motivado la revisión de sus ideas y el desarrollo de sus doctrinas, tal como se señala después de las *Ideen*.

La primera objeción consiste en sostener que una psicología eidética sería pura y simplemente un retorno a la psicología de la introspección, y conduciría de nuevo a la psicología a los “*impasses*” de los que ha tratado de salir desde que ha querido convertirse en una ciencia.

Sobre este punto no es posible ninguna confusión. El descubrimiento de la esencia o del sentido de un proceso según Husserl supone un poder de reflexión, el poder de principio de encontrar un sentido a todo esto que es para él o para el prójimo. Husserl piensa en la época de las *Ideen*, que puede llegar a una evidencia final sobre esta conciencia que refleja, y que finalmente lo que parecía y lo que es no se distinguen. En este sentido Husserl admite que el “*cogito*” o la conciencia no es absolutamente comparable a las cosas exteriores. Las cosas exteriores aparecen en una experiencia sucesiva, a través de diferentes *perspectivas* (o *Abschat-*

tungen), si al contrario la conciencia fuese exterior a ella misma, no habría para ella ninguna certidumbre y ninguna ciencia. En este sentido, es cierto que, para Husserl como para todos los cartesianos, la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir, que en consecuencia el sujeto que yo he de conocer es ese sujeto que yo soy, y que en fin Husserl desea utilizar esta proximidad de mi yo hacia mí y más generalmente del hombre al hombre que es la definición misma del cogito y de la reflexión: para que un saber sea posible, es necesario, que yo no sea separado de mí mismo y del prójimo.

Pero esto no quiere decir que esta relación interna de mi yo conmigo mismo y con el prójimo sea ya un *conocimiento*, esto no quiere decir que la *psicología de la reflexión* sea una psicología de introspección. La introspección consistiría para el sujeto en ponerse en presencia de *datos internos* que él observaría y que le serían revelados por el solo hecho de que son “en sí”; esta es la percepción interior, la anotación de un acontecimiento en el cual se trata de coincidir. La reflexión no es negativamente la anotación de un hecho, es un esfuerzo para comprender, no es solamente la pasividad de un sujeto que se conserva vivo, es el esfuerzo de un sujeto que aprehende la significación de su experiencia. Husserl estaba muy lejos de dar un principio a la percepción interior ya que él admite que en ciertos aspectos hay más certidumbre en la percepción exterior que en la observación interior. *La reflexión sobre el sentido o la esencia del mundo es neutral a la consideración de la distinción entre experiencia exterior y experiencia interior*. Se trata de explicar lo que quieren decir una y otra. En particular, nada impide que mi reflexión fenomenológica lleve entre las cosas que yo afirmo, sobre el prójimo, puesto que tengo una percepción del prójimo, puesto que percibo las conductas del prójimo. Nada impide que la explicación de las intenciones o del sentido de las conductas no se lleve sobre mi conducta: sino también sobre las conductas del *alter ego* de las cuales yo soy testigo. Nada me impide explicar el sentido del prójimo en la medida en que yo tengo acceso a él por la percepción del prójimo. “La Psicología interior pura, dice Husserl, la Psicología auténtica de la intencionalidad natural y finalmente una Psicología de la intersubjetividad pura”. Por Psicología interior pura, quiere dar a entender, una Psicología que aprehende también las relaciones de los sujetos entre ellos y que se coloca también en la intersubjetividad lo mismo que en la subjetividad. La observación interior tiene

relación con el sujeto, con el yo empírico, y la reflexión husserliana tiene conexión con el sujeto trascendental que es prepersonal y neutro con respecto a la distinción de mi yo y del prójimo empíricos. En realidad, en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl utiliza la noción de conducta, *Gebaren*, que introduce a propósito de la percepción del prójimo. La psicología de la conducta no tiene entonces nada que no sea asimilable por un método eidético. La intuición eidética puede también hacerse en la experiencia del prójimo, porque mi experiencia y la suya están entrelazadas en la experiencia que yo tengo de él (por “transgresión intencional” dicen las *Meditaciones cartesianas*). Dice todavía, en un artículo muy viejo (1910), que hay posibilidades dentro de cierta medida de una determinación intersubjetiva de los psiquismos individuales.

Es entonces absolutamente ilegítimo reducir los problemas de la psicología eidética a los propios de una psicología de introspección y, si se hace, se corre el riesgo de ocultar las dificultades que trata de resolver la psicología eidética.

Retengamos solamente de esta primera objeción que las ideas de Husserl en la época de las *Ideen* dejan todavía indecisa la conexión de la reflexión radical que se funda en el hecho de que yo no me extraño a mí mismo (Heidegger dirá: que yo *no me disimulo a mí mismo*) y del conocimiento de mí mismo que no es inmediato y es susceptible de error y de verdad. Esto nos conduce a la segunda objeción, más interesante porque va al fondo de las cosas. Nos va a conducir a completar lo que habíamos dicho hasta aquí de cómo ella ha llevado al mismo Husserl a profundizar su pensamiento. Una psicología eidética que determina por reflexión sobre mi experiencia o mi experiencia del prójimo las categorías fundamentales del psiquismo ¿no deja a la psicología propiamente dicha un papel muy reducido? ¿Y esta última no está confirmada en el estudio de los detalles?

Llega Husserl en sus primeros trabajos, a decir que la relación de la psicología con la filosofía está un poco cerca de la relación del contenido con la forma. Es la filosofía quien tiene que saber, por ejemplo, qué es el espacio, la psicología, busca a través de algunos contenidos sensibles, visual, táctil, u otros; así se llega a la percepción del espacio. Si se confía en fórmulas como ésta, todo lo esencial parece aportado por la intuición filosófica o fenomenológica, y la psicología no tiene más que estudiar curiosidades empíricas en los cuadros suministrados por la fenomenología.

En otros textos todavía Husserl habla como si la psicología debiera darnos relaciones de causalidad, las leyes de hecho según las cuales se manifiestan los fenómenos, fenómenos que serían enteramente de la competencia de la filosofía. La psicología estudia las conciencias naturalizadas, introducidas en un cuerpo, y no habría de estudiar más que las condiciones de existencia o el orden de aparición temporal de ciertos aspectos del fenómeno o de la esencia mientras todo lo que es descripción, comprensión de la conducta, resaltaría de la fenomenología. Como el orden de las esencias tiene sus propias verdades las relaciones trascendentales no pueden ser nunca desmentidas por el orden de la génesis psicológica, que no podrá ser más que calco de los primeros. ¿Es verdaderamente el todo, lo que Husserl ha pensado sobre la cuestión que nos ocupa? Después de todo, la noción de *Wesenschau* estaba hecha para fundar un proceso de conocimiento que fuese a la vez concreto y filosófico, unido a mi experiencia, y capaz de universalidad. ¿La concepción de la intuición eidética tal como Husserl la ha desarrollado hasta aquí responde a estas dos condiciones?

La cuestión no está resuelta de manera satisfactoria la época en que se publicó la obra que comento, las *Ideen*, y en los trabajos ulteriores hay que ver un esfuerzo por resolverla.

Si al principio de su carrera Husserl consideraba en efecto las cuestiones de génesis psicológica como cuestiones secundarias, que en ningún caso podían prevalecer contra el problema filosófico colocado en términos de esencia, a medida que su pensamiento maduraba, concedía a la génesis una significación muy distinta, y de más en más positiva, al punto de que en las *Meditaciones cartesianas*, habla de una *fenomenología de la génesis*.

Justamente si el conocimiento de los hechos es imposible a los ojos de Husserl sin una visión de la esencia y siempre auxiliada por ella, resulta de esto que todo conocimiento válido adquirido en el terreno de los hechos, debe encerrar al menos implícitamente ciertas intuiciones de las esencias, y que Husserl debe admitir como lo hace en efecto que los autores que no se han preocupado más que de conocer los hechos en materia psicológica, han podido muy bien descubrir las esencias. La separación del terreno entre psicología eidética y psicología empírica aparecía extremadamente difícil, puesto que desde que se llega al terreno de las investigaciones, desde que se hace de la psicología, la más experi-

mental posible, en la misma medida en que se dice alguna cosa verdadera y válida, las intuiciones de las esencias son implicadas en el trabajo experimental.

El mismo Husserl ha hecho un paralelo entre lo que ha llegado a la física y lo que ha llegado a la psicología. Los físicos que han creado verdaderamente la física, en el sentido moderno de la palabra, han tenido una intuición de lo que es la cosa física. Galileo, por ejemplo, de quien Husserl habla a menudo, no era un fenomenólogo, no era propiamente hablando un filósofo y sin embargo, desde que resolvió estudiar la caída de un cuerpo, como lo hizo, estaba implicada una intuición en este descubrimiento experimental de lo que es la cosa física, intuición por ejemplo de la determinación espacial como característica fundamental de las cosas físicas. Y cuando después de Galileo, otros físicos han aumentado nuestro conocimiento de la naturaleza, se puede decir que cada uno de ellos contribuyó a desarrollar una *eidética de la cosa física*. No se trata para Husserl de reivindicar para los fenomenólogos un privilegio exclusivo en lo que concierne al conocimiento de las esencias. Ellas están implicadas en la investigación experimental, aparecen sea que se les busque o no, sea que se les haya deseado o no.

Pero hay que decir más. No solamente el conocimiento de los hechos implica siempre un conocimiento de las esencias. Lo mismo cuando el que lo practica cree simplemente abandonarse a los hechos, no solamente *en hecho* como cuando hay un lazo entre las dos psicologías, pero vamos a ver que la relación entre ellas es mucho más estrecha todavía. Examinemos, para que llevemos una cuenta más precisa de lo que hemos hecho hasta aquí, la naturaleza de esta *Wesenschau*. Hay que recordar, que para Husserl la *Wesenschau* tiene un carácter de constatación. El dice a menudo “constatación eidética”. Hay que recordar también que en ningún instante Husserl examina una psicología a priori en el sentido de la palabra, es decir una psicología deductiva. No hay dice él en las *Ideen*, “matemática de los fenómenos”, no hay “geometría del fenómeno”¹¹. ¿Por qué? Porque la psicología eidética, la psicología fenomenológica a diferencia de las matemáticas, es una ciencia esencialmente descriptiva. Las multiplicidades sobre las que se basa la geometría son “multiplicidades matemáticas”, es decir, que pueden ser definidas exhaustivamente por un sistema

11 *Ideen* traducción Ricoeur p. 228-39.

de axiomas. En fenomenología no se trata de definir los objetos de los que se ocupará el psicólogo por un sistema de axiomas con ayuda del cual se podría construir las diferentes entidades o realidades psíquicas. Las esencias que nosotros descubrimos, cuando nos esforzamos en pensar el fundamento de la experiencia, no son en los propios términos de Husserl “esencias exactas” es decir susceptibles de una determinación unívoca. Son “esencias morfológicas”, como él dice, inexactas por esencia. Si se desea examinar una psicología fenomenológica que fuera deductiva se chocaría dice Husserl en las *Ideen* con la misma clase de dificultades que el geómetra que quisiera por ejemplo dar una definición geométrica rigurosa de términos, como “dentelete”, “tallado en forma de lenteja” o “en forma de umbela”¹². No más que no hay definición geométrica de esas formas ni hay definición constructiva de las diferentes realidades de las que se ocupa la psicología: es al contacto de la experiencia que estas realidades pueden ser conocidas y no de otra manera. Desde el principio, hay que establecer una estrecha relación entre la intuición eidética y lo que nosotros tenemos en realidad, la experiencia.

Husserl dice a menudo que para ver una esencia, hay que comenzar por tener una percepción. La percepción sirve de “base”, de punto de partida, a la *Wesenschau*. La percepción es “fecundante” para la *Wesenschau*. Simplemente no es recurso válido para ella. La relación entre la percepción y la *Wesenschau* es una relación de “*Fundierung*”. Es decir que la percepción suministra un suelo o pedestal sobre el cual se construye la visión de la esencia. La visión de la esencia es un repaso intelectual, elucidación o explicitación de lo que ha sido concretamente experimentado. Es esencial la visión de la esencia saberse posterior a las cosas de las cuales parte, le es esencial saberse retrospectiva. En el mismo sentido en que la intuición de la esencia está encerrando la idea de que ella sucede a un contacto más directo con la cosa misma. Ya se desarrolla en la obra de Husserl la idea de un doble problema. Es verdad que si el pensamiento refleja y determina la esencia o el sentido, acaba por poseer su objeto y por envolverlo, es cierto bajo otra relación que la percepción concreta de la experiencia, aquí y ahora, está confirmada por la intuición de la esencia como cualquier cosa que la precede, que le es anterior, y para eso la envuelve. La esencia supone en su base, estos son los términos de Husserl, “una parte importante de la intuición” que pesa sobre el

12 *Ideen* traducción Ricoeur p. 236.

individuo, a saber: supone que un individuo aparece, que lo ha apercibido, la conciencia supone la “visibilidad” de este individuo, *la Sichtlichkeit*. O todavía más, no hay intuición de la esencia si no se le puede formar para ilustrar una “conciencia de ejemplo”.

¿Cuál es entonces exactamente la relación entre conciencia del ejemplo y lo que se llama inducción? Es al responder esta pregunta que podremos comprender la relación de la psicología fenomenológica y de la psicología empírica o inductiva.

Hay que recordar las profundas reflexiones que Husserl ha hecho sobre la inducción en general. El está en franca reacción contra la teoría de la inducción que se había desarrollado al final del siglo XIX, y que es en suma la misma de Mill: la inducción considerada como un proceso por el cual, considerando una pluralidad de hechos y descubriendo en esta pluralidad de hechos un carácter común, le colocamos aparte por abstracción y le consideramos como esencial en la formación del conjunto de hechos del cual hemos partido, todavía más, la inducción como una operación de *criba* que permitiría encontrar la causa de un fenómeno entre sus antecedentes, descartando solamente éstos que no son ni constantes ni incondicionados. Para Husserl, la inducción no es ni ha sido jamás esto. Las reflexiones de Husserl sobre la inducción anticipan las que Brunschwig en la *Experiencia humana y la causalidad física* hace.

(Continuará)

BIBLIOGRAFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

- 1.—*La structure du comportement*, 1942 —traducida por Enrique Alonso, Biblioteca Hachette de filosofía, 1957— *La estructura del comportamiento*.
- 2.—*Phenomenologie de la perception*, 1945, —trad. por Emilio Uranga *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- 3.—*Humanisme et Terreur*, 1947 —(Colección de Artículos), Trad. española *Humanismo y terror*, 1952-1956.
- 4.—*Sens et non sens*, 1948 (Colección de Artículos) hay traducción española.
- 5.—*Eloge de la Philosophie*, 1953 (Lección inaugural en College de France)

dada el 15 de enero de 1953) trad. española por Amalia Letellier, *Elogio de la Filosofía* 1957, seguido de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*.

6.—*Les aventures de la dialectique*, 1955, (trad. española *Las aventuras de la dialéctica*. 1956).

7.—*El hombre y la adversidad* (Comité de las "Recontres Internationales" 1951, trad. al español por M. Riazza, Colección Guadarrama, Madrid, 1957).

SOBRE MERLEAU-PONTY

AIQUIE, I. *Une Philosophie de l'ambigüité: l'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1951.

PUENTE OJEA, G. *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau-Ponty*, Cuadernos Hispanoamericanos (1956); 295-323; XXVI (1956) XXX (1957), 41-85.

URANGA Emilio. *Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y Existencialismo*, Revista de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Nº 30, abril-junio 1948.

RENACIMIENTO Y ESTADO*

Por José Salvador Guandique.

El Renacimiento ha provocado siempre contradictorias valoraciones. La crítica al equívoco del término es insuficiente. Y abundan tesis parciales o arbitrarias, entre ellas, que careció de filosofía, no siendo un sistema sino un espíritu, cuando se inquiriere por su Suma y aun por su Santo Tomás, cual si fuera medioeval.

La exégesis apela ordinariamente a la consideración artístico-literaria, si bien ella no explica ni puede explicar el acontecimiento, ya que lo renacentista es todo *eso*, pero también mucho más.

Sigue la polémica entre supervaloración helénica o continuidad medioeval: por la primera, el Renacimiento surge mera reiteración de la Antigüedad, mientras que, en la segunda, procede de la etapa próxima anterior, sin faltar interpretaciones especiales, como la de que el Medioevo fue heterónimo y el Renacimiento autónomo en desnuda crítica kantiana; que la Edad Media careció de aquel “vigoroso impulso de la personalidad”, mediante el “uomo universale” por la *virtud*, típicos en la etapa renacentista; y ésta en cambio, reafirmó valores subjetivos ante los objetivos o ideales terrenos frente a los eternos o labor humanística, cultura en vez de simple escolástica.

Giro de argumentación tradicionalista hay en Menéndez y Pelayo cuando dice: “Yo entiendo el Renacimiento de un modo más amplio; para mí lo que hubo en el siglo XIV no fue más que el remate, el feliz complemento de la obra de reacción contra la barbarie que siguió a las invasiones de los pueblos del Norte; para mí, la historia de la Edad Media no es más que la gran batalla entre la luz cristiana y la latina y las tinieblas germánicas. . .” “Y obra de Renacimiento hacía el mismo Carlomagno en su tentativa de Imperio; y a la causa latina servía Gregorio VII al poner su

* Capítulo de un libro en preparación.

planta sobre la dura cerviz de los emperadores alemanes. Todo el que en medio de la desmembración y desorden de la Edad Media tuvo un pensamiento de unidad social o científica, fue precursor del Renacimiento. . . ”¹

Difícil resulta unificar dichas afirmaciones. Nada menos renacentista que el Imperio. Contraponer tinieblas germánicas y luz latina no logra aquilatar tan amplio lapso, desde floración italiana hasta el brote alemán.

La versión medioevalista insiste en reafirmar un “renacimiento cristiano” cuyos exponentes —Tomás de Aquino, Dante, Francisco de Asís— protagonizan lo opuesto al enhiesto humanista que también distinguió a Moro.

El repudio a las teorías lineales del progreso —gratas a la mentalidad siglo XIX— no implica un criterio unilateral que retrotraiga las épocas, pues cabe preguntarse en torno de valor originario sin necesidad de recurrir a forzadas analogías buceando manifestaciones renacentistas en los reinos de Carlomagno; que París era en el medioevo ciudad aristotélica y el matematicismo a lo Roger Bacon anticipación cartesiana; que hubo una escolástica “abierta” con Alberto Magno y Buenaventura, elementos bastantes para eliminar tanto la identificación de la Edad Media o del siglo XIII con el Aquinatense, pero no suficientes para probar que el Renacimiento —con mayúscula— apenas siguió a los renacimientos con minúscula.

En contra de corrientes tradicionales existen diferencias incompatibles con la simple reiteración de modelos clásicos, ya que Miguel Angel no constituye neoversión de Fidias ni Maquiavelo un sofista especializado.

La ecuación helénico-renacentista, al extremar cánones artísticos y literarios, opera valiéndose de recursos múltiples, a veces aparatosos, capaces de transformar a los “superhombres” modernos en semidioses griegos, con olvido de que todas las épocas resienten la influencia de la polis y la misma Edad Media se heleniza desde mucho antes del comentario tomista a Aristóteles, pues los clásicos siempre orientaron la mentalidad europea, al grado que los italianos considéranse herederos de Roma, entre otras razones porque su idioma “volgare” desciende del latín, oficialmente consagrado por la Iglesia. Mientras de Constantinopla llegaban reso-

¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *La Ciencia Española*, Ed. Emecé, B. A. T. II, 1946, pp. 305-6.

nancias helénicas del basileus, las mismas ruinas reviven al glorioso pasado, dejando una estela greco-romana. Los conventos atorran o destruyen manuscritos después de una selección no muy acertada. Y los humanistas aprovechan la forma antigua asignándole contenido propio en contra de reglas: “Lo que se dice a veces del siglo de Pericles se aplica también al de Lorenzo de Médicis”².

Con manifiesto descuido de otros aspectos, como la modalidad científica o filosófica, las mutaciones —primer clásico y postrero— o esa perspectiva que en vez de situar al inicio las primeras obras de Leonardo y a la postre las últimas de Miguel Angel, distingue un movimiento italiano, francés, alemán o inglés...

Identificar Renacimiento con antigüedad greco-romana brinda pretextos a lucir erudición y superponer a los máximos exponentes de cada época, tarea que deja por fuera muchos ángulos. Así: la brújula —Gioja— adaptada a la rosa de los vientos en la época dantesca; pólvora y armas de fuego, revolucionando el arte bélico; las lentes, perfeccionadas por Roger Bacon; el alambre, el grabado, la imprenta, el compás; química en lugar de alquimia; astronomía por astrología; Copérnico en vez de Ptolomeo; y —por si fuere poco— el descubrimiento de América.

Tal panorama —inexplicable artística o literariamente— presenta un giro nuevo, más allá de modelos literarios, vocaciones humanísticas, arte “pagano”, invenciones científicas, descubrimientos geográficos, audacias teóricas o aciertos prácticos.

La corriente estético-literaria llega a reducirse al plano sensitivo-visual que sólo toma en cuenta el originario renacentismo plástico, con el Giotto de Padua más que el de Asís; con Cimabue, seguido por Duccio, maravillando a Siena; con rivalidades Brunelleschi-Ghiberti, en Florencia; con Della Robbia y el Varochio, quizá superiores al mismo Donatello; con Fray Angélico, cuyas vírgenes inquietaron a Savonarola; con Boticelli, el de las Madonas...

Tan reducido enfoque deja al margen aun lo literario —Humanismo y Academia— y restringe lo renacentista a puras artes plásticas, olvidándose de Leonardo en su proyecto de desviar el Arno para que Florencia dominara Pisa o de Maquiavelo con su sueño de la “milicia nacional”. Infravaloración manifiesta comete

2 Walter Pater, *El Renacimiento*, Trad. E. Pous, Emecé Editores, B. A. 1946.

Gatlín en su historia de los filósofos políticos: “Podría llegar a afirmarse, acertadamente, que el Renacimiento representó una regresión mental. Podemos suponer, con visos de certidumbre, que así lo resintieron las grandes Universidades, Bolonia, París, Oxford, no sin razón, encarnizados antagonistas de la “nueva cultura”. En lugar de la estricta escolástica, a la que consideraba *demodé*, propia de un Duns Escoto, “Doctor Sutil”, el Renacimiento elevó su admiración por las bellas letras admiración que en el fondo era un afán de descenso después de un exceso de teología. La literatura vino a reemplazar a la “ciencia divina”.

Todo quedaría así minimizado a “bellas artes” o “literatura” cuando ni las primeras substituyen a la lógica y menos la segunda a la Teología. Humanistas —como Poliziano, el del Magnífico— alternan con eclesiásticos fervientes, sin que ni éstos ni aquéllos dejen de ser renacentistas, porque el resentimiento universitario obedece no a polémica directa sino a la labor constante de mentores inquietos, sempiternos adversarios de la enseñanza académica, ratificando que el Renacimiento no es ni pudo ser absurda “regresión mental” sino etapa de tanteo y búsqueda, dentro de la cual el hombre moderno —de Miguel Angel a Hernán Cortés— intuye y propicia una nueva organización política social.

Los helenistas, por el contrario, ansiosos de identificar Antigüedad con Renacimiento, modernizan una, acoplándola al otro. Según ellos, los filósofos elementistas —tan cercanos a las teogonías— buscan “causas”, siendo el pensamiento griego exclusivamente racionalista y la Polis el “Estado” Helénico³.

Tal dirección margina que los presocráticos nunca bucearon causas —cual Bacon o Da Vinci— sino la comprensión del Cosmos mediante un dato primario; y ni Sócrates ni Platón fueron racionalistas a la moderna, pues revisten modalidades muy orientales. En el mismo Aristóteles, prevalecen razones metafísicas sobre las empíricas.

Las “aproximaciones” exageran —además— la independencia del saber jónico frente a religión oficial, empeñadas en que la Atenas de Pericles sea la Florencia de Maquiavelo, mientras hasta el Estagirita, todo conocimiento filosófico crece integralmente por sobre sus disciplinas particulares, la enseñanza desemboca en culto

³ Véase Guandique, José Salvador, *Proyecciones*, Editorial del Ministerio de Cultura, San Salvador, El Salvador, 1957.

o sacerdocio, lo esotérico vence lo exotérico y Jámblico explica a Pitágoras por “cierta inefable facultad divina”⁴.

Burnet afirma que la ciencia no desplazó a la religión; introdujo una sensibilidad diferente, tangencial al panteísmo estoico, al ensayo socrático de armonizar hombres y Cosmos, y al tenaz antropomorfismo, aunque algunos pensadores se burlaran de las divinidades.

Un misticismo *sui generis* —reacio a la razón científica— hizo que Sócrates sucumbiera no ante sus enemigos sino por la seguridad de Atenas, si bien un César Borgia y hasta un Erasmo hubiesen aprovechado la fácil coyuntura de una sentencia injusta para fugarse, como Critón propuso al maestro⁵.

La modernización de Hélade enfatiza lo racional en oposición a lo místico, olvidando que Pitágoras oficia a través del ritmo; pretende suplantar a la reminiscencia para concluir —Schiller— que los griegos “Juzgaron más con la mente que con el corazón”; y pinta calculista al superhombre de Calicles y Trasímaco, evanescente y romántico todavía en Stirner, Carlyle o Nietzsche⁶.

Las disparidades aumentan en la órbita política, gracias a que la Polis —digan lo que quieran los helenizantes— estuvo regida por altos designios y no a la florentina, según reglas de alcanzar o conservar el poder.

La libertad moderna denuncia desconfiada separación entre individuos y autoridad, nunca aristotélico orgullo de intervenir activamente en los negocios públicos⁷, ya que el Renacimiento —al contrario de Grecia que subsume al hombre en la polis— limitase a insertarlo dentro de su Stato, quizá por lo inestable de los poderes tradicionales, tornando al Papa tan negociador que Fernando el Católico reconviene a Alejandro VI por su desmedida complacencia con los marranos.

El ejercicio de ese derecho fue, no sólo dual independencia ante gobiernos extraños y validez de la propia ley de acuerdo con

4 Citado por Vasconcelos José, *Pitágoras*, Ed. Cultura, México, 1921.

5 La verdad es, como lo ha escrito Luis Gil Fernández en sus notas al *Fedón*, que la condena de Sócrates fue debida, no tanto a injusticia de los que le juzgaron, como a imperfección de un sistema judicial y de derecho en el que no tenía vigencia el axioma de nulla poena sine lege.

6 Aquella Florencia que Maquiavelo concibe “naturalmente como un ser vivo” — J. Burekhardt, *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. R. G. de la Serna, Ed. Losada, p. 13.

7 “La ciudadanía es el goce de las funciones de juez y de magistrado”. Aristóteles, *La Política* Col. Austral, p. 89.

Maquiavelo— sino pluralista, casi proteiforme: por uso y abuso, Savonarola provocó a Rodrigo Borgia y a Lorenzo el Magnífico endilgándoles aquellos apocalípticos sermones del Duomo; Miguel Angel arremete contra Julio II, cuya tumba originara interminable y pintoresca querrela entre esos dos temperamentos “terribles”; Leonardo —indiferente ante los gobernantes desde Ludovico El Moro a Francisco I— mantuvo siempre una serenidad no exenta de rebeldía; maese Nicolo fustiga a los poderosos, con *Mandrágona* y en su regocijada correspondencia a Vettori y amigos; Benvenuto conservó larga causa de malquerientes, gracias a sus irrefrenables desahogos contra nobles y cardenales, cotidianos en la celebrada e inconclusa autobiografía; Pasquino denosta al Papa y al cardenal Giberti, quienes acuden a Berni para que los defienda. . .

Por sesgos libertarios, Alfonso Valdés —secretario de Carlos V— dialoga en defensa del saqueo de Roma y aunque Castiglione —nuncio en Madrid exige inmediata retractación, el Emperador apoya a su amanuense compensando al airado diplomático con rentas del obispado de Avila; y Aretino —el V Evangelista— desprestigió por igual a Federico Gonzaga, Clemente VII y Carlos de Europa, pues en su criterio “sería más fácil una Roma casta que un libro correctamente impreso”.

Las despiadadas manifestaciones de tales “derechos” —a momentos de pleno libertinaje— indican el apareamiento de una organización político-social que no es ni puede ser medioevo o antigua. Ni polis, ni civitas, ni imperio, ni señores feudales, ni ciudades libres equivalen al Stato⁸.

Surgen brisas vueltas a menudo huracanes en contra de los poderes absolutos: Sátira, epigrama, chiste, panfleto y poemas demuestran la ineficacia de los controles tradicionales. Descartes aplica a las enseñanzas de sus maestros la piqueta demoledora de su duda metódica. Leonardo investiga en cadáveres, infringiendo antañonas prohibiciones. Algo positivamente “nuevo” por sobre humanismo, “vuelta a Grecia” y antítesis entre cultura laica o religiosa, anima obras singulares, entre otras la de Copérnico —por más que fuera dedicada al Papa— o la de Savonarola enfrentada a Rodrigo Borgia cuando envía —30 años antes que Lutero memorable comunicación a los soberanos de Francia y España, propo-

⁸ “Con el Renacimiento Italia ve nacer en su suelo, ya preparado por la historia, la moderna concepción del Estado” J. Jellinek. *Teoría General del Estado*, Trad. F. de los Ríos, Editorial Continental p. 257.

niéndoles un concilio ecuménico sobre reforma eclesiástica. Todo ello evidencia que está expirando la Edad Oscura.

El próximo surgir del Stato liquida esas distinciones artificiales que, en vez de aclarar, complican y desfiguran los acontecimientos, pues ni la Edad Media fue totalmente rural ni el Renacimiento citadino, cual lo contraprueban mutuas interferencias; y el mismo Lutero declaró más conforme con Dios agricultura que comercio.

Tampoco cabe distinguir a la Edad Media por *pasionista* y al Renacimiento por *deshumanizado*; según cuadro del burgués frío en abierto contraste con el caballero medioeval, mediante exégesis romántica que exalta a éste y deturpa aquél.

Tal contraposición sólo adquiere vigencia al revelar una doctrina “estatal” que justifica el mando sin recurrir a potencias ultraterrenas ni a excesos místicos y todavía posibilita éxito en los negocios y esplendor del arte⁹.

El paso de comunidad medioeval a sociedad renacentista, demuestra, a contrapolo, cómo esa nueva entidad construye y dirige, porque los dominios carlomagnescos son indiscutiblemente menos “comunitarios” que las reducidas ciudades italianas.

No vale exagerar la “creación” atribuible al Stato para circunscribirlo a “pura obra de arte”, extremo que se derrumba ante la experiencia de Borgias o Della Rovere, quienes aportaron ciencia y técnica, lo mismo que impulso y pasión, en suma *virtú*, también presente en los múltiples condotieros, por cierto renacentistas natos capaces de poner alma y vida al servicio de faenas cuya inferioridad mercenaria no les quita brillantez ni anecdotario.

La confluencia de arte económico, político y hasta militar aparentando que “todo” está signado por esa modalidad tiene en contrario que no representen lo característico del Estado, sino que éste, al erosionar los poderes constituidos, propicia las manifestaciones artísticas, gracias a su situación de primer empresario capitalista.

Aquel error de perspectiva —favorable al “milagro renacentista”— considera una Edad Media confinada a muy estrechas proporciones. Si el burgo o el feudo controló a la gleba, nunca

⁹ El hombre medioeval, en cambio, “en sus acciones y sentimientos sigue siempre siendo criatura y pone la mirada en un ser desconocido en el cual tiene la querenca”, Jacobo Wasserman *Cristóbal Colón*, Ed. Ultra, Santiago de Chile.

pudo hacerlo, con los nobles, el clero o la incipiente burguesía. La propia competencia económica y comercial alcanzó al final del ciclo cierto nivel, de suerte que solamente a etapas anteriores cabe tildar de quietistas, sobre todo al compararlas con el Renacimiento cuyo crédito impulsa los negocios. No debemos tener al pie de la letra que el feudo medieval abre paso al comercio, ni que la economía “abierta” suceda a la “cerrada”, ni que el espíritu de empresa —quebrantador del dogma del justo precio— extinga los ideales caballerescos.

El impropiamente llamado “estallido”¹⁰, mejor dicho, la inminencia del Estado, ostenta antecedentes contrarios a una Edad Media estática y semiprimitiva, pues semejantes rasgos corresponden a las clases “bajas” y a los primeros siglos, cuando fue doctrina eclesiástica la prohibición del lucro y Buenaventura declaró lícito únicamente el comercio para lograr el sustento. Después, la misma Iglesia busca soluciones que compadezcan tradición y desarrollo, ya que la economía “sin mercado” muda ante nuevos procedimientos. Y en el siglo XIII —el de Tomás de Aquino— los burgueses lucran cuanto pueden.

Un giro especial remata el proceso económico ciudadano, originado por Las Cruzadas expansionando Europa con dirección a Asia, culminante en las ciudades Stato italianas. En otro orden ni Grecia, ni Roma, ni la Edad Media se preocupan por “Justificar” el poder, arraigado en creencias religiosas aceptadas¹¹. La autarquía, pese a la sofística, descansa en los dioses mitológicos. Roma, tal vez por su constante guerrear, jamás se burló de sus divinidades; su tradicionalismo y “antiguas costumbres” no permiten un Xenófanes de Colofón, dado que los sacerdotes vigorizan el *imperium*, aun en circunstancias bélicas, vigente el derecho feodal. Los romanos permanecen fieles a sus manes y lares, mientras la política oficial respeta otros símbolos, antes de que el cristianismo implantara la intolerancia. En el medioevo la teología sostiene: “toda autoridad viene de Dios”, a través de su continua glosa del Estagirita, también sobre el problema de las formas de gobierno. La misma escolástica defiende una ley natural, destello del omnisciente. Y sangrientas y frecuentes luchas entre los gobernantes

10 “Ese estallido del espíritu humano debe remontarse lejos, hasta la Edad Media misma, con sus causas ya claramente insinuadas”. Walter Peter *ob. cit.* p. 33.

11 “El Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo porque el todo es necesariamente superior a la parte”. Aristóteles— *ob. cit.* p. 28; por su parte Glotz: “Este mundillo (la familia) no puede preservar la independencia que constituye su orgullo, ni mantener la solidaridad que le proporciona la fuerza, si no se basta a sí mismo; para hablar como los griegos, la autonomía tiene por condición material la autarquía”.—Gustavo Glotz *La Ciudad Griega*, Barcelona, 1920.

nunca les impidieron cumplir —al menos— prescripciones de culto externo.¹²

En actitud opuesta, los renacentistas dudan o combaten a las autoridades establecidas. Erasmo santifica a Sócrates por llevarle la contraria al pontificado. Humanistas pugnan con los enclaustrados varones, a la sombra de Vittorino de Feltre que todavía en el ocaso medioeval les aporta bases filológicas. Maquiavelo, ante el estupor eclesiástico, predica una “razón de Estado” que encuentra partidarios entre muchos príncipes adiestrados por Marsilio de Padua en las doctrinas contractualistas para fortalecer su *imperium*.

La sociedad renacentista, revolucionaria por lo Stato, cuenta con la *virtú* —“lo que puede el hombre con sus propias fuerzas”, según Burnham en *Los Maquiavelistas*—, presenta especial tradición estoica, reforzada por Aretino o Cosme de Médicis. Y lucro e intelectualismo se desbordan contra una iglesia que protege el pequeño productor no por respeto a anacrónicos prestigios, sino halagando a un testamento que pronto será clase.

En su amplia complejidad sólo el Estado podía “unificar” un fenómeno tan complejo que comprende inicial, bajo y alto Renacimiento o primera cosecha, Italia y segunda Francia, de acuerdo a las categorías de Pater. La Península tuvo un “primer” Renacimiento debido a feudalismo menos acusado; en Francia, Alemania e Inglaterra, los señores opusieron tenaz resistencia.

El definitivo quebrantamiento para la fundamentación supraterrana del poder —palpitante en las lamentaciones alrededor de la perdida unidad europea— denuncia ya una estructura particularista erosionando el declinante mundo medioeval, sea iglesia o imperio.

Si el apoyo religioso se replantea el origen y alcances de la autoridad terrenal, una sociedad que pone en crisis Papa y Emperador y duda del testimonio sensitivo y de la veracidad tradicional, necesita vitalmente de la “razón de Estado”, tenso vínculo entre gobernantes y gobernados, fortalecido por las doctrinas contractualistas —seguridad para los súbditos e *imperium* de los príncipes— como lógico corolario mercantilista.

Triunfa entonces una organización político-social con tendencias revolucionarias, aunque nobleza y alta burguesía sigan fieles

¹² Jellinek define el Estado griego: “Una asociación de ciudadanos una en sí, independiente, que tiene leyes y autoridades propias, siendo a la vez de naturaleza política y religiosa”. J. Jellinek, *El Estado Moderno y su Derecho* vers. esp. Tomo II.—Madrid, 1915.

a sus monarcas pequeños o grandes. Ya el gibelino Marsilio de Padua —contemporáneo del Dante— defiende los derechos de Ludovico en su brega con el Papa Juan XXII. Los sucesores del “Defensor Pacis” admitirán una iglesia sometida a la jurisdicción civil¹³.

Burckhardt tipifica al Renacimiento “descubrimiento del hombre por el hombre” pero más que tal explicitación estética, mero proceso exploratorio, mejor aplicable a Descartes y no a los iniciadores, esa etapa radica en lo *Stato*, superando tradiciones grecorromanas o continuismos medievales¹⁴.

Por primera vez, un poder civil o laico ordena, en nombre de su propia “razón” y no de Dios, una colectividad y organiza sus propios derechos sin recurrir a textos bíblicos o citas clásicas, unos ciudadanos detentan su aparato coactivo independiente de autoridades eclesiásticas o nexos imperial.

La doctrina estatal define ese período que justifica gobierno sin bendición papal, tribunal sin apoyo iusromanista, política sin respaldo del Emperador. Y el Renacimiento prosigue, apasionante y multifacético, ofreciendo su imponderable floración porque inaugura lo moderno que no es obra de arte, ni descubrimiento del hombre por el hombre, ni reiteración greco-romana o continuidad medieval, sino presencia “soberana” del Estado.

El humanismo —operante neodogma laico— contó con aliado y auditorio. No hay en el Renacimiento Sumas, pese a que Bremond inquiera por ellas, debido a que interpretan épocas anteriores. Los humanistas, con nuevo *ethos* y *pathos*, propician el cultivo de las mismas letras clásicas —aún por condotieros excepcionales— en desarrollo de propia cultura, no por mero resentimiento antiescolástico sino bajo los imperativos de una organización político-social, representativa de la labor secularista, al modo de los comerciantes operando sin cortapisas corporativas.

Aquella vuelta hacia la antigüedad— torre de marfil en la exégesis— implica una forma moderna de combatir tradicionalismo universalista. Se ha exagerado el “alejamiento” de los humanistas, quienes dejan la ciudad y buscan la villa, en busca de

13 Ilustrativos son los comentarios a *El Príncipe* tanto de Cristina de Suecia como de Napoleón Bonaparte, Estudio Biográfico por J. F. Nourrisson, Ed. Continental, México, 1945.

14 “Los defectuosos ensayos de “historia cultural” han caído lejos del blanco. Si las descripciones de Burckhardt fueron de género artístico, sus sucesores se enfangaron en detalles anecdóticos”. Karl Mannheim, *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Recopilados por E. Mannheim. Trad. M. Suárez. Ed. Aguilar, Madrid, p. 54.

quietud y meditación, sin descuido de los afanes “prácticos” muy al contrario del cenobita enclaustrado pues, a Savonarola, al administrar los últimos sacramentos a Pico de la Mirandola no le impidió luchar abiertamente por su república teocrática.

El cargo de que tales mentores predicen la democracia y practican aristocracia pierde fuerza al examinarse las circunstancias imperantes en aquellas élites, ingrediente necesario de las cortes donde colocan su grano de arena en la elevación “popular”, aprovechando las ventajas del mecenazgo: Lo Stato permite renovar el ambiente cultural sin que sus conductores sean reos de delito¹⁵.

En oligarquías civiles o eclesiásticas los humanistas actúan catalíticamente, aunque lleguen a idealizar a los tiranos clásicos modelo de la dictadura, lo mismo que a las mujeres, eterna fuente de inspiración poética y galante, en radical diferencia con el ascetismo contemplativo.

Múltiples exponentes se acercan o alejan del pueblo así en el uso de lengua vulgar o latín y griego, oscilando entre democracia vulgarizadora y aristocracia estilista, mediante el pleno ejercicio de principios libertarios.

Lo civil, lo laico, lo culto, lo humanista, lo irreligioso, lo rebelde, lo sarcástico, en fin, lo revolucionario, fue viable en vista de la organización estatal, nunca mera obra de arte, a pesar de su elegancia metafórica, cuando un espíritu y una voluntad colectiva minan conceptos y esferas tradicionales. Acaso hubiera podido Descartes criticar la filosofía precedente sin que “algo” preparara el terreno al maestro de princesas¹⁶.

Las lecciones universitarias medievales ceden ante el saber de pedagogos ambulantes. Y el mismo “hombre universal”, capaz de todo, Pico de la Mirandola, César Borgia o Leonardo de Vinci coopera dentro del poderoso factor organizativo, en argumento de que el Renacimiento no es arte supremo o desatado humanismo, sino Stato, sentido y realidad, doctrina e inminencia.

Arquetipos extraordinarios —Isabella o Castiglione— con

¹⁵ Hay que cuidar mucho el alcance de estas transposiciones, muy usuales en la llamada sociología cultural. Nitti, en cambio: “Democráticamente el Estado, por lo que respecta a funciones públicas, no reconoce familias sino individuos equivalentes entre sí y con los mismos derechos”. Franciso Nitti, *La Democracia*, Madrid, 1932, p. 18.

¹⁶ Ver José Salvador Guandique *Proyecciones*, (“Renacimiento Cartesiano”), Editorial del Ministerio de Cultura, San Salvador, 1957, p. 23

apoyo en acrisolada dignidad constituyen centros de élites pre-estatales. El propio Julio II al organizar *virtú* económico-militar, antepuso las armas al arte o a la teología, llegando a Bolonia con séquito que escandalizó a Erasmo, y la estatua miguelangelesca, cuya cabeza cortó Alfonso d'Este, esgrime una espada, no una cruz y menos un libro. Primero *la razón de Estado*: poderío y riqueza; después, humanismo y refinamientos.

Desde luego que el egoísmo burgués participa activamente en pro de esos esfuerzos, a través de un Estamento o clase, muy secundario en la Edad Media. Cierta oposición entre burgueses y pensadores revela disputa por botín que se escapa de manos eclesiásticas o nobles. En lugar de repetir la antítesis medieval clero-trono, ambos sectores —procedentes de la clase media— luchan por imponerse dentro del Estado, posteriormente representado en la monarquía.

La gran burguesía concentra sus ambiciones hacia poder, cultura y arte, y para ella el dinero fue medio y no fin; y después de sacrificar por completo libertad a seguridad, busca prestigio y distinción cuando la abundancia de sus rentas se abocan al lujo. Los humanistas explotan su obra valiéndose incluso de los Mecenas. Lo Stato otorga facilidades tanto para el enriquecimiento como para la jerarquía social. Y los burgueses pueden coaligarse con clero o nobleza siguiendo su particular conveniencia sin miedo a obscuro origen, en virtud de que nobleza y clero quieren aliados y no enemigos.

Las llamadas ciudades-libres brindan posibilidades y garantías. Así Miguel Angel escribe —con mal disimulado orgullo— a su sobrino Leonardo: “todos saben que somos de la antigua burguesía florentina y tan nobles como el que más”¹⁷. Y tan arrogantes ciudadanos muy pronto le ganan la partida a una aristocracia parasitaria esterilizada en el Código Social castiglionesco, a ratos estéril o frívolo.

La burguesía —al perder fuerza el régimen corporativo— el cual le permitía adquirir cómodamente productos agrícolas, necesita con urgencia, de la embrionaria organización. De allí que sea inexacta o por lo menos exigua, la descripción de ese personaje tímido, ahorrativo y conservador, cuidadoso del rango de la familia y del acrecimiento de la firma, porque comerciantes y pres-

17 Citado por Romand Rolland, *Vidas Ejemplares*.

tamistas, conjugándose muchas veces al lado de la Iglesia y en contra del imperio o de los nobles, —capitanes de empresa, ansiosos de ganancias, capaces de negociar a mansalva en paz o guerra—, enriquecidos por los cánones o dispuestos a otorgar amplios créditos, coadyuvan continuamente a la corriente pre-estatal: la burguesía expande ese espíritu “individualista” que liquida las trabas corporativas hasta convertirse en factor preponderante, por sí o en unión de otras clases dominantes, casi en paridad de condiciones.

Las ciudades italianas anuncian al Estado, pero aún solo son, como la burguesía contribuye a que aparezca sin protagonizarlo. Esas “ciudades-Stato”, entre ir y venir de Ligas y fragor de combates, no fueron estatales, aunque pugnan fieramente por serlo. De otra manera serían inexplicables ensayos similares al gobierno civil y universal, predicado por Savonarola. Y que a Maquiavelo —oyente del profeta desarmado le doliera esa unidad de Francia o de España frente a la dispersión italiana.

Los testimonios concluyen al ritmo de innegable afán de estabilidad y coherencia político-social, tantas veces encubierto por los ropajes de la retórica, rivalizando con aquella íntima desconfianza, desde la duda cartesiana al consejo de Leonardo, quien quería siempre coger al Hado por delante ya que por detrás era calvo, ratificado en la alegoría maquiavélica de la Fortuna poco conocida y sin pelo en la nuca y la insistencia de Pontano sobre que ni el genio ni la previsión pueden contra la Dicha...

Esa “crítica” moderna, a lo cartesio, del pensamiento antes de pronunciarse, ilustra las circunstancias sociológicas, cada vez más propicias, para el hombre universal y “su” organización, en lugar de ambiciones teocráticas o sueño imperial. Maquiavelo deseó que César o Leonardo cumplieran preceptos éticos, pero desgraciadamente no les era posible. Y cuando Pastor alega que el material estadístico incompleto de la Italia renacentista impide concluir sobre su estado moral, apenas nos introduce en hazañas de audacia y cinismo. El hombre universal crea sus propias leyes en el Stato.

El Estado genera una sensibilidad amoral más que inmoral, sensualista más que viciosa, descuidada más que nociva. Libelos, cartas y charlas registran hechos lascivos o vergonzosos. Maquiavelo relata a sus amigotes variadas conquistas femeninas, refocilándose en los detalles. El magnífico señor Savela recibe misivas que describen pasajes escabrosos para el Papa y su hijo, sin perder por

eso la amistad del Pontífice. Esa “alegría de vivir” sintomatiza una liberación de controles y censuras. Aretino, censor del gran mundo y nuncio y profeta de la verdad, según su soneto al retrato del Ticiano, pudo entonces vilipendiar nada menos que a Carlos V y Clemente X, y autoconsiderarse si no un semidiós, un tercio de dios, “títulos” que no impidieron, en sus venecianas postrimerías al mismo Emperador, considerarlo digno del capelo cardinalicio.

El humanismo predica incansablemente la abolición de normas morales o reglas religiosas. Papas y príncipes toleran por sus méritos artísticos a reconocidos delincuentes. Y las mujeres hacen feminismo activo, entre ellas, Isabella D’Este —la prima donna del mundo, en Mantua— su cuñada, Elizabetta Gonzaga, en Urbino y la misma Lucrecia Borgia, en Ferrara, señoras figuras de un “ejército” poderosísimo, bastante superior a nuestras casi inofensivas sufraguistas.

Riqueza y poder, juntos y preponderantes, cambian perspectivas y transforman valores. Ludovico de Milán alegó que nunca había visto a Italia, al reprobársele, en nombre de la Patria, su alianza con el invasor Carlos VIII. La estirpe de Leonardo no le cura de servir propósitos bélicos. César es casi un Garibaldi pontificio; y Fernando de Aragón el Político, más que el Católico.

Tal “desbordamiento” indica la inminencia de cardinales acontecimientos, alentados por la meditación cartesiana, fin del hombre universal con *virtú*, rebelde a credos, tradiciones o dogmas. Y entonces el Renacimiento se encontró, de improviso, ante un mundo de horizontes ilimitados. Por eso resulta búsqueda, incertidumbre y aventura. Descartes, plenitud y vidente, interpreta lo Stato, refutando la metafísica escolástica, las enseñanzas de sus maestros y aún el dato sensible. La duda metódica precisa fórmula renacentista, no mera reversión antiescolástica. Y cuando el Cartesio escinde al hombre: cuerpo —cuya esencia es extensión y alma— cuya esencia es pensamiento— dualidad irreductible planteada por su real discípula Isabel de Bohemia, responde con tan singular antropología filosófica a imperativos modernos, en oposición al planteamiento aristotélico— tomista ¹⁸.

Abundan los pioneros en avance científico con intensidad inu-

¹⁸ En Descartes la idea de Dios y del alma jamás han estado en los sentidos. El yo cartesiano es una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar. De allí la distinción radical entre alma y cuerpo. Consúltese, Descartes, *Discurso del Método*, cuarta parte.

sitada. Sólo el advenimiento de una organización político social consigue amparar tantas y tan abundantes manifestaciones, impensables en la Edad Media. Método responde a “ciencia experimental”. Da Vinci tiene fama de brujo, ganada por extraños análisis en nombres y animales. Los teólogos resultan víctimas de una crítica agresiva. Los matemáticos apoyan a las disciplinas naturales. Y un criterio “laico” determina los aspectos fundamentales del saber.

Historiadores —“cosmopolitas” y “nacionalistas”— impulsan la investigación, antes crónica o relato. El Humanismo *descubre* los clásicos, precursores de los Summas: Aristóteles pierde autoridad ante Platón. El neoplatonismo polemiza en vulgarización de los Diálogos para olvido del Estagirita, pues el iluminado de Suabia rememora la alegoría de la caverna. En algunos monjes aparece giro extraescolástico cual brisa juguetona que amagara el sistema. La *Utopía* insular versión de *La República* —maliciosamente considerada impracticable por el mismo Moro— abre brecha en el repertorio clásico. Los humanistas pactan con la sofística sin recabar permiso de Tomás: Calicles y Trasímaco deambulan por *El Príncipe* o *El Elogio de la Locura*. Vigorosa dialéctica platónica antimedioevática. Cosme de Médicis ordena traducir al demiurgo ateniense. Surge una academia, con sede en Florencia. Pico de la Mirandola divulga, entre otras muchas cosas, que Platón apunta al cielo y Aristóteles a la tierra. La renovación de los estudios helenistas utiliza el mágico estilo, patrimonio exclusivo de los literari. El magistral discípulo socrático polariza a los pensadores refractarios al tomismo aristotélico. Y la “vuelta a Platón” —preparada desde el medioevo por los neoagustinistas— acrecienta a su modo la revolución filosófica coperniquiana.

A pesar del neoplatonismo innegable, el Renacimiento no constituye “deficiente reiteración de la Antigüedad”. Según Arnold: todas las épocas inciden en los temas helénicos. El mismo Medioevo tuvo su Aristóteles —Platón, renovados en cristiano por Tomás y Agustín. Y Erasmo heleniza como Lorenzo de Valla ciceronizó.

Tampoco en estilos artísticos son decisivos las neoplatónicas, porque el arte popular patrocinado por la nueva clase media—obedece a necesidades inmediatas, erigiendo monumentos al impulso de los cabildos ciudadanos.

La neoplatonización no explica las dimensiones de una labor

pública, como el Campanile de Florencia, proyectado por Giotto el amigo del Dante, y la cúpula —modelo de modelos aún del capitolio Washingtoniano— querrela entre Ghiberti y Brunelleschi; renuncia del primero ante el temor de un derrumbe, y gloria del segundo. Todo para que la ciudad Médicis adquiriera una nueva colina rival de las naturales ¹⁹.

Las ciudades-libres —Venecia y Génova— cuidan de su ornato, con independencia de los Marsilio Ficino, cuyo neoplatonismo no le impide elogiar al soldado de Cristo —Girolamo Savonarola— o de los Picos de la Mirandola, convocando a un congreso mundial de eruditos en busca de concenso filosófico-religioso.

A pesar de catedrales, cúpulas y culto externo pomposo en el Renacimiento —muy al contrario de Hélade— los gobernantes ya no recurren a la divinidad, tangentes al laicismo contemporáneo. Aquellos mármoles obsesionantes en Miguel Angel que lanzaron a Shelly a un “vuelo de fuego” no apuntan a lo alto sino hacia hazañas terrenas. La arquitectura abandona suprarrealidades, antiojivalmente. En las representaciones artísticas de Dios y de los santos campea cierto aire profano. El hombre del Renacimiento —noble, burgués o condotiero— *crece irreligioso*, por más que Buonarrotti sea católico, casi fanático, la catedral florentina constituya asunto de la República y Savonarola predique una teocracia *sui génesis*.

La tesis que coloca a lo Stato radicalmente está expresada por Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cuando explica cómo Numa, sucesor de Rómulo, “recurrió a la religión cual cosa absolutamente necesaria para mantener el orden social”, y añade: “suprimir la religión equivale a hacer caso omiso de los pilares que sostienen el gobierno”. Un credo instrumental y no primario pronto conducirá a cierta progresiva secularización (de Giordano Bruno a Galileo) siguiendo la hipótesis heliocéntrica, según el prólogo a la primera edición del libro de Copérnico —Nuremberg 1543— simple “procedimiento cómodo”, al amparo del semirracionalismo clerical de Tomás de Aquino, quien desarrolla su propio sistema en aras de un saber menos místico.

19 “Y en Florencia, pudo, de esta suerte, surgir una emulación parecida a la que hubo en el mundo antiguo, en virtud de la cual se trataba de construir monumentos que testimoniasen la propia grandeza y que fueran dignos de los antiguos, si es que no los superaban; en suma, se trató de dejar mojones que diesen fe de la gloria y esplendor de esta nueva *polis*”. Alfred Weber, *Historia de la Cultura*. Vers. esp. L. Recaséns Siches, F.C.E., México, D.F. p. 310.

Hay autores que afirman a Maquiavelo como el definidor de la política sobre la base de cuestiones con el escolasticismo que incluye lo político, último capítulo de lo ético ²⁰.

El aserto olvida que la escolástica nunca estuvo tan divorciada de la realidad: aquella noción aquinatense de ley por citar un caso, más filosófica que jurídica, apunta al “bien común” en concreto y no en abstracto. Y luego Suárez a través de concepto más jurídico que filosófico, (“precepto común, justo, estable, suficientemente promulgado”) reconoce al poder estatal, en evidencia que su *De las Leyes y de Dios Legislador* es renacentista, no medieval ²¹.

El concepto de que Nicolo —dicen otros tratadistas— se opuso a la idea del derecho natural admitida generalmente poniendo, en su lugar, la concepción de la ley como norma positiva, creada por el soberano y amparada por la fuerza física” —Gettel— pierde originalidad al contrastarlo, no con el iusnaturalismo medieval sino con el derecho natural suarista de contenido concreto, el análisis vitoriano a los títulos de la conquista de América frente al orgullo de Felipe II o el tiranicidio defendido por el jesuita Mariana. Tal cruce de posiciones demuestra, a las claras, que ni la escolástica moró en las nubes, ni Maquiavelo merece llamarse mero “práctico”.

La exégesis pierde el auténtico sentido del Florentino cuando lo avisora fuera de su ángulo. Si *El Príncipe* no representa desarrollo biográfico de César o Fernando, ni los *Discursos* sólo acatan a Tito Livio, queda la oposición entre ambos maquiavelismos (doctrina tiránica y sistema republicano) enfatizada a través de la circunstancia que sería antipsicológico para un autor elaborar, el mismo año —513— dos libros antagónicos ²².

Además —por encima de la dedicatoria de los *Discursos* a Buendelmonti y Rucellai— Maquiavelo fungió “republicano”, por sus años como secretario de la cancillería de Florencia y del Consejo de los Diez, experiencia que no pudo estar ausente de su

20 El polifacetismo del Florentino ofrece variados calificativos: “Ensayistas, en el moderno sentido de la palabra, también los hubo en el Renacimiento, como Maquiavelo con *El Príncipe*, Erasmo con su *Elogio de la Locura* y Guevara con su *Marco Aurelio y otros escritos*. Robert G. Mead Jr. *Breve Historia del Ensayo Hispanoamericano*, Manuales Studium, México, 1956.

21 Ver José Salvador Guandique, Obr. Cit “Francisco Suárez, Jurista del Renacimiento” p. 161.

22 “Los principados se oponen a las Repúblicas, que constituyen el objeto de los *Discursos* sobre Tito Livio”. J. J. Cheevalier, *Los Grandes textos políticos, desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Ed. Aguilar, Madrid, 3ª Edición, 1957 p. 11. Cabe preguntar ¿se oponen o se complementan? Y es lo segundo.

obra. Ambas producciones armonizan dentro del Estado —al cual Bodino atribuyera con posterioridad “soberanía”— porque los *Discursos* son doctrina general y *El Príncipe* metódica específica, casi meros consejos al gobernante.

El Florentino fundó —también con *virtud*— lo Stato antes que el Cartesio redescubriera al hombre universal. La organización política —social característica de la época moderna precede a la anunciación del pensamiento como “piedra filosofal”, en trayectoria que va de Florencia a Suabia, por más que Renato —a diferencia de Nicolo— fuera en la vida cotidiana mucho mejor maquiavelista, pues en lugar de malgastarse infructuosas embajadas bajo constante apuro económico, se ocupó en disertaciones cortesanías, maestrazgo de reinas y turbulenta conjura en sociedades secretas.

Maquiavelo y Descartes fueron inmanentistas cada uno en su terreno: así radican la política en el Estado y lo filosófico en el *cogito*, sin otro fundamento ni recurso... *El Príncipe* asigna a la religión escueto valor social, en paralelo con las *Meditaciones Metafísicas* que afirman a Dios idea clara y distinta por excelencia, si bien dejan ruta abierta a un cartesianismo ateo. Y su eficacia de perennidad resurge en la disquisición actual siempre neo o anti-cartesiana,²³ a través de interpretaciones realistas que pretenden mejorar *Las Reglas para la Dirección del Espíritu* o discípulos, declarados Husserl y Valéry en franca competencia con “descendientes” como Malebranche y luego Leibniz, lo mismo que Napoleón, quien conservó *El Príncipe* texto de cabecera o Mussolini dedicando una tesis al Florentino, mientras amplía literatura o anti-maquiavélica hace a la *virtú* —en cumplimiento de los versos petrarquianos— “tomar armas contra la Furia”.

Y frente al giro crítico, Maquiavelo reivindica a Aristóteles por haber aportado más metafísica que política, en la formación de la ideología medioeval. Los Escolásticos con alumnado no los excepcionales, a quienes Naptha moderniza en *La Montaña Mágica* ante el asombro de Settembrini —exageraron el tomismo aristotélico en detrimento de la dialéctica platónico-agustiniana, también apta para defender— aún ortodoxamente los misterios cristianos.

El Renacimiento acelera marcado inconformismo ante la silo-

²³ Hay también una interpretación neotomista del cogito. Ver Regis Jolivet *El tomismo y la crítica del conocimiento*.

gística, neoplatonizado con Pico, Cellini, Alberti y numerosos grupos organizados antimedievalmente. El mismo afán enciclopedista siglo XVIII encuentra génesis en la rebeldía del “hombre universal”. Un movimiento liberador de los frenos medievales apunta hacia la respuesta estatal. El humanismo realiza victoriosa lucha contra la tradición universitaria, a ratos verbalizante. Una alegría del vivir ignora clérigos o legos para distinguir cultos o incultos, entre la carcajada de Rabelais, el cinismo aretiniano o la ironía de Erasmo, en satisfacción de exigencias terrenales y no con los ojos fijos en el más allá o vida eterna. Tal diáspora imposibilita esa Suma, ansiosamente reclamada por Bremond. Inquietante problemática fórmula interrogante sin trabas ni censuras. Por todas partes soplan vientos más que de fronda, al modo como el multifacetismo dialéctico combatió el sistema lógico o los “místicos” de la Edad Media reaccionan frente a la razón tomista, tildándola de introducir “idolos en la casa del Señor”.

En monótona salmodia la exégesis insiste en que Maquiavelo independizó la política de la ética con olvido de variados antecedentes: Bajo el monto de la prudencia se fue desvinculando gradualmente la llamada vida pública de ciertos principios morales. Así la usura —condenada por la primitiva doctrina cristiana sufre temperamentos y atenuaciones, debido a presiones capitalistas. Determinados consejos prácticos y el “casuismo moral” deciden los problemas según criterio flexible. Cuando Nicolo escinde política de ética, sintomatiza la ruta del Estado (no del *Moderno*, porque no hubo otro), respondiendo a imperativos urgentes de lucha por el poder.

El Florentino estudia al político *químicamente puro* (César Borgia o Fernando de Aragón) no al de Castiglione, por su conexión inmediata con el mando, dialéctica dirá Heller siglo después ²⁴.

Fernando supera a César mientras crece el entusiasmo maquiavélico por el astuto aragonés. El mismo Napoleón en sus conocidas notas a *El Príncipe* dice, con cierto dejo de envidia: Fernando fue más feliz que yo o tuvo ocasiones más favorables. Nicolo siempre halló algo grande y extraordinario en sus acciones, porque desde luego tuvo capacidades de organizador que faltaron al Borgia. Genio múltiple, poseedor de una larga paciencia, como quiere

²⁴ El gobernante debe ejercer la virtud —ambición o impulso sin restricciones morales obstaculizadoras, ni temor a perpetrar actos “odiosos” conforme el criterio común, ya que ante todo y sobre todo, opera la razón del Estado.

Balzac, finge proponer cuando ya ejecutó. El real consorte de Isabel la Católica ejemplifica *la razón de Estado* en movimiento, para bien de España.

Maquiavelo busca en sus príncipes no el arquetipo teórico sino la eficacia activa. España y Francia ocupan rango superior —afirma— por ser reinos establecidos, agregando que, en Italia, poco o nada puede esperarse salvo lo que dé de sí la audacia o la violencia de un gran hombre que sea capaz y esté dispuesto a todo para hacerla prosperar. De allí que el maquiavelismo —diga lo que quiera Janet— no pudo desnaturalizar a la monarquía y menos a la francesa.

Ya el Dante proclama un “principado único” —tabla de salvación para una península agriamente dividida— cuya postración lastima las páginas postreras de *El Príncipe*: “Véase cómo Italia implora a los cielos para que le envíen un redentor que la libere de esta crueldad e insolencia bárbaras...”

Nicolo impetra que “un hombre prudente y virtuoso introduzca nuevas instituciones que resulten honrosas para él y beneficiosas para la gran masa de la población de este país”.

César y Fernando traducen —en contra del rango arquetípico atribuidos por comentaristas ingenuos o interesados— la tesis estatal, muy peligrosa de exponer en abstracto.

La nueva organización adquiere en los anhelos renacentistas *ethos* y *pathos*, configuración y elementos, en busca de un poder verdadero, envidioso de la potencia francesa o española y dolido por la desunión itálica. Si se quiere ser Estado, meditaba Nicolo en San Casciano durante amarga postergación, no basta territorio ni gobernantes. Es indispensable unidad propia, “soberana” dirá Bodino.

Maquiavelo admiró a César Borgia, no tanto por su magnetismo personal, sino por considerarlo capaz de cohesionar la dispersa península, en alto sentimiento compartido por Leonardo: Ese Borgia era digno de poner en ejercicio *la razón de Estado*, o principio jurídico público.

El análisis de lo Stato —exigencia y teoría— proyecta luces sobre la obra maquiavélica, ya que Nicolo nunca fue historiador a lo Gianotti. Tito Livio solamente le sirve para el estudio de la jerarquía romana, al grado que por ésto el secretario de la Re-

pública no se detiene a refutar ingenuidades, dado que le interesa la obra en general y no ciertos detalles discutibles, o erróneos, atento a “la experiencia de la organización política más semejante a la perfecta”. Tan magnífica lección permite a *El Príncipe* perfilar diseño al Stato. Maquiavelo fue un político —en alto rango del término— no un profesor de historia...²⁵

La concreta razón de Estado sirve mejor a la mecánica gubernamental formulada autarquía por la soberbia griega. Maquiavelo tuvo, además, el influjo romano, desde luego casi inmediato por Tito Livio, pues en aquel gris retiro de San Casciano, al tener oportunidad de escribir el “pequeño libro” —así escribió a su amigo Vettori, con el fin de obtener un empleo de los Médicis releyó sus autores y, muy posiblemente, a Aristóteles, aunque cautelosamente finga ignorarlo.

Y la contra prueba radica en el traído y llevado inmoralismo atribuido a *El Príncipe*. Aristóteles no identifica política y moral, cual quisieran algunos exégetas dejando resquicios a una corriente que reconociera exigencias a la realidad. Maquiavelo adapta tal línea, independientemente de que se siga considerando su inmoralismo a modo de rasgo típico.

En contra tenemos que el Florentino no fue inmoral por sistema, incide en un amoralismo concreto sin defenderlo, negándole, por tanto, categoría ética: “quien quiere ser un hombre perfectamente bueno, se halla contada evidencia en peligro en medio de aquéllos que no lo son. Es necesario que el príncipe aprenda a no ser siempre bueno, a fin de que aplique o no, según le convenga, tomadas en cuenta las circunstancias, estas máximas. “Virtud es mérito privado y personal. Virtú condición pública. Y ser gobernante no equivale a buen padre de familia. Cabe la posibilidad para intachables fundadores de religiones o repúblicas, si bien, en la práctica, “muchos prefieren ser tiranos” apuntaba la milicia florentina²⁶.

El Renacimiento no padeció de excesivos escrúpulos: Borgia y Della Rovere siembran de hechos delictivos el término que duró su rivalidad, culminante en Alejandro VI y Julio II y la tercera

25 El dilucidar si el Florentino leyó al Estagirita sería bizantinismo si no mediara su acentuada preocupación, no por el imperio, sino por la jerarquía romana, cuyos antecedentes en la autarquía helénica, aparecen inferidos del comentario aristotélico.

26 Por eso afirmamos, a contrario sensu, que “la exageración de la antítesis individuo-Estado, resultante de una serie de transformaciones medioevales y sobre todo renacentistas, es indebidamente transplantada al mundo griego”. Véase José Salvador Guandique *Realidad y Sentido del Estado*, México, D.F. 1945, p. 26.

de los Médicis, León X y Clemente VII. El crimen como arma política no puede atribuirse a Nicolo. César exterminó a los duques de Gandía y Biseglia y a Astore Manfredi, tirano de Faenza, contando con la complicidad o indiferencia de Alejandro VI, aunque los dos primeros “casos” quedan en “cuestión” familiar; y Julio II, quien pretendía ser más recto que los Borgia se resignaba al asesinato de un favorito, el cardenal Aldosi, perpetrado por su pariente Francescomaría de la Rovere. Tales hazañas dejan atrás muchos pasajes maquiavélicos. . . ²⁷

Italia continúa acéfalo: Ni César Borgia ni Giovanni delle Bande Nere, jefe de una liga que el Florentino a diferencia de Guicciardini, considera eficaz aunar muchas facciones, pueden conseguir la ansiada unificación, inalcanzable para el dinámico Julio II, el abúlico Clemente VII, y el esforzado Giovanni de Médicis, llorado por Aretino, como prototipo de la fe, antiguo y verdadero nervio de las batallas.

La península continúa en crisis, codiciado botín de cercanos Statos. Francia, a consecuencia de la Guerra de los Cien Años, organiza un ejército regular bajo Carlos VII y con Carlos VIII somete la Bretaña, e invade Nápoles en la primera empresa política del Estado, —no del Moderno, pues no hay otro— mientras Alfonso de Aragón domina las rivalidades hispánicas al ofrecerles órbita netraoceánica, en aquel alterado siglo XVI en que el pintoresco Vasco Días Tanco de Frenegal, sentencia: los seis aventureros de España, y como una va a las Indias, y el otro a Italia, y el otro a Flandes, y el otro está preso, y el otro anda en pleitos, y el otro entra en religión, concluye en forma categórica: como en España no hay más gente que estas seis personas sobre dichas. . .

Francia y España aventajan a Italia en la ruta estatal. He allí la acariciada ilusión del hombre providencial —maquiavélica o aretiniana— en vez de rasgo romántico, urgencia ineludible, palpitante aún en los condotieros. Y —tal vez por esa falla— toca a los italianos elaborar la doctrina del Stato.

El Estado Moderno de los tratadistas mejor expresado a secas, sin calificativos —porque ni polis, ni civitas, ni iglesia, ni imperio, lo fueron— aparece, si nos atenemos a tesis aceptadas, en las ciudades italianas, siendo elegante y hasta filológico —Stato-

²⁷ Siegfried en el prefacio a J. J. Chevalier de la obra citada dice: “Precisemos: un moralista no es, felizmente, uno que hace moral, sino alguien que discute las condiciones de la conducta... Desde este punto de vista, Maquiavelo, Guicciardini, Montesquieu, son moralistas políticos”.

Firenze, Stato Venezia— defender tal génesis. Pero dichas ciudades —nexo entre la Edad Media y la época moderna— no forman todavía el Estado, pese a su *virtú* de serlo, protagonizando sólo un lapso anunciador ²⁸.

Los factores capaces en un futuro próximo, de originar el Estado operan ya dentro del rutilante espectáculo y la acrecentada riqueza de las ciudades “libres” ansiosas de dirigir una entidad “particularista”, la cual venga a librar las supervivencias medioevales.

La doctrina pre-estatal consolida un poder laico, irreligioso y “soberano” (teorizado por Maquiavelo y sostenido por Bodino en sus *Seis Libros de la República*) debiendo reconocerse el concurso de las ciudades semi-independientes pugnando por su autonomía frente a emperadores, reyes o señores feudales. Pero las ciudades-Stato fueron organizaciones que no merecen el aditamento porque, para ser verdaderamente Estados les faltó ámbito espacial y dimensión demográfica —eran Andorras o Mónacos— carencias que provocaron su “languidecimiento” al lado de las monarquías, protagonistas del Stato.

Las ciudades libres, no ciudades-Stato, aprovecharon las pugnas entre las fuerzas preponderantes, originando cierto poder relativo, sin que ni Venecia ni Florencia merezcan el calificativo estatal, ²⁹ pese a la doctrina, sobre todo alemana, que así lo afirma ³⁰.

Heller en trayectoria sociológica, no histórico-cultural, reconoce a dichas entidades su papel de fundadoras del Estado, aunque paradójicamente admite que el pueblo, uno de los denominados elementos estatales, nació hasta el siglo XVIII aunque agregue “en cuanto a formación cultural” pues cabría preguntarse cómo pudo haber Estado sin pueblo ³¹.

Tales planteamientos provienen de la supervaloración renacentista que trae consigo la teoría artístico-literaria ya refutada, gracias a que el Estado nunca logrará explicarse, sociológica e históricamente, con apoyo en explicaciones elegantes o evanescentes.

28 Chevalier sitúa a Maquiavelo, junto a Bodino, Hobbes y Bossuet “Al servicio del Absolutismo”, pero Nicolo no pudo ser absolutista cuando pugna por organizar el Stato que todavía no consideraba —ni podía estarlo— completamente constituido.

29 El concepto polémico de la soberanía surge en la “oposición del poder del Estado a otros poderes”. G. Jellinek, *Teoría General del Estado*, Trad. y prol. F. de los Rios. Rep. Argentina 1942.

30 Weber, en la obra citada, alude al “tipo de estado-ciudad italiana” p. 311.

31 H. Heller, *Teoría del Estado*, F.C.E., México.

Y así lo Stato supera la “obra de arte” siquiera por el hecho de que los Mecenas encuentran un ambiente muy distinto al medioeval y por ello actúan, obteniendo el respaldo de una organización inminente y no al revés.

Después de la Contrarreforma, al estabilizarse jerárquicamente con sentido estatal y no imperial³², el Pontificado pone en juego todos sus recursos para fortalecer su autoridad perfeccionando un aparato político-administrativo, sobre todo cuando supera los Cismas —como el de Occidente— e inicia una trayectoria “moderna”. Así se explica que la Iglesia-Estado (no Iglesia-Imperio) apoye a la naciente burguesía, en contra de corrientes aliadas a la nobleza. De allí controversias entre güelfos y gibelinos.

Dante en defensa del Sacro Imperio Romano Germánico interpreta todavía su universalismo (“principado único que se extiende a todas las personas en el tiempo”) según el libro III de *De Monarchia*, rechazando analogías entre la luna y el sol lo mismo que la clásica donación de Constantino consistente por la cual, al trasladarse la sede máxima de Roma a Bizancio adquirió el Papa “jurisdicción” en Occidente, pues ni el Emperador podía hacerla ni Silvestre aceptarla, como demostró Lorenzo de Valle.

Pero ese alegato “imperial” tuvo motivaciones muy concretas. En 1255 la pugna entre Federico, hijo del Emperador Enrique V y Lotario, sostenido por el poderío papal, dividió a gibelinos y güelfos. Florencia —güelfa hasta 1300— trajo blancos y negros, convirtiéndose aquellos en gibelinos. Y el gran poeta, desterrado de su ciudad, nunca pudo volver, condenando, en revancha, a los güelfos a todos los tormentos infernales. *De Monarchia* implica defensa y consolación de los vencidos, protesta de los desterrados.

El resentimiento dantesco en contra del Papa y sus partidarios, no impide a la Iglesia, mucho más moderna que la anacrónica apología imperial, triunfar pre-estatalmente, pese a la opinión en contrario de quien fue mejor poeta que político.

Hay precedentes anti-imperiales en la tradición eclesiástica, es decir, tendencias particularistas, pues ya San Isidro reitera a Orosio y afirma la grandeza del visigodo frente al invasor romano. Y contra prueba que el Papa tenía sobrada razón independiente-

³² En otra oportunidad desarrollaremos la tesis de que el verdadero imperio fue la Iglesia. Para mayor información ver José Salvador Guandique *Realidad y Sentido del Estado y Formaciones históricas del Estado*.

mente de las ciudades italianas, botín en la lucha aquel paso de Iglesia-Imperio a Iglesia-Estado, llegando por ello Dante el umbral del Renacimiento sin merecer el calificativo de “moderno”.

El imperio medioeval choca con lo Estado precisamente en Italia dividida por múltiples regímenes, campo de batalla para Francia o España, como de Carlos VIII, Luis o Francisco I, mientras los Reyes Católicos propician la fusión de los señoríos peninsulares, dándole impulso al proceso liquidador de la diáspora característica del Medioevo, aunque ni Fernando ni Isabel logran construir el Estado —que se llama con manifiesta impropiedad Moderno— el cual amanece con Felipe V, yendo siempre las ciudades italianas a la zaga, entre otras causas por carecer de ejército permanente y de eficaz administración pública.

El Estado no es, en el Renacimiento, mera teoría o doctrina sino organización que va perfilándose en Francia o España antes de Italia o Alemania como posibilidad fáctica y proyecto jurídico fundamental que configurara lo *moderno* hasta construir su factor específico, pues más que “nueva” civilización o cultura lo Stato tipifica el ciclo postmedioeval.

El Estado apunta un fenómeno esencial y primario que ha persistido por sobre la “exaltación del individuo” eso *uomo universale*, capaz de todo, agrupando en abigarrado polifacetismo, extraordinaria floración, típica del Renacimiento como preludeo de los llamados tiempos modernos. Lo estatal, mejor que nociones abstractas o exégesis artificiales, constituye estructuras distintivas a las que podría atribuirse, con mayor eficacia, el elevado rango de sujetos en la historia, mejor en la sociología ³³.

B I B L I O G R A F I A

- Jacobo Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Trad. R. de la Serna, Ed. Losada, B. A.
- José Vasconcelos, *Pitágoras, una teoría del ritmo*, Ed. Cultura, México, D. F. 1921.
- José Salvador Guandique, *Ensayo sobre la realidad y sentido del Estado*, México, D. F. 1945.
- Proyecciones* Ed. del Ministerio de Educación. San Salvador, El Salvador, 1957.

³³ Splenger postula las culturas como organismos y a la historia del mundo su biografía colectiva; y Toynbee a las sociedades (no a los Estados) como los átomos sociales con los que tiene que tratar el estudioso de la Historia. Ver Pitikim A. Sorokin “*Las Filosofías Sociales de Nuestra Epoca de Crisis*”, Trad. Eloy Torreón. Ed. Aguilar, Madrid, 956

- Walter Peter, *El Renacimiento*, Ed.
- Aristóteles, *Política*. Colec. Austral, B. A. 1951.
- Jacob Wasserman, *Cristóbal Colón*. Ed. Ultra, Santiago de Chile.
- Jellinek, *El Estado Moderno y su derecho*, Madrid, 1915.
- Maquiavelo, *El Príncipe* (comentado por N. Bonaparte). Colección Austral, B. A.
- Karl Mannheim, *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Trad. M. Suárez Aguilar, S. A. Madrid, 1957.
- Francisco Nitti, *La democracia*, Madrid, 1932.
- Erasmus, *Elogio de la locura*, Colección Austral, B. A.
- Alfred Weber, *Historia de la Cultura*. Ver. esp. Luis Recaséns Siches. Fondo Cultura Económica, México, D. F.
- J. J. Chevalier, *Los Grandes Textos Políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, Ed. Aguilar, Madrid, 1957.
- H. Heller, *Teoría del Estado*. F. C. E. México.
- G. Jellinek, *Teoría General del Estado*. Editora Continental, México.
- Fraga Iribarne, *La crisis del Estado*, Aguilar, Madrid.
- Torres, M. de Aguilar, *Teoría de la política racial*, Aguilar, Madrid.
- Pitirim A. Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*. Trad. de E. Terrón, Ed. Aguilar, Madrid, 1958.
- Regis Jolivet, *El tomismo y la crítica del conocimiento*.
- Marcelino Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*. Ed. Emecé, B. A., 1946.

FUNDACION DE SAN SALVADOR

Por Manuel Vidal.

La Conquista por las armas del Señorío de Cuscatlán produjo como es natural la fundación de la Ciudad de San Salvador porque: “La fundación de una ciudad era acto, para los conquistadores españoles, que suponía la voluntad de un fundador, orientada por una inteligencia segura de lo que quería hacer”. Y “La fundación de San Salvador no constituyó una excepción a regla tan general, porque se efectuó con el fin preciso de que los castellanos tuviesen, en un país no del todo dominado, vecino a comarcas vírgenes, belicosas y hostiles, un punto de avanzada, un puesto de frontera, un lugar estratégico que facilitara la pacificación de la región y la penetración civilizadora de la Cristiandad”¹.

Al principio los historiadores hicieron de la fecha en que acaeció tan medular suceso, objeto de discusiones abultadas en exceso (manía de alegatos arraigada, hondo sobretodo en los autores antiguos, que en horamala se extendió a discutir casi todo acto atañero a la capital cuscatleca, a humo de pajas), hasta que remediaron el daño hombres de estudio que con verdadero cariño a la ciudad, se dieron a buscar y encontraron los documentos alusivos y legítimos en cuya virtud se estableció la verdadera data fundamental. Sería desacierto meterse a relatar el largo proceso argumentativo, antaño mantenido alrededor del tema. Aparte el punto que encabeza estas líneas, en las descripciones próximas iremos directamente al grano. Del suceder que concierne a Cuscatlán escribiremos únicamente los hechos establecidos por aquellas personalidades que gozan hoy en día de más autoridad y prestigio en la materia. Para demostrar la capacidad de algunos cronistas en discutir y no ponerse de acuerdo, paladina prueba tenemos aquí en el lío que armó el buen P. Juarros —y otros— cuando escribió su *Compendio de la Historia de Guatemala* y no puso la debida

¹ Consúltese *Cuadros históricos de San Salvador*.

atención en la líneas siguientes: “la Villa de San Salvador fue fundada el 1º de abril de 1528 y trasladada a su actual asiento once años después, en 1539”.

Rudo golpe sufrió el concepto en cuestión una vez que se leen mejor o que aparecen *El Libro de Actas del Ayuntamiento de Guatemala*, el proceso que se le formó a Alvarado, la carta 2ª a Hernán Cortés escrita por Dn. Pedro, y tantos como esos testimonios en profusión que parecen haber estado de acuerdo para caer sobre el dicho de Juarros y aniquilarlo.

D. Jorge Lardé, en su librito *Orígenes sobre San Salvador Cuscatlán* planteó el problema de esta forma:

a) que San Salvador fue fundada cuando los españoles vinieron por primera vez al territorio cuscatleco, esto es, en junio de 1524;

b) que fue fundada después, a fines de 1524 o primeros días de 1525, y

c) que lo fue alrededor del 1º de abril de 1525.

Lardé acepta que la fundación tuvo efecto el 1º de abril de 1525. El hilo de su discurso, como puede apreciarse leyendo su escrito en referencia, sigue un camino, abierto por don Alberto Luna, quien dio a conocer testimonios concluyentes sobre el fundador y primeros pobladores de San Salvador, desconocidos en absoluto antes de que él los publicara. Ese documento lo insertamos a continuación porque es demostrativo del acatamiento que le otorga D. Jorge Lardé, desde el principio del escrito hasta antes del final, desde donde se desvía porque deja a D. Alberto Luna creyendo que la fundación fue a fines de 1524.

No se vaya a suponer que solamente Juarros, Remesal, Vásquez, Luna y Lardé esta en desacuerdo. No. Aquí están a sumarse más opiniones:

“Aparece fundada (1525), la capital en un país, distante de Cuscatlán etc.”²

“...desde mayo de 1525 existía ya la Villa de San Salvador”.³

² Francisco Cavidia, *Historia Moderna de El Salvador*, p. 15.

³ José Milla, *Historia de la América Central*.

“Yo me inclino a creer que aunque D. Diego de Alvarado haya fundado San Salvador en 1524, etc.”⁴

Y faltan García del Palacio, Gómez Carrillo, y un centenar más. Pero optamos por poner punto final al asunto para trasladar el legajo que encontró el señor Luna, y después concluir con lo que hoy en día está asentado con firmeza.

Nos dice don Alberto Luna “he tenido la buena fortuna de encontrar en el Archivo Federal del Gobierno, un antiguo manuscrito completamente desconocido hasta ahora y sobremanera interesante a los aficionados a la ciencia y a la historia”.

Este documento, el cual tengo por auténtico, puede en mi concepto servir para hacer saber a ciencia cierta quién fue el que condujo a los tercios españoles a la conquista de la provincia de cuscatlán, y a conocer algunas noticias que no se encuentran en ninguna obra.

Voy a darlo a conocer íntegro y respetando hasta su ortografía original, a fin de que el lenguaje y el estilo representen mejor la época en que fue escrito.

Me he permitido dividirlo en dos parte con el objeto único de hacer, al fin de cada una de ellas, algunas ligeras consideraciones que su lectura me ha sugerido.

He aquí la primera:

“Don Phelipe por la gracia de Dios rey de Castilla de Leon de Aragón de las dos sicilias de herusalen de navarra de granada de toledo de valencia de galicia de mayorcas de sevilla de serdeña de cordova de corcega de murcia de jaen de los algarúes de algecira de Gibraltar de las yslas de canarias de las yndias, yslas y tierras firme de mar océano, conde de Varcelona señor de Viscaya, de molina conde de flandes y del tirol, etc. á vos nuestros gobernadores, alcaldes mayores é ordinarios y otros nuestros jueces é justicias qualesquier de todas las ciudades villas y lugares de las provincias sujetas á la nuestra audiencia y chancilleria rreal de los confines ú á cada uno de vos en vuestros lugares é jurisdicciones á quien esta nuestra carta fuese mostrada salud y gracia, sepa desde Luis de Arevalo en nombre de Gaspar Salvago vesino de la ciudad de San Salvador de la provincia de Guata. Por peti-

⁴ S. I. Barberena, *Historia Antigua*, p. 323.

ción que presentó en la dicha nuestra audiencia nos hizo relación diciendo que para nos informar de los servicios que Xtoval (Cristobal) Salgado su padre nos había hecho en la conquista é pacificaciones de las dichas partes de yndias y de su calidad y meritos para que nos le hiciésemos algunas mercedes tenia necesidad de hacer serca de ello su provanza para ocurrir con ello á nuestra rreal persona y nos suplicó que los testigos que presentáse cerca de lo que dicho es se exsaminasen por las preguntas del ynterrogatorio que presentava y para ello se le diese el despacho necesario, ó que sobre ello proveyesemos como la nuestra merced fuese, lo cual visto por el presidente é oydores de las dicha nuestra audiencia que por ello se acordado que debiamos mandar dar esta nuestra carta para bos en la dicha rracon y nos y obismoslo por bien por la qual bos mandamos atodos ú á cada uno de bos en los dichos vuestros lugares é jurisdicciones segun dicho es que siendo con ella rrequeridos por parte del dicho Gaspar Salgado rrecibais la información ó informaciones que por ella ós fuese dada, exsaminando los testigos que serca de ello presentase por las preguntas del interrogatorio que con esta nuestra carta os será entregado firmado por la dicha nuestra audiencia ynfrascripto, y hecha la dicha provanca serrada y sellada en publica forma en manera que haga fee, la habed dar y entregar á la parte del dicho Gaspar Salgado para en guarde é conservación de su derecho, y no fagas contrario so pena de la nuestra merced y de cien pesos de oro para la nuestra camara á cada uno de bos que lo contrario hiciere dada en la ciudad de quinientos o sesenta e quatro años (El Licenciado Landerecho) El Licenciado Onofre de Loaysiga (El Doctor Barros) Chanciller Juan de Rojas é yo Diego de rrobledo escribano de camara de su magestad la fiese escribir por su mandado con acuerdo de su presidente y oydores. En la ciudad de San Salvador provincia de Guatemala a seis dias de mes de abril de mil e quinientos y sesenta e quatro años ante el muy magnífico señor Ambrosio Mendes alcalde hordinario por su magestad en la dicha ciudad y en presencia de mi Francisco Dias Escribano Publico e testigos yusos escriptos pareció presente Gaspar Salgado y presentó esta rreal provisión de receptoría y un ynterrogatorio de preguntas e pidió la cumpla y guarde como en ella se contiene y por el dicho señor alcalde fue tomada en sus manos y la besó y puso sobre su cabeca é dijo que la obedecia e obedeció como á nuestro Señor prospere y guarde en mayores Reynos y señoríos y en quanto al cumplimiento dijo que esta presto de la cumplir y que presente los testigos de quien se entiende aprovechar

y se examinen por el ynterrogatorio. Y lo firmó de su nombre, testigos, Sancho de Aróstigui y Pedro de Gusman. Ambrosio Mendes ante mi Francisco Diaz Escribano Publico.

INTERROGATORIO. Por las preguntas siguientes sean preguntados los testigos que fueren presentados por parte de Gaspar Salvago en la información que hace de sus meritos y servicios para informar á su majestad etc.

Primeramente si conocen al dicho Gaspar de Salvago y de que tiempo á esta parte y si conocieron a Xtoval de Salvago difunto é si conocen á Francisca de Arrego su madre etc.

2ª Si saben que el dicho Xtoval de Salvago fue uno de los mas antiguos conquistadores de la ciudad de Mexico, y provincia de Guatemala é ciudad de San Salvador y así mismo fue de los primeros pobladores de la dicha ciudad de San Salvador. etc.

3ª Si saben de que en todas las conquistas de las dichas provincias contenidas en las preguntas antes el dicho Xtoval de Salvago se alló en persona sirviendo a su majestad y con criados, armas y caballos a su costa é minción sirviendo como buen y leal basallo, digan los testigos señaladamente los servicios que le vieron hacer y los lugares. etc.

4ª Si saben de que siendo Gobernador de la provincia de Guatemala el Adelantado Don Pedro de Alvarado, dio en encomienda pon poder de su magestad al dicho Xtoval de Salvago, los pueblos de Yndios llamados Yacatepeque y de Concontepeque y de Xalatenango que estan en terminos de la dicha ciudad de San Salvador. etc.

5ª Si saben que durante el matrimonio entre los dichos Xtoval Salvago é Francisca de Orrego obieron y procrearon por su hijo legitimo al dicho Gaspar de Salvago, y por tal es abido y tenido, sabenlo los testigos por que se allaron presentes al casamiento de los dichos Xtoval Salvago é Francisca de Orrego, e durante dicho matrimonio procrearon al dicho su hijo. etc.

6ª Si saben de que el dicho Gaspar de Salvago despues de la muerte del dicho su padre sucedió en la dicha encomienda de los dichos indios de que se ha hecho mencion en las preguntas pasadas, y a sustentado y sustenta á la dicha Francisca de Orrego su madre y a dos hermanas doncellas ya de edad de casar y a otro hermano todos pobres y necesitados etc.

7ª Si saben de que el dicho Gaspar de Salvago es hijodalgo notorio y por tal avido y tenido y hombre honrado de buena vida y costumbres é persona que, si su magestad es servido de le hacer mercedes caben muy bien y estan en él etc.

8ª Si saben que todo lo susodicho es publico o notorio de publica bos y fama. El Licenciado Ledesma. Diego de Robledo.

Despues de lo susodicho en la dicha ciudad de San Salvador, siete dias del dicho mes de Abril del dicho año de mil e quinientos é sesenta é quatro años, ante el dicho señor alcalde el dicho Gaspar Salvago presentó por testigos, en la dicha rracon a Francisco de León, Pedro Ceron, Xtoval de Campos é Carmen Bermudez vecinos desta ciudad e conquistadores de la dicha provincia, de los quales y de cada uno de ellos fue tomado é recibido juramento en forma debida de derecho, y socargo del qual prometieron de decir verdad de lo que supiesen é les fuese preguntado y a la firmeca del dicho juramento dijeron si juro y amen ante mí Francisco Dias, Escribano publico.

El dicho Francisco de Leon de esta ciudad, testigo presentado y jurado y siendo preguntado, dijo lo siguiente.

... A la primera pregunta dijo, que conoce al dicho Gaspar de Salvago casi desde que nació y conoció al dicho Xtoval de Salvago, su padre difunto, de mas de quarenta años y asi mismo conoce á la dicha Francisca de Orrego de veinte y cinco años á esta parte poco mas o menos etc.

Preguntasos por las generales dijo, que es de edad de mas de sesenta años e que no le tocan las generales, mas que del dicho Xtoval de Salvago difunto fue su padre.

A la segunda pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago fue uno de los antiguos conquistadores de la ciudad de Guatemala lo cual sabe este testigo, por que le vido en la dicha conquista y ser capitan de cierta cantidad de peones, é fue nombrado por capitan por el capitan General Jorge de Alvarado, así mismo sabe que fue uno de los primeros conquistadores de esta ciudad de San Salvador e poblador de ella como dice la pregunta, en lo demas en ella declarado, este testigo no lo sabe.

A la tercera pregunta dijo que este testigo como dicho tiene sabe que el dicho Xtoval Salvago fue conquistador de la dicha provincia de Guatemala, donde sirvió muy bien y de alli este testigo

y el dicho Xtoval Salvago y otros soldados vinieron á esta ciudad en compañía del Capitan Diego de Alvarado a donde el dicho Xtoval Salvago sirvió en lo que se ofrecio con sus armas y a su costa e mincion como bueno y leal basallo como dice la pregunta y esto responde de ella.

A la quarta pregunta dijo que este testigo sabe que los pueblos contenidos en la dicha pregunta los dio en encomienda á el dicho Xtoval Salvago el dicho capitan Diego de Alvarado é que le parece á este testigo, o tiene para si, que despues de dadoselos el dicho Diego de Alvarado se los confirmó Jorge de Alvarado como hijo deste testigo por otros, é que el pueblo de Chalatenango sabe este testigo que se lo dio el dicho Adelantado don Pedro de Alvarado e que sabe que se los dieron por sus meritos y servicios y esto rresponde en esta pregunta.

A la quinta pregunta dijo que sabe este testigo que los dichos Xtoval Salvago é Francisca de Orrego eran avidas y tenidos por marido y muger e les vía hacer este testigo vida maridamente e que del dicho matrimonio, sabe este testigo, que ubieron por su hijo lejitimo al dicho Gaspar Salvago y es el mayor de los hijos que tuvieron y por tal su hijo lejitimo y el mayor es avido y tenido comunmente reputado, y esto corresponde á esta pregunta.

A la sesta pregunta dijo que este testigo sabe que despues de fallecido el dicho Xtoval Salvago padre del dicho Gaspar Salvago, el dicho Gaspar Salvago suscedio en la encomienda de los dichos pueblos que el dicho su padre dejó al tiempo de su muerte y se aprovechado y aprovecha de los tributos que rentan y que de ellos sustenta madre, e a tres hermanos menores e que le han dicho a este testigo que los ben pobres e necesitados por dejar deudad el dicho Xtoval Salvago su padre y esto rresponde á esta pregunta.

A la setima pregunta dijo que en el tiempo que conoció al dicho Xtoval Salvago, vido este testigo que vivio como hombre hijodalgo e que en esta rreputación tiene este testigo a el dicho Gaspar Salvago su hijo, y esto rresponde a esta pregunta.

A la ultima pregunta dijo que lo que dicho tiene es la verdad y lo sabe por el juramento que hecho tiene e firmo lo de su nombre Francisco de Leon. Ante mi Francisco Dias Escribano Publico”.

“El dicho Pedro Ceron vecino de esta dicha ciudad, testigo presentado en la dicha rracon por el dicho Gaspar Salvago e abien-

do jurado en forma debida de derecho e siendo preguntado por el tenor de las preguntas del ynterrogatorio dijo y depuso lo siguiente:

“A la primera pregunta dijo que conoce al dicho Gaspar Salvago desde que nacio y conocio al dicho Xtoval Salvago su padre, de quarenta años a esta parte e asi mismo conoce á la dicha Francisca de Orrego de veynte e tres años poco mas o menos.

“Fue preguntado por las preguntas jenerales dijo que es de hedad de sesenta y cinco años poco mas é menos e no le tocan las generales.

“A la segunda pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago fue uno de los antiguos conquistadores de la provincia de Guatemala, lo qual sabe este testigo por que lo vido en la dicha conquista y ser capitan de cierta cantidad de peones e fue nombrado por capitan por el capitan general Jorge de Alvarado y asi mismo sabe que fue uno de los primeros conquistadores de esta dicha ciudad de San Salvador e poblador de ella como dice la pregunta, lo demas que no lo sabe.

De la tercera pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago sirvio en la conquista e pacificación de la provincia de Guatemala e la de esta dicha ciudad y en el Peñol de Oculutlan como buen soldado hasta tanto que vinieron los yndios al dominio de su magestad, lo qual sabe este testigo por que asi mismo se alló en las dichas conquistas donde el dicho Xtoval Salvago se alló, el qual todas las veces que se ofreció servir á su magestad le hallaron diligente como buen soldado y leal vasallo de su magestad y esto sabe.

“A la quarta pregunta dijo que este testigo sabe que Jorge de Alvarado dio en encomienda al dicho Xtoval Salvago a Xayatepeque por los servicios y meritos y los demas se los encomendo don Pedro de Alvarado por poder de su magestad que tenía, los quales estan en terminos de la dicha ciudad de San Salvador y esto sabe.

“A la quinta pregunta dijo que la sabe como en ella se contiene, preguntado como la sabe, dijo que porque este testigo se alló presente a el tiempo que el dicho Xtoval Salvago se desposo con la dicha Francisca de Orrego e hicieron vida maridable como marido y muger y durante el dicho matrimonio obieron e procrearon por su hijo lejítimo a el dicho Gaspar Salvago e por tal es avido y tenido y esto responde.

“A la sesta pregunta dijo que este testigo sabe y es publico que el dicho Gaspar Salvago suscedio en los dichos yndios, encomienda que tenía el dicho Xtoval Salvago al tiempo de su fin y muerte e que asi mismo es publico que el dicho Gaspar Salvago sustenta á la dicho Francisca de Orrego y a dos hermanos y un hermano, e que el dicho Xtoval Salvago dejo deudas e que no dejaran de pasar necesidades y esto sabe.

“A la setima pregunta dijo que este testigo tuvo a dicho Xtoval Salvago por hijodalgo e por tal fue tenido y comunmente reputado y vivir como tal hijodalgo e asi tiene al dicho Gaspar Salvago por tal hijodalgo que cabrá en él qualquiera merced que su magestad fuere sevide de le hacer y esto responde.

“A la última pregunta dijo que lo que dicho tiene es la verdad por el juramento que hecho tiene y lo firmó de su nombre Pedro Ceron. Ante mi Francisco Dias Escribano Publico”.

“El dicho Xtoval de Campos, vesino y conquistador de esta ciudad, testigo presentado por el dicho Gaspar Salvago, e abiendo jurado siendo preguntado por el tenor del ynterrogatorio dijo lo siguiente:

“A la primera pregunta dijo que conoce al dicho Gaspar Salvago desde que se acuerda y asi mismo conocio al dicho Xtoval Salvago, difunto, de mas de treinta años á esta parte.

“Fue preguntado por las preguntas generales dijo que es de hedad de sesenta y cinco años poco mas ó menos y que no le tocan las generales.

“A la segunda pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago fue conquistador en la provincia de Guatemala por que este testigo le vido en ella y asi mismo sabe que fue conquistador en esta ciudad y jurisdiccion y fue uno de los primeros pobladores de esta dicha ciudad, y esto sabe.

“A la tercera pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago, en las dichas conquistas, donde este testigo le vido, vio que servia á su magestad muy bien á su costa y mincion como los demas soldados y con sus armas y hacia lo que se le mandaba como bueno y leal vasallo de su magestad, por que este testigo lo vido y esto sabe.

“A la quarta pregunta dijo que este testigo no se acuerda qual de los generales dio al dicho Xtoval Salvago los yndios y pueblos

que la pregunta dice é que le vio poscerlos pero que este testigo no sabe con que titulos y esto sabe.

“A la quinta pregunta dijo que este testigo sabe que el dicho Xtoval Salvago fue avido y tenido por marido de la dicha Francisca de Orrego y que fue publico que fueron casados segun orden de la santa madre Iglesia y que durante el matrimonio abian abido a el dicho Gaspar Salvago y por tal su hijo lejítimo es abido y tenido, y esto sabe de esta pregunta.

“A la sesta pregunta dijo que despues de fallecido el dicho Xtoval Salvago, es publico que el dicho Gaspar Salvago suscedio en la encomienda de los dichos yndios y pueblos contenidos en las dichas preguntas y como tal se aprovecha, y a oydo decir y le parece que de los dichos tributos de los dichos pueblos se sustentan y los alimentan como dice la pregunta y esto sabe.

“A la setima pregunta dijo que este testigo tiene a el dicho Gaspar Salvago por persona onrrada y que cabrá en él qualquiera merced que su magestad fuere servido de le hacer y esto sabe.

“A la última pregunta dijo que lo que dicho tiene es la verdad por el juramento que hico y lo firmó de su nombre Xtoval de Campos. Ante mi Francisco Diaz Escribano Publico”.

Presentación.—“en la ciudad de San Salvador á catorce dias del mes de diciembre de mil e quinientos y setenta años, ante el muy magnífico señor Francisco Bermejo alcalde hordinario por su magestad en la dicha ciudad y por ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico la presentó el contenido. Petición.—Muy magnífico señor Juan Lopez Matamoros, en nombre de Gaspar Salvago vesino de esta ciudad digo, que de su pedimento fue ganada una rreal provisión de Receptoría por la rreal audiencia de los confines que Residia en la ciudad de Guatemala para hacer una provanca de como su padre Xtoval Salvago abia conquistado en estas provincias, la qual empesó chacer ante Franco. Dias Escribano Publico que fue de esta ciudad; y de ella tiene necesidad y asi mismo á que Manuel Perez y Francisco Castellon vesinos de esta ciudad y otras personas ceclaren conforme al ynterrogatorio que está presentado que si es necesario hago presentación de la rreal provision á Umd. pido y suplico mande exsaminar los testigos que presentaré por el tenor del dicho ynterrogatorio y lo que dejeren con la demas provanca que está hecha me mande dar un traslado autorizado y en publica forma en manera que haga feé y pido justicia y lo necesario etc. Juan Lopez Matamoros.

“E presentada la dicha petición, el dicho señor alcalde dijo que se haga como lo pide ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico.

“Y despues de lo susodicho en la dicha ciudad de San Salvador, catorce dias del mes Diciembre de mil y quinientos y setenta años, ante el dicho Señor Fernando Bermejo, Alcalde, presente, ante mi Pedro de Mendieta Escribano publico de su magestad, el dicho Gaspar Salvago presentó por testigo á Manuel Hernandez, vesino de esta dicha ciudad, del qual fue tomado e recibido juramento en forma debida de derecho e lo hico bien cumplidamente é á la fuerca del dicho juramento dijo si juro é amen, e siendo presentado por el tenor del ynterrogatorio dijo é declaró lo siguiente ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico Pasó ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico.

“El dicho Manuel Fernandez vesino de esta ciudad testigo presentado por parte del dicho Gaspar Salvago, hijo de Xtoval Salvago vesino que fue de esta ciudad, abiendo jurado en forma debida de derecho y siendo preguntado por el tenor del ynterrogatorio firmado del Secretario Diego de Robledo, dijo lo siguiente.

“A la primera pregunta dijo que conoce al dicho Gaspar Salvago desde que nació y que conoció a Xtoval Salvago su padre é á Francisca de Orrego su madre, al dicho Xtoval de Salvago de mas de quarenta y cinco años.

“De las generales dijo que es de hedad de mas de setenta años y que no le toca ninguna de las generales de la ley.

“De la segunda pregunta dijo, que conoció al dicho Xtoval Salvago en la conquista é pacificación de la provincia de Guatemala, donde vido este testigo que el dicho Xtoval Salvago sirvió á su magestad como bueno y leal vasallo con sus armas y caballos padeciendo hambre y ced y trabajos intolerables todo á su costa y mincion como los demas soldados é que de alli vinieron todos en conserva con Diego de Alvarado á conquistar esta ciudad de San Salvador y provincia, donde ansi mismo sirvió el dicho Xtoval Salvago muy bien como buen soldado, todo á su costa como los demas, y ansi quando se acabó de pacificar esta ciudad, pobló en ella de los primeros, y esto lo vido todo por vista de ojos, por que este testigo se alló en todo, y esto dice á esta pregunta.

“De la tercera pregunta dijo que este testigo sabe que ademas de las dichas conquistas, el dicho Xtoval Salvago se alló ansi mismo

en la conquista é pacificación de la Villa de San Miguel y ciudad de Gracias á Dios, donde el dicho Xtoval Salvago sirvió á su magestad muy bien como bueno y leal vasallo de su magestad, y que en el Peñol de Ycolutlan, que es junto á la villa de San Miguel, donde se pobló, estando los yndios hechos fuertes en el dicho Peñol, donde padecieron los españoles mucho trabajo, y les mataron dos españoles, el dicho Xtoval Salvago yendo tras unos yndios le dieron una pedrada, en el mesmo Peñol, en el rostro que le ajaron las narices, donde sino fuera por Dios nuestro Señor que le quiso guardar y los españoles que le guarecieron, padeciera mucho trabajo y no fuera menos de que le mataran, y en ello quedó el dicho Xtoval Salvago de las narices siempre lastimado, y esto lo vido por vista de ojos este testigo y lo que ella sabe”.

“De la quarta pregunta dijo que la sabe como en ella se contiene, por que el día de oy los posee el dicho Gaspar Salvago su hijo.

“De la quinta pregunta dijo que la sabe como en ella se contiene porque lo vido ser y pasar ansi como la pregunta lo dice, y que este testigo sabe que ademas del dicho Gaspar Salvago, los dichos Xtoval Salvago é Francisca de Orrego sus padres, tuvieron é procrearon por sus hijos lejitimos á Hernando Salvago y á Doña Ysabel de Orrego é á Doña Jeronima Salvago y á Doña Margarita de Orrego sus hermanas del dicho Gaspar Salvago, los quales residen en esta ciudad de San Salvador”.

“De la sesta pregunta dijo que este testigo sabe como el dicho Gaspar Salvago suscedió en la dicha encomienda como la pregunta lo dise y que este testigo vido que hasta que la dicha Francisca de Orrego, su madre, murió, siempre el dicho Gaspar Salvago la sustentó ansi hace á las dichas sus hermanas é agora de proximo casó á la dicha doña Jerónima Salvago con Gomez Juares de Moscoso, persona que es tenido por caballero hijodalgo, al qual favoreció con loque pudo para ayuda de su casamiento aunque todo es miseria para las calidades de su personas y esto es público y notorio”.

“De la setima pregunta dijo que por tal persona como la pregunta lo dice, este testigo tiene á el dicho Gaspar Salvago y que qualquier merced sea servido de le hacer, cabrá en él por su persona é por los meritos del dicho Xtoval Salvago su padre, y esto es lo que sabe”.

“De la otava pregunta dijo que dice lo que dicho tiene y es la verdad de lo que sabe por el juramento que hico, en la qual se

afirma por que es publico é notorio é firmó lo de su nombre Manuel Hernandez. Ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico”.

Ahora de las declaraciones de Francisco de Leon y de Manuel Fernández que inmediatamente proceden, fácilmente podemos deducir:

1º Que los tercios españoles no vinieron con don Jorge de Alvarado á la conquista de la provincia de Cuscatlán.

2º Que quien los condujo á ella fue el capitán don Diego de Alvarado, y

3º que el testimonio actual de estos actores de la conquista, merece mucha más fe que las narraciones de los primeros historiadores relativa a la época de la conquista, en que “generalmente escribían entre cuatro paredes, faltos de medios de estudios y comprobación, más por entretener el ocio que por amor a la justicia y dotados nosotros de pasiones perturbadoras del criterio” y en cuyos libros, llenos de juicios emitidos con inmoral indiferencia, es inútil buscar en multitud de casos la verdad. Sus autores han atendido, más que a la exactitud histórica, a fantasear y a poner simplemente en esbozo los acontecimientos y las personas.

Más, por si alguna duda queda respecto a las dos primeras deducciones, he aquí la segunda parte.

“En la ciudad de San Salvador, á nueve días del mes de Febrero de mil é quinientos y setenta y nueve, ante el ylustre Señor Francisco de Cuica alcalde hordinario, por su magestad, de esta ciudad y por ante mi Pedro de Mendieta Escribano Publico, de su magestad, pareció presente Gomes Juares de Moscoso y presentó una petición del tenor siguiente”.

“Ylustre Señor— Gomes Juares de Moscoso y Figueroa, vesino de esta ciudad de San Salvador, y alcalde de la Santa Hermandad en ella, como marido y conjunta persona de doña Geronima Salvago mi muger digo, que en la santa iglesia de esta ciudad está una tabla como archivo guardada y fué custodia en que están asentados los primeros conquistadores de esta ciudad, que son los que la conquistaron y pacificaron y poblaron, la qual dicha tabla está allí por que á los dichos conquistadores en forma de capellanía se les dise cada año una misa con renta que para ello dejó Bartolome Bermudes, difunto, uno de los dichos conquistadores, en la qual estoy asentado y me tiene dado Xtoval Salvago mi suegro,

padre de la dicha doña Geronima Salvago mi muger, aunque de sus meritos y servicios está hecha ynformación con Receptoría provisión Real de su magestad, librada en la rreal Audiencia de Guatemala, para más abundamiento me conviene sacar un traslado autorisado con pie y cabeza de la cláusula tocante á él dicho Xtoval Salvago mi suegro. a Umd, pido y suplico mande al presente Escribano de él me dé un traslado autorisado en publica forma para que haga mayor fee, sobre lo qual pido justicia y en lo nesesario eta. Gomes Juares de Moscoso y Figueroa”.

“Presentado el dicho escripto é visto por el señor alcalde dijo que mandaba é mandó que yo el presente Escribano vaya á la yglesia mayor de esta ciudad donde el dicho Gomes Juares de Moscoso y Figueroa dise estar la dicha tabla, y de ella saque y dé testimonio si en ella está el dicho Xtoval Salvago en la forma é manera que estubiere, que en ello su merced ynterpone su atoridad y decreto é ansi lo proveyó é mandó é firmó Francisco de Cuica Pasó ante mi Pedro de Mendieta Escribano de su magestad.

“El luego encontinenti de lo susodicho, yo el presente escribano en cumplimiento de lo mandado por el dicho señor alcalde á lo pedido por el dicho Gomes Juares de Moscoso y Figueroa, vine á esta yglesia mayor de esta ciudad en donde en un pilar de la dicha Iglesia, entrando por la puerta del perdon de ella, á la mano ysquierda en un pilar estaba dicha tabla y presente el Señor Francisco de Cuica alcalde y Diego Faxardo, el dicho Gomes Juares de Moscoso Figueroa dijo que aquella que me mostraba era la de que el pedia el testimonio, la qual dicha tabla está en ello escripto en un pliego muchos nombres y el titulo de ensima dice así.

“Jesús María. Los conquistadores que conquistaron é poblaron la ciudad de San Salvador y ayudaron á conquistar las demas provincias etc. y luego empiesan por tres hordenes de nombres que en el principio de la una horden empiesa é dise, El Capitan Diego de Alvarado, Diego de Usaya, Diego Martin y ansi va suscesivo y el postrero en esta horden dice Magdaleno de Herrera; y en la segunda horden empiesa Antonio Hortis, Antonio de Quiros y va suscesivo y en esta horden cave donde dice García de Alfaro está luego otro nombre que dice Xtoval Salvago y luego Xtoval Hierros y acaba esta horden Gabriel de Oviedo, y empieca la otra y dise Pedro de Pueblo, Pedro Alonso y acaba con un nombre que se llama Pedro de Triana y ay por todos setenta y tres nombres é no ay firma al pie ninguna, la qual dicha tabla está en la dicha Ygle-

sia mayor de esta ciudad en el pilar de donde yo la quite presente el dicho Señor alcalde y el dicho Diego Faxardo, é para que de ello conste de pedimento del dicho Gomes de Moscoso y Figueroa y de mandamiento del dicho Señor Francisco de Cuica alcalde, di la presene fecho en San Salvador á nueve dias del mes de Febrero de mil é quinientos é setenta é nueve años, en fee de lo qual fise aqui este mi signo en testimonio de verdad Pedro de Mendieta Escribano de su magestad”.

Estúdiense, ahora, este cuadro desgraciadamente incompleto; aplíquese la crítica más aguda y con imparcialidad y buen discernimiento y dígasenos, si don Jorge de Alvarado hubiera sido el conquistador de la provincia de Cuscatlán, ¿cuál sería el lugar que de justicia le corresponde en este cuadro? Naturalmente, el primero en la primera serie; pero no encontrándolo ni aun en el final de ninguna de las tres, con sobrado fundamento podemos deducir que el señor don Jorge no vino a estas conquistas, y que por consiguiente no tuvo méritos para que se le consignara en él. Pero si vemos al capitán don Diego, ocupando el puesto de honor en ese cuadro, que al formarlo, no hay duda que sólo se tuvo en cuenta para inscribirlo allí, sus méritos personales y los servicios que prestó a la magna empresa de la conquista de El Salvador. ¿A qué otra cosa, se debe atribuir la notabilísima omisión del nombre de la segunda personalidad de Guatemala, del capitán general don Jorge de Alvarado, hermano del adelantado don Pedro? También por deducción, y aunque con alguna reserva, podíamos responder: porque el señor don Jorge no vino a estas comarcas sino algunos días después de consumada la conquista de ellas, cuando ya no restaba por hacer, sino la organización civil de la naciente ciudad de San Salvador. Y es por eso que le vemos confirmando las encomiendas de los indios que don Diego había dado a Cristobal Salvago, nombrado, como la historia nos enseña, con la ilimitada autoridad de que venía investido, el primer Ayuntamiento, y poniendo a su cabeza al pobre de don Diego, como para aferrarlo de pies y manos a aquella aislada sociedad, y poder él más fácilmente, sin que nadie fuera a oponerle contradicción, volver a Guatemala, centro entonces de nuestros antiguos cronistas, como el conquistador de Cuscatlán; y que después, la falta de comunicaciones, la inmensa distancia que separa a San Salvador de Guatemala y la absoluta carencia de movimiento comercial, opusieron obstáculos insuperables para que la verdad se pusiera en su punto.

De allí, probablemente, los primeros historiadores inhábiles

para discernir lo verdadero de lo falso, y dando entero crédito a lo relacionado por don Jorge, le hayan consignado en sus escritos como a tal conquistador, y que nuestros historiadores modernos, sin medios para comprobarlos, se hayan visto condenados a aceptarlos como verdades indiscutibles que a nadie es lícito dudar.

Toda la historia de la conquista del continente americano está llena de estas injusticias que el tiempo ha venido poco a poco reparando. La historia tiene necesariamente que rehacerse. En aquellos tiempos, careciendo el espíritu humano de medios de investigación, tenía forzosamente que girar en la pequeña esfera de la inteligencia. Pero hoy, que por fortuna hemos alcanzado una época de gloriosas conquistas en el campo de la ciencia, resolviendo difíciles problemas que hasta nuestros días no era dado penetrar. Estúdiese este documento y con empeño búsquese en él la verdad a fin de reparar a don Diego de Alvarado, si posible fuese, el título de nuestro conquistador.

Por orden de don Pedro de Alvarado efectuó don Diego de Alvarado *la fundación de San Salvador en la segunda mitad de abril de 1525*, bajo la advocación del Divino Salvador del Mundo, con todo el solemne protocolo que en esos casos se acostumbraba: conmovedora demostración de la genuina nobleza castellana. San Salvador fue poblada desde sus primeros años por distinguidos nobles españoles.

Don Rodolfo Barón Castro opina que el nombre dado a la reciente población tal vez se deba a Diego de Holguín, su primer alcalde, que de esta manera quiso recordar a San Salvador de Bayamo, en la isla Fernandina, de la que fuera vecino y poblador.

Con todo, la verdad del caso está expuesta en el erudito estudio —*Cuadros históricos de San Salvador*— que dice textualmente: "...estimo por más robusta prueba la afirmación del propio Alvarado (Proceso) y la de los cronistas Remesal y Ximénez, todos los cuales sostienen que la Villa fue mandada fundar (por el Adelantado) con el nombre de San Salvador". Ximénez es terminante al informar que los capitanes enviados por Alvarado a Cuscatlán, recibieron "Orden que fundasen (una villa) con el título de San Salvador". Y Remesal, a su vez, aunque tiene a don Jorge de Alvarado y no a don Pedro por fundador de nuestra capital, dice que, desde Guatemala, "dio orden para que (en la Provincia de Cuscatlán)... se hiciera una población de españoles, a la cual dio

por nombre Villa de San Salvador”⁵. “Así nació en la agreste comarca de Suchitoto, a la vida y a la historia el núcleo de la nacionalidad salvadoreña. Así nació después de muchos esfuerzos, mucho dolor y mucha sangre, la ciudad que se convirtió en capital de la Intendencia, la que fue crisol y cuna de la libertad centroamericana y la que es hoy cabeza y corazón de la república”.

No es valedera, y si algún precio tiene es secundario al motivo principal, la explicación de que se bautizó a la ciudad con el nombre de San Salvador por una especie de analogía que se quiere advertir entre una batalla ganada a los turcos infieles por el fraile abruzo San Juan de Capristano y Juan Hundaya, y el triunfo español sobre los infieles de Cuscatlán.

El Dr. Barberena, siempre fuerte en toda clase de problemas idiomáticos, aquí nos da de ello buena prueba: “En cuanto al nombre mismo, “San Salvador”, he aquí lo que se me alcanza: la fiesta del 6 de agosto fue designada con el título de *Transfiguratio Sanctissimi Salvatoris nostri*, que por lo largo fue reducido por unos a su parte esencial, *transfiguratio*, y por otros a la parte *expletiva*, *Sanctissimi Salvatoris nostri*, de donde resultó a la postre que dicha fiesta fuera designada indistintamente ya con el título de “Transfiguración”, ya con el de “Día del Salvador del Mundo” o de “Nuestro Salvador”. En cuanto a la anteposición del adjetivo contrato “San”, creo que es reducción, en gracia de la eufonía y de la brevedad, del superlativo “Santísimo”, epíteto que los fieles cristianos anteponían al vocablo “Salvador”, como hoy lo anteponen al término “Sacramento” y a otros análogos.

La palabra “Bermuda” es de indiscutible origen español. Como los fundadores de San Salvador habían estado en las Antillas donde abunda cierta planta forragínea —la bermuda— y en su nuevo lugar se encontraron con iguales plantaciones a las antillanas, de ahí les vino llamarlo “Valle de la Bermuda”.

El documento encontrado por el Dr. Luna confirma la existencia, en la Iglesia Parroquial de San Salvador, de una lista de los Conquistadores de Cuscatlán, mencionada por el P. Vásquez, no obstante que él no alcanzara a verla.

El primer Párroco de la Villa de San Salvador fue el Padre Pedro Ximénez, y por renuncia de éste el Padre Francisco Hernández. Sin embargo ninguno de los dos puede llamarse Cura,

⁵ *Historia General de las Indias*, T. 11, p. 270.

según explica Monseñor Vilanova: “Pero aunque los Padres Pedro Ximénez y Francisco Hernández, hayan sido nombrados curas de San Salvador, y éste último haya sido uno de sus más gloriosos apóstoles, ninguno de ellos puede llamarse Cura con toda propiedad canónica de esta palabra, pues ninguno tuvo título eclesiástico, ni tomó la colación y posesión canónica de dicho Beneficio”. De tal manera, pues, que legalmente el primer Cura de San Salvador fue el Presbítero Antonio González Losano.

HOMBRE ENTRE LOS HOMBRES

Por Mateo Andrés, S. I.

El siguiente trabajo podría considerarse como un capítulo de filosofía pedagógica y titularse “cómo enseñar al joven a hacerse hombre”, o también “hombre entre los hombres”. En su sencillez quisiera ser una respuesta al tema que me ha sido señalado: “Metodología de las Ciencias Sociológicas”¹.

Las verdades de la Sociología son verdades para ser entendidas y para ser vividas; y sólo cuando son vividas puede afirmarse que han llegado de veras a ser entendidas. He ahí por qué se me ha ocurrido exponer mis puntos de vista sobre el tema de la metodología de las Ciencias Sociológicas, en forma de comentario a dos principios capitales de la autorrealización del hombre por sí mismo. Los principios son estos dos: 1^o—el hombre debe hacerse a sí mismo; 2^o—el hombre debe hacerse a sí mismo *en* y *con* los otros: en sociedad.

Se trata de saber cómo debe enseñarse (eso significa metodología) la Sociología a nuestros jóvenes; espero que el comentario a estos dos principios del hacerse humano aporte un poco de luz a tema tan interesante.

I

EL HOMBRE DEBE HACERSE A SI MISMO

Esta es una vieja verdad del sentido común, pero que hoy ha cobrado inusitada actualidad filosófica, científica y aun literaria.

Si preguntamos al último de nuestros médicos de aldea cuál es la finalidad de una medicina, nos responde enseguida: ayudar

¹ Este trabajo, bajo el título “Metodología de las Ciencias Sociológicas”, fue leído ante una asamblea de profesores cubanos, en el Ateneo de La Habana, junio de 1959.

al organismo enfermo. Eso es, ayudar y nada más; porque es el organismo el que ha de curarse a sí mismo.

El pueblo, depositario del sentido común, no sabría explicar la esencia de lo vivo; pero posee una intuición que no le engaña; no es la buena comida, —nos dice— la que engorda, sino la buena digestión. Lo que el hombre recibe de fuera tiene él que hacerlo suyo a través de un acto asimilador insustituible; y sólo entonces se convierte de veras en *suyo*: carne de su carne y ser de su ser.

Igual sucede en las ideas, alimento del alma. No llegan a hacerse *mías* sino a través de mi acto de asimilación. Un profesor extraordinario, una conferencia brillantísima, una clase admirable. . . nada de eso llega a ser mío sino a través de mi acto personal. Y se hace mío precisamente en el grado en que mi acto personal es denso y capaz de asimilarlo. Por eso, como agudamente observaba Pascal, no hay libro malo para lector bueno, ni libro bueno para lector malo. Nada *se le da hecho* al hombre. El trabajo personal es la única fuente de la riqueza interior. Lo que el hombre es en un momento dado de su vida es lo que se ha hecho a sí mismo. Alimento, salud, verdad, goce estético, religión, moral, vida. . . son dones que el hombre tiene en el grado en que ha querido y sabido dárselos a sí mismo. Esto es cierto en cuanto el hombre posee esos bienes, si a veces no lo es en cuanto se ve privado de ellos. “Lo que tenemos en nosotros y por nosotros mismos, es decir, la personalidad y el valor, es el único factor inmediato de nuestra felicidad y de nuestro bienestar. Todos los demás factores obran indirectamente; así pues su acción puede anularse, pero la de la personalidad, nunca”². El gran misántropo, Schopenhauer, consideraba en estas palabras la personalidad como factor de la felicidad; pero su afirmación vale igualmente de la personalidad considerada como factor de la autorrealización del hombre por sí mismo.

En un hermoso libro, fruto de la larga experiencia de toda una vida de gran médico, Alexis Carrel, nos dice: “El crecimiento espontáneo del espíritu es siempre incompleto. El hombre no alcanza su pleno vuelo mental sino por su propia voluntad. Es bien sabido que el desarrollo de los músculos y de los órganos demanda esfuerzo; no llega uno a ser atleta sin preparación. Del mismo modo, es necesario padecer para acrecer en nosotros mismos las fuerzas de la consciencia. Si el discípulo no tiene voluntad de instruirse,

² Schopenhauer, *Eudemonología*, c. II. En *Obras Completas*, T. II, Edit. Ateneo, Buenos Aires, 1950, p. 734.

el más hábil profesor nada podría enseñarle. El recitar un trabajo de moral no convierte a uno en virtuoso. Nadie puede forjar por nosotros nuestra alma . . . La formación de la personalidad es equivalente, según el Existencialismo y ya antes según Bergson, a la creación de uno por sí mismo. Y esta creación de uno por sí mismo consiste en sacar de nuestro cuerpo y de nuestra consciencia más todavía de lo que contienen”³.

Nada se da al hombre sino a través de su acto de aceptación o personalización. Pedagogos hay —yo los llamaría meros enseñantes— que creen poder y aun deber obligar a los alumnos a memorizar servilmente todos los datos de un texto. Y quedan satisfechos, una vez exigida esta tarea mecánica, inhumana. Esas clases no pueden menos de ser aburridas; en ellas se anula la persona del alumno y se deja únicamente la máquina. Un disco sería el el mejor alumno de tales profesores.

Un filósofo actual diría que el gran pecado de estos pedagogos es su concepción empirista de la verdad; es decir, un creer que la verdad existe hecha y que se puede dar y recibir, como cualquier otro objeto⁴. Pero la verdad es sólo y siempre el acto de un sujeto; es la luz o evidencia interior que arde en mí mismo, mientras pienso. La verdad escrita en el libro, o materializada en la voz, es ya una verdad degradada, que apenas analógicamente merece el nombre de verdad. La verdad “verdadera”, sensu stricto, existe sólo en el acto que la piensa, mientras la piensa. Por tanto, la verdad que el profesor expone en clase, la verdad que, hecha palabra, entrega a sus alumnos, ya no es la verdad viva, —el acto interior que evidencia a uno mismo una realidad determinada— sino una verdad muerta, una verdad-palabra, una verdad degradada del único puesto donde la verdad existe. Tal verdad-palabra debe ser recogida y personalizada —Ortega diría “ensimismada”— por el alumno.

Ahora bien, esta asimilación no equivale a un mero aprendizaje o memorización mecánica; implica un *referir* esa verdad-palabra, por medio del acto interior del alumno, a las verdades vivas que constituyen la síntesis mental de éste. Entender es *entender-se*.

Y enseñar será *hacer entenderse*. Un especialísimo hacer hacer: exponer *mi* verdad de modo que el alumno la haga *suya*. La verdad,

³ A. Carrel, *La conducta en la vida*, pp. 96-97.

⁴ G. Marcel. Cfr. “La intelección en G. Marcel”, art. de F. PECCORINI, en PENSAMIENTO, oct-dic. (1958) 411-452.

que en las palabras del profesor muere, debe renacer en el acto del alumno. ¿Querría aceptarse la paradoja que la verdad hablando muere, y sólo callando revive? Por tanto, es imposible dar una verdad *hecha*. Precisamente el darla, implica el deshacerla; y así es el alumno quien debe dársela a sí mismo, partiendo, —eso sí— de la palabra del profesor. Pero el profesor no puede olvidar esto: que es el mismo alumno quien se da su propia verdad y se hace a sí mismo.

Recuerdo la idea bellísima de R. Tagore: porque golpees el rosal, el rosal no florece antes. El rosal tiene su tiempo y modo de florecer. Sí, es el hombre el que debe hacerse, y para ello tiene su tiempo y su modo. El maestro no pasa de simple espectador, y si se quiere un poco más, de incitador humilde de la vida del alumno. Algo así como el catalizador químico: desata el proceso de cristalización, pero quedando externo al proceso mismo. Este, una vez desatado, sigue sus propias leyes. De la misma manera, el pedagogo es mero agente exterior; cumple sin excederse, cuando se limita a desatar el proceso de autorrealización del alumno.

El niño es semilla del hombre. El hombre es el niño desarrollado. Esta afirmación parece una perogrullada, desde luego. Pero hay desarrollos y desarrollos. Frente al desarrollo que procede necesariamente, el espectador nada tiene que hacer, incluso su mismo esperar es inútil. Pero cuando el desarrollo es contingente y libre, depende del espectador que llegue a su término, al menos en parte. El espectador se convierte entonces en vigilante y, en alguna manera, en padre del resultado. Tal es el maestro; su oficio es hacer que el alumno se haga; que ponga aquellos actos que le conducen al grado de hombría contenido en la estructura de su ser.

Si decimos con los existencialistas que el niño dista de sí mismo, lo que le separa es el tiempo. Pero el tiempo humano no es otra cosa que la serie de actos que el hombre hará para dar a luz a ese “sí mismo”, oculto en sus entrañas, y que el psicólogo llama “yo potencial”. En este sentido, uno no tiene padres ni ascendientes; nace de sí mismo; pero el pedagogo es el que vigila ante esa cuna de carne y espíritu que es cada joven.

Quiero desarrollar un poco más esta idea tan actual. La sucesión propia de los seres vivos consiste en que el futuro llega y no pasa, sino que queda “presente”, incorporado en la sustancia inicial. Así el tiempo es la autorrealización del ser vivo por sí mismo. Vivir en el tiempo vale un inmenso dolor; no ser aún todo lo que

puedo y debo ser; pero vale también una riquísima esperanza: la de hacerme eso mismo que no soy yo, dándome lo que me falta. Ser en el tiempo es nuestra gran pobreza y nuestra gran riqueza. Es nuestra gran pobreza, porque es estar distantes de nosotros mismos; no ser todavía lo que podemos y debemos ser. Es nuestra gran riqueza, porque de ese mismo tiempo que nos separa de nosotros debe brotar el yo ideal que somos nosotros, y que duerme en el fondo de nuestras entrañas ⁵. Del lugar material donde me espera un ser querido, me separa un espacio; de ese otro sitio invisible, donde aguarda mi yo ideal, me separa el tiempo. El tiempo es mi gran amigo y mi gran enemigo. Cuando muera y cese el tiempo, yo habré coincidido conmigo mismo; se habrán identificado mi yo ideal y mi yo real. Desde entonces, yo seré de veras “mi mismo”; vencida toda distancia, habré llegado al abrazo perpetuo; y el yo que entonces abrazaré para siempre será yo mismo; aquello que de mi yo ideal y posible yo haya convertido en realidad. Yo soy, pues, hijo de mi dolor y nazco en el tiempo.

Así todo hombre nace de sí mismo, de su propia acción interior. Toda otra acción que, siendo externa, quisiera forzar el proceso, influyendo directamente en ese nacimiento, equivaldría a un destrozo. R. Tagore hubiera dicho al autor de este destrozo invisible: ¿por qué golpeas el rosal, oh hombre? El rosal tiene su tiempo y su modo de florecer. Ahora mismo, invisiblemente, está floreciendo ya. ¿No lo ves? Oh, amigo, tú debes mirar por debajo de la corteza rugosa y fea. Abona y riega; eso es lo tuyo. Después... ¡espera!

El sentido de la frase griega *gnozi seauton*, tan usada de Sócrates, tiene el mismo significado: “conócete, para sacar de ti lo que eres”. Como maestro, Sócrates, se comparaba a una partera o comadrona, oficio de su madre Fenerata. Según nos asegura Platón, procedía en la enseñanza como quien va a sacar de sus alumnos lo que éstos ya tenían dentro. Y el resultado de este método nos es conocido por la historia: los jóvenes dejaban su casa, sus diversiones, sus proyectos... para formar entre los alumnos del nuevo maestro. Platón mismo rompió sus primeros poemas, porque los creía indignos de la vocación nueva que había brotado en él al contacto con Sócrates; y nos expone así su experiencia de discípulo: la presencia de Sócrates es como la del pez torpedo, que

⁵ “Del salón en el ángulo oscuro — de su dueño tal vez olvidada — silenciosa y cubierta de polvo — veíase el arpa. — Cuánta nota dormía en sus cuerdas — como el pájaro duerme en las ramas — esperando la mano de nieve — que sepa arrancarla. — Ay, pensé, cuántas veces el genio — así duerme en el fondo del alma — y una voz como Lázaro espera — que le diga: levántate y anda”. Bécquer.

paraliza y desconcierta; obliga a mirarse a sí mismo, a retorcer la atención en esa dirección desacostumbrada, que es mirar hacia adentro. Y así eran ellos, los mismos jóvenes, los que nacían —criaturas nuevas— de su propia reflexión y de su propio dolor.

El alumno va naciendo ante nosotros; yo sé que hoy nos disgustaría la palabra “partera”, amada de Sócrates. Pero el pedagogo es eso: el vigilante de un nacimiento. ¿Será demasiado decir que Cuba nace en nuestras aulas?

El autor hebreo del Eclesiástico, dos siglos antes de Cristo, dice una sentencia que podría adscribirse a cualesquiera de los filósofos actuales. “Creó Dios desde el principio al hombre, y dejóle en manos de su consejo... Delante de él están la vida y la muerte; el bien y el mal. Lo que escogiere, eso le será dado”. (Cap. 15, v. 14 y 18).

Esta admirable afirmación, de la cual muchos capítulos del existencialismo no son más que fríos comentarios, nos introduce en una nueva modalidad del hacerse del hombre: el hombre se hace *libremente*. Nace de su propia voluntad, que entre muchas posibilidades escoge una y la realiza. Con otra terminología los modernos dicen: el hombre es libertad; en alguna manera, su existencia precede a su esencia; es lo que se hará. Dejando a un lado lo exagerado de las fórmulas, vemos que se trata del viejo tema de la libertad, patrimonio del sentido común, desde los más remotos tiempos de la antigüedad.

Pero los filósofos modernos insisten en este punto, tratando de descubrirnos algo nuevo, no visto hasta ahora. Sírvanos de síntesis un párrafo de Ortega, en su libro póstumo *El hombre y la gente*. Describiendo la vida personal, nos dice ahí Ortega: “Lo característico del hombre es precisamente que en virtud de su libertad puede deshumanizarse. ¡Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático que le pase esto o aquello, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto

es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: “llega a ser el que eres”⁶.

Tal es la profundidad que dan los análisis filosóficos al contenido de la libertad humana: el mismo ser ontológico, el ser que somos desde nuestro primer momento de existencia, puede ser salvado o perdido por nuestra libertad⁷. Esto carga una inmensa responsabilidad sobre las espaldas del pedagogo; pero este tema es ya demasiado conocido y ajeno a mi materia. Yo quiero parar la atención ahora en una consecuencia poco advertida y pedagógicamente muy importante.

Esa libertad humana, que deja al hombre en manos de sí mismo, implica la existencia de dos clases de verdades, cuya distinción y valoración interesa muchísimo al pedagogo: una verdad *matemática*, que se nos impone necesariamente; es decir, a despecho de nuestra libertad. Y otra verdad *moral*, que goza de suficiente evidencia para ser aceptada, pero que carece de aquella luz arrolladora de la anterior, y así no fuerza el asentimiento. Es pues una verdad *libre*. La primera, la verdad matemática, es propia de las ciencias empírico-matemáticas; por capricho yo puedo decir, por ejemplo que dos más dos no son cuatro; pero si entiendo lo que digo, no puedo interiormente adherirme a esa negación, porque la evidencia se me impone. No es, pues, una verdad libre. La segunda es la verdad propia de las ciencias del espíritu, por oposición a las ciencias de la naturaleza; circunscribiéndonos a nuestro campo, es la verdad propia de las Ciencias Sociológicas y de la Filosofía. Su evidencia nunca es tan grande que el hombre, si quiere, no pueda negarla. Siendo el hombre libre, ninguna de estas verdades puede serle impuesta. De las dos clases de verdades, recién mencionadas, la matemática, entendida, por sí misma se

⁶ Ortega, *El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occidente, 1957, pp. 44-45.

⁷ Es evidente que estas frases de Ortega, en su formulación exagerada, pueden expresar la idea de que la existencia precede *totalmente* a la esencia. Pero pueden tener este otro significado, plenamente aceptable: lo que yo me doy en el tiempo, mi ser *moral*, da un valor definitivo a mi ser ontológico. Es lo que significa la frase de Jesucristo, dicha de Judas: “más le valiera no haber nacido”. Cfr. la Rev. “Estudios”, nov.-dic. (1957), art. del P. I. QUILES, “Actitud filosófica de Ortega”, donde se insinúa la misma interpretación, pp. 3-12.

impone, a despecho de la misma libertad; pero la verdad moral, siendo como es libre, debe contar con la honradez y la buena voluntad del alumno.

La misión del profesor, en caso de verdades libres, debe ser, a mi humilde entender, doble: primero, dar a la verdad toda la evidencia que sea posible; segundo, preparar ese fondo último de la persona donde radican la libertad, la honradez moral y la simpatía. El profesor de Sociología no sólo explica, o sea, hace entender. Sino incita, o sea, hace amar. Y si no cumple este segundo cometido, estando el primero condicionado a él, tampoco hará entender. Si no hace amar la verdad que enseña, no logrará hacerla entender, porque la inteligencia de estas verdades nace del amor.

Donde se ve que debe haber un modo peculiar en la enseñanza de estas asignaturas: Sociología, Filosofía, etc. A diferencia de las verdades físico-matemáticas, estas otras verdades son transformadoras del hombre todo, no sólo de la inteligencia. Aprendida una verdad matemática, el alumno es más sabio; aprendida una verdad sociológica, el alumno es mejor. Pero esta distinción indica que una verdad de éstas no se aprende mientras no se ama, y que por tanto, un profesor de Sociología, Filosofía, etc. tiene que hablar no sólo a la inteligencia sino también al corazón.

Estas verdades espirituales, porque se refieren al hombre entero, no sólo a su inteligencia, son libres. Es decir, luego de captada su evidencia, puede el hombre quedarse sin aceptarlas. Siendo verdades teórico-prácticas, suponen en el alumno inteligencia y corazón; capacidad intelectual y honradez moral. Aceptarlas es entregarse a ellas y vivirlas. Las verdades de la Cívica, por ejemplo, obligan al alumno a ser otro; a respetar a los demás y mortificar el egoísmo. Imposible entenderlas mientras no se está dispuesto a practicarlas. Pascal decía que el corazón tiene sus razones que la razón no entiende; acaso fuera más claro decir que el corazón condiciona la misma intelección. La moderna fenomenología ha insistido en que no se entiende sólo con el entendimiento, sino con todo el ser. Cada uno entiende según lo que es. Todo mi pasado pesa sobre mi acto de entender, y aun el futuro en cuanto presente ya en mi deseo actual. Si pues es el hombre entero el que entiende estas verdades espirituales, cuando una parte de ese mismo hombre —la voluntad— se niega o rehusa ante una de esas verdades, la otra parte —el entendimiento— queda inhabilitada para ejercer su acto plena y perfectamente. Y así

sucede que realmente no se entiende, porque realmente no se ama. La falta de honradez, que es defecto moral, ha robado a la inteligencia su capacidad de entender.

Este pequeño análisis induce a creer que el profesor de Sociología debe ante todo ser un gran hombre. ¿Resultaría odioso si me atreviera a afirmar que él, más que ningún otro profesor, necesita poseer un humanismo rico y entero? Yo diría, abreviando y a peligro de ser mal entendido: el profesor de una ciencia empírica explica con la cabeza; el de Sociología con todo su ser. El primero debe ante todo ser muy inteligente; el segundo ser muy humano. Al primero le basta ser sabio en su materia; el segundo debe además ser honrado en su vida.

Resumo brevemente este principio primero: el hombre debe hacerse a sí mismo. Nada se le da hecho; la verdad tampoco. Pero hay verdades que ellas mismas se bastan, si hay un entendimiento capaz. Son las verdades cuya evidencia, una vez entendida, se impone necesariamente. Otras, —y para la vida son éstas mucho más importantes— son verdades libres. Su evidencia no se enciende sino en un corazón bueno. El que las enseña, —y es ésta una consecuencia demasiado evidente— no sólo debe llegar a la inteligencia sino también al corazón de sus alumnos. De ahí la diferencia respecto al profesor de Ciencias Exactas: éste puede dar el texto, sencillamente; aquél, debe darse, además, a sí mismo.

II

EL HOMBRE DEBE HACERSE EN Y CON LOS OTROS: EN SOCIEDAD

Dos hechos significativos: Hecho primero. En su célebre novela *La hora veinticinco*, G. Gheorghiu expone los últimos adelantos de la máquina social contra el hombre: checas, campos de concentración, trabajos forzados, vida de animales, trato de animales. . . Los hombres de la novela de Gheorghiu van subiendo lúgubrementemente, como fantasmas sin iniciativa, un calvario ateo: sin cruz, sin Cristo y sin esperanzas. El totalitarismo ruso, el totalitarismo nazi, el tecnicismo occidental. . . todos estos sistemas por igual desconocen la persona humana, la encadenan, la usufructúan y al fin la crucifican.

Hecho segundo. París. Café des Fleurs. Un turista que visitara

París hace unos años, no podía marcharse sin conocer ese famoso centro existencialista. En una de sus mesas, entre humo y gritos, Sartre escribe sus dramas con el nuevo mensaje al hombre de la posguerra: haz lo que quieras, oh hombre desilusionado; nada importa nada; todo es absurdo.

Hoy han pasado aquellos momentos del primer Existencialismo con su fervor de neófitos y su inédito libertinaje. Pero el existencialismo sartreano sigue alimentando un individualismo feroz. En la sociedad, —nos gritan todos los discípulos conscientes o palurdos de Sartre— el hombre se pierde, cae en la inautenticidad y muere. El hombre “social” necesariamente es infiel a sí mismo. Aquí es la sociedad la que desaparece y es anulada. Queda la persona, el hombre solo, la libertad incondicionada del hombre existencialista, ese robinson de las nuevas selvas ciudadanas.

La oposición de ambos mundos es manifiesta. En una sociedad sin hombres; en otro hombres sin sociedad. En el primero, el hombre es condenado a ser mera cosa, animal de carga para la sociedad. En el segundo, el hombre solo, auto-afirmación de sí mismo, de sus gustos, de sus caprichos, de sus extravagancias. En ambos casos, el hombre muere: muere en la sociedad totalitaria, que desconoce los derechos de la persona humana; muere en el desenfrenado individualismo existencialista, porque el hombre necesita, para serlo de veras, vivir en sociedad.

He ahí, pues, el problema: *individualismo-totalitarismo. Persona-sociedad. Yo-otros.*

Todos los problemas de la filosofía social no son más que expresión de este único problema fundamental. El fin de la Sociología es resolver del modo más eficaz y equitativo para ambos extremos ese antagonismo originario. Obtener una sociedad en que los hombres puedan seguir siendo personas; obtener unas personas que sean capaces de convivir en sociedad. ¿Cuál será el fin de la Sociología? Crear en el alumno, que se abre a la existencia consciente del otro, este doble sentido: de sí mismo como persona, valor fundamental e inviolable; y de la sociedad como ambiente y medio necesario de su propio desarrollo humano. Agudizar en el joven entregado a nuestra educación el doble sentido de la personalidad y de la sociedad: de la personalidad que no puede hacerse sino en sociedad; y de la sociedad que no puede constar de mero número, sino que, para ser verdadera, ha de constar de personas.

En la Sagrada Escritura se cuenta la solución ingenua dada al primer conflicto social historiado. Abraham y su sobrino Lot cada uno tenía sus rebaños y sus pastores. Al principio procedían en paz; pero pronto el aumento de ganado y la escasez de los pastos enfrentó a los pastores unos contra otros. Pero Abraham era todo un patriarca; llamó a Lot y le dijo: “Ruégote que no haya disputas entre nosotros, ni entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos. Ahí tienes a la vista toda la tierra, sepárate de mí, te lo ruego. Si tú fueres a la izquierda, yo me iré a la derecha; y si tú escogieres la derecha, yo me iré a la izquierda” (Génesis, 13, 8-9).

En la historia no faltan nunca hombres primitivos, que ante el conflicto con los otros, deciden separarse y vivir solos. Un viejo poeta persa dice: “Fatigado de mis amigos en Damasco, me retiré al desierto, junto a Jerusalén, para disfrutar de la sociedad de los animales”. Es la reflexión ya conocida: “cuanto más ando con hombres, más amo a mi perro”. Pero es difícil librar a esta actitud de toda imputación de misantropía, de pereza o soberbia. En cuanto a la solución bíblica ya no es posible hoy. Abraham pudo decir a su sobrino Lot que escogiese la derecha o la izquierda, porque a uno y a otro lado las tierras eran de nadie. Hoy las tierras y las cosas están ya poseídas y disfrutadas, y cualquiera de los hombres siempre llega tarde, y no hay más remedio que luchar o morir. El conflicto se presenta hoy como inevitable. El hombre no puede huir del hombre, sino que tiene que luchar para ser. La ingenua y patriarcal solución bíblica ya no es posible; y en vez de ella, se impone una de estas tres: o que yo en la lucha venza y esclavice al otro; o que el otro me venza y me esclavice; o que decidamos en respeto mutuo convivir, o sea, hacer juntos nuestra vida. En el primer caso yo soy el esclavizador del otro; en el segundo, esclavizado del otro; en el tercero, socio del otro: ni dueño ni esclavo sino compañero.

Bien pronto se echa de ver que sólo en esta tercera solución se salva la persona humana: la mía y la ajena. La persona, siendo esencialmente autoposesión y autodeterminación, ni puede esclavizar ni esclavizarse. Pero admite perfectamente la compañía, una compañía que no la impida, antes la ayude, a ser ella misma. Sobre este fundamento de la persona como dueña de sí y de su destino, podemos plantear el conflicto de la convivencia humana, así como intentar su solución.

EL CONFLICTO

Todo hombre, como persona, es un centro vivo cuya circunferencia es el mundo. En su derredor todo es referido al yo humano, como a punto único de referencia. El mundo de las cosas, el mundo de las personas y el mundo mismo de Dios. Espacialmente yo ocupo siempre el “aquí”; los otros lugares están referidos a ese “aquí” como inmediatos, próximos, lejanos: ahí, allí, allá. Y si cambio yo de ubicación, todo el sistema de adverbios debe cambiar su término de aplicación: el primitivo “aquí”, retirado el yo a quien debía su preminencia, se convierte en “ahí”, “allí”, o “allá”, según la distancia respecto al nuevo “aquí” surgido de mi movimiento. Espacialmente el yo es siempre el centro de la circunferencia.

Respecto a las cosas del mundo, el yo tiene la misma centralidad. Las cosas son para mí, más o menos “mías”. La primera cosa “mía” es mi cuerpo, tan mío que es parte de mí mismo yo. Las otras cosas son “mías” conforme a la necesidad que de ellas tiene mi cuerpo: mis alimentos, mis vestidos, mis instrumentos de trabajo, mis diversiones, mi casa, mi pueblo, etc., etc.

Las mismas personas que me rodean forman también en torno a mí: mis padres, mis hermanos, mis parientes, mis conocidos, etc. Yo siempre y en todo el centro. Esto es ser persona. Cada persona, precisamente por serlo, se constituye a sí misma en centro del mundo, que de ese modo se convierte en su mundo. Todo lo ve desde ella y para ella: lo que le molesta a ella, lo que le gusta a ella; lo que favorece sus planes, lo que les estorba, etc., etc. Todo —objetos, tiempo, cosas, personas...— son vistos desde ella, formando un horizonte cerradamente personal, un conjunto de medios e instrumentos para sus fines. Dentro de este horizonte, exclusivamente mío, incluso las otras personas son consideradas como medios a mi servicio.

Pero resulta, —y aquí entra el conflicto— que las otras personas se constituyen también a sí mismas centro de otro horizonte análogo al mío. Con la peculiaridad de que las cosas que en mi mundo eran referidas a mí, como a su dueño y señor, en el horizonte vital de las otras personas, son referidas a ellas. El mundo, pues, es un conjunto de innumerables centros de referencia, constituidos por cada una de las personas. Respecto a mí, yo siempre soy el centro y todo lo demás periferia. Pero respecto al otro, yo y mis

cosas somos periferia. El mundo es como un inmenso tablero todo cruzado de circunferencias secantes. Las cosas todas acaban por pertenecer a innumerables centros; y cada centro, sin dejar de ser centro desde un punto de vista, desde todos los demás es periferia. ¿No parece claro que la convivencia de las personas resulta siempre y necesariamente conflictiva?

Y no cabe huir. Pues por muy grandes que sean las distancias, la persona, como ser espiritual, es siempre superior a toda distancia, y el conflicto no se ha solucionado. El mundo, tan inmensamente grande como es, cabe en un solo pensamiento mío, y así es inmensamente inferior a mí. ¿Cómo deberá enfrentarse este conflicto implicado en la mera convivencia de las personas?

Y no pensemos que el problema es pequeño. Dijimos que cada persona es el centro de una circunferencia cuyo perímetro es el mundo entero. Pero esta centralidad agotadora se extiende luego a la familia, al grupo social, a la clase, a la nación, al continente, al bloque de naciones... Y también como familia, como clase, como nación... formamos centros de intereses cada vez mayores y más antagónicos. ¿Qué representan los actuales conflictos políticos sino el cortarse de estas circunferencias supra-personales, en que dos bloques de naciones exigen que todo se regule, se mida y se valore según sus particulares puntos de vista, sus intereses y sus proyectos? Los conflictos de patronos y obreros, los conflictos de raza, las competencias comerciales... no son más que consecuencia de esa centralidad propia de la persona humana agrandada.

Un juguete entre dos niños, un contrato de trabajo entre patronos y obreros, Berlín entre dos bloques de naciones y de ideologías... Siempre el conflicto expresa la misma estructura: un objeto único, referido a dos centros de interés; o sea, a dos personas, físicas o morales. Y éstas, aprestando en su consecución las armas de que disponen: sólo miradas o sólo palabras; los puños ya; las pistolas, las bombas atómicas. No importa que al llegar a la persona-nación o bloque de naciones, el poder destructivo haya crecido pavorosamente; no importa que en este caso las amenazas hagan temblar el mundo, mientras que tratándose de dos niños que se disputan un juguete, sus amenazas infantiles nos hacen reír. La estructura del conflicto es siempre la misma: un objeto, más o menos valioso, exigido por dos personas, más o menos poderosas y temibles.

El problema se plantea, pues, en los siguientes términos: cuando un mismo objeto es pretendido por dos personas, ¿qué solución puede y debe darse?

Las soluciones posibles son tres, como ya dijimos. Pero una sola la solución justa. Concretemos el análisis al caso de dos niños que pelean por un juguete. El mismo juguete cae dentro de la circunferencia de interés de ambos niños, en consecuencia, éstos entran en conflicto.

Primera solución posible: uno es más poderoso, vence al otro y le obliga incluso a la humillación de llevarle el juguete a su casa. Es decir, le anula como persona. El vencido se acerca llorando y llevando el juguete, que ya nunca será suyo. El vencedor le mira ufano y despótico. Gracias a su fuerza el juguete es suyo. ¿Es mucho si concluimos que este último tiene alma de dictador? En el fondo de su psique infantil hay ya esta premisa terrible: ¡yo solo!

Segunda solución posible: uno es más apocado; diríamos para expresar su situación interior que tiene complejo de inferioridad. No se atreve a enfrentarse, tiene miedo. Apenas apunta el conflicto, cede y se entrega a la voluntad del otro. Frente al primero, de alma de dictador, éste tiene alma de esclavo. El mismo se anula en cuanto centro de interés activo, en cuanto persona. Parte del supuesto que él no tiene ningún derecho, y en ese fondo último donde acepta, inconscientemente, esta premisa, se está excluyendo del ámbito de las personas. Porque persona significa tener derechos, ser centro, no periferia.

Como se ve, en ambos casos la solución ha comportado la anulación de la persona humana. En el primero, por vía de esclavización impuesta a la fuerza por otro. En el segundo, por vía de rebajamiento y esclavitud voluntaria. Ambas soluciones son falsas, pues anulan un elemento esencial e inviolable: la persona.

Queda la tercera solución: los dos niños entran en trato, y deciden usar el juguete, cada uno a sus tiempos. Los dos tienen derecho, los dos conservan su derecho, pero pactan respecto al ejercicio concreto de ese derecho. La única solución verdadera respeta las personas, pero implica una reducción voluntaria de mi libertad. Yo, que al principio creía de buena fe que el mundo entero era una inmensa circunferencia con un solo centro, y ése era yo; ahora reconozco la existencia de otros muchos centros

análogos al mío. La convivencia es ante todo un reconocimiento intelectual de la existencia del otro, como persona; en segundo lugar, una aceptación práctica de esa realidad. El otro es un centro de irradiación análogo al mío. El otro tiene sus propios pensamientos, sus planes, sus sentimientos. . . como yo tengo los míos. Y si es evidente que él no puede entrar despreocupadamente por mi mundo interior y violentarlo, tampoco yo puedo entrar por el suyo. Ahora bien, ser persona, implica el permanente peligro, siempre renovado, de no respetar el mundo ajeno; y ello porque implica una cierta necesidad de extender la irradiación de mi centro interior a todos los seres del mundo, incluso a las otras personas. Ser persona implica, pues, un permanente peligro para las otras personas de ser convertidas en cosas; implica llevar en el extremo del pensamiento el juicio malévolo; y en la punta de la lengua la palabra hiriente; y en la mano la bofetada. Ser persona implica querer ser único; por consiguiente, olvidarse de los otros, y convertirlos en medios para mis planes.

La solución del conflicto social, o mejor convivencial, comporta una perenne e infatigable vigilancia sobre sí mismo, sobre ese dictador oculto que todos llevamos dentro; para anular —para estar continuamente anulando— en esfuerzo incesante, ese rebrotar continuo del egoísmo esencial, inherente a la persona humana. Ser hombre social implica vigilar sobre los propios pensamientos para que no cedan al peligro de pensar en sí solo; vigilar sobre los propios planes y proyectos, que no pueden pensarse como valores únicos, al margen completo de los otros; vigilar sobre los propios sentimientos, que no pueden sobrevalorarse como si yo fuera el único que sufriera, que esperara o que amara en el mundo. Ser hombre social implica admitir la existencia del otro en cuanto otro; es decir, en cuanto persona, en cuanto centro vivo y activo de pensamientos, de planes, de sentimientos. . . distintos de los míos y con tanto derecho a existir y desarrollarse como los míos. Admitir que el otro es otro y querer que lo sea; que sea él y no yo, dueño de sus actos y de sí mismo, distinto e independiente de mí.

Yo sé lo que soy yo, y las relaciones de ese yo mío a mis pensamientos, a mis proyectos, a mis sentimientos. Hacia fuera, sólo una parte de ese yo mío se manifiesta, una mínima parte. Su esencia íntima está oculta, pero existe; y cuando alguno contradice esa mínima parte de mi yo que aparece al exterior, es mi yo íntimo, mi yo entero el que sufre la herida. Tengo consciencia de lo que significan esos sufrimientos invisibles. Ser hombre so-

cial es creer, por un acto de fe enérgica y continuamente renovado, que en el cuerpo del otro, que se presenta ante mí, vive un yo oculto, análogo al mío. Un yo que piensa y ama sus pensamientos, como yo los míos; que quiere y planea y está ilusionado con sus planes como yo con los míos; que siente, sufre y goza... y sus sentimientos arden y abrasan en su interior como dentro de mí los míos.

Ese reconocer al otro y querer que ése sea él y no yo... (un espejo de mí, un resonador de mí, un instrumento para mí...), eso es ser hombre social. Y eso es lo que ante todo el alumno debería ir aprendiendo en nuestras clases de Sociología.

Las páginas precedentes han analizado en su esquema más simple y abstracto ese fenómeno social que es el conflicto entre dos personas. Dada la estructura ontológica de la persona humana y su centralidad innata, el conflicto se presenta siempre donde coexisten dos o más de ellas; y sólo mediante un esfuerzo de vigilancia de cada uno sobre sí mismo puede resolverse en arreglo justo, en una convivencia pacífica y amorosa.

Pero en la concreta existencia social, el conflicto nunca se presenta en esa forma simple y desnuda; al menos no es ahí donde exige más el estudio del Sociólogo. Más importa el conflicto entre una persona y la masa, entre una persona y la autoridad, entre una persona y la ley, entre una persona y la tradición.

En razón de su importancia y su carácter paradigmático, estudiaré brevemente estos cuatro casos concretos de conflicto social.

Persona y Masa

Los dos peligros que aquí hay que conjugar son: 1º entregarse a la masa, renunciando a sí mismo. Es la existencia inauténtica de los existencialistas. 2º sobreponerse a la masa y explotarla para el propio servicio. Es la filosofía del superhombre de Nietzsche y del héroe de los dramas sartreanos. Y desgraciadamente tenemos que confesarlo: ha sido hasta ahora la filosofía de la mayor parte de nuestros gobernantes latinoamericanos, y la razón última de la inestabilidad política de nuestro hemisferio sur y sus continuas revoluciones.

La existencia auténtica, según Heidegger, consiste en liberarse de la tiranía de los demás, del "se" anónimo e indeterminado (el

“man”), para tomar en las manos la propia vida y realizarla en plena libertad. Pero el hombre, espíritu encarnado, pobre y débil, cae muchas veces del ejercicio austero de esa existencia libre en la vida cómoda y fácil, en la existencia inauténtica. Aquí el hombre no vive desde sí mismo, sino desde la sociedad, o mejor desde la masa. Sus pensamientos, juicios de valor, proyectos, etc. no son obra suya, sino de la masa. No piensa él mismo, ni valora ni proyecta; es la masa la que lo hace a través de él. Se trata, pues, de una degradación gustosa, en cuanto nos dispensa de elegir por nosotros mismos, y tan natural al hombre que éste, empezando su vida en ella, con frecuencia en ella persevera hasta la muerte, cómodamente entregado a la dinámica de la masa y del anonimato.

Según el mismo Heidegger, los rasgos de esta existencia inauténtica son tres:

a) *El psitacismo*. En lugar de opinar personalmente, se admiten las opiniones comunes. No se quiere saber lo que son las cosas, sino lo que de ellas se dice. Lo esencial es saber hablar de todo con todos, ser uno de tantos.

b) *La curiosidad*. Las opiniones ajenas no pueden satisfacer del todo; y por eso se desea completar y extender siempre los propios conocimientos, pero superficialmente, sin hacer de ninguno el definitivo. Información, no formación.

c) *El engaño*. Nos creemos capaces de llevar a buen fin nuestros proyectos; y lo conseguimos con bastante frecuencia, pero con el concurso de los demás. En realidad no somos nosotros quienes personalmente obramos; es el “se”, el uno indeterminado, los demás. En esta existencia, señala el mismo pensador, “todo ocurre, pero nada se hace”⁸.

He ahí la primera solución falsa: el hombre se pierde en la masa, se enajena, se esclaviza. Deja cobardemente de ser sí mismo, para quedar uno de tantos, en vez de ser persona, es mero número.

Frente a ésta la solución contraria del superhombre nietzscheano. “Sé tú mismo sin debilidad, lógicamente y hasta el fin”, era la divisa de este hombre que vivió como un poseído. La doctrina de Nietzsche quiere ser como un evangelio nuevo, invertido: el evangelio del superhombre. “Os enseñó el superhombre”, dice Zaratustra a todos los que encuentra cuando baja del monte. El

⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, apud THONNARD, *Compendio de historia de la filosofía*, p. 925.

superhombre realiza una inversión de todos los valores; la única ley que reconoce es su voluntad de poder; es decir, ese instinto primario que, en todo ser cuando es sano y vigoroso, propende irresistiblemente a imponer su dominación a cuanto le rodea. Todo lo que favorece su encumbramiento es por definición bueno y verdadero. “Su único fin es la victoria, y por eso le está prohibido, como una debilidad, la menor compasión por los débiles y los infelices”. El como superhombre, resume en sí toda la humanidad; por tanto, su triunfo es el triunfo de todos. Matar, destruir, ser cruel. . . si ello es necesario para el fin personal, es el modo más lógico de amar a los hombres⁹.

Es la filosofía política que pone en práctica todo totalitarismo, y más drásticamente que nadie el totalitarismo comunista.

El héroe de los dramas sartreanos, que no reconoce valor alguno establecido, sino que es él quien los va creando con su vida, apenas se diferencia del superhombre nietzscheano y de las filosofías totalitarias.

Es evidente que estamos ante una solución contraria del hombre inauténtico. El superhombre vive él sólo; solo desde sí y para sí. En el fondo de su espíritu yace, medioconsciente, aquella premisa sangrienta: ¡yo solo, yo siempre, yo en todo! El hombre inauténtico se esclavizaba a la masa; éste esclaviza a la masa. En ambos casos la persona muere.

La verdadera solución está en el medio: la persona no debe ni esclavizar a la masa ni esclavizarse a ella. Debe ser, —al menos tender a serlo en el grado mayor posible— alma de la masa. El hombre comienza su vida personal no desde sí mismo, sino desde la masa. “El niño, nos dice un gran sociólogo, llega al mundo sin actitud para la reflexión; pero desde su primera edad, el medio social, representado por sus educadores, despierta en él los automatismos que se estiman favorables; tan pronto como su espíritu empieza a despertar, se le imponen evidencias en serie, opiniones preestablecidas y certezas fundadas en la autoridad del medio”¹⁰. La primera conducta del niño se explica toda desde el ambiente en que vive; empieza, pues, su vida en una existencia inauténtica. A medida que crece, la acción educativa de sus padres y maestros y su propia reflexión personal deberán hacer el milagro de la transformación del niño de casi-autómata irreflexivo en hombre cada

⁹ Apud THONNARD, l. c., p. 950.

¹⁰ Heclercg, Introducción a la Sociología, p. 146

vez más libre y personal, en señor consciente y responsable de sus actos. En la misma medida, el hombre irá viviendo de sus propias evidencias, es decir, desde sí mismo, no desde la masa. Y avanzando este proceso de personalización, deberá llegar un momento en que el niño, que empezó su vida viviendo desde la masa, liberado ya, haga que la masa viva desde él. Tal es el caso del genio, del héroe y del santo que, cada uno según su medida y en su esfera, llegan a ser alma de la masa. Se ve también cómo estos personajes de la historia están en los antípodas del dictador: éste se sirve de la masa, y así quiere que siempre siga siendo masa; aquéllos sirven a la masa, y así tratan de elevarla sobre sí misma, hacia la verdadera hombría y la verdadera autodeterminación.

Persona y Autoridad. Persona y Ley

El problema entre personas se plantea también aquí. ¿Es posible que una persona, sin caer en la inautenticidad, sin caer del verdadero ejercicio de su ser, se someta a la autoridad, obedezca a la ley? Someterse, obedecer, es vivir desde otro. Ser persona significa vivir desde sí mismo. ¿Cómo solucionar este problema?

No es posible desarrollar aquí ampliamente este tema tan inquietante. El rebeldismo está hoy de moda. Y aunque es verdad que el mal tiene su raíz religiosa, su repercusión más fuerte es social. No sé si no podría afirmarse que la característica de nuestro mundo occidental es la rebeldía. Desde *La Rebelión de las Masas*, libro traducido enseguida de su aparición (1930) a multitud de idiomas, hasta *L'Homme Revolte* de Camus (1953), libro que mereció a su autor el Premio Nobel de Literatura, esta rebeldía del hombre occidental ha ido en aumento. Filosóficamente el hombre autónomo viene de Kant, a través de todo el idealismo alemán. Pero esta insumisión o rebeldía filosófica no había llegado a la masa. El existencialismo es el que la ha traído a los círculos sociales. El dominio de la naturaleza, logrado por la técnica, el abandono de la metafísica y de la religión y como catalizador definitivo, los sufrimientos de las dos guerras han creado en la actualidad esa actitud de rebeldía individual y social. El hombre rebelde es un ser que se niega a someterse, vive sólo de sí y para sí mismo. Es el egoísmo encumbrado a tesis filosófica. La teoría, y más aún, la práctica del rebeldismo no respeta más que una persona: la mía.

Frente al rebeldismo —solución claramente falsa—, la su-

misión animal, exigida por los regímenes totalitarios, el gregarismo ruso. El estado es concebido aquí como un aparato de integración de la comunidad, tan sistemático e inexorable como una máquina. Dentro de ese aparato estatal, no es posible ser uno mismo; hay que ser una pieza, y si queda algo de personalidad, emplearla en ver cómo puede uno continuar siendo pieza anónima, intercambiable, inadvertida. Porque resulta un crimen imperdonable querer ser y vivir como persona determinada, con su propio pensar, querer y sentir.

El juicio de esta solución nos lo dan los miles de huídos de las zonas comunistas. El hombre prefiere morir a vivir sin “ser”. Y el dictador que obliga a este régimen lo conoce también perfectamente, y por eso multiplica las barreras de alambre espinoso, los muros de contención y la policía.

Por tanto, un término medio se impone también aquí. El hombre, para realizarse, necesita de la sociedad; la sociedad exige la autoridad; y ésta tiene como función principal establecer leyes. El someterme pertenece, pues, a mi esencia de hombre. Es verdad: la autoridad debe ser respetuosa; las leyes justas. Pero entonces también la sumisión es debida. Una sumisión no impuesta desde fuera, sino amada desde dentro, querida como un bien mío personal. Cuando el hombre se somete de esta manera, no vive inauténticamente desde otro, sino desde sí mismo, puesto que ama y quiere la autoridad y la ley.

Persona y Tradición

Ser persona es tener un futuro, ser una perenne iniciativa y poder dar de sí lo inesperado. Pero la sociedad es tradicionalismo, persistencia anacrónica de modos y modas, continuación del pasado, repetición de lo mismo. He aquí un nuevo aspecto del conflicto persona-sociedad, tanto más complejo cuanto que en él están implicados los temas de la estabilidad social y del progreso. Si la persona se entrega a la tradición y hace de su vida una pura repetición del pasado, ¿no se convierte en un mecanismo inerte, en una cadena de transmisión de movimientos ajenos? Pero la persona es fuente del futuro, manantial de lo nuevo e imprevisto; y por tanto, entregarse a la tradición es negarse a sí misma.

Opuesto a este tradicionalismo caduco, acomodaticio y repetidor, está un progresismo irreflexivo, revisionista y revolucio-

nario. Los partidarios de él sólo quieren lo nuevo. El pasado está bien, dicen, siendo lo que es: pasado. Nosotros queremos lo bueno que no ha aparecido aún, queremos lo nuevo. Pero ignoran estos revisionistas inmisericordes que la libertad humana avanza desde el pasado, montada en él; que el pasado es el horizonte y la luz en que descubre, ama y proyecta el porvenir. Nada en la historia nace completamente nuevo. Los grandes pensamientos y los grandes descubrimientos de los genios, son antes grandes deseos de las masas. Por eso, la libertad humana no hace más que continuar el pasado y perfeccionarlo, no romper absolutamente con él. Incluso cuando revolucionariamente cree estar creando un futuro inédito, radicalmente nuevo y desconocido.

Existen hombres que ingenuamente —en este pecado no suelen caer los viejos políticos— creen que antes de ellos no se ha hecho nada; por tanto, que son ellos los llamados por la historia a hacerlo todo, empezando desde los cimientos. Estos hombres son esencialmente revolucionarios y destructores, iconoclastas. Las masas, que siempre suelen estar descontentas del presente, se entusiasman con ellos. Otros hombres hay que creen —hombres que nacen viejos, diríamos— que ya antes de ellos se ha hecho todo; que su misión se acaba en repetir servilmente lo antiguo. Son conservadores empedernidos. Para los primeros la historia es pura innovación; para los segundos, pura repetición.

Pero de nuevo la verdad está justamente en el medio. El hombre prudente no niega el pasado, ya que está hecho por personas como él; ni se niega a sí mismo en el pasado, ya que él mismo también es persona. Ser hombre es ser autor de su vida y de la historia de la única manera que es posible serlo: desde el pasado y abierto al futuro. Tradición y persona, pasado y futuro, orden establecido y revolución... deben también conciliarse para vivir en sociedad y hacer la historia.

Los casos de antagonismo entre persona y sociedad podrían continuarse sin fin. Basten los cuatro expuestos. En ellos hemos visto que el esquema general es siempre el mismo: la persona puede querer convertirse en valor *único* (yo solo) o en valor *cero* (yo nada). En el primer caso esclaviza a los otros, en el segundo se esclaviza a sí misma. Y tenemos respectivamente al superhombre de Nietzsche o el esclavo anónimo del estado totalitario. La solución verdadera es que el hombre sea él mismo, sí, pero con los otros.

Las Ciencias Sociales que suelen enseñarse en nuestros bachilleratos son tres: Cívica, Economía Política y Sociología. Bastan. Recogen toda la problemática social en los tres niveles en que ésta se presenta: 1º *El nivel del pensamiento*, o de la planificación y organización de una sociedad. Asignatura, la Cívica. Actitud a desarrollar en los alumnos, la comprensión de las diversas formas sociales, con tal que en ellas se respeten los derechos de la persona humana.

2º *El nivel de la acción*, o de la actividad conjunta del hombre para producir todos los bienes sociales. Asignatura, la Economía Política. Actitud a crear en los alumnos, el sentido y la necesidad de la colaboración, del trabajo en equipo, de la ayuda mutua, de la organización. Enseñarles que dos juntos es una suma mayor que dos aislados.

3º *El nivel de la distribución de los bienes producidos*. Asignatura, la Sociología. Actitud a crear en los alumnos, el sentido de la justicia social, de la equitativa participación de todos en los bienes de la sociedad, bienes materiales y bienes espirituales.

El fin del estudio de las Ciencias Sociológicas es crear en los alumnos ese espíritu cívico, ciudadano o comunitario; despertar en ellos la consciencia del otro, en cuanto otro. Es decir, en cuanto centro vivo y autónomo, con los mismos derechos que yo, a quien se debe respetar y ayudar para ser a su vez respetados y ayudados de él. No se trata de introducir a nuestros jóvenes en los problemas complejíssimos de la reforma social. La reforma social es una necesidad creada por los abusos o defectos de nuestra vida social, o mejor, insocial. Y esos abusos nacen precisamente de que los hombres de nuestra sociedad carecen del sentido altruista. Ahora bien, el que no ha aprendido a reconocer en el vecino otro yo, ¿podrá nunca pensar ni aplicar una reforma social? Si su estructura anímica es esencialmente insocial, individualista y absorbente, ¿cómo podrá nunca entender la verdadera problemática implicada en la convivencia humana?

Reconocer que el otro existe; querer que el otro sea el que es, él y no yo, con sus pensamientos y no con los míos; con sus proyectos y no con los míos; con sus derechos, reacciones, simpatías, sentimientos. . . y no con los míos. He ahí el fin del estudio de las Ciencias Sociológicas en nuestros bachilleratos.

Nuestros jóvenes conservan intacta o casi intacta la nobleza

caballeresca de su alma idealista. Tienen el sentido de la justicia y de la generosidad, el sentido del altruismo. Es una agradable consciencia del otro la que aflora en sus jóvenes almas. Pero una experiencia excesivamente temprana de la vida y de los hombres, con sus crueldades y sus injusticias, su lucha implacable y su cinismo... amenaza matar en su misma cuna ese sentido social. Que la enseñanza de las Ciencias Sociales prevenga, cuanto sea posible, esa ruina irreparable para nuestros pueblos, ese hundimiento de la socialidad juvenil. Ser hombre significa ser hombre entre los hombres. Mientras en una sociedad pueda afirmarse que "homo homini lupus", es que en esa sociedad no hay hombres. Humanismo y civilidad se identifican. Entendiendo civilidad en el sentido arriba expuesto: ni esclavización ni esclavitud, sino convivencia.

El hombre social es algo intermedio entre el superhombre de Nietzsche y el hombre-masa del estado totalitario. Es un equilibrio dinámico, inestable, mantenido con continuo esfuerzo. El hombre social es, según los casos, auto-afirmación enérgica de sí mismo en medio de la sociedad y entrega de sí misma a la sociedad. Sabe adoptar diversas actitudes y combinar en justo equilibrio la sumisión y la resistencia, la adaptación y el enfrentamiento, la paciencia indulgente y la lucha inflexible.

Saber ser *yo mismo*, pero *con los otros*. He ahí el secreto. Hay valores estrictamente personales, que en ningún caso pueden ser sacrificados a la sociedad. Tales son la verdad, la bondad, la conciencia moral, la religión. Aquí el hombre vale más que el mundo; y debe ante todo ser inflexible afirmación de sus derechos, resistencia y decisión. En sus oídos resuenan las palabras de Cristo: "¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo?" Pero hay otros valores, —económicos, técnicos, políticos...— que no son estrictamente personales, sino que dependen del número de colaboradores; aquí el hombre social se acomoda, cede y entrega su persona, cuando es preciso. Porque sabe que en tal caso el bien común está por encima del bien particular.

Reconocer que existe el otro; querer que sea él y no yo, que sea el que es y no el que yo querría. Nuestra raza latina, esencialmente individualista e independiente, difícilmente se pliega a esta convivencia. Este defecto de socialidad ha sido señalado como característico de los españoles. Ortega insinúa amargamente: "Me ha parecido observar que la imaginación de los españoles no llega

a construir la vida del prójimo como en efecto es —a saber, como un orbe independiente del nuestro, centrado en sí, gravitando hacia su íntimo núcleo. El español por el contrario no se permite esos lujos, no se decide a abandonar su perspectiva inmediata y primaria, en la cual es él el centro y todo lo demás mera periferia referida a él. Pero lo que es sólo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje, tiene el carácter de cosa y no de persona. Cosa es lo que veo, palpo, uso, formo, transformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome. Persona, en cambio, es algo cuando no sólo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando además de esto resulta que también es centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de las cosas en su derredor, entre las cuales tal vez estoy yo. De modo que yo no puedo sentir algo como siendo persona, sino aprendo a considerarme como objeto de su periferia. Entonces, al verme como objeto del paisaje ajeno, me estoy viendo desde el prójimo; es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida”¹¹.

Dejo a ustedes el pensar si estas afirmaciones orteguianas pueden y deben aplicarse a Hispanoamérica.

La vida social implica el peligro de hacerse déspota o siervo. Y precisamente sólo se es de veras social cuando en virtud de un esfuerzo y reflexión continuamente renovados, se escapa a ambos extremos y se es hombre con los hombres. Totalitarismo y rebeldismo quieren hoy presentarse como formas de vida humana. Sabemos que en ellos el hombre muere. Las escenas de *La hora veinticinco* y del *Café des Fleurs* vuelven a la memoria, encarnando los dos grandes peligros del hombre contemporáneo. ¿No dependerá un poco de los profesores de Ciencias Sociológicas que los bachilleres de Latinoamérica aprendan esta lección de humanidad: ser hombre con los hombres?

11 ORTEGA, Prólogo a la ed. de sus obras, Espasa-Calpe, 1932, p. X.

ANTROPOLOGIA BERGSONIANA

Por Mario Moro.

LINEAMIENTOS PARA UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA BERGSONIANA

Introducción

En una época del desarrollo del pensamiento filosófico como la actual, en que el interés por la antropología filosófica adquiere siempre mayores proporciones, se puede preguntar si la filosofía no sólo cree que ha conquistado un nuevo terreno de investigación, o a lo menos nuevas y originales modalidades de interpretación de su eterno problema la existencia, sino que ella misma en su totalidad se reconoce como revestida de una nueva fisonomía: es decir, si la filosofía se apropia de una manera definitiva la nota específica de antropológica. De hecho algunos ensayos modernos, más que desarrollar una antropología filosófica, pretenden fijar los lineamientos de una filosofía antropológica; y **no es posible** desconocer en esto un aspecto luminoso de verdad. La filosofía es esencialmente una filosofía de la persona, de la vida y de sus problemas consubstanciales, como son la temporalidad, el dolor y la muerte.

Sin embargo, la experiencia filosófica moderna nos enseña una norma prudencial: la multiplicidad, que es la característica del ser, lo es también del saber. A pesar de que las distintas esferas del saber tengan aspectos comunes, entre los cuales naturalmente tienen indiscutible primacía la que ellos sean aspectos del saber humano, no parece posible reducirlos a único saber que suprima o reste importancia a las fronteras científicas. Y esto no se dice sólo teniendo presente el significado utilitario de la división del saber en diversas ciencias. Es hasta conforme al sentido común pensar que “un saber enciclopédico” no es un saber “uno”.

Múltiples elementos, entre los cuales son de primaria importancia para la diferenciación de las distintas áreas del saber el objeto o asunto y el método de investigación, autorizan una relativa autonomía de las diversas esferas de la ciencia y de la filosofía.

Tratándose, sin embargo, de la filosofía, hay que reconocerle un puesto privilegiado. Su propósito de dar una interpretación radical y general de la realidad le da un puesto singular frente a las demás ciencias, y una configuración propia de distinción. Es decir: la filosofía jamás abstrae o prescinde totalmente de los elementos que le son implícitos. Ella no consta de los elementos explícitos solamente, que están a la filosofía, como el esqueleto al cuerpo o si se quiere como el cuerpo al espíritu. Y es cabalmente intuyendo el espíritu de una filosofía, que podemos captar su valor, su significado.

Aquí podemos reconocer que la filosofía puede tener fisonomías unitarias, de una unidad comparable a la que el alma da al cuerpo. Y que es posible hablar de filosofías antropológicas. He aquí por qué nos proponemos hablar de la antropología filosófica de Bergson. Si bien Henry Bergson no ha escrito expreso un tratado de antropología filosófica, su filosofía es de hecho antropológica. Y debemos reconocer que no lo es sólo en una forma implícita; tantas son las páginas que dedicó a los argumentos antropológicos, que podemos decir, con plena seguridad de estar en lo cierto, que su filosofía es eminentemente antropológica.

Otro problema se asoma y exige una respuesta: ¿Cómo debemos concebir una antropología filosófica? ¿No depende de esto la posibilidad de considerar como antropológica una particular filosofía, sin caer en el extremo de confundir toda filosofía con la antropología?

Divinum est definire. El filósofo experimenta una angustia profunda, inhibidora cuando se le obliga definir. La experiencia que nos ofrece la historia de la filosofía nos dice claramente que toda definición es ante todo un grave compromiso. No acaba uno de pronunciar su definición, que ya siente la necesidad de modificar lo dicho. El profesor de filosofía cada año siente la necesidad de dar una nueva definición de filosofía, que contenga una nueva faceta, un nuevo detalle. Pero prescindiendo de la dificultad que hay en definir, podemos legítimamente preguntarnos sobre la utilidad de ello. ¿Es útil definir la antropología filosófica, cuando nosotros concedemos el título de “antropologías filosóficas” a sis-

temas filosóficos a los cuales no podemos aplicar nuestra definición? ¿No parece una incoherencia interna concebir una antropología filosófica como un saber constituido y fundado sobre los postulados del realismo metafísico y después tratar de antropologías idealistas, positivistas, fenomenistas, etc.? Es evidente que una definición que tenga exigencias teóricas, que pretenda contener la solución del problema antropológico según los cánones de un particular sistema filosófico, excluye naturalmente las demás concepciones históricas de la antropología.

Pero el filósofo no puede renunciar a la exigencia crítica. El eclecticismo es la muerte de la filosofía. De manera que es necesario, al abordar un estudio histórico, dejar el campo abierto también a opiniones que no concuerdan con las propias.

Con este espíritu me he acercado al grande filósofo H. Bergson, con el propósito de estudiar su antropología filosófica, sin la pretensión de encontrar en sus obras la antropología filosófica de los existencialistas o de la filosofía perenne. *Sin embargo, puedo afirmar que he encontrado en las obras de Bergson los puntos fundamentales de una antropología, que se mueve en el ambiente del espiritualismo realista.*

Partiendo de la interioridad de sí mismo, Bergson quiere ponerse en contacto con la interioridad de todas las cosas, dejando a un lado, como bagaje inútil o a lo menos engorroso, todo lo que detiene en la superficie, en la costra de las cosas. Sólo después de haber experimentado el extático gozo producido por la íntima unión de su interioridad con la interioridad del cosmos, pasa al análisis de lo exterior.

He aquí porque, a pesar de la profunda simpatía que sentía por la realidad y por la investigación de orden técnico, no podía dar su consentimiento al empirismo filosófico. En su juventud, había sentido profunda admiración por Herbert Spencer, en el cual había admirado una excepcional habilidad en describir las características particulares de las cosas, y había soñado con la posibilidad de dar una explicación radical del cosmos y de la vida desde un punto de vista mecanicista. Tenía un dominio poco común de la matemática, ya que a los 18 años (en 1877) podía gloriarse de haber resuelto por sí solo un famoso problema ya resuelto por Pascal, y una excelente predisposición para las ciencias. Sin embargo, su espíritu disciplinado para la búsqueda de la verdad, que debe encontrarse a través de un íntimo contacto con la rea-

lidad, lo llevó a abandonar, en la Escuela Normal, la geometría por la filosofía. Porque, mientras se esforzaba por someter los hechos a sus propios prejuicios mecanicistas, se convencía siempre más de que sus esfuerzos eran mal encauzados. A pesar de haber criticado el realismo tradicional, Bergson se pronunció en favor de él. Al padre Gorce, el 16 de agosto de 1935, escribía: “Entre idealismo y realismo, si se debe elegir entre estos dos ismos, yo no dudo un instante: al realismo, y al realismo más radical, asocio el conjunto de mis ideas. Nunca he podido considerar el conocimiento como una construcción; y esto porque, aun antes de las reflexiones sobre el tiempo, que constituyen mi punto de salida, había rechazado a Kant, o mejor, había decidido no pararme en Kant, aunque en aquellos tiempos la crítica de la razón pura le inspirara un respeto casi religioso”.

Habiendo analizado a la luz de “los *primeros principios*” de H. Spencer algunas proposiciones mecánicas, Bergson llegó a su idea original de tiempo, que le llevó a abandonar definitivamente el empirismo spenceriano. Comprendió que la noción de tiempo de la filosofía mecanicista es deforme, incapaz de representar el verdadero movimiento, ni la auténtica duración, como la experimentamos en nuestra conciencia. El tiempo homogéneo de la física se materializa como el espacio: “el tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio obsesionando la conciencia reflexiva”¹.

La primera manera de conocer es para Bergson la de la ciencia, la segunda es propia de la conciencia. Así que el hombre conoce desde dentro el movimiento no cuando ve algo que se mueve, sino cuando él tiene conciencia de moverse y de haber provocado el mismo movimiento. Entonces tiene “conocimiento absoluto” del movimiento. Así el hombre que estudia científicamente la vida ve órganos, aparatos, funciones, movimientos. La conciencia nos presenta la vida como un todo infinitamente sencillo, un impulso.

Cada representación, imagen o concepto nos revela el objeto relativamente, en su exterioridad y parcialmente; así como una serie de fotografías de un hombre, que no nos da a conocer su vida íntima. Sólo conociendo esta vida de antemano, las fotografías tienen valor verdadero. Sólo conociendo una poesía en su conjunto, se puede dar sentido propio a cada palabra. El montón de pala-

¹ Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 185.

bras acumuladas indiferentemente no daría a conocer la poesía que ellas pueden formar. Así que lo absoluto puede ser conocido en su interioridad sólo por la intuición. Intuición que supone adherencia constante con la vida, “visión del espíritu a través del espíritu”, sin intermediarios, conciencia inmediata, contacto y coincidencia. Con esto Bergson quiere evitar la exaltación de la inteligencia humana hecha por el idealismo panteísta hegeliano, sin negarle, como hizo Kant, el poder de conocer la *cosa en sí*, o reducirla a simple constatación y enumeración de hechos y relaciones, a la manera empirista y fenomenista. Bergson encuentra en la intuición el contacto con la realidad, con la *cosa en sí*, y a la vez la limitación de la inteligencia que no crea sino que encuentra su objeto que la trasciende. La intuición concilia entre sí los conceptos y los explica, estableciendo una total adecuación entre ellos y la realidad: por la intuición los conceptos pierden su valor fragmentario e inerte y recobran la íntima movilidad de la realidad palpitante. En esto Bergson se acerca a la dialéctica hegeliana cuando dice que los conceptos pueden ser como los opuestos que deben sintetizarse en el acto de la intuición para captar la realidad en continuo devenir.

No se crea que la renuncia al razonamiento y a la conceptualización signifique para la intuición una reducción de actividad psíquica. Al contrario, la intuición exige de la inteligencia el máximo esfuerzo y desinterés. El concepto y el interés son las condiciones ordinarias de nuestra vida. La filosofía nos impone que trascendamos las condiciones humanas ordinarias, superando el simbolismo de las relaciones y de las cosas, que son creaciones de nuestra mente, para captar la realidad en su inefable riqueza y complejidad. Y la primera realidad intuita es la propia personalidad, frente a la multiplicidad de las cosas.

Podemos, pues, afirmar que la intuición es el contacto de un yo personal con una realidad transubjetiva, permanente y dotada de una propia subsistencia. La intuición es, pues, el conocimiento que hace posible la ciencia metafísica que para Bergson debe colocarse entre el idealismo y el realismo empirista.

La Antropología bergsoniana

La antropología filosófica bergsoniana debe colocarse en el marco del evolucionismo espiritualístico europeo, y tiene como

instrumento de investigación y campo de exploración la conciencia. Bergson no descuida, sin embargo, la observación de la ciencia, como han hecho varios espiritualistas que opusieron los datos de la conciencia a los de la ciencia.

Toda su filosofía parte del concepto de duración real, y paralelo a este concepto se desarrolla el concepto de la vida. El ser viviente participa a la duración por medio de la conciencia. La vida es duración verdadera y real, y es particularmente actividad consciente que se manifiesta como invención creadora. Los hechos de la paleontología que prueban la existencia de la evolución en el desarrollo de las series son ampliamente aprovechados por Bergson en su obra *La Evolución Creadora*. Así como son indiscutibles los hechos, es innegable una dependencia evolutiva de muchos seres, de manera que es necesario admitir o un pensamiento creador que dirige, o un plan de organización vital inmanente en la misma naturaleza o en algún elemento desconocido de la misma vida. Así que la vida puede considerarse como un flujo que va proyectándose, dividiéndose y subdividiéndose en los distintos seres, manifestando siempre su poder y riqueza de recursos. La evolución biológica conserva las características de la actividad de la conciencia, que revela en la duración real nuestro yo. Por esto la teoría evolucionista debe independizarse tanto del mecanicismo, que pretende explicar la vida con las simples fuerzas físico-químicas, como también del finalismo, según el cual el impulso vital va realizando un plan fijado de antemano. Ambos sistemas son para nosotros errores de perspectiva. Es que el hombre, para Bergson, no es de hecho el *homo sapiens*, sino el *homo faber*, y como tal se manifiesta en su actividad intelectual. Los mismos conceptos que nos formamos tienen valor práctico, y son productos de la inteligencia en vista de la acción. Nacemos obreros y nuestros conceptos fijan el plan de nuestra actividad. Nacemos geómetras y para realizar nuestro programa debemos tratar la realidad como divisible en partes, que puedan ser coordinadas según necesidad matemática. Y esto explica la doble perspectiva del mecanicismo y del finalismo, que nuestra inteligencia atribuye a la vida. Pero el pensamiento es creatura de la vida, y por lo tanto, no la puede abarcar en su integridad: la vida lo produce en circunstancias particulares, y sujeto a las mismas, para que actúa sobre cosas particulares. Así que, como la parte no puede abarcar el todo, el pensamiento no puede contener la vida. Para comprender la vida es necesario vivirla, sumergirse en su curso con la intuición. Y la

vida intuida manifiesta una asombrosa unidad; se revela como un único impulso vital que crea la innumerable multiplicidad de seres. Ni se debe pensar que la trayectoria de dicho impulso siga un único curso, como si pudiera ser representado por una sola línea. No. Produce simultáneamente muchos seres, en los cuales es posible ver la diversidad de dirección y de recursos. La unidad de impulso inicial es palpable en las analogías, que hay en los distintos seres. No hay una sola propiedad de las plantas, que no haya sido encontrada de alguna manera en alguna especie de animales. Luego es lógico suponer que la vida vegetativa y la vida animal tengan una fuente común. Lo mismo sucede para el hombre y el animal.

No hay tanta separación entre inteligencia e instinto que no se pueda ver en la conducta humana residuos del instinto, como no hay instinto que no manifieste cierta inteligencia implícita. También el instinto y la inteligencia tienen por lo tanto una fuente común. Todos los grados de vida provienen, pues, de un impulso vital único, que se proyecta espontáneamente en múltiples direcciones. Todos los seres conservan en diverso grado las huellas de la comunidad de origen y constituyen así la armonía del universo. Si el impulso vital no encontrara obstáculos, su creación sería de una armonía asombrosa y de una riqueza y vitalidad inefables. De hecho los seres coharten el impulso y buscan de desviarle en función utilitaria propia. Bergson compara el impulso a un viento impetuoso que precipita sobre una ciudad: naturalmente debe encauzarse según las distintas calles. Así el impulso vital sigue el cauce ya marcado por las distintas especies y aparentemente pierde su unidad. Sin embargo, la intuición suprime las divisiones y distinciones para descubrir la unidad en la multiplicidad.

El estudio científico nos presenta diversas etapas de la evolución de los seres, que son como rupturas, momentos estáticos del devenir, que la intuición interpreta en su verdadera naturaleza. Pues bien, la biología moderna permitiría, según Bergson, fijar etapas básicas para intuir el proceso evolutivo del hombre. Las observaciones han probado que la vida no se ha desarrollado siguiendo una trayectoria lineal. El impulso vital no ha tomado exclusivamente la dirección hacia la inteligencia, pasando a través de distintos grados escalonados, como sería la vida vegetativa, sensibilidad, y el instinto. Al contrario, las plantas, los animales y el hombre son frutos del impulso según tres direcciones divergentes. Por esto, dichos seres manifiestan diversidad de naturaleza no sólo según una graduatoria de subordinación. La unidad de

origen explica que en el hombre se encuentran elementos propios de la vida vegetativa y sensitiva sin necesidad de recurrir a una evolución del animal hacia el hombre, del instinto hacia la inteligencia. Bergson encuentra una confirmación de su tesis en que la vida vegetativa y sensitiva del hombre no son una repetición de la vida de la planta y del animal. Los animales, en efecto, dependen de las plantas, en su alimentación: se alimentan de sustancias orgánicas ya elaboradas por las plantas; el hombre depende tanto del animal como de las plantas. La divergencia brilla también entre inteligencia e instinto. El conocimiento intelectual se especifica por la reflexión y la conciencia, mientras el conocimiento instintivo es inconsciente. La inteligencia descubre relaciones y las analiza; el instinto, al contrario, vive de impulso ciego. Pero ambos están en función de la acción: la inteligencia construye sus instrumentos, entre los cuales los más importantes son los conceptos y las palabras, que rompen la unidad espiritual así como los cuerpos son la ruptura del mundo material. Así que la inteligencia, para obrar se concentra en lo discontinuo, en lo inerte, oponiéndose a la duración pura y a la vida. La inteligencia se caracteriza por una natural incompreensión de la vida; mientras el instinto es ciego servidor de la misma, vive el impulso sin interrumpirlo. He aquí por qué el instinto goza de infalibilidad, mientras la inteligencia, al oponerse al impulso vital, se siente abandonada, expuesta al fracaso. “Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que no hallará nunca. Sólo el instinto las hallará; pero él no las buscará nunca”².

Esta inferioridad de la inteligencia frente al instinto constituye una de las tesis fundamentales de la antropología filosófica de Bergson.

Representa la posición de lucha en contra del racionalismo, tanto de tipo cartesiano como kantiano. Bergson lucha con igual decisión contra el cientismo mecanicista y positivista y contra el intelectualismo que pretende establecer una perfecta adecuación entre los conceptos y la realidad. Pero sería injusto condenar a Bergson de irracionalismo. Su anti-intelectualismo de tipo pascaliano, no excluye la razón: antes bien, a pesar de muchas frases paradójicas, muy conformes al estilo de Blas Pascal, amigo de emplear frases metafóricas con apariencia de quererlas interpretar en sentido propio y formal, la intuición bergsoniana no se opone

² Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 164.

a toda clase de intelectualismo. Se ve claramente, según Bergson, que la inteligencia puede desviarse y degenerar. Pero a la superioridad del hombre sobre el animal corresponde necesariamente la primacía de la inteligencia sobre el instinto.

Materia y Espíritu

La divergencia en la corriente del impulso plantea el problema del cuerpo y de la materia. Inteligencia y materia son productos del mismo impulso vital: surgen de la conciencia. Pero la materia está dotada de propiedades geométricas y físicas muy distintas de las cualidades vitales, propias del impulso creador. ¿Cómo se explica esta oposición, sino afirmando que la materia es la interrupción del espíritu, el cuerpo es la ruptura en marcos espaciales y temporales de la conciencia?

He aquí una tesis de la antropología bergsoniana, que ha sorprendido a filósofos y a hombres de ciencia. La inversión del movimiento crea la inercia como la quietud, interrumpiendo el movimiento, fija las dimensiones espaciales del recorrido y hace posibles las medidas del tiempo. La ruptura del impulso, es una inversión, es una negación, como la quietud niega el movimiento, la conciencia, se materializa, se hace cuerpo siempre que se detiene en una fase estática. La materialidad, la espacialidad no son pues realidades positivas, sino la interrupción y la inversión de la conciencia universal. Los que conciben el cuerpo como algo positivo, como lo es la conciencia, son víctimas de espejismo: atribuyen a la negación el poder que es propio de la afirmación. La materia es la realidad que se deshace, como la vida es la realidad que se hace. El impulso es una fuerza que resiste a la inercia de la gravedad, que se opone a la muerte, como si tuviera que sostener con un supremo esfuerzo las cosas que caen. La vida por lo tanto es por naturaleza opuesta a la materia, y se autentica en el espíritu, que es conciencia y libertad o exigencia de creación. Por esto el hombre ocupa un puesto de excepción en la evolución. En él, el espíritu ha triunfado como conciencia y ha encauzado la materia hacia la acción; como libertad pone en lucha la necesidad contra la necesidad, para libertarse a sí misma y realizarse como pura espontaneidad. En el hombre el espíritu ha alcanzado una altura tal que le permite extender enormemente la línea del propio horizonte. Aunque los horizontes se habrían perdido en lo infinito si la conciencia se hubiera manifestado en el hombre como intui-

ción, habiéndose manifestado en general como inteligencia, ha alcanzado el grado de vitalidad más próximo al perfecto.

La conciencia no pertenece exclusivamente al hombre”. En rigor, escribe Bergson, todo lo que tiene vida puede tener conciencia; en principio, la conciencia es coextensiva a la vida”³. La conciencia, en efecto, es inherente a la duración. “La conciencia significa ante todo memoria . . . Toda conciencia es memoria, conservación y acumulación del pasado en el presente”⁴. La conciencia tiende a la acción libremente elegida, por esto es memoria. “La conciencia retiene el pasado y anticipa el porvenir indudablemente porque está llamada a efectuar una elección: para escoger es preciso pensar lo que podría hacerse y recordar las consecuencias ventajosas o nocivas de lo que ya se hizo; es preciso prever y es preciso acordarse”⁵. Ahora bien: “Si conciencia significa elección, y si el papel es decidirse, es dudoso que se encuentre la conciencia en organismos que no se mueven espontáneamente y que no tienen ninguna decisión que tomar”⁶. En los seres inferiores “la conciencia, inmanente en su origen a todo lo que vive, se adormece”⁷, mientras se “exalta cuando la vida se inclina a la actividad libre”. La experimentamos en nuestras acciones: cuando obramos automáticamente, perdemos la conciencia. En el hombre la conciencia asoma como libertad, como elección. Es, pues, el hombre la máxima expresión del impulso vital: sólo en él, la conciencia se desprende definitivamente de la necesidad de la materia. El impulso vital se instala en el hombre imprimiéndole su dinamismo especialmente como impulso reproductor y creador. “Ahora bien, esta reproducción y esta evolución son la vida misma. La una y la otra manifiestan un impulso interior, a la doble necesidad de crecer en número y en riqueza por multiplicación en el espacio y por complicación en el tiempo: en fin, los dos instintos que aparecen con la vida y que serán más tarde los dos grandes motores de la actividad humana: el amor y la ambición”⁸.

El signo que nos informa de que la vida ha alcanzado su destino en el hombre es la alegría. “Digo la alegría, no digo el placer,

3 Henri Bergson, *La energía espiritual*, p. 21.

4 Ob. cit. p. 18.

5 Ob. cit. p. 23.

6 Ob. cit. p. 23.

7 Ob. cit. p. 23.

8 Ob. cit. p. 32.

escribe Bergson; el placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser vivo la conservación de la vida; no indica la dirección en que la vida es lanzada. Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha logrado una victoria, toda gran alegría tiene un acento triunfal”⁹.

La continuidad indivisible, la duración interior es ante todo nuestra. La interioridad es primordialmente de nuestro yo. La duración del yo implica conciencia, de la cual debemos partir para cerciorarnos de la existencia de un mundo objetivo. En nuestro mismo ser encontramos el mundo. No somos solamente espíritu, memoria y libertad. Tenemos un cuerpo, que se caracteriza como extensión. Nuestra misma actividad espiritual la espacializamos por medio de los conceptos y de las palabras: nuestro espíritu vive en la materia y se manifiesta revestido de lo material, de lo cuantitativo. La materia manifiesta propiedades físicas solamente; con ella es imposible explicar totalmente el más mínimo pensamiento. La diferencia esencial entre la materia y el espíritu se descubre claramente en la memoria. La memoria del cuerpo, que es memoria-hábito, repite y representa lo pasado como si fuera presente: la memoria del espíritu, que es memoria pura, percibe lo pasado como pasado.

El cuerpo, pues, es el instrumento de que se sirve el espíritu para ponerse sobre el camino de la propia interioridad y para relacionarse con el mundo exterior. La materia es inercia, necesidad, acción mecánica. El espíritu es duración y conciencia que hunde sus raíces en la materia del cuerpo, para imprimirle el sello de la propia libertad.

El análisis de Bergson sobre la memoria es de una originalidad y penetración admirables. De él dedujo la conclusión de la oposición esencial entre espíritu y materia, que constituye quizás la tesis mejor defendida de la antropología filosófica bergsoniana. Bergson ha dedicado varios años al estudio de las actividades fisiológicas y muchas de sus conclusiones conservan un valor indiscutible: la fisiología sola no puede dar razón de las imágenes ni de las ideas; la multiplicidad y complejidad de los esquemas enunciados por los fisiólogos mecanicistas es suficiente para probar la vanidad de los mismos. He aquí algunas proposiciones básicas del pensamiento bergsoniano.

⁹ Ob. cit. p. 34.

El blanco de los ataques del insigne filósofo francés no fue solo el mecanicismo fisicista. El paralelismo psico-fisiológico, “que establece una equivalencia entre el estado psíquico y el estado cerebral” mereció particular atención.

Contra la tesis materialista no opuso un espiritualismo dogmático arbitrario. Bien conocía que los materialistas no se contentan con el propio materialismo: en la materia quieren englobar el espíritu, como uno de sus productos. Para el materialista la filosofía espiritualista tendría el defecto de no superar la irreductibilidad de lo psíquico a lo físico del pensamiento a la actividad fisiológica.

Bergson aceptó el reto, tan neciamente trillado, y colocándose en el terreno común de lo psíquico y de lo fisiológico, como es la imagen de una palabra, el recuerdo de ella, concluyó en un triunfante espiritualismo que para él puede gloriarse de ser “de las doctrinas más empíricas por el método, y la más metafísica por sus resultados”. Bergson bien vio que imaginar no es recordar. El cuerpo puede conservar hábitos en los mecanismos motores, y su “memoria-hábito” es un renovar imágenes, traer al presente las imágenes pasadas: el cuerpo no puede percibir imágenes pasadas como pasadas: esta memoria es propia del espíritu. El cuerpo es instrumento del espíritu, para que éste pueda recordar; el cuerpo ofrece el “recuerdo”, el espíritu realiza el acto de recordar. Esto determina la función del cuerpo, la mutua relación entre cuerpo y alma, y la espiritualidad de ésta ¹⁰.

Uno de los argumentos más analizados por H. Bergson es el de la afasia. Y bien, observaciones hechas al respecto comprueban la tesis de la distinción esencial entre lo psíquico y lo fisiológico. La concepción materialista exige que el olvido de las palabras sea en el mismo orden de la lesión cerebral. Pues bien, esto no sucede. En las afasias progresivas, las palabras se olvidan generalmente

10 Uno de los temas de mayor importancia para la antropología es el que corresponde a la relación entre la materia y espíritu, cuerpo y alma. Bergson trató extensamente este tema en una conferencia dictada el 28 de Abril de 1912, titulada “El alma y el cuerpo”, y en el libro “*Materia y Memoria*”.

“Hay realmente un alma distinta del cuerpo? La ciencia parece negarlo, pero Bergson lo afirma y se pronuncia por la existencia de la espiritualidad del alma. El fundamento es la libertad. La conciencia nos coloca frente a la evidencia de la libertad y esta no puede radicarse en lo corpóreo. “Todo lo que se ofrece directamente a los sentidos, o a la conciencia todo lo que es objeto de experiencia, sea exterior, sea interno, debe ser tenido por real en tanto no se demuestre que es una pura apariencia. Ahora bien, no es dudoso que nosotros nos sentimos libres, que tal es nuestra impresión inmediata. A los que sostienen que este sentimiento es ilusorio incumbe, pues, la obligación de la prueba. Y no prueba nada que le parezca, puesto que no hacen más que extender arbitrariamente a las acciones voluntarias unas ley verificada en casos en que la voluntad no interviene” (E.E. 44). “La experiencia muestra sólo que hay una íntima solidaridad entre el alma y el cuerpo: de ninguna manera la conciencia es una función del cerebro”. (*Energía Esp.* pág. 46) Bergson ha escrito muchas páginas para refutar el paralelismo psico-fisiológico.

en un orden gramatical: los nombres propios, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos, y al fin las interjecciones. No es lógico pensar que la lesión, aunque haya empezado a atacar cualquier parte del cerebro, encuentre siempre las imágenes en el mismo orden. Pero el fenómeno de la afasia progresiva se explica si se admite que el cerebro es sólo el órgano del recuerdo. La enfermedad no ataca los recuerdos mismos, sino el órgano del recuerdo; y es natural que lo más difícil sea generalmente lo primero que se olvida.

Múltiples observaciones, llevan a la conclusión de que no es posible explicar el reconocimiento de los recuerdos de estados pasados como pasados sólo mediante impresiones de orden fisiológico. Sin el pensamiento, sin el alma permanente, sería imposible conservar y reconocer recuerdos.

Concepto bergsoniano de libertad

A través de una serie de análisis del mecanismo Bergson llegó a la conclusión que la filosofía había descuidado, la vida interior. A ella se llega no por los conceptos, sino por la intuición. La realidad de nuestro yo no se compone de los estados sucesivos, distintos e invariables en que los descomponen nuestro entendimiento y el lenguaje: la realidad de nuestro yo es la duración continuada, el fluir indivisible. Así la intuición encuentra como primer objeto, en la propia interioridad, al yo: solo partiendo de la interioridad del yo es posible penetrar en la interioridad del Universo. Y el yo en su interioridad se revela para Bergson como libertad¹¹. Si los estados de la conciencia se rompen en la multiplicidad de actos, sentimientos, pensamientos y se componen entre sí en fuerza de las varias relaciones que descubre el entendimiento conceptualizador, entonces parece innegable que ellos se determinan recíprocamente. Las objeciones del determinismo en contra de la libertad surgen cabalmente de la confusión de la duración con la extensión, de la cualidad con la cantidad: si se disipa dicha confusión, el problema de la libertad pierde gran parte de su problematicidad. El determinismo no distingue bien entre cosas y estados psíquicos: éstos últimos son de naturaleza cualitativa, mien-

¹¹ También cronológicamente el problema de la libertad ocupó un puesto primordial en el desarrollo del pensamiento de H. Bergson. Su primer libro de verdadero valor filosófico fue "*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*", que trata el problema de la libertad en el tercer capítulo. El libro consta de tres capítulos y una conclusión. Los dos capítulos primeros estudian la intensidad de los estados psicológicos y la idea de duración: son como preámbulos al tercero.

tras aquéllas son espaciales, cuantitativas. Como nuestro entendimiento se siente inclinado a lo espacial, más que a la interioridad, puede dejarse llevar a la interpretación fisicista, mecanicista de los estados de conciencia. Este error fue extremado por los psicofísicos, como Fechner, que quiso medir los estados psíquicos.

La reflexión nos dice que debemos eliminar de la conciencia todo elemento cuantitativo. No es posible establecer una proporción puramente cuantitativa entre un sentimiento y una emoción. Una puñalada no es un alfilerazo cuantitativamente aumentado.

La ilusión de la intensidad de los estados psíquicos provoca otra ilusión más grave aun: la de la multiplicidad numérica de los mismos. Es clara la relación entre la multiplicidad numérica y la extensión espacial. Pues bien, el entendimiento humano cuantifica los estados psíquicos, enumerándolos.

La intuición, al contrario, puede descubrir sólo una multiplicidad negativa de estados enumerables como distintos, porque todos ellos se compenetran entre sí y en cierta manera se coextienden a toda el alma, sin que esta coextensión implique espacialidad, distinción y exterioridad mutua. Esta multiplicidad negativa y cuantitativa se realiza como “desarrollo continuo de una persona libre”. Así la libertad no puede desmembrarse en la multiplicidad de los actos libres. Así el acto libre es indefinible e inconcebible en cuanto libre: toda conceptualización de la libertad para Bergson implica concepción determinista y mecánica de la misma. La libertad adecúa toda la persona humana. La intuición descubre la libertad en la conciencia como el modo auténtico de obrar del hombre. Pero, si el entendimiento se esfuerza por definirla, la fosiliza en conceptos y palabras, que poseen necesariamente relaciones determinadas entre sí y manifiesta una naturaleza determinada. La libertad sucumbiría. He aquí porque todo esfuerzo para definir la libertad está condenado al fracaso. La libertad sólo puede ser intuída. En cada acto que consideramos libre vemos la expresión de todo nuestro yo, de nuestro carácter. El acto libre es aquel que lleva el sello de toda nuestra personalidad, es el acto eminentemente y totalmente humano. Considerar la libertad como propiedad de un particular acto, es permanecer en la superficie, o a lo menos no alcanzar la suficiente profundidad como para captar el alma entera empeñada en ser libre, en determinarse por sí misma. La libertad se radica en la más profunda interioridad: por esto son raros los actos verdaderamente libres. Estamos acostumbrados a

vivir para el mundo exterior, a pensar por medio de conceptos y a expresarnos con palabras. Lo inefable de la intuición nos amedrenta. Por esto raramente obramos totalmente libres. Raramente arraigamos nuestra actividad en lo más profundo de nuestra interioridad: “Del alma entera emana la decisión libre, y el acto será tanto más libre cuanto más se identifique con el yo fundamental la serie dinámica a que se refiere”¹².

La libertad es la interioridad que nos libra de la angustia del mundo exterior y de la necesidad tanto subjetiva como transubjetiva. Pero ella misma es angustia para el hombre que la piensa como problema. “La libertad es un hecho, y entre los hechos que lo confirman no los hay más claros”, pero esta claridad no elimina la dificultad fundamental de “expresar la idea de libertad en una lengua a la que, evidentemente, no puede traducirse”¹³. Con esto Bergson no quiere decir que el acto libre excluya razones explicativas: sólo pretende afirmar que la causalidad psicológica no puede representarse a la manera de causalidad física, y que el acto de libertad no puede descomponerse sin que pierda su naturaleza. De hecho la decisión libre no está presente en los motivos y en las deliberaciones: en el acto libre hay una creación original, el yo concreto que se desarrolla a partir de su más íntima interioridad.

Aunque Bergson afirme que la libertad es uno de los hechos más claros, su teoría no la justifica racionalmente. Su mayor preocupación es la de rechazar el mecanicismo psicológico y la cuantificación del acto libre. No se preocupa de analizar el determinismo psicológico, según el cual la voluntad se inclinaría siempre hacia los motivos más fuertes. No todos los determinismos son necesariamente mecánicos. Las leyes lógicas son determinantes para la razón, sin que la reduzcan a actividad mecánica.

La libertad de Bergson no añade nada a la libertad entendida como pura espontaneidad, según la cual el acto espontáneo se llama libre porque no es determinado o necesitado por ningún factor externo a la persona que lo realiza. La libertad sería como autonomía del impulso vital que se manifiesta en cada sujeto. Dicha libertad no se especifica por los actos de deliberación y decisión o elección, sino por la espontaneidad del impulso vital, que para Bergson es inconsciente. Ahora bien: es sumamente difícil pensar

¹² H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 233.

¹³ Ob. cit. p. 273.

en una libertad personal inconsciente. Así que Bergson, atribuyendo la libertad a la corriente de la vida, se la niega a cada individuo consciente, a cada persona.

Substancialidad

Es bien conocida la oposición de la filosofía moderna, especialmente a partir de Herbart, al concepto de substancia, que considerada como soporte o substrato de las propiedades de los seres, como “hipokeimenon” inmutable y estático, se transforma como en una entidad metafísica apenas inteligible y despojada de verdadero valor. Por esto, pudo decir un filósofo moderno con cierta ironía: “Denme a mí los accidentes y quédense con la substancia”. El concepto de substancia como substrato inmóvil e inerte en cuyo rededor se suceden los diversos fenómenos caracterizados por la mutabilidad, se puede considerar superado definitivamente y desde todo punto de vista. La substancia de un ser se refiere a este en su totalidad de manera que ella cambia toda vez que cambia el ser. Así como yo permanezco, cambio, me dice la conciencia; me revelo existente y viviente por la duración a través de la acción.

El concepto de substancia posee una doble faceta: la faceta de la permanencia y la de la subsistencia. Sin pretender entrar en un análisis muy riguroso, podemos afirmar que la duración bergsoniana equivale al concepto de la permanencia, e implica alguna nota que hace alusión a la subsistencia. Los filósofos realistas encuentran sobretodo en el análisis de la conciencia, tanto interna como externa, el argumento de la permanencia y subsistencia del yo como principio de los propios actos. Y bien: es innegable que en esto el realismo le debe mucho a Bergson. El, estudiando el problema del movimiento, y particularmente los argumentos de Zenón de Elea, llegó a la conclusión de que la *conciencia* daba la solución. La ciencia mide las cosas sin conocerlas: mide el movimiento, pero no lo capta. La conciencia, al contrario, conoce las cosas sin necesidad de medirlas. Ella resuelve el enigma que la Esfinge propuso a los griegos: o somos o devenimos, o permanecemos o cambiamos. La conciencia nos presenta un ser mutable, que permanece en el devenir, un ser indivisible. “Indivisible, pero al mismo tiempo móvil, por una especie de *alteración continua*. Continuidad no de muerte sino de vida, como decía Newman. En efecto, ¿qué es para el hombre permanecer idéntico? ¿Pararse a la edad de siete años? No: es cambiar constantemente

permaneciendo idénticos; ya que el ser no cambia sino para permanecer igual a sí mismo. Esta es la intuición en que se reconcilian los dos conceptos que se habían conservado siempre en oposición, el ser y el devenir, el reposo y el movimiento. El ser verdadero es un ser que dura, luego que cambia, pero con un cambio indivisible y, para resumir todo en una palabra, *substancial*" (J. Chevalier).

Es lo que capta la conciencia que percibe la duración no ya como cantidad, sino como cualidad, en su progreso indiviso e indivisible, como una frase musical, cuyos elementos heterogéneos se compenetran mutuamente hasta constituir un todo único.

En su *Introducción a la Metafísica* Bergson describe la personalidad como "aquello que es lo más uniformemente, lo más constantemente lo más permanentemente mi yo mismo" la describe con las notas propias de la subsistencia, como "nuestro yo que dura" o con una duración que es constitutiva de su ser".

La intuición, que se coloca, según los principios de la filosofía bergsoniana, en contacto directo con la duración misma del propio yo, "la percibe como unidad y multiplicidad". La separación de este doble aspecto lleva a los dos sistemas filosóficos antagónicos: la multiplicidad fruto de experiencia y de análisis conceptual, lleva al empirismo, como la unidad sería la conclusión lógica del racionalismo. La verdadera idea de la personalidad se obtiene superando los dos sistemas por medio de la intuición, que da valor metafísico a la observación empírica. "Es cosa cierta que la personalidad tiene la unidad; pero tal afirmación nada me enseña sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también, pero hay ahí una multiplicidad en la cual será preciso reconocer que nada tiene de común con otra alguna. Lo que interesa verdaderamente a la filosofía, es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y no lo sabrá si no vuelve a tomar la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según sea la pendiente que elija para descender de esa cima, terminará en la unidad o en la multiplicidad, o en uno cualquiera de los conceptos mediante los cuales se intenta definir la vida moviente de la persona. Pero, lo volvemos a repetir, ninguna mezcla de esos conceptos entre sí, nos dará nada que se asemeje a la persona que dura" ¹⁴.

14—Henri Bergson, *Introducción a la Metafísica*, p. 30.

Bergson teme los conceptos y las definiciones lógicas, porque cree que con ellos la realidad pierde su nota característica: la movilidad. Descartado este peligro, el concepto de substancia tendría buena cabida en la filosofía bergsoniana. He aquí lo que escribe Bergson: “Una vez más todavía, nosotros no descartamos en modo alguno por eso a la SUBSTANCIA. Afirmamos por el contrario la persistencia de existencias”¹⁵. Sin embargo son mucho más frecuentes las afirmaciones bergsonianas contrarias al concepto tradicional de substancia. Así en *Perception du changement* escribe: “hay mutaciones, pero debajo del cambio hay cosas que cambian; el cambio no necesita de un sostén. Hay movimientos, pero no existe un objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil”. En *La pensée et le mouvant* afirma asimismo que “la realidad misma del yo es la movilidad misma. Pero añade que el mismo cambio bien entendido es lo más sustancial y duradero que puede haber en el mundo.

Podemos concluir, por lo tanto, que Bergson no superó el concepto empirista de substancia, como de algo inerte e invariable; y por esto su filosofía es más bien contraria a pensar en la substancia como algo permanente subsistente, a pesar de los posibles cambios.

La supervivencia del espíritu

Intimamente relacionado con el problema de la libertad y de la espiritualidad está el problema angustioso de la inmortalidad, “el más grande problema que puede proponerse a la humanidad”: “¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? He aquí las cuestiones vitales, que abordaríamos inmediatamente si filosofásemos sin pasar por los sistemas...”¹⁶. “Si realmente la filosofía no tuviera nada que responder a estas cuestiones de interés vital, o si fuera incapaz de elucidarlas progresivamente como se elucida un problema de biología o de historia, si no los pudiera beneficiar con una experiencia cada vez profunda, con una visión cada vez más aguda de la realidad, si debiera limitarse a poner indefinidamente en querrela a los que afirman y a los que niegan la inmortalidad, por razones sacadas de la esencia hipotética del alma o del cuerpo, habría llegado al caso de decir, violentando el sentido de la frase de Pascal, que toda filosofía no vale una hora de trabajo”¹⁷.

¹⁵ Ob. cit. p. 46.

¹⁶ Henri Bergson, *La energía espiritual*, p. 15.

¹⁷ Ob. cit. p. 64.

La simple probabilidad de la inmortalidad es para Bergson una puerta abierta hacia la esperanza. Pero la razón misma abre el camino hacia esta esperanza. “Cuanto más nos acostumbramos a la idea de una conciencia que desborda del organismo, más natural encontraremos que el alma sobreviva al cuerpo”¹⁸.

“La única razón para creer en el aniquilamiento de la conciencia después de la muerte es que vemos desorganizarse a los cuerpos, y esta razón no tiene ya valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia respecto al cuerpo es un hecho comprobado”¹⁹.

Para Bergson la sobrevivencia a la muerte tiene a su favor tanta probabilidad, que se acerca a la certeza. Ya vimos como el análisis de los estados de conciencia y en particular de la memoria prueba que la actividad del espíritu es intrínsecamente independiente del cuerpo.

Bergson como Pascal y como Unamuno ha visto que el simple planteo del problema de la muerte es una distinción del hombre, de este ser de vida trágica, que sabe que va a morir. “El hombre es el único viviente, cuya acción es incierta, que titubea y anda a tientas, que formula proyectos con esperanza de resultado y temor de no salir con éxito. Es el único animal que se siente sujeto a enfermedades y el único que sepa que debe morir”²⁰.

Este saber coloca al hombre en un puesto muy superior en relación al animal, que sufre la muerte sin saber qué es morir. El hombre puede hasta desear la muerte con la misma voluntad con que ama la vida, porque tiene conciencia que la muerte no es total aniquilamiento. “Si la muerte es la última realidad, escribe Gabriel Marcel, aniquila en el escándalo puro, la realidad es como herida en el corazón. Eso no podemos disimulárnoslo sino a condición de encerrarnos en un sistema en el que nos complacemos; aceptar o admitir pura y simplemente ese escándalo no es en modo alguno inclinarse ante un hecho objetivo, pues estamos aquí fuera del orden del hecho, sino, por el contrario, romper en su centro la comunión humana misma.

Para Bergson la sobrevivencia a la muerte tiene a su favor tanta probabilidad, de manera que, si alguien quisiera negarla,

18 Ob. cit. p. 82.

19 Ob. cit. p. 83.

20 Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 221.

a él incumbiría la responsabilidad de probar la propia tesis. El análisis de la memoria prueba claramente que la actividad del espíritu es intrínsecamente independiente del cuerpo, de manera que Bergson puede afirmar categóricamente la posibilidad de la subsistencia del espíritu separado del cuerpo, así como subsiste el recuerdo también cuando es eliminada la materia que los fisiólogos consideran como sede de las impresiones sensoriales.

Y si los argumentos psicofisiológicos no concluyen de manera definitiva a favor de la supervivencia después de la muerte, los argumentos comúnmente considerados como morales llegan a dar plena seguridad. Plácenos citar de nuevo al filósofo Gabriel Marcel admirador de Bergson:

“El valor no puede ser pensado como realidad a menos que sea referido a conciencia de un destino inmortal; el valor es el espejo en el cual nos es dado leer siempre imperfectamente, siempre a través de un vaho deformante, el rostro auténtico de nuestro destino, ese “más verdadero que nosotros mismos” que no podrá expandirse en su plenitud sino en un mundo al cual lo propio de nuestra experiencia terrena parece consistir en abrirnos, entreabrirnos y quizá, en casos extremos, en prohibirnos el acceso”²¹.

*Certezas del Homo Faber y la incertidumbre
del Homo Sapiens*

A pesar de mi esfuerzo para encontrar elementos perennes en la filosofía bergsoniana, no me es posible ocultar que dicha filosofía contiene la mayor parte de los temas, que considero disolventes, de la filosofía contemporánea. La filosofía, para Bergson, no es un sistema de conocimientos objetivos, relativos a una realidad transcendente. Desconocido el valor del entendimiento, la filosofía toma la forma de un hábito de la mente, de un “espíritu filosófico”, que se esfuerza constantemente para trascender las tendencias naturales de la inteligencia a estabilizar la realidad, fraccionándola en una multiplicidad infinita de objetos y cosas irreales. El objeto de la filosofía se vuelve práctico, en función de la acción libertadora del impulso vital. La primación de la inteligencia sucumbe frente a la acción, de manera que el fin de la filosofía no es conquistar la naturaleza mediante el conocimiento, sino dirigir la acción por la cual se desarrolla la personalidad ético-

²¹ Gabriel Marcel, *La metafísica de la esperanza*, p. 164.

social, que es el sumo valor. El hombre no puede prescindir de la inclinación a racionalizar sus experiencias; y así efectúa una ineludible simbiosis de elementos antagónicos; *el homo faber*, el hombre de la vida estática, que busca lo definido, lo mecánico, se asocia al hombre de la vida dinámica, al hombre intuitivo, que busca de trascender lo estático sumergiéndose en el fluir continuo del impulso vital. Esta simbiosis para Bergson, es la fuente de la inseguridad humana. El instinto es la causa de la seguridad del animal irracional, porque por él la naturaleza obra sin obstáculos y de una manera infalible, siguiendo las propias exigencias biológicas. Esta seguridad es, sin embargo, raíz de inferioridad: el animal irracional es encerrado en sí mismo y mudo. El hombre, al contrario, es inseguro, porque, por su naturaleza compleja corpóreo—espiritual queda como suspendido entre dos mundos. Por un lado se siente abierto hacia la completa verdad y el bien absoluto, por otro es arrastrado hacia la naturaleza sensible, hacia el error y el mal. De aquí la sublime grandeza y la profunda miseria del hombre; y sobre todo, la inevitable inquietud e incertidumbre, provocada también por la tendencia al intelectualismo extático por un lado y a la intuición vitalista dinámica por el otro. El hombre, como racional en la vida cotidiana, económico-social, científica, ética y religiosa busca la seguridad en el orden previsible; mientras, como ser dotado de duración irresistible e incalculable se siente impulsado a trascender todo orden fijo y definido, como un ser eternamente insatisfecho. El antagonismo entre inteligencia y vida es necesario para superar la pereza, que tiende a reprimir las grandes aspiraciones vitales de la persona humana. La antropología filosófica se debería, pues, imponer la tarea de analizar la acción humana para analizar el antagonismo existente entre *logos* y *bios*, y dirigir la actividad hacia la superación del mismo. Así planteado el problema, se anuncia una solución anti-intelectualista pragmática, que es la negación de toda metafísica realista, la cual sería fruto de una entrega pacífica y cobarde a la tendencia estabilizadora de la razón.

El análisis bergsoniano de la inquietud específica humana se concentra en el análisis de la actividad propia del hombre: la doble actividad del *homo faber* y del *homo sapiens* corresponde a la dualidad del conocimiento racional e intuitivo, que tiene resonancia directa en la vida humana en todos sus aspectos: económico-social, ético, religioso, cultural, técnico. El hombre está expuesto a permanecer *homo faber*, víctima de una precaria seguridad. He-

mos visto que Bergson quiere explicar la actividad humana, en su aspecto dinámico, por medio de la evolución creadora degradando la inteligencia humana al estado de puro producto de la naturaleza, y explicando la sociabilidad del hombre como un producto biológico del organismo en evolución. El *homo faber* busca en las distintas esferas de la vida la seguridad, como respuesta a las exigencias del impulso evolutivo, que lo lanza hacia la incertidumbre y la inseguridad. Para protegerse en la vida y defenderse, el *homo faber* no tiene la infabilidad del instinto, y debe proveerse de todo, analizando las distintas posibilidades concretas que se le conceden y aprovechando de la mejor manera posible los medios disponibles, y superando o ladeando las dificultades que obstaculizan su marcha hacia la conquista de la seguridad personal, económica, social, religiosa, cultural y técnica.

En contra de la posibilidad de las luchas, del desenfreno de las pasiones, de las ambiciones, de las ansiedades y angustias, el *homo faber* tiende a la máxima racionalización de toda la realidad y a la predisponibilidad y a la previsibilidad científica de lo futuro, y en lo social busca evadirse de una posible disolución del orden a causa del egoísmo, por medio de la obligación moral, producida por las costumbres. La religión del *homo faber* vendría a corregir la insuficiencia tanto científica como social.

La seguridad en la racionalización está dirigida a organizar la actividad individual y social del *homo faber* según un orden científico determinado. La lógica, el lenguaje y la matemática son los instrumentos que dan plena confianza al hombre en su vida cotidiana y en su lucha para el dominio sobre la materia. La organización racional del mundo, realizada según los cánones del sentido común o, en un plano superior, según los sistemas científicos, tranquiliza al hombre, dominado por el espíritu geométrico y atraído fuertemente por el afán de inmovilizar la realidad y estudiarla como materia inerte. De esta manera el hombre permanece ajeno a la realidad verdadera, que es continua duración, y a sí mismo, desborde supramaterial del impulso vital. El conocimiento científico conserva su valor, ya que la ciencia no pretende estudiar la realidad en su aspecto dinámico, ni en su totalidad, sino en su aspecto superficial y adaptado a la tendencia propia del entendimiento humano. Si la filosofía pretendiera construirse con el mismo entendimiento conceptual con que se construye la ciencia, su esfuerzo sería vano, porque aplicaría a la realidad profunda las categorías propias de la materia o de lo puro posible: sería, en

palabras más recientes, una filosofía esencialista y no una filosofía existencialista. Las consideraciones esenciales, ónticas, permanecen, según Bergson, en un plano científico, sin pisar el umbral de la metafísica y sin llegar al orden ontológico. Los éxitos adquiridos por la técnica moderna, por las ciencias físico-químicas y biológicas y por las matemáticas, los triunfos obtenidos por la industria tienen la culpa de que el hombre moderno busque de estabilizarse en sus sistemas científicos definidos, víctima del propio orgullo intelectual. Sin embargo, la multiplicidad de escuelas filosóficas, la despreocupación de los hombres de la ciencia y de la técnica para la problemática filosófica, deberían desilusionar al hombre moderno y lanzarlo con nuevos bríos hacia la esfera de la metafísica.

No menos ilusoria es para Bergson la seguridad que el *homo faber* ha conseguido en el orden ético mediante la racionalización de la obligación. La ética estática es una ética psicológica; regida por la presión instintiva y los automatismos dirigidos hacia el bien de la sociedad. Cuanto más el hombre se deja gobernar por el automatismo de las costumbres, tanto mejor se manifiesta su condición moral. La ética estática es así una ética “sociológico-colectivista” de sabor organicista: el individuo no es anterior a la sociedad ni tiene derechos propios; el individuo es para la sociedad y no viceversa.

La obligación moral de la ética del *homo faber* es un imperativo categórico de naturaleza instintiva, que gravita sobre la voluntad a la manera de un hábito que arrastra consigo el cúmulo de los demás hábitos para consolidar su presión sobre la conciencia. El conjunto de hábitos o costumbres, gobernado por la inteligencia y la imaginación, introduce entre los individuos una disciplina que imita la unidad del organismo. La sociedad se transforma en fuente, regla y sanción de la obligación, ella traza al individuo el programa de la propia existencia, y la norma de elección y decisión en el obrar. Los medios psicológicos de que se sirve la sociedad para imponer su hegemonía son las prescripciones, prohibiciones, leyes, tradiciones, normas de cultura, productos todos del entendimiento conceptualizador. El hombre de sentido común se hace la ilusión de haber resuelto con sus códigos el espinoso problema de su conducta.

La tercera etapa alcanzada por el *homo faber* en su marcha hacia la conquista de la seguridad es la racionalización de la re-

ligión estática concebida “como una reacción defensiva de la naturaleza en contra de lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia”²². La facultad responsable de las ideas religiosas elementales o del *homo faber*, es llamada por Bergson “fabuladora” o “mitológica”. Así la facultad mitológica, o la idea de la inevitabilidad de la muerte opondría la idea de una supervivencia después de la muerte; al temor de tropezar con lo imprevisto, la imaginación nos antepone fuerzas poderosas y amigas que se preocupan por nuestro bien; a la desorganización social originada por el descuido de las prescripciones y prohibiciones sociales, surge la idea del tabú y de un juez invisible e implacable. Estas creaciones de la inteligencia y de la imaginación del *homo faber* serían para Bergson representaciones ilusorias con las cuales la naturaleza detiene la inteligencia, “en el preciso momento en que ella iría demasiado lejos en las consecuencias que deduce de la verdadera experiencia”. Sólo la intuición podrá justificar dichas representaciones elevándolas al nivel de certezas objetivas. Pero la actividad intuitiva supera la capacidad del *homo faber*.

De lo dicho se colige que la actividad del *homo faber*, en el orden cognoscitivo, ético, religioso, cultural, etc... es producto biológico natural del impulso vital. A la luz de este biologismo universal Bergson pretende explicar la vida individual y social, la historia y la cultura. Y si toda la cultura es producto de las predisposiciones biológico-psíquicas, parece lógico explicar los diversos momentos históricos y las etapas de la cultura como productos latentes en las condiciones biológico-ambientales en que vivían los pueblos. La libertad, definida como pura espontaneidad no se opone diametralmente a esta concepción de la cultura y de la historia, y una interpretación materialista de la historia no puede sorprender a nadie, si se aceptan los dogmas anti-intelectualistas recordados arriba.

No se exige mucha lógica para ver que esta interpretación de la historia y de la cultura conserva una grande analogía con la explicación metafísica de Hegel, que interpretó toda la historia como auto-evolución del Espíritu Absoluto. La superación definitiva de la metafísica trascendental hegeliana lleva en su seno la derrota del biologismo evolutivo, que acabamos de exponer; con la sola diferencia que las raíces del mal están colocadas en extre-

²² Véase *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

mos opuestos: mientras Hegel divinizaba la inteligencia, Bergson la despojó de su nobleza.

Si en la actividad intelectual el *homo faber* estaba expuesto a continuas alucinaciones, el *homo sapiens*, el filósofo, busca su seguridad en una actividad cognoscitiva que no permanezca en la superficie de la realidad. El análisis existencial podría seguir un doble curso: el análisis descriptivo o fenomenológico de lo existente y el análisis que implique una teoría metafísica de la existencia del hombre. Este segundo camino fue elegido por Bergson, que dando la primacía o la vida sobre el ser, estableció la primacía de la intuición sobre el razonamiento. Abandonó la vía del conocimiento conceptual por el de la experiencia total de la existencia: el hombre todo es la inquietud subsistente tendida hacia la totalidad del ser. En este contacto vital con la auténtica realidad desaparece el dualismo sujeto-objeto. El proceso cognoscitivo es trasladado al campo pre-lógico y neutral en que las oposiciones de la lógica del *homo faber*, como son sujeto y objeto, yo y mundo, no tienen sentido, ya que ellas coinciden en una experiencia global. La intuición se transforma así en autotransparencia. La filosofía ya no es un conjunto sistemático de conocimientos: ella se vive con la misma existencia; es la inquietud del vivir consciente. También aquí es evidente el parentesco con el idealismo. El idealismo sacrifica la existencia a favor de la inteligibilidad lógica; el existencialismo sacrifica la inteligibilidad reduciendo la realidad a la duración concreta, existencial. Pero ambos cometen un sacrificio injusto.

No es el caso recordar aquí los argumentos que se aducen en contra del idealismo. Ellos valen también para los existencialistas intuicionistas.

CONCLUSION

El mito platónico del hombre de la cueva es siempre actual. El hombre está condenado a vivir en cueva semioscura cuya atmósfera respirable produce en él estado de angustiosa inseguridad, sólo parcialmente purificada por la débil luz de la esperanza de una salida a la luz del mediodía, salvándose milagrosamente del naufragio en la nada.

Para la filosofía moderna el mito platónico ha cambiado de significado: para Platón el hombre estaba condenado a la cueva de la ignorancia del mundo que le era presente en su realidad

sólo a través del cosmos: se sentía esclavizado por el mundo de las cosas, que eran sombras para sus ojos. Para el filósofo moderno el cavernícola platónico es problema para sí mismo, no se angustia tanto por el mundo cuanto para sí. El mismo es su cueva, él mismo se encierra: en su interioridad busca el hiperurano y se angustia de no encontrarlo. La cueva no rodea al hombre, porque éste la lleva en su ser. Sólo el hombre intelectualmente perezoso es hombre que goza y que se siente libre y feliz, porque no percibe las sacudidas profundas de su espíritu, más temibles que las sacudidas sísmicas de nuestro istmo. El cavernícola platónico mira, escudriña; el hombre moderno medita, si acaso, con los ojos cerrados. No busca de introducir en su ser la luz de afuera, sino proyectar sobre el mundo su luz interior. Pero si el hombre platónico era esclavo de los propios conceptos, el hombre moderno manifiesta una honda desconfianza de la propia razón. He aquí la causa de la incertidumbre del hombre moderno y de la enfermedad de la filosofía contemporánea, que viene acentuándose desde el siglo XIX. Sin embargo, uno de los factores principales en la formación de cualquier saber es el valor que se concede a los conceptos universales. De hecho, todo sistema filosófico los usa necesariamente. Negarlos implica también la exclusión de la posibilidad de juzgar, razonar, fijar leyes. Sobreestimarlos, como si agotaran la realidad, llevaría a negar lo individual y circunstancial. Ambos extremos son viciosos: tanto un esencialismo exagerado como un empirismo antiesencialista, a la manera del existencialismo vitalista. Así deformarían el concepto del hombre tanto los racionalismos extremos como el empirismo vitalista, por exagerar los primeros dos conceptos formales relativos a lo humano, y los segundos por excluir totalmente tales conceptos. Se podría creer en la posibilidad de evadir ambos extremos por medio de un conocimiento intuitivo inmediato, que captaría la realidad en su complejidad: abarcaría los elementos comunes, esenciales, con los individuales, circunstanciales. Así Kant había hecho lo posible para compaginar el racionalismo de Leibnitz con el empirismo de Hume, por medio de su teoría del conocimiento; y encontró la solución a sus problemas en la intuición. No es posible confundir la intuición kantiana con la de H. Bergson: para Kant la intuición se funda en las formas a priori; para Bergson la intuición termina en la realidad fluyente. Pero ambos han deformado el valor del concepto, que no es fósil, inmóvil, como dice Bergson. El conserva grande elasticidad, permitiendo todas las posibles determinaciones inherentes al dinamismo del ser.

Por esto he querido con mi trabajo buscar en Bergson los conceptos fundamentales para una antropología filosófica, que no puede no ser personalista. Una antropología filosófica, que no se contenta con estudiar el desarrollo histórico del hombre tanto en su cuerpo como en su espíritu, sino que hace del hombre actual su objeto de estudio. Pero no estudia a un hombre desencarnado; un cuerpo sin esqueleto, un pensamiento sin un sujeto pensante. La antropología estudia al hombre concreto, sujeto y causa de sus actos dotados de una naturaleza determinada, que se anuncia en el obrar y desborda en la cultura y en la vida social. Mi aspiración de analizar conceptos bergsonianos de materia y espíritu, libertad, substancialidad, e inmortalidad del alma, no debe considerarse como esfuerzo por tergiversar el pensamiento del insigne filósofo francés, con el pretexto de volverle a colocar sobre la ruta de la filosofía tradicional, tan calumniada como desconocida. No: este esfuerzo lo hicieron ya grandes alumnos de Bergson, como Lotte, Chevalier, Maritain. Yo me considero ya suficientemente satisfecho por haber encontrado en Bergson los temas fundamentales para una antropología filosófica realista que abra las puertas de la esperanza. Bergson mismo encontró esta puerta. Así como había querido concluir su obra filosófica con el estudio de la moral y de la religión, terminó su vida dando su explícita adhesión al catolicismo que supone la rectificación de muchos de sus conceptos filosóficos. Al firmar su testamento en 1937, escribió: “Mis reflexiones me han acercado siempre más al catolicismo, en el cual veo el cumplimiento completo del judaísmo. Me habría convertido, si no hubiera visto avanzando hace años una formidable avalancha de antisemitismo que invade al mundo. He querido permanecer entre aquellos que mañana serán los perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico (con la autorización del Cardenal Arzobispo de París) podrá rezar en mis exequias. En caso contrario será oportuno dirigirse a un rabino, sin ocultar a nadie mi adhesión moral al catolicismo y mi deseo expreso de tener un sacerdote católico”.

Sobre la tumba del grande filósofo, y con el beneplácito del Cardenal de París, rezó un sacerdote católico: el Padre Lévière de Neuilly. La puerta abierta por el maestro indicó el camino a varios alumnos, como Maritain, Chevalier, José Lotte. Este último, fundador del movimiento de los profesores católicos universitarios, y antiguo alumno de Bergson, escribió: “por la dulce acción de la psicología bergsoniana y de la crítica moral de Péguy, se desmoronaban los esquemas del materialismo de Taine, del intelectualis-

mo de Rénan, del moralismo de Kant. Era una evasión fuera de los confines del determinismo, un vuelo hacia Dios nuevamente encontrado... Había acabado el determinismo de los viejos maestros, el reino de la materia y de la ciencia. Atenas había sido superada. El soplo de Dios daba vida al mundo. Es necesario haber vivido sin Dios muchos años, para comprender el gozo que se experimenta al encontrarlo nuevamente. Los libros de Bergson me han llevado nuevamente a Dios; por esto les conservo eterna gratitud”.

Cuento

LA ESPERA*

Por Alvaro Menén Desleal.

La venía vigilando desde que era una mocita insignificante. Aún antes de que le apuntaran los pequeños pechos morenos, de que trocara los saltos infantiles por la actitud plenamente femenina que lucía ahora —pese a sus escasos catorce años—, los ojos claros y fríos del amo se habían fijado en ella. Cuando pasaba por el solar de la casona, rumbo al pozo, el cántaro en equilibrio sobre la cabeza orgullosa, sentía ella con una sensación obscena que ese hombre le tocaba el cuerpo con la mirada, le recorría las piernas y los muslos, se detenía lúbrico en las caderas, le estrujaba los senos. Él, sentado en la hamaca, con un vaso de licor en la mano, acariciando el perro lobo con la bota, la hacía apresurar el paso, en crisis de azoro y repulsa. Pero nunca le dijo nada. Nunca se dijeron nada. Y así pasaron los años, él bebiendo, ella creciendo, su padre trabajando en las plantaciones; pero, más que todo, ella creciendo y él acariciando con la mirada.

Hasta que llegó un momento en que la mirada no bastó. Hasta que llegó, pues, *este* momento.

—¡No, señor...! ¡No, señor...!

No pudo resistir mucho rato. Hecha jirones la ropa interior, sangrante, golpeada más del alma que del cuerpo, mordiéndose la mano humedecida por el llanto, el pelo sobre la cara, no acertó sino a repetir “¡Señor...! ¡Señor...!” Y lo siguió repitiendo sin

* “La Espera” obtuvo Primer Premio en la rama de cuento en el I Certamen Cultural patrocinado por la Asociación de Estudiantes de Humanidades (AEH), 1961.

saber ella misma si le llamaba así al hombre que, satisfecho, los ojos vidriosos, salía del rancho abotonándose la ropa, o al Ser que tanto invocaba ella en sus oraciones.

Pero calló. Naturalmente eso se esperaba de ella: que callara. El silencio era parte de las reglas del juego. Siguió yendo al pozo, evitando, eso sí, pasar frente a la casona; siguió su padre en las plantaciones; siguió el amo en la hamaca —su arco iris de comodidad— con el vaso en la mano, con el perro bajo el pie. En su silencio largo sintió ella que se detenía su crecimiento, que se estratificaban sus músculos, sus huesos, bajo esa piel morena que gritaba por todos los poros su condición de mujer. Unos pocos meses más tarde, esa condición de mujer fue demasiado evidente.

Y, al exigírselo su padre —brava arruga de rubor y dignidad campesinos— no le quedó más remedio que romper su silencio.

o O o

Felipe tenía buenas razones para sentirse agradecido de la vida. Al morir su padre —deceso que no lo llenó de luto—, abandonó la Universidad para atender la hacienda y, contra todas las predicciones, hizo crecer el caudal hasta un nivel increíble, llegando a los linderos del ensueño al casarse con otra rica heredera de quien, para colmo de felicidades, no había tenido dificultad alguna en separarse sin pleitos molestos, sin engorro de tribunales, sin siquiera mezquinas mensualidades para mantención. El divorcio había llegado a él como le llegó el matrimonio: como una simpática experiencia más. Al parecer, sus dos hijos —uno en Europa, el otro en una Universidad norteamericana— no habían sufrido nada por esas *experiencias* paternas, y todo parecía indicar que iban por el mismo camino de suerte.

Desde su hamaca Felipe miraba pasar el tiempo, la vida y los centenares de peones que sudaban para él, y no dejaba de sonreír pleno de dicha al pensar que, si bien los precios del café crecían y crecían en los mercados internacionales, no por eso tenía él forzosamente que aumentar jornales. Casi por vicio acostumbraba solicitar un amplio crédito para sufragar los gastos de la cosecha, y casi por vicio los bancos se lo otorgaban. Pero no tenía necesidad de dinero. En realidad, si no fuera porque esos malditos caporales y trabajadores le robaban, tampoco tenía por qué permanecer en

la propiedad. Al principio le pareció un esfuerzo excesivo y cuanta vez podía tomaba pasaje a cualquier centro internacional de turismo donde jugaba, se emborrachaba y se acostaba con mujeres rubias que le borraban por un rato el empalagamiento propio del exceso de criollas morenas.

No le extrañaba a Felipe la ausencia de las veredas de aquella chica violada. Era una historia vieja, una anécdota que había vivido muchas veces, esa de tomar por la fuerza a las adolescentes hijas de los rancheros, sin que ocurrieran complicaciones y resolviéndose todo con un simpático matrimonio de la muchacha con algún mozo de las cercanías. Era vieja también la historia de que le nombraran padrino en esos matrimonios, a lo que él accedía siempre gustoso en nombre de la igualdad y la democracia. En honor al padrino, más tarde, el primer hijo tendría los rasgos del patrón. Pero nadie reclamaba por eso y hasta lo tomaban a orgullo porque el patrón estaba físicamente bien formado. El no volvería a tocar esas mujeres, y sería generoso al subir en unos centavos el jornal del mozo casamentero.

Felipe gustaba además de esas fiestas rurales, y procuraba que se concertaran matrimonios con alguna frecuencia. A veces, cuando se aburría más de la cuenta, los concertaba él mismo, bajo el simple expediente de hablar con los candidatos en tono parentorio.

—María, te casarás con Pedro.

—Sí, señor —era siempre la respuesta.

Hacía luego llegar hasta su hamaca a Pedro y le hablaba en iguales términos. La respuesta era la misma:

—Sí, señor.

Por todo ello, por sus posesiones, por su salud, por su independencia; porque le llamaban *amo*, *patrón* y *señor*, Felipe se sentía agradecido de la vida. Y no tenía otra manera de manifestar su agradecimiento que viviendo plenamente, con todas sus fuerzas, con todos sus sentidos, y aún cuando ya le blanqueaba la cabeza, no lo rendían los excesos. Ahora mismo pensaba en viajar a Europa donde su hijo habría de servirle de *cicerone*; pero sería después de las bodas de las dos o tres mocitas en que él había ejercido el derecho de pernada en los últimos meses. Antes no, y por eso había que apresurarlo todo. No era que le importaran

mayor cosa; casi nunca poseía más de una vez a esas jóvenes—lo suficiente para que perdieran su virginidad—,y en realidad no le preocupaban nada; pero, para él, casarlas era también parte del juego.

o O o

Al llegar Felipe al rancho, el viejo estaba afilando el machete de trabajo. El viejo bien sabía el motivo de la visita desusada; pero nada revelaron sus arrugas bronceadas y sudorosas. Felipe ignoraba el nombre de la muchacha y se limitó a preguntar.

—¿Está tu hija, Manuel?

Suspendiendo el experto ritmo con que afilaba el instrumento de trabajo y de venganza, el viejo se había puesto de pie en respetuosa expectativa. Sí; bien sabía a qué llegaba el amo: Aquella barriga incontenible de su hijita llamaba a matrimonio, y el patrón, padre común y atento, vigilaba por la felicidad de sus siervos.

—No, patrón; no está la niña...

Y no dijeron más. Felipe dio la vuelta en su caballo y se perdió en las veredas.

Manuel ya había hablado lo necesario, aquí y ante un tribunal de primera y de última instancia que creyó conveniente: unas semanas atrás, pretextando cualquier cosa, envió a su hijo a la capital y lo hizo llegar hasta el Palacio del Presidente donde, aprovechando una de esas audiencias públicas en que los ciudadanos de condición humilde exponen sus problemas, había contado todo a un Secretario de la máxima autoridad del país. Era una queja insólita, y por vías insólitas sería satisfecha. El Señor Presidente le había mandado a decir que también él callara, que no mencionara nada, que no protestara y menos que fuera a tomar una determinación violenta. Manuel tenía fe en el Señor Presidente, en cuyas manos quedaba ahora la honra de su hija y la honra de docenas de hijas de otros rancheros. Por eso, al llegar Felipe al rancho, ni una arruga se había movido, ni un gesto había delatado la trama en que ya el Primer Magistrado de la Nación era personaje. Y por eso respondió tranquilamente, sencilla y humildemente, como acostumbrara hacerlo desde su niñez, como aprendiera hacerlo de sus padres.

Cuando Felipe leyó el cordial telegrama firmado por el Señor Presidente, hizo un gesto tranquilo y sencillo, como acostumbrara hacerlos desde su niñez, como aprendiera a hacerlo de sus padres. Era él miembro de una familia prominente, y el trato con las altas autoridades del país le era habitual. Felipe consideraba eso como muy natural, puesto que algunos otros miembros de su familia habían sido ministros de estado, magistrados y embajadores, y toda campaña política previa a las elecciones contaba siempre con su participación en la forma indirecta de una crecida suma de dinero para el candidato de mayores posibilidades, escogido de una planilla por medio de los votos de su familia y de otras familias como la suya, en una cínica pre-elección donde también se sopesaban las inclinaciones de algunos altos oficiales del ejército y algunos miembros de la jerarquía eclesiástica. Estaba, pues, acostumbrado al trato con los presidentes, a quienes en cierta forma y con razón consideraba como los vigilantes de sus intereses, como la última instancia —si no la única— para dirimir sus querellas.

No le sorprendió a Felipe el telegrama presidencial. Muchas veces los había recibido antes para recepciones, banquetes, condecoraciones e, incidentalmente, para dar consejo y asesoría al Señor Presidente sobre el mercado de café o el salario campesino.

Sospechaba que de algo de eso se trataba ahora, y aún cuando él tenía algunos años de estar retirado de la vida palaciega —que le aburriera por provinciana, pues se había habituado también a los grandes centros urbanos—, era lógico el pensamiento de que esa invitación a conferenciar con el Jefe del Ejecutivo podría ser para pedirle consejo en relación a la reforma agraria, instarlo a formar parte de alguna delegación que viajaría al extranjero, o pedirle contribución para alguna de esas cosas que los presidentes se inventan para mantener contento al pueblo, como seguro social o descanso semanal reenumerado. Sería un viaje de tres o cuatro días, considerando la infaltable parranda con los amigos y alguna que otra aventura inesperada. No le divertía precisamente, pero no podía negarse a la solicitud presidencial, por más que sostuviera que ese Presidente —con fama de hombre fuerte, y hasta calificado de tirano por algunas publicaciones extranjeras— no llenaba las condiciones necesarias para gobernar por su centralización, por su apego a lo mínimo, por sus discursos demagógicos, por su evidente izquierdismo que le llevaba a cada

rato a hablar en tribunas improvisadas durante sus jiras al interior de la República.

o O o

Cuando Felipe, cargado el “jeep” con las maletas, salió a la carretera que cruzaba la finca a dos pasos de la casona, en doble fila los mozos levantaron los brazos, el sombrero en la mano, para dar la despedida al señor y desearle buen viaje. Así era siempre al partir, y así era al volver después de las normalmente cortas ausencias. Esta lo sería: tres, cuatro días en la capital, y vuelta a la heredad.

El vehículo levantó una nube de polvo, sonó el “claxon” para espantar algún perro, y se perdió en la polvareda. La doble fila de mozos calzó el sombrero ancho, bajó el brazo y volvió la vista y el músculo al trabajo.

o O o

La única de sus propiedades en la capital que, al pensar de Felipe, reunía condiciones para ser su residencia, la había dejado en manos de su ex esposa y aunque no lo lamentaba sí lo obligaba a buscar hotel para sus incidentales presencias en la ciudad. Naturalmente buscaba el mejor hotel y, dentro de éste, la mejor “suite”. Eso le daba independencia y bien podía ir al “night club” de la terraza, tomar unas cuantas copas y regresar a su apartamento ya del brazo de la “vedette” de turno. Era el plan de siempre, el programa acostumbrado.

Recién llegado al hotel descansó un rato, se afeitó, se bañó, se puso un traje oscuro y subió al “night club”. Tenía tiempo de sobra para todo, pero no deseaba llegar al extremo de la borrachera porque tenía cita al día siguiente, a las nueve de la mañana, con el Señor Presidente. De manera que fue parco. Cenó bien, con apetito; bebió unos tragos, vio la “variedad” y examinó las figuras femeninas.

—Mañana será —se dijo al bajar a su cuarto cerca de la media noche.

Por la mañana, unos minutos antes de las nueve, estaba en Casa Presidencial entregando su tarjeta al ordenanza uniformado, que la recibió con un gesto de respeto. Felipe no dijo mayor cosa

y se dedicó a pasear la vista por los largos corredores, por el patio sombreado donde empezaban a construir en esos días una fuente circular; por los faroles del alumbrado, por las arañas de cristal, por la humanidad de algunas de las personas que transitaban dentro del edificio. El ordenanza lo invitó, con una pequeña inclinación y un amable gesto del brazo, a tomar asiento en la sala de espera. Felipe odiaba profundamente las salas de espera; no habían sido hechas para él sino para gentes anónimas, para rostros desconocidos. Pero no podía hacer otra cosa, y la seria mirada del oficial de guardia lo acabó de convencer de que lo normal era esperar sentado. Aún cuando no dio la cara a ninguno de los que, también sentados, esperaban, sintió por un momento que todas las miradas convergían a él y que algunos lo saludaban, sin que por eso se sintiera obligado a responder el saludo. Fijó los ojos a través de la ventana, y comenzó a esperar.

Media hora más tarde regresó el ordenanza para decirle que había entregado su tarjeta.

—Bien —dijo Felipe, y siguió esperando.

Un rato después comprobó que su reloj marcaba las diez de la mañana; se sintió incómodo y se puso de pie. A cortos pasos comenzó a recorrer la estancia, siempre sin prestar atención a las caras de los anónimos, caras que, para su sorpresa y desagrado, iban desapareciendo poco a poco a medida que eran llamados por el ordenanza para la celebración de la cita concertada. Felipe miraba con más frecuencia su reloj, extrañado y molesto de que el Señor Presidente no lo hiciera pasar a su despacho inmediatamente. Pasadas las doce, cuando ya se había quedado solo en la sala de espera, llegó de nuevo el ordenanza.

—Don Felipe, dice el Señor Presidente que perdone por haberlo hecho esperar tanto, pero que tiene una junta urgente; que como es tarde no lo podrá recibir ahora; pero que mañana sí lo recibirá con mucho gusto; tenga la amabilidad de estar mañana aquí a la misma hora.

—Bien —repitió Felipe, y se marchó dejando traslucir lo mucho que le había molestado la inútil espera.

o O o

Por la misma vereda que utilizaba su hija para ir al pozo,

llegó Manuel a la casona del patrón, so pretexto de solicitar una chuchería.

El administrador era ahora el amo; o, mejor, *se sentía* el amo. No había en el cuasi feudo, en ausencia del propietario, una mayor autoridad. Felipe no había delegado en él expresamente sus facultades; pero el administrador, por propia iniciativa, actuaba como un co-propietario. Lo que el viejo peón solicitaba no era nada importante sino mero pretexto: Llegaba simplemente para enterarse de la fecha en que regresaría Felipe y, acaso, del curso que tomaban los acontecimientos. El administrador fue terminante en su respuesta.

—...Bien sabes que no puedo en ausencia de don Felipe. Hace cuatro días que se fue; ha de volver mañana.

—Está bien, señor —respondió Manuel respetuosamente.

o O o

Felipe miraba trabajar a los albañiles en la construcción de la fuente ornamental en el centro del jardín de la casa de gobierno. No era que se recreara en ello o que hubiera encontrado un punto de interés realmente extraordinario para observar, sino que, para no mezclarse con las gentes humildes y vulgares que esperaban en la sala, se había ido quedando en los corredores, siempre bajo la mirada vigilante del oficial de guardia, pero ya con su anuencia.

Los obreros colocaban ladrillos en la construcción, la que crecía y tomaba forma poco a poco. Ligeros en su ropa de trabajo, hacían bromas menores —siempre en consideración del sitio en que trabajaban— y de cuando en cuando volvían la vista a Felipe, el que se hacía el indiferente. Llevaba ya veinte días en esa rutina, y aun cuando el tiempo no le importaba, insistentemente miraba el reloj, con más frecuencia cuando se preguntaba las razones del llamado presidencial. Porque había llegado a la conclusión de que no era para consultarle en relación a los precios del café ni para pedirle asesoría sobre la legislación laboral campesina. Era otra cosa. Y esa *otra cosa* le intrigaba, le llenaba de aprensión. Sabía que su ausencia de la hacienda, por ser breve, no provocaría mayores desórdenes; pero él había organizado en forma tan centralizada las operaciones que la menor de las decisiones, la más pequeña de las iniciativas, tenía que ser consultada con él, lo que

había redundado en un debilitamiento del carácter de sus empleados. El administrador, hombre crecido al servicio de su familia, tenía facultades para tomar decisiones menores, excepto cuando él expresamente, por algún raro viaje de varios meses, las delegaba más amplias. Por fortuna no era tiempo de cosecha y por tanto su ausencia no sería necesariamente pernicioso; pero sus planes habían sido hechos en base a una ausencia de tres o cuatro días, y esos cuatro días se habían cumplido con exceso.

Felipe oyó el silbato que el caporal de las obras utilizaba para indicar a los albañiles que era mediodía, y maquinalmente miró su reloj. Eran, en efecto, las doce meridiano. Los albañiles se retiraron a comer; a las dos de la tarde volverían para cumplir la segunda parte de la jornada. Al ver Felipe que el ordenanza uniformado se le aproximaba, sabía de antemano que el recado era el mismo.

o O o

Cuando ya el embarazo de su hija había llegado a su plenitud máxima, y cuando tanto se hablaba ya en la hacienda sobre la paternidad del patrón y su inexplicable ausencia, decidió Manuel emigrar a otros rumbos. Hacía seis meses que Felipe estaba ausente y poco a poco los empleados de la hacienda fueron tomando conciencia de que las cosas estaban en sus manos, de que podían disponer de ellas a su antojo, con la seguridad de que no habría reclamos por el momento. Fue notorio que el administrador, en plena cosecha, negoció varios centenares de sacos de café “en uva” sin dar cuenta del dinero, aparte de la venta de implementos y cabezas de ganado. Declinaba la propiedad y eso, paradójicamente, llenaba de pena a Manuel; pero la certidumbre de que su queja al Señor Presidente era la que determinaba la ausencia obligada de Felipe, impulsaba al viejo campesino a tomar otros rumbos. Ignoraba qué medidas, qué sanciones estaba imponiendo el Señor Presidente al hombre que había violado a su hija; pero, fuera lo que fuera, para Manuel sería excesivo.

o O o

Felipe había enviado por sus pertenencias y de cuando en cuando se comunicaba con su administrador. Los reportes que éste daba eran siempre tranquilizadores, haciendo incapié sobre la bue-

na marcha de los negocios. Pero Felipe sabía que no era así, y trató, meses atrás, de que el Señor Presidente le permitiera normalizar su empresa, no obteniendo sino la misma respuesta por interpósita persona: que le esperaba mañana a la misma hora...

Consultó con sus amigos y con abogados, en entrevistas furtivas, y aun cuando no sacó nada en claro sobre la obligatoriedad de su presencia en la capital, sí quedó con la sensación de que marcharse no era sólo impropio sino también peligroso. Sabía que agentes policiales en traje de paisano le vigilaban a toda hora, los que sin duda alguna le impedirían cualquier intento de fuga. Muchos miles de pesos le costaba ya el deseo presidencial; su sistema nervioso estaba destrozado; mas no podía marcharse, y seguía concurriendo todas las mañanas, a las nueve, a la cita...

o O o

Al cumplir el año de sus citas fallidas, Felipe estaba más decidido que nunca a exponer al Señor Presidente su deseo de borrar con un matrimonio singular la falta cometida, cuya gravedad, para Felipe, no residía en su comisión sino en haber sido pillado. Había platicado al respecto con sus amigos y hasta, en una curiosa extroversión, algo también había expuesto al ordenanza, con la remota esperanza de que aquella insignificante pieza de la maquinaria gubernamental influyera en su caso; temiendo, sin embargo, que éste nada pudiera decir al Primer Magistrado, había decidido escribir una carta. Así lo hizo y llegó esa mañana con una misiva cuya redacción le consumió el sueño de la noche anterior. Entregó la carta al ordenanza con ruegos de hacerla pasar al Señor Presidente, y se quedó esperando más nervioso que nunca. Tuvo la precaución de hacer llegar una copia de la carta a la hacienda para que le fuera entregada a Manuel, también con la esperanza de que el peón intercediera.

A cortos pasos recorría la sala de espera, donde tanta gente anónima leía los periódicos y comentaba en voz baja sus asuntos. Llegó a los corredores y desde allí se quedó viendo largamente las columnas de agua de la fuente del patio, que subían y bajaban formando deliciosas figuras con no menos delicioso murmullo. El suave ruido del agua le propiciaba el ensueño de que podría resolver su problema gracias a la carta. Si se casaba con esa chica—lo cual no lo arredraba ya— lograría deshacerse de ella por me-

dio de algún ingenioso expediente, y hasta pensaba en regalarle alguna finquita para que quedara satisfecha. Luego él partiría, probablemente a Europa, donde habría de pasar muchos años para olvidar aquel infierno y esperar a que ese Presidente fuera derrocado.

A las once de la mañana el ordenanza se acercó a él para decirle que su carta había sido entregada al Señor Presidente. Eso lo tranquilizaba un tanto, porque de seguro el plan sería aceptado. ¿O no era un gran sacrificio para él y un gran negocio para la campesina, cuyo nombre todavía ignoraba?

A las doce vio, como había visto por todo un largo año, salir a los empleados de Casa Presidencial. Algunos lo saludaron como a viejo conocido —“Adiós, don Felipe”, “buenas tardes, don Felipe”—; él contestaba los saludos no sólo porque ya se sentía como advenedizo en aquel ambiente, sino para evitar las murmuraciones a que su presencia daba lugar desde hacía meses.

Cerca de la una de la tarde, cuando él ya estaba solo en la sala de espera, se le acercó el ordenanza.

—Don Felipe, traigo un recado para usted. . .

Felipe no dijo nada. Simplemente se puso de pie, viendo a los ojos del hombre en tensa actitud de espera y latiéndole el corazón a un ritmo desusado.

—Dice el Señor Presidente que leyó su carta. . .

Felipe, mientras tragaba grueso, apenas hizo un gesto para apresurar el recado.

—Sí; que leyó su carta. . . y que le espera mañana a la misma hora.

El ordenanza bajó la cabeza y Felipe sonrió amargamente, mientras se le moría el ensueño.

Comentarios

EN ESPERA DE UN NUEVO TEATRO*

Por Renée Saurel.

Esperando a Godot, de S. Beckett. *Las criadas*, de Genet. *Cómo desembarazarse de ello*, de Ionesco, en el Teatro de Francia. *Mil francos de recompensa*, de V. Hugo y *La visita de la anciana dama*, de Dürenmatt, por la Comedia del Este, en el Ambigú.

El teatro marca el paso. ¿A quién le sorprenderá esto? Espejo fiel, barómetro sensible, refleja el marasmo del país e indica el aplanamiento de la vida nacional. Hace, aproximadamente, diez años, una pléyade indigente y dinámica de escenificadores —Vitaly, Reybaz, Serreau, Blin y algunos más— se disputaban los pequeños escenarios para montar en ellos las piezas de Audiberti, Ghelderode, Vauthier, Ionesco, Brecht, Adamov, todos desconocidos a la sazón.

Hoy, Vitaly se esfuerza por aclimatar en la orilla derecha un repertorio híbrido; Reybaz vive en el norte, donde dirige un centro nacional; Blin y Serreau marchan en el surco que ellos mismos han trazado, y los más jóvenes, los que debieran normalmente asegurar el relevo, dan pruebas de una prudencia extremada —o de un gusto más vivo por el éxito fácil y material— y no juegan sino sobre valores seguros. Se vuelve a Pirandello y a Chéjov. De este modo, al representar *El Tío Vania*, André Cellier ha insuflado nueva vida a un pequeño teatro que parecía condenado a desaparecer (el Tertre), y Sacha Pitoëff obtiene, con *La Gaviota*, el éxito que le fue negado con *Los Exaltados*; mientras que en los Mathurins, contando indudablemente con la notoriedad cinematográfica de Margarita Duras, se intenta volver a lanzar *La*

* La traducción de este artículo se debe al profesor Alfredo Huertas García, y nos fue entregado para su publicación pocos días antes de su muerte. Fue, pues, su última contribución intelectual a la Facultad de Humanidades.

Plazuela, montada antaño en el Estudio de los Campos Elíseos por Claudio Martin. No hay ya “niños terribles”.

Recuérdese de qué manera fue interrumpida, bajo la precedente república, la marcha de la pieza de Roger Vailland, *El coronel Foster aboga por la culpabilidad*, que trataba de la guerra de Corea. Por lo menos, encontró un teatro que le diera acogida. Nadie puede hoy imaginar que un director parisiense aceptase hoy montar *Los biombos*, de Genet. La censura no ha tenido siquiera la ocasión de intervenir, los poderes públicos no han funcionado. Directores, actores, escenógrafos, se aplican por sí mismos la mordaza, persuadiéndose, no sin razón, de que es imposible encontrar comanditarios para una obra relacionada con la guerra o con la situación social. Y este sentimiento de impotencia, duplicado pronto con otro de culpabilidad, comienza en el primer estadio de la vida de una pieza: la lectura. Recientemente, han pasado por mis manos los manuscritos de dos piezas escénicas, inspiradas ambas en los acontecimientos del 13 de mayo de 1958. Una, escrita por un autor novel absolutamente desconocido, expone el asunto en carne viva, con una alegría feroz, y en un estilo sencillo y directo. La otra, compuesta por un hombre bastante más maduro y enamorado del bello lenguaje, procede por medio de alusiones, fundiendo el 13 de mayo en el añejo molde de una célebre conspiración histórica. Esta última se halla a punto de “recibirse” en un gran escenario subvencionado, mientras que la primera, naturalmente, no tiene la menor posibilidad de llegar a las tablas. Y yo misma no he intentado nada para impulsarla, convencida de que toda tentativa hubiera sido inútil. . .

Por esto, nadie dejará de sonreír al ver cómo Serreau ha bautizado con el nombre de “teatro nuevo” a la revisión general que nos brinda. Asociado con un rico florentino, apasionado del buen teatro, el señor Aldo Bruzzichelli, Serreau ha levantado una empresa que se propone dar a conocer en el extranjero obras de autores que han sido descubiertos por él (o por Blin) y que, cada uno a su modo, han hecho brillar el lenguaje y los mitos de nuestra civilización. A estos productos destinados a la exportación, la hospitalidad del Teatro de Francia confiere una especie de “precinto” de garantía, una estampilla semioficial que facilitará, ciertamente, su lanzamiento al exterior. Sin embargo, la selección de este gran teatro representaba un riesgo: con excepción de la de Genet, que fue creada por Jouvet en el Ateneo, las obras actualmente en el repertorio del “Teatro Nuevo” fueron estrenadas en salas de me-

nos de quinientas plazas, e interpretadas por comediantes de formación no clásica. Cada una de ellas resiste el trasplante y el añejamiento, pero marchando en el sentido de la facilidad.

La menos alterada, sin duda, es *Esperando a Godot*. Creado por Blin, hace ocho años en el Babilonia, este poema clownesco, cruelmente divertido: gran lamento de la soledad, a la espera de un Dios que no vendrá nunca —a menos que haya venido ya y se oculte bajo los aborrecibles rasgos de un torturador—, parábola de la vida que no es más que un simulacro, ha sido admirablemente representado, sobre todo por Esteban Bierry en el papel de Estragón. La llanura inmensa, lisa y fría, cuya extensión lunática es apenas interrumpida por el árbol mineral de Giacometti, no perjudica en modo alguno a la pieza. Por el contrario, la obra aparece aquí en su esencial desnudez, como el acabamiento de un teatro que muere al mismo tiempo que un mundo.

Serreau ha hecho bien al presentar *Las criadas* sobre una especie de podio que interpone entre la pieza y el público una primera mixtificación. Pero la rebuscada fealdad de las decoraciones de Leonor Fini es acertadísima y obliga a echar de menos las extravagancias de Bérard. Actúan dos excelentes actrices: Reina Courtois (Solange) e Ivona Clech (Señora), así como Tatiana Moukhine, quien formó parte del elenco cuando la obra se presentó en casa de Tania Balachova. Estorbada, sin duda, por su anterior trabajo que resaltaba en una estética diferente, Tatiana Moukhine da la sensación de no haber sabido plegarse al estilo de ritual que Serreau ha querido dar a la pieza. Resulta de ello un espectáculo algo bastardo, de donde escapa toda la poesía. ¿Quizá, también, la obra ha perdido mucho poder de fascinación desde que Sartre ha desmontado tan sencillamente el mecanismo de sus torniquetes, de sus simulacros?

Ionesco está en camino de convertirse, por obra y gracia de Serreau, en el “vodevilista” de la orilla izquierda. Los medios materiales puestos a disposición del director de escena, el juego muy externo de los actores, hacen de esta bella obra angustiada una farsa con la que ríe mucho el público. Este cadáver que crece en progresión geométrica, que atraviesa los muros con gran estrépito, y que es a la vez el pasado demasiado sofocante del que hay que desembarazarse si se desea vivir, el amor muerto entre dos esposos, un fracaso común, quizá hasta un crimen cometido por ambos, se convierte en puro accesorio de zarzuela, que entrega así

la obra al teatro burgués. Por diferentes que sean las tres obras del "Teatro Nuevo" tienen en común la ausencia total de reivindicación social y de elección política. Es un teatro del que no se debe sobreestimar la potencia explosiva y que tranquiliza, aun escandalizando.

Menos esteta, pero más generoso, el abuelo Hugo triunfa en el Ambigú, donde Huberto Gignoux, director de la Comedia del Este, presenta *Mil francos de recompensa*. A los que se admiran de que en Floreal, en el año VII de la era brechtiana, se represente un melodrama del viejo Hugo, Huberto Gignoux responde que "si ellos abren bien los ojos, podrán ver en *Mil francos de recompensa* una irrisión a la antigua justicia burguesa, una oposición dialéctica del antiguo soldado del Año I y del traficante de la Restauración, una crítica de la buena conciencia entre los banqueros, una puesta en evidencia de las virtudes y de la impotencia del pueblo; en resumen: todos los elementos de una denuncia altamente desenmascaradora". Sí, el melodrama escrito en 1866, en Guernesey, durante el undécimo año del destierro, contiene todo eso, gracias a lo cual se pasa una velada fortificante. Un poco lenta para arrancar, la pieza toma aliento con la aparición de su héroe Glapieu, homólogo de Juan Valjeán, que encuentra ahora en Andrés Pomarat un magnífico intérprete. Desde luego, marcha muy bien, anudando y desanudando la intriga más inverosímil, pero llena de ternura, de humorismo, de ironía y, aunque ello desagrade a los refinados que hoy escupen sobre la fama de Hugo, de poesía. Ayudado por Andrés Roos en la música y por Abd'el Kader Farrah en las decoraciones, Gignoux ha montado la escena con vivacidad, franqueza y frescura, proscribiendo toda idea de parodia. No representada hasta la fecha, la pieza ha tenido la dicha de escapar al buen "espíritu" parisiense, que la hubiera acogido condescendiente.

Presentada en el ensayo general unos diez días después de la de Hugo, la pieza de Dürenmatt, *La visita de la anciana dama*, ha recibido por parte de la prensa y del público una acogida no menos calurosa. Hetera de altos vuelos, pero siempre encuadrada dentro de la más estricta legitimidad, diez veces viuda o divorciada de nababs fabulosos, Clara Zannahassian ha comenzado en la vida como la pequeña prostituta de *La Bella Durmiente*, de Rosso di San Secondo. En una ciudad provinciana, de costumbres severamente hipócritas, un hombre le dio un hijo a la protagonista, se negó a reconocerlo, y la población expulsa al objeto del escándalo.

Pero, mientras que la Carmolina siciliana es toda bondad angelical, Clara, que ha llegado a ser inmensamente rica, no vive más que para su venganza. De este mundo que ha hecho de ella una ramera, resuelve hacer un burdel. Su fortuna le permite comprar todo, incluso las conciencias y la justicia o, mejor dicho, la parodia de la justicia que a ella misma le fue antaño aplicada. De regreso en Güllen, su ciudad natal, le basta con permanecer allí y esperar. A cambio de los mil millones ofrecidos, la urbe le entregará a su víctima, Alfredo III, el seductor de otros tiempos. Más aún, el coro de los hombres honorables, comprendido el pastor, hará por su cuenta el trabajo. El dinero ha corrompido todo, la locura es general.

Hierática, cínica, bastante espantosa con su dura máscara bajo la peluca flameante, plena de insolencia y de humor, Valentina Tessier es la notabilísima intérprete de esta farsa trágica. Para ser menos “espectacular”, la creación de Gignoux (Alfredo III) no deja de ser más merecedora; el papel, menos estático y fijado que el de la heroína, comprende más matices y posibilidades, pero crea el riesgo de ser constantemente opacado por él. El actor, aquí, no va a la zaga del director de escena, cuyo trabajo rígido, riguroso, no edulcora nunca el pensamiento de Dürenmatt y resuelve con una elegante desenvoltura los problemas, muy secundarios cuando se trata de una obra rica, de la presentación. Después de este doble y justo éxito resulta difícil tratar despectivamente a los “parientes de provincias”.

(Traducción de Alfredo Huertas).

FILOSOFIA EN CENTRO AMERICA

A propósito de un libro reciente¹

I. Ellacuría si.

No es tarea fácil escribir un libro de filosofía en Centroamérica y para los lectores centroamericanos. No lo es ya desde el punto de vista más superficial e inmediato de no tener acceso fácil a obras capitales y, sobre todo, a los últimos trabajos que imperceptiblemente van transformando las modulaciones del ambiente filosófico actual. Por ello trabajos escritos ahí, que pretendan estar en la línea del último pensamiento se verán gravados con una dificultad inicial, el no poder contar con adecuada bibliografía y la de no poder estar al tanto de las orientaciones nuevas, desde las que se enfocan los temas y las obras permanentes. Aun en el supuesto de poder contar rápidamente con la mejor bibliografía, no sabe uno por qué secreto misterio, los mismos libros se leen de distinta manera en el ambiente del que surgen y un mundo alejado de donde surgieron. Será cuestión de transfondo y entrelíneas o, tal vez más profundamente, cuestión de pertenecer a la misma corriente vital, de la que el libro no es sino objetivación parcial. Pero el hecho es ése y hay que contar con él.

Hay, con todo, otras razones más hondas que hacen difíciles los libros de filosofía, su composición y su intelección, en Centroamérica, si es que quieren conjugar dialécticamente ser libros de filosofía con su imprescindible caudal de universalidad, y serlo "para" y "en" un determinado ámbito cultural, que no puede vivir como suyo sino lo que nace de sí. También la vida exige aquí ser un proceso inmanente. Parecería que precisamente se podría encontrar por este camino de intentar una filosofía personal, radicada en el ambiente cultural centroamericano, la solución que

¹ Francisco Peccorini Letona, S. J., *El Ser y los Seres según Santo Tomás de Aquino*, Editorial Universitaria, San Salvador, El Salvador, C. A., pp. 309.

paliase la dificultad apuntada en el párrafo anterior. No que sea posible prescindir del pensamiento filosófico universal, sino intentar convertir ese pensamiento en puro enriquecimiento subjetivo y no en objeto de investigación, que se interpone entre la realidad y nosotros mismos.

Pues bien, esta solución que es indispensable si se quiere hacer no digamos filosofía centroamericana, sino simplemente filosofía, vuelve a llenarse de dificultades en nuestro caso. No hay duda que en un mundo filosófico, pongamos por caso el de la cultura alemana, es ese mismo mundo el que sitúa vitalmente en una plataforma filosófica, bien orientada. Desde otros ámbitos de la cultura, desde el arte, desde la psicología profunda, desde la antropología o el derecho, desde la moral y la teología, se disparan continuamente exigencias a un nivel ulterior, que debe conjugar y explicar los fenómenos removidos por todas esas disciplinas. Por de pronto resulta así la filosofía una tarea vital, una tarea compartida y, como fruto de ambos aspectos, una tarea personal y socialmente auténtica; se evita con ello el que la filosofía se convierta en algo desarraigado, en algo que se aprende y se enseña pero no se vive. El ambiente mismo propone los problemas y apunta las formas de tratarlos. No es fácil desfasarse. Con ello la filosofía sin dejar de ser tradición, convertida en forma de vida y no en mera disciplina, hace que su pasado y su tradición se presencialicen, realizándose y logrando ser lo que son.

Claro está que en Centroamérica no se goza de este mundo. Ni la filosofía tiene aquí una vida autónoma ni otras disciplinas la urgen de inmediato a responsabilidades totales e ineludibles. Lo que es peor, no hay urgencia de nivel filosófico en el planteamiento del propio pensamiento, y, porque las mentes no se alzan hasta ella, la filosofía se convierte en algo ininteligible. Por ello parecería no quedar otro remedio que el de despertar actitudes y fundamentar presupuestos, y el de trasladar esquemas más o menos universales a cuestiones asimismo permanentes.

Sólo en este contexto puede estimarse en su valor, lo que representa una obra como la del P. Peccorini, a la que el autor califica modestamente como "simple obra de divulgación". Se trata de un ensayo muy concienzudo con vistas a presentar las pruebas de la existencia de Dios en un formato técnicamente filosófico. Después de planteado el problema y aclarado el vocabulario tomista, se entra de lleno en la probación de la existencia de Dios,

para concluir en diálogo breve con el marxismo y Sartre que un Dios creador ni implica contradicción ni lleva al panteísmo. Responde el libro a un curso del autor, profesor de Metafísica en la Facultad de Humanidades de la Universidad de El Salvador.

Dentro de lo que cabe y conforme a la orientación elegida el trabajo tiene carácter de exhaustivo. No precisamente por extensión o aglomeración sino por el esfuerzo denodado de no dejar cabo suelto ni afirmación importante sin su prueba rigurosa. El libro es de un gran rigor técnico tanto en el planteamiento de los análisis como en su desarrollo. El P. Peccorini no improvisa, no pasa de ligero ni por los términos ni por las pruebas ni por las sentencias ajenas. No se pierde tampoco en imprecisiones ni en nebulosidades; tampoco elude las dificultades, antes las agudiza. Para quienes piensen —¿cómo se podrá hoy día seguir pensando eso?— que el cristianismo no tiene sino dulces razones sentimentales para mantener la existencia de Dios, será un sobrecogedor descubrimiento un libro como éste, ante el que más fácilmente tendrán que confesar su impotencia, si son honestos, que descubrir figuras inhabilitadoras de la argumentación. Y en este sentido el libro prestará buenos servicios: su estructuración dialéctica de primer rango hará ver a quienes la comparen con la del marxismo o con la de Sartre que como cuerpo de doctrina y fuerza de pensamiento queda muy por arriba, y que, en punto a constataciones científicas, no les va a la zaga.

Aparentemente el libro es poco personal. Es la apariencia que desluzca siempre a los libros escolásticos. Pero es una apariencia engañosa. Ante todo porque el afán primario de este trabajo no es la originalidad sino la exactitud, la totalidad y la solidez. El autor se ha propuesto presentar el pensamiento tomista sobre las pruebas de la existencia de Dios y sus presupuestos metafísicos, pero no de una manera exclusiva o primordialmente histórica sino filosófica, en cuanto que el objetivo no es tanto dilucidar lo que Santo Tomás dijera, sino efectivamente el lograr una prueba contundente de la existencia de Dios, eso sí desde el enfoque dado por Santo Tomás a esa prueba. Por eso ha echado mano de todos los recursos con que hoy día se suelen enriquecer los argumentos tomistas; así se utilizan buenos tomistas contemporáneos como Maréchal, Lonnergan, Marc, etc., a la par que se consultan y se discuten puntos de vista estrictamente científicos. Todo ello demuestra una muy caracterizada personalidad intelectual. Si el planteamiento

global del trabajo se conforma a un esquema muy repetido desde Santo Tomás, el desarrollo de cada uno de los pasos es personal. Esta personalidad se refleja en una serie de aspectos muy importantes: en el propósito fundamental de cerrar el círculo de la argumentación persiguiendo las razones hasta sus límites últimos, en la tendencia a fundamentar metafísicamente las pruebas llegando hasta su última explicación en el nivel del ser, en el dominio muy personal de la materia sobre todo en la crítica de los argumentos adversarios, y en la unidad global de todo el trabajo. También, y no lo digo precisamente como alabanza, en su afán de anular los posibles valores y razones del suarecianismo.

No puede uno menos de felicitarse por la valentía con que el autor ha llevado a la Universidad esta temática tan difícil y tan propensa a ser tildada de poco moderno o de excesivamente teológica y aun clerical. Ese es terreno metafísico de todo derecho y no está de más hacérselo ver así, a quienes piensan que son los objetos materiales, los que diferencian las ciencias. Y la misma felicitación vale para quienes hicieron posible que se tuvieran estas lecciones y aparezcan ahora publicadas en la Editorial Universitaria. Esta valentía y afán combativo, con un sí es no es de desafiante, invade también el libro, llena de pasión las propias convicciones, por las que se lucha dondequiera se precise. Como contrapartida no siempre le ayuda a ser generosamente comprensivo con su adversario. No que le falte la razón, o por lo menos las razones, ni que el ímpetu desvíe la mirada serena; más bien le empuja a una mayor penetración de los propios argumentos y a un constante afán en busca de pruebas nuevas más perfectas. Lo que esto supone en su pensamiento se mide bien por las deficiencias en aquellos puntos donde el entusiasmo constructivo no le acompaña ². Son acciones y reacciones de la pasión intelectual que señorea y dinamiza todo el libro. Una pasión que hace volar a la inteligencia, aunque no comprometa el hombre entero sino como sujeto último, que pretende valorarse precisamente por sus dimensiones dialécticas o por la firmeza teórica del sistema propio.

Un libro es lo que es, y no se obtiene mucho con obligarle a ser lo que no quiso ser. Lo que éste quiso lo fue: una revisión

² Aunque carezca de verdadera importancia y no desvirtúe la argumentación general del libro, séame permitido señalar algún significativo ejemplo: Fuetscher no sostiene que no se dé *ningún* paralelismo entre el conocimiento abstracto y el orden físico, sino que se dé un paralelismo *perfecto*, tal como el sostenido por los tomistas; y este paralelismo no lo rechaza porque lleve a una distinción real física sino porque no se prueba o lleva a conclusiones para él insostenibles; finalmente no rechaza la distinción real porque sea absurda sino porque se defiende con razones que a él no le parecen convincentes.

precisa, aguda, rigurosa de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios, que sintetiza mucho de lo que se ha escrito sobre ellos, después de haber discutido críticamente el valor de sus razonamientos; además una referencia de esos argumentos a sus bases metafísicas últimas, al plano donde se presentan las síntesis primeras, base radical de toda construcción filosófica. En esta línea es un libro excelente. Con todo no estará de más que, enlazando con las reflexiones primeras de este artículo, universalicemos una ulterior problemática que este libro plantea, bajo dos aspectos: uno, lo que tiene que ser la filosofía; otro, lo que tiene que ser el tomismo.

Empecemos por una afirmación muy simple: ni Santo Tomás llegó a la existencia de Dios por las cinco vías, ni Sartre ha perdido de vista a Dios por los argumentos que contra su existencia propone. Esta observación no implica una minusvaloración de la filosofía, sino al contrario un reconocimiento de su totalidad. No significa que el pensamiento filosófico sea una tarea superflua respecto del comportamiento vital, algo que se mueve en los linderos del puro juego mental y dialéctico, sino que, como momento capital suyo, incluye la actitud vital que lo posibilita como auténtica forma de vida y el conocimiento implícito que de la realidad metafísicamente se tiene, condicionado en parte por aquella actitud vital. Cuando la formulación refleja y la explicitación última son en apariencia filosóficas, porque su formato y su técnica lo son, pero no responden a aquella actitud, problemática y conocimiento vital previos, entonces no es que la filosofía se desvitalice, es que deja de ser filosofía auténtica. Y este es el enorme peligro que amenaza a todos los “escolasticismos”, llámense tomistas, marxistas, idealistas o existencialistas. Convierten la filosofía en ciencia transmisible y la privan de ser camino del hombre por la verdad a la realidad; en el mejor de los casos la mente se pone a la altura de las ideas que se le presentan pero éstas no aportan su contenido de realidad al hombre, no se interiorizan y vitalizan en él. La filosofía se convierte así en discusión de razones, en manejo de signos algebraicos que se “ponen por” la realidad, la alejan y efectivamente la sustituyen; pero una realidad sustituida intencionalmente —no hablo aquí en un plano óntico sino existencial ontológico— deja de ser lo que es y trastorna todo el sentido profundo y vital de la filosofía.

Lo que Kant decía que no se puede aprender filosofía sino que únicamente puede aprenderse a filosofar, y que Zubiri complemen-

ta diciendo que sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar, es algo que no puede pasarse por alto. No se llega a la filosofía sin filosofar y consecuentemente no se transmite filosofía sin filosofar por parte del transmisor y por parte del receptor. Pero el filosofar, no es sólo un proceso intelectual, un encadenamiento riguroso de razones específicas, sino, antes que todo, una forma de vida; y esto no en el sentido puramente óntico, conforme al cual en todo ejercicio de la inteligencia hay una realización vital, sino en un sentido mucho más radical y total, en cuanto, sin dejar de ser lo que es como función teórica, es presencia de la realidad subjetivada que cobra conciencia —luz— de sí en una autoposición plena. En este punto surge inmediatamente la cuestión de si puede llegar efectivamente la inteligencia a una realidad, por ejemplo a Dios, cuando no ha llegado la vida, prescindiendo aquí de toda refleja implicación sobrenatural. La respuesta es que a una inteligencia vital no; pero si no es vital, en filosofía al menos, no se puede hablar tampoco de función intelectual en su pleno sentido. ¿Y qué es o puede ser una función intelectual si no alcanza el sentido que le corresponde? Esa realidad debe hacerse presente, ante todo, como problema, sin el que no es posible ni encuentro verdadero ni profundización filosófica, como, a su vez, la presencia de un verdadero problema es ya inicial encuentro y logro filosófico. No se trata, claro está, de interés o seriedad tan solo; estos síntomas y no raíces. Bajo esos síntomas se esconde el fondo de que sólo en el amor hay inteligencia y sólo en la inmanencia vida. El problema es la llamada de la realidad escondida pero presente. Ni que decir tiene que problema no es entonces una presentación de incógnitas, aunque éstas lo sean en sí. Pero también es verdad que hay una serie de problemas permanentes, aunque su voz no se escuche explícitamente ni lleguen a ser vividos como tales existencialmente. Por eso se presenta, a veces, la urgencia de intimar problemas que le son tales al hombre, por el mero hecho de serlo. Pero esa intimación no se logra por meros planteamientos intelectuales extrínsecos. Y, al contrario, puede surgir allí donde se presume haber claridad o indiferencia.

En concreto, el hombre de hoy, el espécimen de nuestro tiempo, está respecto al problema de Dios en una actitud muy específica. Escribe Zubiri: “yo creo sinceramente que hay un ateísmo de la historia. El tiempo actual es tiempo de ateísmo... El ateísmo afecta hoy, *primo et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos, a despecho

de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo”³. El trabajo de donde está tomada esta cita, y al que el libro que comentamos también alude, es un ejemplo soberbio de la manera cómo actualmente debe plantearse el problema de Dios desde las raíces mismas de la existencia, y, más en general, es una muestra espléndida de un filosofar vital, auténtico que suscita inmediata resonancia. Como al mismo Zubiri oí, no se debe comenzar preguntando hoy, quién es el que viene —caso de Santo Tomás— sino anteriormente, si viene alguien, si la existencia de cada uno con la mente alerta se encuentra referida a sí misma más allá de sí misma, referencia que sólo más tarde puede ser recorrida a golpe de argumento. No se trata simplemente de facilitar la apologética, sino sencillamente de hacer filosofía de la única manera posible. Escribe Heidegger a propósito de un posible acercamiento filosófico a Dios: “sólo a partir de la verdad del ser cabe pensar la esencia de lo santo. Sólo a partir de la esencia de lo santo se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad es posible pensar y expresar, lo que debe nombrar la palabra “Dios”⁴. Ir demasiado pronto a pruebas de la existencia sin enriquecimiento del factor sapiencial, que es el propiamente filosófico, lleva a un radical empobrecimiento de lo que es la filosofía. En este sentido no es corto acierto del libro que comentamos el haber intentado arrancar desde el ser mismo.

Por tanto no es cuestión de moda clamar por una filosofía vital, que es un clamor por la condición de posibilidad de una verdadera filosofía. Por lo mismo, no es posible una filosofía absolutamente intemporal. Se dirá que el hombre es permanentemente el mismo o que, puestos a importar formas de filosofía, tan alejadas están unas como otras. Lo primero supone una afirmación equívoca, a la que, por lo que aquí atañe, basta con responder que en esa hipótesis no se explica por qué haya filosofías y modos de filosofar tan distintos; a lo segundo, con señalar que, además de una comunidad y una disparidad de tipo espacial, hay una comunidad y disparidad de tipo temporal. Y ciertamente a esta comunidad temporal, con todas las diferencias y especificaciones que la diversidad espacial importa, pertenecemos todos los que efectivamente, y no sólo cronológicamente, vivimos hoy.

3 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1955, 3 ed., p. 336.

4 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den “humanismus”*, Berna, 2ed. pp. 102.

¿Puede ser entonces el tomismo con su forma y sus específicos contenidos filosóficos una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica? La pregunta es desaforada y a su respuesta no se van a aportar aquí unas posibles directrices, las más de ellas negativas. Desde luego no, si se trata de un tomismo intemporal y repetitorio, es decir, un tomismo que ni siquiera reproduce el valor filosófico de su origen sino tan sólo la inteligencia de sus fórmulas. Hay que añadir inmediatamente que, si el tomismo ha sido sólo eso en muchas partes y tiempos, no tiene por qué serlo y de hecho no lo es hoy en varios pensadores, auténticamente tomistas, auténticamente pensadores y auténticamente contemporáneos.

Ni el tomismo ni el suarecianismo, *en cuanto* son dos sistemas contrapuestos y *en cuanto* se presentan como dos intentos de devorarse mutuamente en una interminable discusión dialéctica, tienen mucho que hacer en el campo de una auténtica filosofía. Ciertamente el tomismo vive hoy un auge muy singular, mientras que el suarecianismo va perdiendo posiciones y vigor creador. Pero no nos engañemos en la interpretación del hecho: la diferencia no se debe a que parezcan hoy más vigorosas las razones que tradicionalmente se aportan contra el suarecianismo, sino precisamente a haber abandonado ese nivel de planteamiento dialéctico para, aferrados a las intuiciones fundamentales, abrirse y enriquecerse con lo que las nuevas filosofías, de Kant para acá, han enriquecido el pensamiento filosófico. Ya no se trata de buscar comprobaciones nuevas al esquema perfecto ya poseído, sino de enriquecer el mismo esquema, de abrirlo e inyectarlo nueva vida. Porque el suarecianismo no ha entrado por la misma vía, por eso se ha detenido tan lamentablemente. Que se quiere significar con esto, es algo que requeriría larga explicación, aquí no factible. Bastará con remitir a libros como "Geist in Welt" de Karl Rahner, cuya introducción comienza confesando ser una presentación parcial de la metafísica del conocimiento tomista y cuyo resultado tiene muy poco de común, con lo que se solía entender tradicionalmente por tomismo. Dígase lo mismo de Lotz, de la nueva Metafísica de Coreth y de casi todo el tomismo alemán. Por más que no siempre se trate de obras excepcionales, constituyen un conjunto de libros verdaderamente filosóficos, abiertos al pensamiento contemporáneo, muy influídos por éste, sin perder por ello ninguna de las fundamentales tesis tomistas ni la radical actitud de Santo Tomás ante la realidad. El tomismo no lo consideran como algo perfec-

tamente acabado, al que no le queda sino transmitirse o defenderse —las más de las veces atacando lo que no se entiende—, sino más bien como un esfuerzo filosófico para reconquistar en nuestro tiempo una realidad cada vez más múltiple. Pero un esfuerzo filosófico actual, lo cual ineludiblemente importa pensar —como forma de pensamiento, como preocupación, como objetos del pensamiento— como hoy se piensa.

Consecuentemente libros como el de Manser, *La esencia del tomismo*, en lo que tienen de dialécticos, están a mucha distancia de lo que el tomismo y la filosofía son, y deben ser, hoy. Ya sé que de esos hay muchos, pero todos ellos son más o menos repetidores, que, inexplicablemente, no quieren atender la lección de la historia. Más de tres siglos parecen suficiente demostración de que esta vía de la discusión dialéctica entre las dos escuelas es vía muerta. Sirva esto de razón para no entrar en un análisis detallado de las razones y contrarrazones que en el libro del P. Peccorini se presentan sobre estos puntos; su discusión en el plano de argumentos, distinciones y contraargumentos tiene muy poco que ver con la filosofía. No que se deba eludir el adoptar una postura personal sobre los puntos en que las escuelas discuten, pues en sí son tan importantes que en la fundamentación total de un sistema filosófico son ineludibles; pero la decisión por unas concreciones u otras creo no debe tomarse por discusión de razones más o menos derivadas sino por profundización de la idea fundamental que se tenga del ser y de la realidad. De aquí que, filosóficamente hablando, sea más importante en este libro lo que de positivo propone que su discusión sutil de las razones suarecianas.

Como comprobación de este punto de vista puede señalarse el que calificados tomistas tengan a gala el saltarse los comentaristas del siglo XV y XVI, entre ellos el Ferrariense y Cayetano, por pensar que sólo así es posible escapar del escolasticismo a una auténtica filosofía. Ello junto con una vuelta a la realidad hace que el tomismo vaya adquiriendo una cara nueva. La interpretación, por ejemplo, que en el libro del P. Peccorini se da como auténticamente tomista, que entiende la composición fundamental del ente finito como una composición de esencia y *existencia*, hoy tiende a estimarse como desviación introducida por los comentaristas de esos siglos en el auténtico tomismo que habla de una composición de *ser* y esencia⁵. Coreth, a su vez, admite una dis-

⁵ J. Hegyi, Die Bedeutung des Seins bei den Klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Capreolus-Silvester von Ferrara-Caietan. Pullach b. München, 1959.

tinción real entre *ser* y *esencia* aunque la llama no física sino metafísica u ontológica; por otra parte reconoce que las pruebas aportadas por los manuales tomistas no andan muy lejos del paso indebido del concepto abstracto a la realidad. Finalmente sostienen que ambas sentencias no se excluyen sino que se complementan, a lo que también apunta, aunque de distinto modo, el P. Pecorini al apuntar como último fundamento de la distinción de razón suareciana una distinción real tomista ⁶.

En el fondo la cuestión filosóficamente importante, la que todavía tiene vigencia y sin la que las razones derivadas pierden su peso específicamente filosófico, es cuál de los dos enfoques de la realidad es el más profundo, rico y objetivo, y, en cada caso concreto a qué nivel y aspecto de la realidad se atiende. Suele darse por descontado que todos los problemas, si son tratados filosóficamente, se enfocan bajo el mismo aspecto. Esto es absolutamente falso y la fuente de discusiones interminables. La raíz del equívoco está precisamente en convertir la filosofía en dialéctica, en contraponer razones ya objetivadas que aparentemente se refieren a lo mismo sin atender formal e inmediatamente a lo que de visión y presencia de la realidad tienen. Así, por ejemplo, Coreth distingue esos planos en el problema de la esencia y la existencia y asegura que en el plano de Suárez es evidente que no se da distinción real sino puramente lógica, mientras que le parece evidente asimismo una distinción en la base ontológica, a la que no se llega por razones dialécticas sino por exigencias metafísicas ⁷. Esta diferencia de nivel la atribuyen al tipo de pensamiento propio de cada filosofía, más ontológica en Santo Tomás, más óptica en Suárez, de modo que aquella sería una metafísica del ser y ésta una filosofía de esencias. Por esta vía del pensamiento dialéctico y de la profundización en la realidad se ha llegado en algún caso a acuerdos importantes, por ejemplo, en la cuestión de la analogía, donde hoy se tienen por conciliables la de proporcionalidad intrínseca y la de atribución intrínseca, pero con la singularidad de que en este caso la visión más profunda es la suareciana, que atiende a la condición de posibilidad de la otra y, consecuentemente, a su última explicación ⁸.

6 E. Corth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München, 1961, pp. 241-244; 247-249.

7 L. C.

8 Sería instructivo preguntarse por qué la mayor profundidad responde aquí al suarecianismo, y por qué con la unidad del ser defendida por Suárez se ha llegado a esa mayor profundidad. El P. Pecorini que parece admitir con N. J. Balthasar ser la analogía de atribución intrínseca la verdadera solución en el problema de la analogía entre las criaturas y el creador no se detiene en valorar lo que esto significa para el tomismo y el suarecianismo.

Con esto podemos volver ya al libro comentado. El haberse ceñido demasiado a ser texto en su orientación, aunque por su carácter monográfico no puede reducirse a texto, hace que haya perdido fuerza propiamente filosófica; el haberse entretenido demasiado en la discusión minuciosa contra el suarecianismo le ha hecho presentar un tomismo exacerbado y poco actual. De todos modos se ha metido en un terreno en el que es imposible co-filosofar en Centroamérica, donde sería pena que la filosofía comenzara siendo discusión escolasticista. Tal vez el autor ha proyectado demasiado su propia y personal formación y preocupación filosóficas en un ambiente cuyo tono existencial es ciertamente distinto. Esto no obsta a que al autor le sea permitido y aun obligado tener su específica interpretación del ser ni a que se le niegue contacto con el tomismo contemporáneo. Con todo creo sinceramente que una predisposición personal le empuja a interpretar conforme a sus esquemas aun a los tomistas contemporáneos, desposeyéndolos así de lo más original en ellos. Tal vez Lonnergan y Geiger, entre otros, queden muy disminuidos en su auténtico valor filosófico personal, si no se toma de ellos más que sus resultados últimos, sus nuevas precisiones a los argumentos tradicionales. El sentido y la orientación hacia una filosofía trascendental tan propio de Lonnergan y que aparece aun en los textos citados por el P. Peccorini, que lo son también de Rahner, Coreth, Brugger, Lotz, etc. . . , todos ellos dependientes de Maréchal no cobra relieve en este libro.

Esto no nos puede llevar a desconocer lo que el libro tiene de positivo, tal como arriba se dijo. Aun en las discusiones dialécticas se pone de manifiesto un talento muy singular en la calibración milimétrica de las razones y en la distinción sutil de aspectos confusos; con ello se puede lograr un entrenamiento intelectual y aun un enriquecimiento propiamente filosófico, que desde luego no han perdido actualidad. Precisamente el peligro que amaga a muchos libros de hoy, sobre todo a aquellos que quieren ser vitalistas, es la imprecisión, la falta de fuerza probativa, la confusión, el desinterés por las últimas explicaciones metafísicas. Haber mostrado dónde se pueden encontrar estas virtudes mentales y haberlas puesto al servicio del pensamiento centroamericano, es mérito grande de este libro. No esperemos que surja una auténtica filosofía, desde luego, sin un profundo pensamiento personal que plantee los problemas desde la realidad misma y su impacto fenomenológico en el hombre, pero también sin un riguroso entrenamiento en la técnica y en el espíritu filosófico, y sin un contacto a fondo con

las fuentes filosóficas tradicionales. Junto a todo ello este libro tiene el valor radical, de índole típicamente filosófica, de abarcar los problemas en su dimensión total que es siempre una dimensión en función del ser. A poco que nos asomemos a ensayos filosóficos contemporáneos nos llamará la atención su carácter de inacabados su autoconfesión de no haber alcanzado los presupuestos últimos. No todo es negativo en estas limitaciones, pero son de agradecer libros que no se contentan con iniciar la curva sino que se esfuerzan por cerrarla, y ello no por simplificación sino por síntesis y acabamiento total, por ahondamiento en profundidad. Si esta profundidad es la de la última explicación ontológica por el recurso a la relación de los entes con el ser, entonces objetivamente hablando estamos en lo más metafísico de la filosofía. Lástima que la realización de este propósito quede algo desvirtuada por otras preocupaciones menos filosóficas.

Es precisamente el deseo de estas líneas sumarse al efecto que el libro del P. Peccorini debe aportar a la filosofía en Centroamérica. Una suma que ha consistido en tomar lo más aprovechable de él y encuadrarlo en un contexto más amplio, como el que tal vez se necesita para la filosofía y para el tomismo en Centroamérica.

Innsbruck, Febrero 1961.

Informaciones

I N F O R M A C I O N E S

En la ciudad de Guatemala tuvo lugar del 27 de febrero al 6 de marzo de 1960 el Primer Symposium Iberoamericano de Filosofía. Asistieron numerosos delegados de Colombia, Cuba, España, Honduras, México, Panamá, Puerto Rico, Venezuela, lo que pone de manifiesto el profundo interés que van adquiriendo los estudios filosóficos en Latinoamérica.

El temario del Symposium fue el siguiente: La Personalidad de la Filosofía en el mundo Iberoamericano; El mundo Iberoamericano como único mundo mestizo de Oriente y Occidente; La Filosofía de la Naturaleza y el mundo Americano; La Enseñanza de la Filosofía en los niveles medio y universitario.

Lamentablemente los delegados por El Salvador, Rev. Padre Gustavo Oliva y Rev. Padre Francisco Peccorini Letona, cuando se dirigían a la ciudad de Guatemala para representarnos en tan importante evento cultural, tuvieron un fatal accidente automovilístico en el que perdió la vida el Padre Oliva.

* * *

La Federación Interamericana de Filosofía durante el IV Congreso Interamericano, celebrado en Buenos Aires en 1959, encargó a la Asociación Costarricense de Filosofía la preparación del II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía. Este Congreso se llevó a cabo con gran éxito en la ciudad universitaria de Costa Rica del 17 al 22 de junio de 1961.

El Profesor Abelardo Bonilla actuó como Presidente del Comité Organizador del Congreso y, además, como un hecho digno de recordarse en la historia de la cultura, durante la celebración del Congreso ocupó la Presidencia de la República.

El Secretario del Comité organizador y a quien se le debe el éxito del Congreso fue al doctor Constantino Lascarias C. Director

de la Cátedra de Fundamentos de Filosofía y Profesor de Filosofía Clásica.

El temario para el Congreso fue el siguiente: Ontología. Vigencia del tema del ser en nuestra época. Aportaciones a la Ontología. *SECCIONES DE ESTUDIO: Teoría de las ciencias. Epistemología, metodología, metodologías particulares, Problemática de la Filosofía del Derecho, Problemática de la Filosofía de la Historia, Problemática de la Filosofía Social.*

Filosofía Social.—El Estado, la libertad política, los regímenes políticos, economía y política, liberalismo y socialismo, individualismo y estatismo. *Historia de la Filosofía:* Conmemoración de Whithead y temas varios *Didáctica de la enseñanza de la Filosofía:* 1º—En los estudios universitarios; 2º—en la enseñanza secundaria; 3º—en las Escuelas Normales.

Asistieron al Congreso: Eduardo García Maynes, Luis Recaséns Siches, José Luis Curiel (Universidad de México), Héctor Neri Castañeda (Mayne State University, Estados Unidos) William Kilgore (Baylor University) Franco Lombardi (Universidad de Roma, Italia) Mariano Fiallos h, (Universidad de Nicaragua) Miguel Reale (Intituto Brasileiro de Filosofía, Sao Paulo, Brasil) Luis Wáshington Vita (Sociedad Brasileira de Filosofía Sao Paulo, Brasil) Claudio Young (Universidad de Panamá) Fritz Joachin von Rintelen (Universidad de Maguncia, Alemania), Manuel Grannell (Universidad de Venezuela), Carlos Sandoval (Universidad de El Salvador) Constantino Lascaris, Teodoro Olarte, Claudio Gutiérrez, Romberto Samells, Rosa G. de Mayer, María Eugenia Dengo de Vargas, Ligia Herrera, Carlos José Gutiérrez, Sira María Jaén, Victor Brenes, Alfonso Cano, Daniel Obuber, Fabio Founier (Universidad de Costa Rica) Eugenio Pucciarelli (Universidad de la Plata, Buenos Aires) Santiago Vidal Muñoz (Universidad de Chile) Carlos Tünnermann Bernheim (en representación del Consejo Superior Universitario Centroamericano) y otros delegados de Estados Unidos, España, Colombia, Panamá.

* * *

Dos nuevos miembros ingresaron al Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Humanidades: la Dra. Victoria Panamá y la Licenciada Mercedes Durand. La Dra. Panamá hizo sus estudios de Filosofía en esta Facultad de Humanidades y siguió unos cursos de letras en Colombia. La Licenciada Mercedes Durand

es egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México.

* * *

Juan David García Bacca residente en Venezuela, ha cumplido los sesenta años. Con motivo de tal efemérides *EL NACIONAL* publicó una entrevista de la cual recogemos lo siguiente: “¿Cómo ve usted el porvenir del pensamiento filosófico en lengua castellana? ¿Cree usted que los de habla castellana podrán hacer suyo para lo sucesivo el patrimonio de la Filosofía?

“Aun a sabiendas al herir susceptibilidades y pidiendo culparé que el porvenir del pensamiento filosófico en lengua castellana es nulo, si nos obstinamos en ser acólitos y sacristanes de alguien, doctrina o persona, por grandes que sean o hayan sido. No saldremos de lo que el Dr. Gaos en su curso dado este año en la Escuela e Instituto de Filosofía llamaba filosofías acolitales y ancilares. Malo si somos acólitos y repetidores de filosofías extranjeras; peor, si lo somos de filósofos nacionales que no tienen de castellano sino el lenguaje a veces excelente y delicioso, más cuyos conceptos son todos extraños, germánicos o latinos, ortodoxos o heterodoxos.

Porque una cosa es escribir en castellano, más con pensamientos alemanes medievales, castellanamente crudos e indigestos, y otra cosa es escribir en castellano de palabras y conceptos. Y si no pensamos en castellano es contraproducente decir en palabras castellanas pensamientos alemanes, franceses, ingleses, medievales. Acolitismo conceptual. Los grandes filósofos alemanes, franceses, ingleses, etc., *escribieron en su lengua y concibieron* en su lengua. Nosotros no hemos salido de escribir en castellano pensamientos extranjeros; y si un germano, francés, inglés o italiano que haga de fondo y sea responsable de las ideas, porque o nada sabemos, en general, es decir en cuanto a ideas es natural que no nos hagan caso, y no vean en los escritos filosóficos castellanos sino, cuando más, vaga literatura filosófica, dicho a veces en delicioso y un poco pretencioso castellano”.

* * *

Edmundo Barbero, ha regresado al país para hacerse cargo de la Dirección del Teatro Universitario. Barbero montará con los alumnos del Teatro Universitario *Un Enemigo del Pueblo* de Ibsen en la versión de Arthur Miller.

Ha muerto Warner Jaeger. La noticia nos ha llegado retrasada a través de la *Gaceta* del Fondo de Cultura Económica. Jaeger es autor de *Paideia*, el mejor estudio escrito hasta ahora sobre la cultura griega; de *Aristóteles*, una valiosa investigación sobre las obras del estagirita; de *La Teología de los primeros filósofos griegos*; de *Demóstenes*, etc. Todas estas obras han sido publicadas por el Fondo de Cultura Económica.

* * *

El crítico y escritor español José Luis Cano, secretario de la Revista *INSULA* ha escrito a propósito de la aparición de las *Poesías Completas* de Carlos Bousoño: “Ante la indiferencia casi total de un público al que sólo parece interesarle las crónicas deportivas o las novelas policíacas, la poesía española sigue esforzadamente su camino, continuando una tradición que es ya uno de los más ricos tesoros de la cultura de nuestra patria, algo de lo que España puede legítimamente enorgullecerle. Desgraciadamente este hecho ignorado por la masa del país, preocupada o solicitada por otros problemas que nada tienen que ver con el arte. La poesía sigue siendo en España cosa de los poetas mismos que se leen unos a otros cuando se leen, y las tiradas de quinientos o mil ejemplares que alcanzan no siempre los libran de poesías que se publican, tardan años en agotarse; en una nación de treinta millones de habitantes!

* * *

En Caracas se reunieron ochentidós historiadores para discutir sobre el movimiento emancipador de Hispanoamérica. Los convocó la Academia Nacional de Historia de Venezuela, con carácter de reunión oficial de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano.

Procedió la mesa redonda el Dr. Silvio Zavala, catedrático de la Universidad de México y miembro del Colegio Nacional. José María Álvarez Romero refiriéndose a las ponencias, escribió: “Al examinarlos en su conjunto llama poderosamente la atención, dentro de la heterogeneidad de sus temas y de la diversidad y aun antagonismo de perspectivas con que están enfocados, la existencia

de un censo unánime en considerar Hispanoamérica como un todo y a la independencia de sus países como el resultado de un proceso natural evolutivo de madurez a partir de la época anterior”.

* * *

Ludwing Renn, escritor alemán, dio a un periodista mexicano algunos detalles sobre la personalidad del famoso y misterioso novelista Bruno Traven, aunque no quiso revelar el nombre completo por promesa que le hizo al mismo Traven.

Traven, dice Renn, era alemán. Cultivó, coco y café y otras plantas en Chiapas. Era buen agricultor y llegó a obtener 100.000 unidades de palmeras de coco. Cuando sus negocios marcharon bien y obtuvo el éxito económico deseado dejó de trabajar y se dedicó a escribir. Muy pronto, agrega, Renn, los libros le aportaron más dinero que las plantas de palma.

* * *

El Dr. Manuel Vidal, vice-decano de la Facultad de Humanidades y el Rev. Francisco Peccorini Letona asistieron, en representación de la Universidad de El Salvador al Congreso de Historia verificado durante el mes de noviembre en la ciudad de Cartagena de Indias, Colombia.

El trabajo presentado por el Dr. Vidal *Fundación de San Salvador* se publica en el presente número de la revista.

* * *

El Licenciado Claudio Gutiérrez, decano de la Facultad de Ciencias y Letras de la Universidad de Costa Rica, dictó en el salón de conferencias de la Facultad de Humanidades una interesante plática sobre el tema *Corrientes contemporáneas de la Filosofía*.

El acto, al que asistieron distinguidos intelectuales y alumnos de la Escuela de Filosofía, fue organizado por el Centro de Estudios Filosóficos.

El Profesor español Alfredo Huertas García murió inesperadamente el 15 de enero de 1962. Durante muchos años desempeñó varias Cátedras en la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades. Autor de varias obras de Literatura. Deja varios “cuentos fantásticos” dispersos en revistas y diarios.

Alfredo Huertas García fue un auténtico profesor; muy rara vez faltó al compromiso con la juventud estudiosa. Fue la admirable conjunción del hombre, maestro y trabajo. Por eso su muerte nos deja más pobres. Decía Leopoldo Alas que al morir un amigo algo muy hondo se moría también en nosotros. Con la muerte de Alfredo Huertas García muere un poco de nuestro espíritu de trabajo; y precisamente ahora que las actuales generaciones necesitan de buenos orientadores, de maestros capaces y conscientes de los problemas de la educación.

Alfredo Huertas García fue modesto en su cátedra, nunca quiso enseñar más de lo que sabía. Dentro de ésta línea de conducta fue fiel a su destino de maestro. Como también fue fiel siempre a su patria cuando ésta se vió amenazada por la dictadura y la intransigencia. Por eso, unido estrechamente a su amor por el magisterio está su dignidad de hombre. Jamás rechazó a su patria. Su amor por ella fue profundo a pesar de que presintió no volverla a ver jamás. El recuerdo de España saltaba siempre en sus conversaciones y en sus escritos. Cuando murió Miguel de Unamuno escribió Ortega en el diario la NACION que el Rector de Salamanca había muerto de “mal de España”. No sabemos si también Huertas García, murió de este mismo mal. Pero lo que él pensaba y escribía lo hacía *sintiendo* a España. El vivía en España en el recuerdo. En uno de sus últimos artículos que escribió con el título “Los Caminos del desastre” dice presintiendo su muerte: “Antes de la partida inevitable y definitiva, sin regreso posible, quisiera estar dotado de un poder sobre-natural, mediante el cual me fuera concedido por Aquél, el Único que puede conceder esta gracia: la de volver a visitar, a recorrer los caminos y los lugares, donde, desde hace un cuarto de siglo se ha venido gestando el desastre inacabable, inagotable de peregrino forzado en la ruta del dolor...”

Descanse en paz Alfredo Huertas García, el Centinela del Aula.
(C. S.)

Notas Bibliográficas

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Por Carlos Sandoval.

Alberto Masferrer, *PATRIA*, Colección Popular, 1ª Ed., Editorial Universitaria, San Salvador, 1960, 241 pp.

Este volumen reúne los escritos periodísticos de Alberto Masferrer publicados en el diario *Patria* que él propio fundó y dirigió de 1928 a 1930. La recopilación de los editoriales la realizó el Dr. Pedro Geoffroy Rivas con el propósito de dar a conocer al Masferrer periodista, el aspecto más noble y valioso, según lo explica en el prólogo. Y creemos que está en lo justo. El Masferrer periodista, es el Masferrer más negado. A través de sus editoriales Masferrer se nos presenta como el hombre de su tiempo, fiel a su situación histórica y a su destino. Con razón lo llama Geoffroy Rivas “el Masferrer del pueblo y de la vida”.

A más de treinta años de distancia Masferrer es un “viviente actuante”, porque supo escarbar hasta lo más profundo de los problemas humanos, sin limitaciones de ninguna clase, y con verdadera dignidad. En los editoriales de *Patria* encontramos al Masferrer humanista. Con una concepción del hombre concreto que sufre, llora, goza, trabaja. Consideraba la vida de cada hombre, como un valor total, insustituible, único, que no era posible reemplazarlo por nada en el mundo. En *El Dinero Maldito*, en *Estudios y Figuraciones sobre la Vida de Jesús* y en los editoriales de *Patria*, encontramos al “Masferrer de la áspera raíz hundida en la profunda entraña de su pueblo, el del tremendo látigo justiciero, el de la escoba chirrionuda rascando la basura moral de los acomodaticios” (*ob. cit.*, Prólogo). Su respeto por el hombre lo lleva a combatir, en estilo claro y fuerte, las ideas rancias, los prejuicios, los bajos sentimientos, que constituyen la “basura moral y mental de los pueblos, pero nunca la civilización” (*ob. cit.*, p. 24). Y más adelante escribe Masferrer: “no pudiendo yo avenirme a vivir en paz con el juego de gallos, con la embriaguez, causa

del 80% de los delitos, y sin embargo formentada; con que se permita la importación de armas prohibidas; con que se monopolice la tierra y se concentre en unas pocas manos feudales y opresoras; con que se permita introducir el hule para matar pájaros; con que se desriñone a las sirvientas con el grosero oficio del trapeado; con que se usurpe a los campesinos su trabajo y se les mantenga sin zapatos, sin escuela, sin médico, alimentados sólo con tortillas, frijoles, aguardiente. . . No pudiendo yo vivir contento, ni resignarme a toda esa barbarie, y debiendo hacer algo por mi país y *por mí*, por mi propia alma, para no asfixiarme en la basura he convertido mi pluma en escoba” (*ob. cit.* pp. 25-26).

Verdaderamente ha sido difícil para nuestros críticos y escritores definir la significación de Alberto Masferrer. Casi siempre se le ha considerado como algo más de lo que verdaderamente fue. Algunos lo califican como el filósofo; otros como poeta; otros el maestro, el guía de las juventudes salvadoreñas. José Gaos ha escrito, a propósito de Ortega, las siguientes palabras, que hacemos nuestras en el caso de Masferrer: *no se salva a nadie tratando de hacer de él lo que no fue aunque él mismo quisiera serlo; sino tratando de hacer valer lo que realmente fuera, aun a pesar suyo.*

Por eso creemos que la presentación de la figura de Masferrer a través de sus artículos periodísticos, artículos de momento, de circunstancia, son los más significativos y valederos.

* * *

Alberto Masferrer, *Páginas Escogidas*, 2ª Edición, Departamento Editorial del Ministerio de Educación, San Salvador, 1961, 273 pp.

La primera edición de esta obra fue hecha por la Dirección General de Bellas Artes en 1953. La selección de los escritos de Masferrer, la hizo el escritor y crítico mexicano José Luis Martínez. En la nueva edición del Departamento Editorial se ha respetado el criterio del escritor mexicano, aunque inexplicablemente no aparece ahora su nombre como el verdadero responsable de la selección. No sabemos en qué circunstancias realizó José Luis Martínez estas páginas escogidas de Masferrer, ni las fuentes, ni

documentos empleados pues no puso ninguna nota explicativa, ni le precedió un prólogo.

Masferrer fue un escritor versátil. Escribió novela, poesía, relatos, ensayos filosóficos, artículos periodísticos, doctrina política, interpretaciones, historias, etc. Trató casi todos los temas de la cultura de su tiempo. De allí la dificultad de presentar una imagen real de Masferrer. Unas veces se le destaca como escritor político y otras como filósofo. José Luis Martínez ha reunido algo de esa versatilidad de Masferrer ofreciéndonos sus escritos sobre doctrina social, filosofía, historia, etc. Sin embargo, creemos que no es éste el mejor camino para presentar la obra de Masferrer al lector contemporáneo. Nunca hemos creído, por ejemplo, en la seriedad filosófica de Masferrer. Escritos como *Ensayo sobre el Destino*, *Las siete cuerdas de la lira* y *Helios*, no le hacen mucho bien a Masferrer; por el contrario, sería mejor ocultarlos.

Páginas Escogidas de Masferrer reúne los siguientes escritos: *¿Qué Debemos Saber?* (Cartas a un obrero); *Las Nuevas Ideas*; *Leer y Escribir*; *Ensayo sobre el Destino* (síntesis); *Las siete cuerdas de la lira*; *Estudios y Figuraciones sobre la Vida de Jesús* (anunciación y nacimiento, el bautizo) *Helios* (Renueva tu fe); *El Mínimum Vital*; *La Cultura por Medio del Libro*; *El Dinero Maldito*; *El Libro de la Vida*; *Leyendas de Héroe de Centro América*; *La Misión de América y Plegaria*.

* * *

José Gaos, *Introducción a la Fenomenología seguida de la Crítica del Psicologismo de Husserl*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1960, 188, pp.

Se reúnen en este volumen dos trabajos del Dr. José Gaos desconocidos hasta ahora de los lectores latinoamericanos. La *Introducción a la fenomenología*, 1929, fue redactado para presentarlo a sus oposiciones a cátedra en la Universidad de Madrid; y *La Crítica del Psicologismo en Husserl*, de la misma fecha que el anterior, es su tesis doctoral.

El contacto del Dr. José Gaos con la fenomenología es, pues, desde su inicio como escritor y académico. Por eso ha podido presentarnos la filosofía fenomenológica con rigurosidad y claridad. Husserl fue un expositor muy riguroso y profundo.

La intención del Dr. Gaos al escribir esa introducción a la fenomenología, es doble: por una parte, introducir al lector en la filosofía misma. Creemos, si no estamos mal informados, que precisamente con esta obra ganó la cátedra de *Introducción a la filosofía* y por la otra, ofrecer un panorama de la fenomenología ya que es la clave para comprender la filosofía contemporánea.

Después del aparecimiento de las obras de Husserl, *Investigaciones Lógicas*, *Ideas*, principalmente, casi no ha habido filósofo que no haya recibido su influencia.

Más aún, la fenomenología, no solamente tocó a los especialistas de la filosofía, sino que invadió a otras disciplinas como la sociología, el derecho, la historia, etc.

Debido al pensamiento riguroso de Husserl y al empleo de un vocabulario técnico y nuevo, no pocas dificultades ha tenido que vencer el Dr. Gaos en la exposición, ya que la obra está dirigida para las personas que sin tener una preparación filosófica especial, puedan interesarse por estos temas culturales.

La *Introducción a la fenomenología* está dividida en dos partes: la primera es una exposición del método fenomenológico, y la segunda, un apéndice histórico-bibliográfico, muy útil para quienes desean completar sus lecturas.

La fenomenología puede definirse, según Gaos, en pocas palabras: “es la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura” (p. 18). Lo que no puede hacerse con tan pocas palabras es explicar esa definición para hacerla inteligible y clara para los lectores desprovistos de una preparación filosófica especial. Divide el autor la exposición de esta primera parte, así: a) definición del objeto, b) análisis del método, y c) caracterización de la ciencia. Describe cuáles son los objetos antes de la fenomenología y los objetos de la fenomenología propiamente dichos, cuál es el sistema de los objetos del hombre de ciencia, el filósofo positivista y el filósofo idealista (pp. 11-49). La exposición de la fenomenología comienza propiamente al tratar el sistema de objetos del fenomenólogo (p. 51). Gaos se refiere a la clasificación establecida por Brentano entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos y la crítica de Husserl y sus consecuencias.

Después expone el autor el método fenomenológico. Este tiene por fundamento la operación llamada la *epojé* fenomenológica. “Esta operación consiste en sustituir la actitud natural ante los

objetos, o ante las preposiciones sobre los objetos, por una peculiar actitud de abstención” (pp. 65-66). La *epojé* consiste en no entregarse ni al objeto ni a la preposición, y es aplicable a toda tesis con absoluta universalidad. Estas aplicaciones siguen dos direcciones principales; por una parte, tenemos la reducción eidética que consiste en aplicar la *epojé* a la tesis referente a un hecho y elevarse a su esencia; por la otra, es aplicable a las varias reducciones fenomenológicas en sentido estricto.

Explica por último en qué consisten las reducciones *fácticas*, las reducciones *eidéticas* y el *residuo fenomenológico*.

De singular importancia para el estudio de la fenomenología es el apéndice histórico-bibliográfico.

La crítica del Psicologismo en Husserl es una de las mejores exposiciones que conocemos en lengua española sobre este problema. Claridad y rigurosidad son las notas distintivas en estos escritos del Dr. José Gaos.

* * *

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*), Tomo I, Librairie Gallimard, Paris, 1960,

Se compone este primer tomo de dos obras de Sartre. El primero es *Question de Méthode* y el segundo *Critique de la raison dialectique*. Ambos de desigual importancia y ambición, como el mismo autor lo reconoce en el prólogo. *Question de Méthode* es un escrito de circunstancia y fue publicado en la revista “Temps Modernes” que dirige Jean Paul Sartre. El título original era *Existentialisme et marxisme*, pero su autor los ha modificado considerablemente para adaptarlos a nuevas exigencias.

El problema fundamental de Sartre es el siguiente: ¿tenemos ahora medios para constituir una antropología estructural e histórica? Sartre ha revisado su antropología filosófica, tal como está expuesta en su primera obra fundamental *El Ser y la Nada*, 1943, pero considera que aunque los principios de su filosofía son correctos, faltó una mayor concreción, una referencia más real. Elaboró una antropología abstracta, desligada de los problemas históricos, sociales, económicos y políticos. Presentarnos una antropología concreta es el propósito del autor en esta su nueva obra. Pero ha sucedido en Sartre un fenómeno curioso. Ha visto que dentro del

existencialismo no podía avanzar en su propósito y por ello ha recurrido a la filosofía marxista. El medio para llegar a constituir una antropología estructural e histórica es la filosofía marxista. Considera a la filosofía marxista como la concepción más adecuada para estudiar al hombre en su totalidad y a la vez como la filosofía que estudia al hombre en su verdadera situación. Dice Sartre “Je considère le marxisme comme l’indépassable philosophie de notre temps et parce que je tiens l’idéologie de l’existence et sa méthode “compréhensive” pour une enclave dans le marxisme lui-même qui l’engendre et la refuse tout á la fois” (Préface).

Questión de Methode comprende: I, “marxisme et existencialisme”; II, “le problème des médiations et des disciplines auxiliaires”; III, “la méthode progressive regressive”, y “conclusión”.

Las ciencias del hombre, dice Sartre, no se interrogan sobre el hombre mismo: ellas estudian el desenvolvimiento y las relaciones de los hechos humanos y el hombre aparece como un centro significativa, (determinable por las significaciones) en la cual se constituyen los hechos particulares, como estructura de una sociedad, de un grupo, evolución de las instituciones, etc.

Sartre en su propósito de constituir una antropología concreta, decimos, se declara partidario de la filosofía marxista, pero mantiene, provisionalmente, la autonomía de la ideología existencialista (*Question de méthode*, p. 107) “Il n’est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd’hui comme la seule anthropologie possible qui doive être á la fois historique et structurelle. C’est la seule, en même temps, qui prenne l’homme dans sa totalité, c’est-à-dire á partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car se serait lui offrir *un autre homme* comme objet de son étude. C’est á *l’intérieur du mouvement* de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui— même, le marxisme tend á éliminer le questionneur de son investigation et á faire du questionné l’objet d’un Savoir absolu. Les notions même qu’ utilise la recherche marxiste pour décrire notre société historique —exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc.— sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles. La notion même de *praxis* et celle de dialectique —inséparablement liées— sont en contradiction avec l’idée intellectualiste d’un savoir. Et, pour arriver au principal, le *travail*, autant que reproduction par l’hom-

me de sa vie, ne peut conserver aucun sens si sa structure fondamentale n'est pas de projeter" (*ob. cit.* pp. 107-108).

Critique de la raison dialectique, comprende: "introduction", a) "dialectique dogmatique et dialectique critique"; b) "critique de l'expérience critique"; Livre I: "de la "praxis" individuelle au practico-inerte: a) de la "paxis" individuelle comme totalisation"; b) "des relations humaines comme médiations entre les différents secteurs de la matérialité"; c) "de la matière comme totalisée et d'une première expérience de la nécessité"; d) les collectifs. Livre II: "Du groupe à l'histoire".

Sartre trata de establecer si la razón positiva de las ciencias naturales es más bien lo que se encuentra en el desenvolvimiento de la antropología, o si el conocimiento y la comprensión del hombre implica no solamente métodos específicos sino también una razón nueva, una razón nueva entre el pensamiento y su objeto. Es decir ¿existe una razón dialéctica?

