



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Mondragón, Rafael

AL MARGEN DE HENRÍQUEZ UREÑA. SOBRE "VOZ", "CUERPO" Y "HERENCIA" EN EL
FILOSOFAR DE NUESTRA AMÉRICA

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 7, núm. 13, mayo-agosto, 2010, pp. 259-290

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62815635012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

AL MARGEN DE HENRÍQUEZ UREÑA
SOBRE “VOZ”, “CUERPO” Y “HERENCIA”
EN EL FILOSOFAR DE NUESTRA AMÉRICA¹

Rafael Mondragón*

RESUMEN. A partir del magisterio de Pedro Henríquez Ureña, el presente texto elabora algunas reflexiones sobre el estudio de las *prácticas filosóficas* (“filosofar”) en nuestra América, del siglo XIX a inicios del siglo XX. Estas prácticas se transmiten en formas no escritas, relacionadas con la oralidad y la gestualidad; por ello, no pueden ser estudiadas únicamente a partir de los textos que conforman la obra publicada de nuestros autores. El presente ensayo elabora algunas sugerencias para estudiar estas formas de transmisión, que remiten al problema de los “estilos” del filosofar, la relación entre retórica y filosofía y la fundamental dimensión afectiva de nuestra tradición filosófica.

PALABRAS CLAVE: Prácticas filosóficas, filosofía latinoamericana, retórica, estilos de la filosofía, gestualidad, oralidad.

Para los queridos amigos que, desde hace cuatro años, se reúnen en el taller de filosofía y literatura “Heteronomías” para reflexionar sobre la dimensión ética y política de nuestras prácticas filosóficas.

* Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y estudiante de doctorado en esta misma institución, donde trabaja en un proyecto de investigación sobre la obra del filósofo decimonónico Francisco Bilbao. Correo electrónico: <mondragon.rafael@gmail.com>.

¹ La primera versión de este texto fue leída en voz alta en la mesa redonda “En torno al pensamiento de Henríquez Ureña”, convocada por Rafael Gómez Chorenó en el marco de la Cátedra Samuel Ramos (24 de abril de 2007, FFyL-UNAM). El manuscrito de este ensayo fue enriquecido por la lectura cuidadosa de César López, Margit Frenk y Ana Laura Funes, a quienes agradezco.

PRESENTACIÓN

Este ensayo se mueve en el espacio liminar que va de los estudios literarios a la historia de las ideas filosóficas. Está dedicado a un tema que, a primera vista, pudiera parecer “menor”: una pregunta por la historia política de nuestras *prácticas filosóficas*, sobre todo, por aquellas prácticas que se gestaron en el siglo XIX y llegan a nuestro tiempo; no quiero hablar aquí de los *contenidos* de la historia de nuestras ideas filosóficas, sino de las *maneras* en que esos contenidos fueron enseñados, transmitidos, encarnados en una situación histórica y política; una manera (un “estilo”), que, como veremos, es ella misma “contenido”. En las páginas que siguen quiero compartir algunas reflexiones relacionadas con el *método para leer* estas prácticas: se trata, pues, de la relación del pensamiento con la vida, y de ambos con la historia de la filosofía. Mi opinión es que la filología y los estudios literarios pueden ofrecer una mediación privilegiada para esa lectura. Mis reflexiones se organizan “al margen” de la práctica filosófica de Pedro Henríquez Ureña (cuyo nombre abreviaremos “PHU”), ese extraordinario, incómodo intelectual que no llegó a ser profesional de la filosofía o la filología, y que permitió, sin embargo, que otros llegaran a serlo. Son anotaciones “al margen”, porque busco el filosofar de Henríquez Ureña, no en sus textos más propiamente “filosóficos”,² sino en todo lo que los rodea.

1. EXORDIO DONDE SE EVOCAN LOS TEMAS DE LOS QUE TRATARÁ TODO ESTE ENSAYO: SOBRE “VOZ”, “CUERPO”, Y “HERENCIA” EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE NUESTRA AMÉRICA

1.1. “Quien no lo oyó lo perdió”. Son palabras certeras de Emilio Uranga, citadas por Andrés Lira en el momento de considerar la importancia de la labor filosófica de José Gaos.³ Un juicio que se

² Tarea, por lo demás, bien elaborada por E. Pucciarelli (1998) y E. Ánderson Imbert (1998).

³ Véase Lira (1973: vii). Volveremos a esto más adelante (§3.2). Es Ezequiel Martínez Estrada quien, para ilustrar la importancia de Henríquez Ureña, hace en 1967 una analogía con la labor de Alejandro Korn: “Cuantos lo trataron [a Korn] elogian su *personalidad* de pensador y orientador, cuyos *quilates* no es posible inferir de la obra que ha dejado escrita.

emparienta curiosamente con la impresión de desconcierto de sus lectores de hoy, que sentimos a la prosa de Gaos difícil de seguir, y nos sorprendemos ante los juicios repetidos por discípulos tempranos sobre la sencillez y claridad cristalina de su pensamiento. “Quien no lo oyó lo perdió”. Un juicio que se repite, también, al enjuiciar a otros autores de su generación (como Korn y Caso, pero también Unamuno); que asimismo repite Alfonso Reyes, bellamente, en su texto dedicado a la muerte, entonces reciente, de Pedro Henríquez Ureña:

¡Ay, si se hubiera decidido a escribir lo que pensaba y decía! Por lo menos, a muchos nos entregó, como en moneda de vellón, el caudal de sus reflexiones, a veces de una originalidad desbordante. Y en muchos libros de sus compañeros y discípulos —los míos los primeros— poco cuesta señalar esta y la otra página que proceden de algunas páginas ocasionales de Pedro (Reyes, 1960a: 167).

“Quien no lo oyó lo perdió”. La tradición de un pensamiento que no aparece de manera directa, sino sólo a través del filtrado de la voz del maestro en la palabra del discípulo que florece; un pensamiento que sólo puede transmitirse en el espacio público creado por el ejercicio vivo de la palabra «oralizada»; el pensamiento de Henríquez Ureña, vivo originalmente en lo que él decía, puede permanecer sólo gracias a que Alfonso Reyes, “discípulo amado” (como Juan), encuentra una voz propia y escribe lo que esa voz propia le dicta.

Korn, me dicen, fue una inteligencia clara, profunda y persuasiva. Inculcaba juntamente con el conocimiento elaborado, la *libido sciendi*, la pasión de saber. Yo, que no lo traté, en vano busco en sus escritos breves alguna reverberación de esa claridad, y si no hubiese conocido a Henríquez Ureña tampoco pudiera formarme de él otro juicio que el de los que lo conocieron e ignorar quién fue” (1998: 792; cursivas mías). Sobre esta *libido sciendi*, que se despierta en el momento del diálogo filosófico, véanse, más adelante, nota 33 y §5.3.

2. LA NORMALIZACIÓN FRENTE A LAS PRÁCTICAS FILOSÓFICAS

2.1. Un obstáculo epistemológico común a los historiadores de las ideas nos hace creer, sin darnos cuenta, que la “filosofía” necesariamente debe ser “escritura”. No sólo pasa con la filosofía. Alertados de esta costumbre, los discípulos de Henríquez Ureña no se cansaban de repetir cosas como la que sigue: “Sus escritos, con serlo tanto, son menos valiosos que su influencia personal en la juventud hacia el segundo decenio de este siglo” (Torri, 1964: 173).

Y es que el gran pensamiento de Henríquez Ureña se manifestaba, sobre todo, en una determinada manera de actuar en ciertos momentos y lugares; se trataba de un pensamiento que, más que comunicarse, se *transmitía* en un cierto ejercicio —público— de la voz y el cuerpo; una voz y un cuerpo que remiten siempre a una persona, un *ethos* y una historia. Ese ejercicio público no es sólo privativo de Henríquez Ureña. Se trata de una práctica epocal (o, para decirlo en terminología orteguiana, *generacional*).⁴

2.2. Adormilados, como estamos, por cierta práctica institucionalizada que cree que la filosofía es (sólo) un conjunto de textos leídos en carreras filosóficas universitarias, nos cuesta trabajo pensar a la filosofía precisamente como esto, *como una práctica*. En 2000, para distinguir estos dos momentos, Horacio Cerutti sugería elaborar una distinción entre *filosofar* y *filosofía*, entre la práctica o quehacer filosófico y su producto (textual, por ejemplo).⁵ Así, Vasco de Quiroga

⁴ El punto de partida en Ortega es que la filosofía, como toda obra vital, es respuesta creativa de un sujeto que vive en determinada historia, determinadas circunstancias; de ahí se deduce en Gaos que, al ser distintas las circunstancias y distinta la manera en que se puede responder a éstas, es posible concebir históricamente la existencia de distintos filosofares. Éste es el contexto de la categoría *generación* tal y como yo la entiendo, categoría que, en su sentido lato, quiere mostrar cómo cierto número de personas, ancladas en experiencias distintas, pueden leerse *en constelación* en el momento de responder, todas ellas, a una circunstancia histórica. En ese sentido lato, se puede decir que el grupo de Gaos y Henríquez Ureña son los últimos representantes de una *generación* que se prolongó durante el siglo XIX, y que con ellos se consuma el paso a otra *generación*, la de los filósofos normalizados.

⁵ Véase Cerutti (2000: 34). El tema recorre toda la obra de este autor. A partir de esta distinción, Carlos Lenkersdorf pudo plantear la posibilidad de estudiar el filosofar de un pueblo indígena (el tojolabal), que no tiene textos filosóficos escritos, pero ejerce la

deja escritas pocas obras. Sin embargo, nos vemos tentados a incluirlo en una historia del pensamiento social y político de nuestra América, pues percibimos, en su Hospitales-Pueblo, la huella de una reflexión profunda sobre la organización de la sociedad. La pregunta es cómo estudiar el pensamiento de Vasco de Quiroga sin contar con respaldos textuales, y sin reducir ese fecundo pensamiento al “texto que debería estar detrás de lo que hizo”. Es la misma pregunta que aparece al historiar la reflexión encarnada de ciertos movimientos sociales (indígenas, por ejemplo); y es, también, la pregunta que, de no plantearse, podría orillarnos a dejar de lado un número importante de pensadores de nuestra América, que trabajan en el arco que va de finales del siglo xviii a inicios del xx, y que son, todos ellos, pensadores que dejan pocas cosas escritas; huellas apenas de una reflexión que *ocurre* en otro lado; “presencias reales” con una voz y un cuerpo, en cuyo ejercicio van labrando una *tradición*.⁶

2.3. Esta problemática epistemológica nuestra se encuentra, ella misma, encuadrada históricamente. En 1934, el argentino Francisco Romero señaló la punta del iceberg al hablar de cómo la creación de universidades, publicaciones y cenáculos estaba contribuyendo a crear un clima de “normalidad filosófica”, donde los temas de la filosofía se hacían de interés general y al tiempo eran objeto de una elaboración más “profesional”. A la creación de condiciones que tendieran al establecimiento de este clima se ha llamado, a partir de Romero, *normalización filosófica*, y han tenido que ver con la profesionalización de la labor filosófica, ligada en algunos planteamientos al “inicio de la madurez

práctica filosófica de manera cotidiana a través de su lengua, que entraña una visión de mundo y es reflejo de una experiencia social y política. Cosas similares ha planteado, desde otros horizontes, el joven filósofo mexicano César López, a cuyo diálogo debe mucho este trabajo. El ejemplo de Vasco de Quiroga, y otros más tomados del siglo xvi, son analizados en mayor detalle en mi tesis de licenciatura (Mondragón, 2006: cap. II).

⁶ Como se verá a lo largo de este ensayo, mi planteamiento se inspira en la teoría de la *actio* formulada en la antigua retórica latina, por un lado, y por el otro en las modernas teorías de la oralidad. Pero no es la única manera de abordar este problema. Para reflexiones similares a la mía, pero encarnadas en otras tradiciones del “filosofar” que no quedaron por escrito en la “filosofía”, véase el trabajo de J. Levi (2005).

intelectual iberoamericana” y el momento en que esta producción puede, por fin, hablar de temas “universales”.⁷

Romero había referido brevemente a cómo este proceso, sin terminar en su época, había iniciado con los que él llama “fundadores”, hombres en la línea de Andrés Bello: promotores de grupos literarios, fundadores de instituciones, traductores, editores y creadores de planes de estudios. Hoy, al revisar este proceso, nos damos cuenta de que en América Latina el nacimiento de la profesión del filósofo se encuentra relacionado con la formación de los Estados nacionales, que dan la infraestructura necesaria para la cristalización de esta profesión: universidades y plazas universitarias, bibliotecas, centros de investigación, editoriales. En Francia, el impulso decisivo de esta profesión vino dado por la figura de Victor Cousin, profesor universitario, organizador de la enseñanza básica y autor de grandes síntesis sobre filosofía.⁸ En nuestra América, el proceso de *normalización filosófica* tarda casi un siglo en completarse: inicia con Andrés Bello y otros gigantes de su generación, pero puede sólo llegar a término a principios del siglo xx con el fin de las guerras civiles, la industrialización de algunos países, las ideologías populistas y sus relatos de identidad nacional. Sólo la paz de los sepulcros puede contribuir a la estabilización del campo filosófico profesional.

2.3.1. El caso mexicano es paradigmático: lo que en América Latina inició en Bello terminó, aquí, en la Universidad Nacional de México, y con Gaos y Henríquez Ureña; con sus labores de traducción y publicación, de creación de planes de estudio, de redacción de libros de

⁷ Véase la entrada *normalidad filosófica* del *Diccionario de filosofía latinoamericana* (2000), donde se hace un mapa de todo el problema; el ensayo fundacional de Romero (1952: 11-18); y el análisis de Cerutti (2000: 114-118 y 152-156), con una visión crítica del proceso con la que estoy totalmente de acuerdo; basándose en los datos que expongo, S. Castro-Gómez (1996) ha intentado establecer una relación entre “modernismo”, “construcción del Estado nacional”, “filosofía latinoamericana” y “modernidad”, relación que, en esencia, considero correcta, aun si en la elaboración de Castro-Gómez el planteamiento pierde mucha fuerza por su deficiente dominio del *corpus* latinoamericano. Y creo que cosas semejantes las planteó, con mayor fuerza, el mismo Pedro Henríquez Ureña (véase §2.3.1).

⁸ Excelentes reflexiones sobre este proceso en Francia y España, en Riba (2006).

texto donde se daba (o inventaba) un panorama “canónico” de la historia de sus respectivas disciplinas. La generación de los cuarenta está a medio camino entre uno y otro momento: son aún hombres del xix, pero dan el paso gigantesco que luego borrará lo que estaba atrás. Usando una aparente paradoja, podríamos decir que, con la normalización, el pensamiento especializado ganó profundidad, pero perdió complejidad y olvidó su responsabilidad ciudadana. Y esto no sólo pasó en la filosofía. Las últimas, brillantes páginas de *Las corrientes literarias en la América hispánica* de Henríquez Ureña están dedicadas a explicar críticamente este proceso desde el punto de vista de la literatura:

Con la estabilidad política, bajo una forma real o fingidamente democrática, y con el desenvolvimiento económico, se fue imponiendo en la mayoría de las naciones de la América hispánica, como hemos visto, una división del trabajo por la que los hombres de letras dejaron de ser ya al mismo tiempo directores de la vida pública. Se dedicaron ahora a la “literatura pura”: tal fue, cuando menos durante algún tiempo, su propósito y su ideal. La torre de marfil se convirtió en símbolo familiar (Henríquez Ureña, 1949: 189).⁹

Es la invención de la profesión del literato, en la época del modernismo, que va de la mano con la creación del dogma de la “literatura pura”, que busca la perfección estética como un fin en sí mismo y propone que el valor de la producción literaria aparece justo en la medida en que ella no se encuentra manchada por actitudes o temas políticos, históricos, pedagógicos o filosóficos. Se trata, como podemos ver, de un proceso coincidente con el de la normalización filosófica, aun cuando Henríquez Ureña lo analiza con un ojo más crítico que el que utilizaba Romero:

⁹ Dos excelentes recuperaciones de este planteamiento, en Gutiérrez Girardot (1994) y Rotker (2005: cap. II).

El conato de “espléndido aislamiento” era en realidad su manera de vengarse de la supuesta indiferencia que hacia ellos mostraba la tan vituperada burguesía. En el fondo, se sentían insatisfechos; quejábanse de que ya nadie les hacía caso, pero en eso se equivocaban. Nuestros escritores nunca han dejado de tener un público lector: si no es más numeroso, la falta está en el analfabetismo y en la pobreza de gran parte de nuestra población; y, por lo que toca a nuestros poetas, tienen proporcionalmente muchos más lectores que los de cualquier otro país de cultura occidental (Henríquez Ureña, 1949: 189).

A Henríquez Ureña no se le escapa que si los modernistas pudieron proponer un dogma del arte por el arte, fue precisamente gracias al amparo de regímenes como el porfirista,¹⁰ que les ofrecieron cargos públicos de los que pudieran vivir cómodamente, sin necesidad de dedicarse a la “dirección”¹¹ (poética) de la “vida pública”. El arte por el arte fue, al tiempo, una justificación de la nueva situación y una venganza contra la “supuesta indiferencia” que tiene la sociedad para con la labor del artista exquisito. Pero no se trata de una indiferencia de toda la sociedad, sino sólo de la burguesía que ha nacido al amparo de los mismos regímenes que le dan de comer a los nuevos artistas. El nuevo arte y el nuevo pensamiento han ganado rigor a costa de olvidar su responsabilidad ciudadana. En el caso de la nueva filosofía, la profesionalización también proyectará una imagen, ya institucionalizada,

¹⁰ Véase la obra de Henríquez Ureña (1949:165-166; 173-176; y 196-198), donde se hace el planteamiento general; se matiza este planteamiento al confrontar ciertas diferencias regionales; se pone en relación la discusión política con las tendencias estéticas en que se encarna; y, finalmente, se señalan algunos límites de este planteamiento (el gran contraejemplo es Martí). Ya antes, siguiendo la cronología de obras y autores, puede uno observar que la estética modernista así delimitada no es sino una más en polémica con otras distintas, que defienden otros valores porque están encarnadas en otras situaciones: el modernismo no “supera” los planteamientos costumbristas, sólo habla desde otro lugar. En esto también Henríquez Ureña se adelantó a muchos planteamientos de la crítica literaria posterior.

¹¹ Hoy, quizá, no usaríamos la palabra *dirección* sino otras más humildes, como *participación*; según creo, en la elección de la palabra *dirección*, el planteamiento de Henríquez Ureña revela su raigambre arielista.

de su propio “querer ser”, hacia el pasado: y re-escribirá (disciplinarmente) la historia de la disciplina, escogiendo “lo más filosófico” de su pasado inmediato, expulsando tal obra o autor al reino extraño de la literatura, tal otra al de la sociología, etcétera. Aunque, con ello, la institución filosofía entre en disputa con un pasado siempre distinto de lo que esperamos de él, y se quede, finalmente, en el desierto de la propia soledad.

2.3.2. En ese contexto, la obra de Henríquez Ureña y sus compañeros de generación es particularmente incitante, porque está justo en el pórtico entre una generación y otra: todos ellos son pensadores decimonónicos que ponen los últimos ladrillos al edificio de la institución. Quienes los sigan serán, ya, “los primeros profesionales”. Por ello, no deja de resultar interesante que los mismos nietos le nieguen al abuelo el puesto de “fundador del linaje”, aunque sea un fundador impuro; precisamente porque es un fundador impuro.

De ahí, también, el inquietante placer que provoca leer sus textos en clave “filosófica”. Los varios textos que se han dedicado a ello de manera sistemática (por ejemplo, el estudio pionero de Ánderson Imbert, publicado originalmente en 1984) inician, casi siempre, invocando el procedimiento retórico de la *captatio benevolentiae* para exponer dos elementos de una paradoja: por un lado, Henríquez Ureña se dedicó a escribir sobre una tremenda variedad de temas, no sólo de filosofía; pero no es operación suficiente el aislar sus textos “filosóficos” para constituir un *corpus* de estudio coherente, pues los temas filosóficos atraviesan el conjunto de su obra, dialogando alegremente con temas no filosóficos (o, por mejor decir, temas que hoy se consideran “en la otra ladera” de la filosofía). Ello nos acerca al segundo elemento de la (aparente) paradoja: “Henríquez Ureña no se preocupó de exponer su concepción del mundo en forma sistemática pero la sacaba a relucir cada vez que interpretaba un hecho en la historia de la cultura” (Ánderson Imbert, 1998: 844-845).¹²

¹² En esta cita, *concepción del mundo* alude a la definición amplia que tiene Pedro Henríquez Ureña de la *filosofía*, tal y como está expuesta en su texto “Conferencias” (1960a). Ahí, PHU se refiere a la labor de su generación literaria en México, especialmente a la realizada en las conferencias del Casino de Santa María, el 29 de mayo. Describiendo a esta

Ante el asedio de nuestras prácticas institucionales, el filosofar de Henríquez Ureña se escapa: huye a textos “no filosóficos”, y se rehúsa a formar “una concepción unitaria”; remite, además, a un espacio vital, histórico, donde Henríquez Ureña aparece como persona que habla y escucha; un espacio oral donde se pone en juego el cuerpo, la voz y el ritmo. “No es una ilusión retórica —dice a este respecto Xavier Villaurrutia, poeta— comparar la obra de Henríquez Ureña a una función respiratoria”:

Sus libros no son más que una porción de su obra, acaso la más depurada, *nunca la más profunda y viviente*. Cumplida como una función vital, *como el ejercicio de una respiración acompasada* y en relación con las diversas atmósferas que le ha tocado inspirar, su obra no se hallará en un lugar sino en muchos. El curioso inteligente tendrá que buscarla no sólo en sus libros, sino en su

generación, dice: “La principal facultad por ellos revelada es, a mi ver, espíritu filosófico. Filosófico, si se quiere, en significación más extensa de lo que es usual: espíritu capaz de abarcar con visión personal e intensa los conceptos del mundo y de la vida y de la sociedad, y de analizar con fina percepción de detalles los curiosos paralelismos de la evolución histórica, y las variadas evoluciones que en el arte determina el inasible elemento individual. / Englobo, pues, la facultad artística de los conferencistas, no en menor grado revelada, dentro de su espíritu filosófico, no porque la considere subordinada, sino porque la estimo como algo más que simple potencialidad creadora, de imaginación y sensibilidad (que el vulgo suele juzgar casi subconsciente): como una facultad elevada a la altura filosófica por el poder de sintetización y desarrollada y afinada merced a la capacidad crítica” (Henríquez Ureña, 1960a: 171). Hay un par de elementos que quiero subrayar de estos dos párrafos, que han metido en tantos problemas a los estudiosos del pensamiento de PHU: en primer lugar, que el contexto de la cita es justamente la descripción y caracterización de una *labor*, es decir, que la necesidad de replantear otra “idea de la filosofía” viene dada por la interpelación de una práctica filosófica que entraña, ella misma, una distinta concepción del filosofar; segundo, el vínculo entre esta filosofía y la “facultad artística” de sus practicantes (facultad que, presumiblemente, se mostraría en la práctica misma del filosofar), pues me parece que esto remite a la relación entre retórica y filosofía, y por tanto a la dimensión pública del filosofar. Refiriendo a este texto dijo Pucciarelli: “[En PHU] la aptitud creadora de la imaginación no entorpece el trabajo analítico de la razón y, en diversas medidas, a veces en grado sobresaliente, contribuye a ampliar su horizonte y a enriquecer su contenido” (1960: 773; se trata de un ensayo excelente).

correspondencia, en las notas de su cátedra, en el recuerdo de sus conversaciones y en las marcas de su influencia (Villaurrutia, 1998: 731; las cursivas son mías).

A estas notas deberíamos agregar la de la marginalidad temática, bien observada por Ánderson Imbert: los trabajos *filosóficos* de PHU están orientados señaladamente hacia la ética y la política, y hay además momentos importantes donde ética y política se vuelven lugares para plantear “de otra manera” discusiones que vienen, por ejemplo, de la estética o de la epistemología.¹³ La marginalidad temática de PHU, ligada al espacio oral, remite finalmente a su preocupación latinoamericanista y la *herencia* que quiere recuperar en sus trabajos de historia de la cultura: la práctica filosófica de Henríquez Ureña asume constantemente la necesidad de buscar las huellas de la propia tradición como paso previo para elaborar un pensamiento fecundo, capaz de *influir* en el espacio público de la elocución. Dice Ánderson Imbert:

[PHU] estaba convencido de que la contribución de Hispanoamérica a la filosofía consistía en la *función* moral y social de sus pensadores. Cuando en 1936 el Congreso Internacional de los PEN Clubs se reunió en Buenos Aires, Henríquez Ureña caracterizó así el panorama de nuestra filosofía: “El rasgo más saliente de nuestro movimiento filosófico es que se inclina no sólo a la investigación teórica sino a la especulación moral. Si buscamos en el pasado los nombres de nuestros principales filósofos *vemos que son esencialmente apostólicos*”. Ahora debemos inscribir al mismo Henríquez Ureña en esa historia de *pensadores activos*. “Yo no soy contemplativo —le escribió a Alfonso Reyes—, *quizá no soy ni escritor* en el sentido puro de la palabra; *siento necesidad de que mi actividad influya sobre*

¹³ Al examinar las ideas estéticas de su maestro, Ánderson Imbert (1998: 853) refiere al apartado sobre “el ansia de perfección” en *El descontento y la promesa*, y muestra cómo, allí, la estética tradicional es pensada a contrapelo al proponer una articulación inédita entre ética y estética (véase, sobre este tema, más adelante, §§4.3 y 4.4).

las gentes, aun en pequeña escala" (Anderson Imbert, 1998: 854; las cursivas son mías).¹⁴

Esta confesión estremecedora nos lleva a la pregunta por aquello que se transmite en el *silencio* de la escritura filosófica de Henríquez Ureña. En las páginas que siguen, quiero ofrecer una breve muestra de textos que ilustran, precisamente, algunos rasgos de esa "práctica impura" del filosofar de Henríquez Ureña, que nos remiten al filosofar de toda su *generación*.¹⁵ La pregunta de fondo está relacionada con la metodología de la historia de las ideas filosóficas: ¿cómo recuperar¹⁶ fecunda, vigorosamente, una tradición que se nos aparece como tan lejana en el tiempo y tan ajena en su manera de relacionarse con la sociedad? Aunque no tengo una respuesta terminante, sí puedo compartir algunas *fantasías*, a manera de divertimento metodológico; y creo que la filología puede iluminar algunas aristas de este problema.

¹⁴ Sobre esta "dimensión apostólica" del pensamiento véase, §4.3) La primera cita de Anderson Imbert viene del libro *Europa-América Latina* (Buenos Aires, 1937); la segunda, del *Epistolario íntimo* de Reyes y PHU, en la edición dominicana al cuidado de Juan Jacobo de Lara (la historia de la edición de estos epistolarios merece un artículo aparte). El mismo Anderson Imbert muestra claramente que, en la elaboración de la pregunta por el pensamiento hispanoamericano, la clave hermenéutica de Henríquez Ureña es lo que aquél llama "problemática moral": Hostos es el primer y último filósofo sobre el que PHU escribe, y toma en primer término "el valor ético de su personalidad" (1998: 854). Pucciarelli también señaló, finamente, cómo la historia de las ideas filosóficas elaborada por PHU presta interés especial a la "condición de pensadores activos" que tienen todos los pensadores reseñados, "que aunque no desarrollaran todas las consecuencias de sus ideas, habían *vivido dramáticamente* sus doctrinas" (1998: 779).

¹⁵ En las páginas que siguen trabajaré, sobre todo, con los testimonios que dejó la primera llegada de Pedro Henríquez Ureña a México, testimonios reseñados brevemente por José Luis Martínez (1986). A estos he añadido algún otro que me pareció importante (de Xavier Villaurrutia, Martín Luis Guzmán o Jorge Luis Borges, por ejemplo). Por cuestiones de espacio, no incluyo aquí los muy importantes testimonios de los epistolarios de Julio Torri con Reyes y Henríquez Ureña, y de Reyes con Henríquez Ureña, que merecen un ensayo aparte.

¹⁶ Estudiar, editar, reflexionar, transmitir, dejar que su voz nos inspire...

3. UN FILOSOFAR QUE DISCURRE AFECTIVAMENTE (Y NO SÓLO “POR MEDIO” DE LOS AFECTOS)

3.1. Es común escuchar quejas de este tipo entre alumnos de distintas licenciaturas en filosofía: “José Gaos escribe feo”. Por eso, uno no puede evitar sorprenderse cuando los alumnos de aquél escriben sobre “su diáfana claridad de exposición”. El proyecto de edición de las *Obras completas* de Gaos, a cargo de Fernando Salmerón, fue un lugar ideal para plantear ese tipo de sorpresas. La labor más importante de ese proyecto consistía en la edición de sus cuadernos de notas, que habrían servido para exponer los cursos que dio, primero en España, después en México y en la Universidad Nacional. Ello nos da ya un rasgo distintivo de lo que, para los alumnos de Gaos, constituye el *lugar* privilegiado donde se expuso la gran filosofía del maestro: es una filosofía oral o, más bien, *oralizada* (en terminología de Margit Frenk):¹⁷ escrita para ser leída en voz alta en un espacio público, ante una audiencia; expuesta en cátedras. Este lugar constriñe las características que va a tomar un discurso de este tipo. Exige ciertas cosas. En todo lo que este lugar exige, y que no logra pasar a la edición en papel de *Obras completas*, se está jugando la especificidad de la práctica filosófica de Gaos; aquello que hizo a sus exposiciones claras y diáfanas, impresionantes, dignas de ser recordadas e historiadas; dignas de ser editadas.

3.2. A este respecto, creo que conviene revisar la nota preeliminar de Andrés Lira a la edición de *Historia de nuestra idea del mundo* (curso de 1966):

¹⁷ Margit ha mostrado, desde la tradición hispánica, cómo el “abismo” que separaba lo oral de lo escrito no es, en realidad, sino un lugar de paso continuo: hasta el siglo XIX, según parece, una cantidad impresionante de libros no son sino textos hechos para, leerse en voz alta, y están por ello marcados por una retórica del cuerpo y la voz, atravesada por el juego que va del sujeto a su comunidad. Ésta es la problemática de los textos *oralizados*, contruidos en una cultura de la escritura pero hechos para leerse en voz alta (y, por ello, fundamentalmente distintos de las creaciones rigurosamente «orales», como los poemas homéricos) (véase Frenk, 2005: cap. I).

[...]Gaos ha dejado gran cantidad de escritos inéditos. Datan los primeros de los cursos que impartió en universidades españolas, a los que suceden, prácticamente sin interrupción, los que escribió en México, su patria de “trasterrado”. Miles de cuartillas llenas de letra apretada y clara son un desafío para la empresa editorial, pues no es poco el trabajo que hay que tomarse para seleccionar, acomodar y *poner en forma de libro lo que Gaos escribió pensando más en la expresión oral que en la escrita.*

Esa circunstancia de que Gaos pensara en un auditorio y no en un “lectorio” —como él solía decir— representa la mayor dificultad para la publicación de un curso de grandes dimensiones como el presente. (Lira, 1973: v; cursivas mías).

¿Y en qué se diferenciaba un “auditorio” de un “lectorio”? Lira nos lo explica más adelante:

Queda, sin embargo, algo que no puede salvarse: la entonación, el impacto auditivo y hasta mimético en que Gaos era maestro. “Quien no lo oyó, lo perdió”, afirma con mucha razón el más apasionado de sus críticos [se refiere en nota a E. Uranga]. Como hemos dicho, Gaos preparaba sus cursos para ser leídos; así, subrayaba o indicaba con alguna señal a lápiz lo que le importaba destacar. Hemos conservado los corchetes que utilizaba en sus propios textos para dar ese sentido personal a lo que leía, y también los subrayados, separaciones en párrafos, etc., y en fin, todo aquello que hace sentido para la comunicación viva que Gaos supo lograr con su voz y su expresión mímica (Lira, 1973: vii).

El texto escrito es como una partitura. Contiene las indicaciones (que pueden seguirse o no) hechas por el Gaos escritor para la *ejecución* del Gaos “hablador” (*orator*); y ambos momentos de la producción intelectual se encuentran separados (¡kantianamente!) por el uso de dos materiales: tinta para la preparación escrita, lápiz para las indicaciones

de oralización del texto.¹⁸ La sensibilidad de Lira permitió rescatar estas marcas oralizadas, que fueron eliminadas de otros tomos de la edición de *Obras completas*, probablemente porque ‘no aportaban nada filosóficamente’.

Como se puede constatar en el momento de la lectura de *Historia de nuestra idea del mundo*, dichas marcas no constituyen un sistema de signos cerrado, donde a determinada grafía corresponda necesariamente determinado gesto o entonación; se trata, más bien, de apuntaciones de carácter general que seguramente podrían haber sido leídas en un sentido y otro dependiendo de la disposición del “auditorio” tal y como Gaos habría podido captarla en el momento de su elocución. Es decir, que la puesta en escena de esta notación está atravesada por *un momento hermenéutico donde el Gaos “hablador” (orator) se pone en juego*: piensa, por ejemplo, en aquello que a su auditorio puede no resultarle claro: ‘lee’ al auditorio e imagina qué es lo que el auditorio va a leer de él; imagina lo que ellos van a imaginar de él; y así el análisis queda atravesado por el *deseo del otro*, y deviene en autoanálisis.

3.3. Explicitemos y recapitemos: espejo destrozado, la pregunta por “aquello que quedaba fuera” de la escritura filosófica normalizada nos regresó aquello más propio del quehacer filosófico de Gaos, de su filosofar: algo tan propio como puede ser su misma entonación, “el impacto auditivo y hasta mimético en que Gaos era maestro” (Lira, 1973: vii); ese espacio subjetivo nos fue recuperado en el momento de atender al juego entre lo oral y lo escrito —ventana filológica para “abrir de otro modo” el texto gaosiano—; y, finalmente, el juego entre lo oral y lo escrito nos ha remitido al *espacio ético de la enunciación*, en donde contemplamos el deseo del otro que atraviesa la puesta en escena de Gaos, en su palabra y su cuerpo... Todos estos momentos remiten, en su conjunto, al papel fundamental de la *afectividad* en la producción de esta práctica filosófica. Las notas para la oralización del texto atienden, tanto a aspectos conceptuales (aquello que es importante resaltar), como al espacio afectivo que es necesario crear para que el auditorio

¹⁸ Digo “kantianamente” por la anécdota, recogida por Juan Villoro (1989), sobre las dos tintas que utilizaba Kant (roja y negra) en el momento de estudiar los aforismos de Lichtenberg.

pueda encontrar un “sentido personal a lo que [Gaos] leía” (Lira, 1973: vii).¹⁹ Las líneas de arriba apuntan apenas a todo un arte filosófico que discurre afectivamente, y donde lo afectivo, vehiculado por la mímica y la entonación, no es meramente un *soporte instrumental* para comunicar tal o cual contenido, *sino el material primario en el que se construye la reflexión*. Para el historiador de las ideas, estas breves notas inciden sobre la pregunta de cómo editar críticamente los textos de nuestra tradición, e incitan además a imaginar una historia de la filosofía hecha en clave de ritmo.

4. EL CUADRO DE COSTUMBRES Y EL ESTILO Y EXPERIENCIA DE LA REFLEXIÓN

4.1. Y sí. “Quien no lo oyó lo perdió”, porque hay muchas maneras posibles de hablar, de practicar la filosofía: no es lo mismo hablar desde la academia normalizada, que desde el espacio público anterior a la normalización. Lo que hemos analizado hasta aquí es resultado de una intuición del método filológico: la elección de un cierto *lugar* de enunciación (*kairós*) incide en que el sujeto de discurso gana cierta libertad, puede hablar mejor de ciertos temas y encuentra más útiles determinados estilos; *el lugar de enunciación condiciona las características genéricas del discurso*. Y el “cómo” es, en sí mismo, un “qué”: *en esas características genéricas se forma el contenido de la reflexión*. Por eso hay muchas maneras de hablar y practicar la filosofía que son, todas ellas, diferentes, e históricamente posibles. El pasado abre al futuro “de otro modo”: el análisis de la historicidad del discurso nos remite a la posibilidad histórica de otros modos de filosofar.

Las anotaciones rescatadas por Lira en *Historia de nuestra idea del mundo* nos ayudaron a plantear un problema que en otros pensadores será mucho más complejo:²⁰ en Henríquez Ureña la cosa se volvió

¹⁹ Aquí, en la descripción de Lira, hay una fecunda ambigüedad: sentido personal, ¿para Gaos o para su auditorio?

²⁰ Emir Rodríguez Monegal rescató, en su edición de las *Obras* de Rodó, la complejísima notación afectiva (ahí sí, sistemática) con la que el autor organizaba su denso, fragmentario archivo personal: así, podía aparecer un recorte de periódico marcado afectivamente lo que daba como resultado un doble registro: un suceso (por ejemplo, político) y una

más compleja que en Gaos porque el maestro dominicano no se limitaba a hablar él solo, sino que trabajaba sobre lo que *decían* sus alumnos, y además argumentaba con el cuerpo, *haciendo cosas* que exigían una interpretación.

El monologismo de Gaos tiene que ver con que su lugar favorito para el ejercicio del filosofar es la cátedra universitaria. El lugar favorito de Henríquez Ureña es la *tertulia*. Allí, voz y cuerpo están encaminados, no sólo a la formación de la experiencia de un contenido, que se quiere transmitir, sino también a la transmisión de un *estilo*; una *estrategia* verbal e intelectual que es, ella misma, el *contenido*: una manera de acercarse a los problemas filosóficos que es, también, una actitud ante el mundo (y que descende, incluso, a la actitud política hacia ciertos problemas concretos); la transmisión de un filosofar “personal” que baila y hace muecas, que se compone también de un ritmo y una gestualidad.

Como decía Alfonso Reyes en el texto que citamos al inicio, este *contenido vital* de la tradición sólo puede ser recuperado en la huella que él mismo ha tenido en la producción escritural de los discípulos. No existe camino directo para su recuperación. *Los textos son testimonio de una práctica que está más allá*; la huella (en la *filosofía*) que remite a un *filosofar*; *textos que, en cuanto “expresión”, son una mediación* con la que el historiador de las ideas debe trabajar para acceder al contenido filosófico.²¹

4.2. Hay ciertos momentos en que el discípulo mismo quiere preservar y explicar, no las ideas del maestro, sino justamente este *estilo* que es, él mismo, *contenido*. ¿Y cómo preservarlo? En México, Ángel de Campo tiene una crónica hermosísima, publicada en homenaje

manera de leerlo desde el *pathos* o el *ethos*. Y la cosa toma visos delirantes y gozosos en *Sociedades americanas* de Simón Rodríguez... Para la retórica del *pathos* y el *ethos* en Rodríguez y otros escritores de su *generación*, y su articulación con la *filosofía*, véase Mondragón (2006: cap. I), y los trabajos de Arturo Roig y María del Rayo Ramírez Fierro ahí citados; estoy dando por supuesto un cierto conocimiento sobre la teoría de la argumentación aristotélica, tal y como se desarrolla en la *Retórica* (véase la nota 27).

²¹ Y por ello es menester una lectura “literaria”, filológica de los testimonios, como punto previo para su dilucidación filosófica.

al Maestro Ignacio Manuel Altamirano.²² La crónica se llama, por ello, *Recuerdos del maestro* y fue publicada en forma de libro en el volumen *Cosas vistas*, cuya primera edición es de 1894. Es un pequeño “cartón” (a medio camino entre el relato y el cuadro de costumbres), que cuenta la manera en que Altamirano educaba a sus discípulos. Me permito citar su segundo párrafo:

Era resto de un convento: la lluvia y la intemperie le daban tintes grises en los que resaltaban las manchas verdinegras del musgo; enmohecíanse las rejas de las ventanas, pero albeaban en cambio los visillos tras los cristales limpios de las vidrieras y un loro charlatán en esférica jaula poblaba de alegres gritos la calle toda (Campo, 1997: 223).

Llama la atención la cantidad de detalles que Ángel de Campo convoca para explicar lo que él sintió importante en su etapa de formación; al clima, las rejas de la ventana y la vida vegetal le seguirán, en los párrafos siguientes, la presencia constante de las macetas y luego, en la sala de la “formación”, las obras de arte y los libros encuadernados que refieren siempre a la personalidad del maestro.²³ Colores, olores y sensaciones: algunos caracterizan un espacio afectivo, y otros funcionan como símbolos o alegorías; algunos acogen la plática que se va a desarrollar

²² Me permito traerla a consideración, porque Altamirano difícilmente es considerado, hoy en día, *filósofo* por parte de la Academia normalizada; y sin embargo es parte de todos estos autores —como Justo Sierra y José Joaquín Fernández de Lizardi— llamados “filósofos” por sus contemporáneos, y que, según creo, son en realidad mucho menos y también mucho más. Hablo de “Maestro” con mayúscula cuando se trata de la relación entre Altamirano y Ángel de Campo, pues “Maestro” es el apelativo con el que Ángel de Campo se refiere a Altamirano: es un nombre propio que denota una cierta relación afectiva, como los “nombres privados” que se suelen desarrollar en el discurso amoroso (retratados magistralmente, por ejemplo, en las cartas en la novela *Tristana* de Benito Pérez Galdós).

²³ Un ejemplo: “[...] junto a un Renán [encuadernado] en percalina, veíase la *Imitación de Cristo* en piel negra; más lejos, una edición americana en tela verde y ocre de Tennyson [...]. En pequeñísima caja dormía un Dante diminuto, impreso, si no me engaño, por Didot, en caracteres microscópicos” (Campo, 1997: 225).

después, y otros caracterizan a los personajes de la plática, y así la preparan de alguna manera.

¿Por qué tantos detalles? ¿Por qué una retórica tan elaborada? ¿Qué es lo que impulsa a Ángel de Campo a utilizar las convenciones y técnicas del cuadro de costumbres en un texto que trata, sobre todo, del valor de la *formación*? Estas preguntas, según creo, nos conducen a otra: *¿qué se considera importante transmitir en la tradición?* No sólo se transmiten ideas y conceptos, sino sobre todo *experiencias*. La casa de Altamirano es un espacio íntimo (es “la casa” de Altamirano), pero también es un *escenario* que el maestro ha preparado para que los objetos en torno suyo despierten la curiosidad y sensibilidad de sus jóvenes amigos, y también para que allí se haga posible una manera de platicar. *Ese espacio íntimo hace posible la experiencia que es la formación*, por la que *toman forma* las ideas abstractas.²⁴

El cuadro de costumbres sirve para construir (literariamente) el espacio donde se hizo posible la experiencia: el espacio de la formación. La intención del cartón de Ángel de Campo es *cuidar* ese “lugar” que Altamirano construyó y que ahora, a la muerte del Maestro, sigue vivo en las obras y el recuerdo de sus alumnos: una especie de patria moral donde se hizo posible un encuentro, construida en la plática de alumnos y maestro. Lo fundamental de la tradición sólo se puede transmitir narrando. Todo ello me hace pensar en la fantasía de una historia de la filosofía escrita, toda ella, en cuadros de costumbres.

4.3. Confrontemos lo comentado arriba con un cuadro similar, construido por Alfonso Reyes, que retrata las tertulias con PHU en la biblioteca de Antonio Caso:²⁵

²⁴ A esto refiere el título del texto “Días alciónicos” (Henríquez Ureña, 1960b). El título lleva implícita una alusión a las *Metamorfosis* (IX, 410 y ss.): el alción (o martín pescador) es una ave que hace su nido en la arena junto al mar, a la mitad del invierno. A partir de una leyenda mitológica reseñada por Ovidio, los marineros creían que el dios del mar le ha dado a los alciones el privilegio de empollar a sus crías por siete días y enseñarles a volar durante siete días más; en esos catorce días no se levanta jamás el mar, ni hay tormenta ni se alteran las olas: a esos días de tregua a la mitad del invierno, en donde las jóvenes aves crecen y aprenden después a volar, se les llama “días alciónicos”.

²⁵ Estas reuniones se desarrollan durante todo 1908, y se interrumpirán por el clima político de 1909, que fractura las amistades del grupo. Pero su antecedente está en las

Aquella generación de jóvenes se educaba, como en Plutarco, entre diálogos filosóficos que el trueno de las revoluciones había de sofocar [...]. Preside la conversación un busto de Goethe, del que solíamos colgar sombrero y gabán, convirtiéndolo en un convidado grotesco. Y un reloj, en el fondo, va dando las horas que quiere; y cuando importuna demasiado, se le hace callar: que en la casa de los filósofos, como en la del *Pato salvaje*, no corre el tiempo. Caso lo oye y lo comenta todo con inmenso fervor; y cuando a las tres de la madrugada, Vasconcelos acaba de leernos las meditaciones del Buda, Pedro Henríquez Ureña se opone a que la tertulia se disuelva, porque —alega— la conversación apenas comienza a ponerse interesante (Reyes, 1956: 302).

El busto de Goethe, el reloj, la actitud de cada uno de los participantes (Caso, el fervoroso; Vasconcelos, el incómodo, que siempre trae textos “raros” que nadie quiere leer; Henríquez Ureña, que desvela siempre a todo mundo). Es la narración de ciertos momentos, ciertas reuniones, la descripción de ciertos espacios que se vuelven, todos ellos, emblemáticos en la historia posterior de la tradición.²⁶ En todos ellos, los participantes que “con-forman” el espacio de la formación actúan de cierta manera, van delineando su “personaje”, y ciertas actitudes emblemáticas pasan al *corpus* de la tradición. En el caso de los maestros, protagonistas y animadores del espacio de la formación, estas actitudes emblemáticas se vuelven modos de *argumentar con el cuerpo*; argumentaciones de *ethos* (para decirlo con categorías de la retórica aristotélica), a la manera de los filósofos cínicos.²⁷ Es el vínculo entre

reuniones del año anterior en casa de PHU, con un grupo más amplio que se había propuesto formarse en la tradición grecolatina a partir de un mítico programa de cuarenta lecturas. Las reuniones son también relatadas por Torri (1964: 172); por el propio Henríquez Ureña (1960b); y, de manera despectiva, por Vasconcelos (2000: 265-268).

²⁶ El más emblemático sería, quizá, la famosa lectura colectiva de *El banquete* que, por conocida, no cito aquí.

²⁷ Por ello, Pucciarelli había hablado de que el mismo PHU plantea, en “Conferencias”, una “dimensión personal” constitutiva de la filosofía (1998: 773). Y esta alusión nos lleva al

lo pintoresco y lo filosófico; pasa así, por ejemplo, con la famosa propensión de Henríquez Ureña a no dormir:

Recuerdo que, en 1909, Pedro vivía en la calle de San Agustín, cerca de la Biblioteca Nacional. Mi casa estaba ubicada en Santa María, en la calle del Naranjo. Solía suceder lo siguiente: al finalizar una reunión, Pedro me acompañaba a casa. En el trayecto continuábamos charlando. Al llegar a los balcones de mi casa no habíamos concluido de expresar nuestras ideas. El camino lo recorriamos a la inversa. Ya en la casa de Pedro, éste me decía: “Ahora sí te encamino y regreso solo”. Estas conversaciones peripatéticas se prolongaban de las ocho de la noche a las cuatro de la mañana. Mi familia se preguntaba qué era lo que hacíamos Pedro y yo. Nos oían hablar durante cinco o diez minutos bajo los balcones de la casa. Después, enmudecíamos por espacio de dos horas. Por fin volvían a escuchar nuestras voces. En mi casa ignoraban que los silencios estaban destinados a caminar (Guzmán citado por Henríquez Ureña de Hlito, 1993: 45).

La chistosa, entrañable anécdota explica, mediante un recurso al *pathos* y la afectividad,²⁸ cómo Henríquez Ureña le enseñó a Martín Luis Guzmán la importancia de ciertas cosas que se estaban discutiendo, y la necesidad de abordar esas cosas importantes con una cierta actitud (fervorosa, tesonera), en una manera de caminar que muestra, ella

vínculo, en Aristóteles, entre las obras de lógica y la obra de retórica: en un gesto inaudito de generosidad, Aristóteles mostró, en su *Retórica*, que la argumentación silogística explicada en sus textos de lógica es sólo una entre las argumentaciones posibles, y que ella es por sí misma insuficiente para explicar la vida del discurso; para complementar el análisis argumental, Aristóteles introduce en la *Retórica* tres ámbitos de persuasión (*pistis*), a los que distintos discursos pueden apelar, sucesivamente, en diferentes momentos, en virtud a la relación afectiva que el orador establece con el oyente (los ámbitos son *logos*, “razón” o “discurso”, *pathos*, “emoción” o “capacidad de afectación”, y *ethos*, “carácter” o “forma de ser”). En ese momento, el *estilo* del discurso filosófico se hace, él mismo, *contenido*. Pero este tema merece un ensayo aparte.

²⁸ Es decir: explica narrando.

misma, el *método*; una actitud que el maestro no explica, sino que *muestra* en su actuar (siempre ambiguo), para que el alumno saque sus propias conclusiones. Este vínculo entre lo pintoresco y lo filosófico, hecho posible en la argumentación por *ethos*, permite entender el curioso desliz que, en esta época, convierte a las virtudes éticas y sociales en virtudes intelectuales:²⁹

Era [PHU] de una *bondad* inagotable. Éste me parece uno de sus rasgos característicos. A menudo ocurrían sus amigos a leerle manuscritos y a consultarle aún en horas que todos dedicamos al sueño. Medio dormido, vencido por el cansancio, pero siempre benévolo y cordial, aprobaba o hacía objeciones entre ronquidos. Si el desconsiderado amenazaba con irse y volver al día siguiente, Pedro aclaraba, siempre con los párpados cerrados y entre dos sueños:

—Sigue leyendo, no estoy dormido.

Por una larga temporada acudía a despertarlo uno de tantos jóvenes discípulos. Llegaba a las seis o siete de la mañana, cuando Pedro a veces acababa de acostarse. Así emprendían juntos la lectura de la *Ética* de Spinoza, mientras yo, que por entonces vivía en la misma casa, me encaminaba a la Facultad [...]. (Torri, 1964: 170; cursivas mías).

Entonces la ordenación de los saberes se subvierte, y una virtud ética se vuelve virtud intelectual: se enuncia la “bondad” de PHU, y luego se explica esa bondad en términos de una manera de enseñar ciertos

²⁹ Se trata de epítetos como *bondad*, *cordialidad*, *ternura*, *paciencia* y *generosidad*, que aparecen con desconcertante frecuencia cuando los discípulos de PHU intentan explicar en qué consistía la excelencia intelectual de un maestro que enseñaba actuando (es una pena no tener espacio aquí para comentar todos esos testimonios); también se trata de las muchas palabras que provienen del léxico religioso y “contagian” el ámbito de la filosofía: “el apostólico Pedro”, decía Reyes (1960a: 163); “...con su infinita paciencia para soportar toda clase de importunos y molestias se revelaba en él una especie de santidad laica, más bien de tipo protestante que católico” dice con bella ironía Torri (1964: 171); etcétera...

contenidos (éticos y políticos)³⁰ de la filosofía de Spinoza. Es que, para PHU, ética y política no son sólo el tema preferido para exponer y desarrollar, sino que se vuelven lugares para plantear “de otra manera” discusiones de ámbitos distintos: atraviesan la manera misma de discutir, y reclaman un método distinto, donde las ideas puedan encarnarse y tomar sentido; “contagian” el ámbito aséptico de la filosofía y exigen una distinta ordenación de los saberes, una apropiación gozosa de palabras y conceptos que hoy están “en la otra ladera” de la filosofía; ámbitos que se han constituido incluso como su “otro” (religión, poesía...).

4.4. En un texto publicado por primera vez en 1907, Henríquez Ureña había explicado la labor intelectual de su generación en estos términos: “un *esfuerzo* consciente, una labor de *estudio*, una manifestación de *personalidad*” (Henríquez Ureña, 1960a: 171; cursivas mías). Como ha señalado Pucciarelli, detrás de esta breve enumeración hay toda una concepción del filosofar que remite a la manera en que los pensamientos se encarnan en la acción personal de los sujetos de la filosofía.³¹ Hay un inquietante testimonio de Borges que se relaciona con esto: es el inicio de su ensayo sobre PHU, donde el argentino explica lo que significa “maestro” (pues PHU es llamado “Maestro de América”, lo que para Borges se puede prestar a equívoco)... Termino esta sección dándole la palabra a Borges, pues me parece que su reflexión ofrece mucho qué pensar:

³⁰ En 1910, PHU logra, por fin, iniciar su licenciatura en Derecho, con un proyecto de tesis sobre *Las ideas sociales de Spinoza*; este proyecto lo abandonará, finalmente, por el de *Defensa de la Universidad*, más necesario en aquel momento político, pero publicará un fragmento de su anterior proyecto en *Cuna*, ediciones de 28 de mayo y 4 de junio de 1911. Véase la bibliografía de PHU preparada por E. S. Speratti (en Henríquez Ureña, 1960a: 765, entrada 197).

³¹ Véanse las notas 12 y 27, y también la importante crítica de Martínez Estrada, (1998: 795) a los intérpretes “profesionales” de PHU, quienes “tratan de escamotear al hombre de carne y hueso, que les parece insignificante, para poner un *eidolon* que a ellos les parece de más prestancia”.

Evidentemente, maestro no es quien enseña hechos aislados o quien se aplica a la tarea mnemónica de aprenderlos y repetirlos, ya que en tal caso una enciclopedia sería mejor maestro que un hombre. Maestro es quien enseña con el ejemplo una manera de tratar con las cosas, un estilo genérico de enfrentarse con el incesante y vario universo. La enseñanza dispone de muchos medios; la palabra directa no es más que uno [...]. Ideas que están muertas en el papel fueron estimulantes y vívidas para quienes las escucharon y conservaron, porque detrás de ellas, y en torno a ellas, había un hombre. Aquel hombre y su realidad las bañaban. Una entonación, un gesto, una cara, les daban una virtud que hoy hemos perdido. Cabe recordar el caso histórico o simbólico, del judío que fue al pueblo de Mezeritz, no para escuchar al predicador sino para ver de qué modo éste se ataba los zapatos [...]. Martin Buber, a quien debemos esta anécdota singular, habla de maestros que no sólo exponían la Ley, sino que eran la Ley (Borges, 1960: vii).

5. LA ESTRUCTURA VITAL DE LA TRADICIÓN Y LA TRANSMISIÓN DE UN AMOROSO “MÉTODO PRÁCTICO”

5.1. Regresemos a Ángel de Campo, y al primer párrafo del cartón sobre el Maestro:

No he olvidado un detalle de aquella casita vieja pero alegre, de las Rejas de la Concepción, por la que ha desfilarado casi toda una generación literaria, como si la mansión del autor de *Los naranjos* fuese una estación para el viaje de la celebridad (Campo, 1997: 223).

En este primer párrafo se remite a una *estructura (vital)* de la tradición: una *generación agrupada* alrededor de un *maestro*; el vínculo entre ambos es, justamente, el *espacio de la formación* (tertulia, cátedra, etcétera),

que está siempre en una línea delicada entre lo privado y lo público (una casa donde es posible discutir cosas de política).³² El agradecimiento de Ángel de Campo nos llama la atención sobre un tema fundamental: Altamirano fue un maestro excepcional justamente porque aprendió a ser fecundo. Sus decenas de alumnos tuvieron poco en común con él, artística o políticamente, y también poco en común entre ellos;³³ todos ellos encontraron su propia voz a través de la recuperación de aspectos marginales del maestro. La generación no tiene que ser como el maestro, porque un buen maestro es el que aprende, él mismo, a ser fecundo.³⁴

5.2. Esa *estructura vital* ya exige una serie de condiciones a la pedagógica del maestro; ella misma informa, no sólo la pedagógica, sino el contenido mismo de la estrategia que se quiere transmitir:

Solíamos llevarle algún trabajo para que lo corrigiera; nos lo hacía leer y no chistaba hasta su conclusión. Entonces acercaba un tarjetero de metal que frente al altar había, exhumaba de sus bolsas finísimo pañuelo de seda cruda, los cigarros de “Castelar” y los cerillos... se apoderaba de

³² Aunque sea en nota, necesito decir que estos espacios liminares son especialmente hospitalarios para la práctica filosófica de un grupo social tradicionalmente marginado de la política, la escritura filosófica y, en general, del ámbito “más purificado” de *lo público*. Me refiero a las mujeres que, confinadas al ámbito de *lo privado*, fácilmente pueden convertirse en las reinas de la tertulia: por poner algunos ejemplos, ahí están los testimonios sobre la propia madre de PHU, la famosa Salomé Ureña; de Camila, hermana de Pedro; de María Zambrano (cuya práctica filosófica en las tertulias fue retratada magistralmente por Sergio Pitlor en *El arte de la fuga*, y también por sus amigos cubanos); etcétera...

³³ ¡De Manuel Gutiérrez Nájera a Ángel de Campo! ¿Qué hay en común en materia de estética, de afinidades políticas, de escritores favoritos?

³⁴ Dice Torri: “[En medio de todos los integrantes del Ateneo,] Pedro intervenía en la conversación para mantenerla en su tensión y brillo, para llevarla a temas interesantes, para evitar que se despeñara por el derrumbadero de lo meramente anecdótico y trivial” (1964: 172-173); “Pedro era muy hábil en dirigir a los jóvenes y en despertar en ellos anhelos de mejoramiento intelectual. Todo el mundo estudiaba y se cultivaba a su alrededor. Después de *conversar* con él, aceleraba uno el ritmo de sus lecturas y volvía a su satabanco lleno de nuevas curiosidades y proyectos intelectuales” (1964: 173; las cursivas son mías). Véase más adelante, §5.3.

un lápiz rojo, la bestia negra, que ha dejado su huella destructora en tantos originales.

¿Había una consonante difícil? Encendía un cigarro, romábalo, tomábalo negligentemente entre el dedo de en medio y el índice, sacudía la ceniza, echábase atrás el sombrero, mordíase una falange y meneaba la pierna meditando, preocupado como si él fuese el autor. Solían hacerle gracia algunos disparates, reía hasta llorar, tapándose la boca, y después, con tono benévolo, contaba punzante anécdota, finísima agudeza, hierro candente que dejaba en la memoria fijo el defecto para no incurrir más en él. Su sátira, sin ser venenosa, era un remedio radical. Así enseñaba *literatura* el Maestro, así enseñaba *historia*, así enseñaba *filosofía*... con un método práctico y familiar, enteramente suyo; *amaba* a los principiantes con algún talento, se identificaba con ellos, los corregía y los alentaba (Campo, 1997: 226-227; cursivas mías).

Hay, ya, la descripción narrativa de una de estas estrategias: en el momento de encontrar un error, no se señala directamente, sino que se prepara el señalamiento por medio de una mímica (de la actitud meditativa a la risa suave, que señala al tiempo que hay algo que no está bien, pero que no debemos preocuparnos demasiado pues es motivo más de risa que de enojo); luego, un señalamiento indirecto por medio de la narración de una parábola: una historia que exige ser interpretada para que ésta muestre su verdadero sentido; el presupuesto hermenéutico de todo este ritual es que el “verdadero sentido” de la parábola tiene que ver con “nosotros”, los que estamos mostrándole un texto al Maestro,³⁵ y por tanto la parábola obliga a un esfuerzo de

³⁵ Uso el “nosotros” porque me parece claro que Ángel de Campo ha intentado, en los párrafos citados, crear una identificación entre el grupo que visita al Maestro (nosotros de “solíamos”) y el grupo formado por el “nosotros” del hablante y su auditorio (nosotros gramatical, que puede conjugar “solíamos”). La identificación está apoyada en que el lector ideal habría quedado fascinado por los recursos de *pathos* que adornan esta sección (descripciones minuciosas y otras figuras retóricas). Ésta es una técnica común en otros cartones de Ángel de Campo, que explica en parte por qué sus textos son tan entrañables.

insight que se vuelca sobre nosotros mismos, y nos exige *leernos* de otra manera, a partir de la anécdota del maestro (“¿y eso qué tiene que ver conmigo?”); así, establecido el puente vital que liga la historia narrada con su sentido en la imagen que tengo de mí, la *performance* del maestro alcanza su objetivo en el momento de ligar la reflexión del alumno a un “movimiento de los ánimos” (como diría Cicerón): “con tono benévolo, contaba punzante anécdota, finísima agudeza, hierro candente que dejaba fijo en la memoria el defecto para no incurrir más en él. Su sátira, sin ser venenosa, era un remedio radical”... Un amoroso “método práctico, enteramente suyo”, que se desarrolla en la dialéctica de la conversación por donde se transmite un *estilo* y una *estrategia del pensar*. Las tradiciones, también las tradiciones filosóficas (“...*literatura*”, “...*historia*”, “...*filosofía*”), no sólo están hechas de la transmisión de doctrinas: también de actitudes, estilos y estrategias, que son, todas ellas, contenidos; organiza su pensamiento en “intervenciones” sobre la situación vital en el momento en la conversación, y se vuelve, de esta manera, una especie de “arte de la impermanencia”.

5.3. “No es una ilusión retórica —nos dijo antes Xavier Villaurrutia— comparar la obra de Henríquez Ureña a una función respiratoria”. Y la cita continúa así: “Inspirar es aspirar y, al mismo tiempo, soplar e infundir” (Villaurrutia, 1998: 731). El “amoroso método práctico” está basado en una relación que se establece entre maestro y alumno. Así, Ezequiel Martínez Estrada aprende con Henríquez Ureña el arte de la paradoja; Alfonso Reyes descubre con él los clásicos griegos y trabaja minuciosamente el estilo; Ernesto Sábato platica con el dominicano sobre ciencia. La *generosidad* del maestro se revela en el doble sentido del término (abundancia de conocimiento y desprendimiento para regalarlo, regalarse). A veces uno cree que el maestro lee, sobre todo, para tener con qué platicar (o, más bien, para tener con qué permitir que el otro hable):

Se podía entablar con él un diálogo sobre ciencias naturales, sociología, artes, historia, filosofía, que siempre se lo hallaba provisto de sólidos conocimientos. Sabía dialogar y mantener el diálogo en la justa tensión de una cuerda de instrumento. Como el buen bailarín —y más la buena

bailarina— acompañaba sin pesantez ni indecisiones, apoyado en el compás más que en la pareja. Hablar con él era placible danza, diálogo cómodo; y debo confesar que con él se me ocurrían más ideas que con nadie (lo que habría entendido muy bien Nietzsche). Me llevaba al paroxismo de la paradoja, que sabía suscitar, alentar y combatir [...]. Le complacía que arrojara yo con desdén sobre el tapete alguna de esas célebres y venerables figurinas que en las letras argentinas colocan algunos en la repisa de los fetiches, y creo que sólo las defendía para que yo pudiera hacerlas añicos (Martínez Estrada, 1998: 793).

Cada uno de ellos aprende algo distinto del maestro (y casi todos afirman que la época que pasó el maestro con ellos fue “la Edad de Oro” de sus enseñanzas); uno podría pensar que no hay sistematicidad en el pensamiento que PHU enseña. Pero es que la enseñanza filosófica de PHU no sólo está hecha de contenidos, sino de estilos: de silencios que se traducen en maneras de escuchar; una escucha difusa que se traduce en un hospitalario “dejar estar” al otro. Así lo cuenta el desconcertado Ernesto Sábato, en un texto de 1966:

No ya con sus iguales, sino con sus chicos del Colegio Nacional de La Plata, discutía sobre todos los problemas del cielo y de la tierra, en calles o plazas, en cafés o patios de la escuela [...], con aquella invariable cortesía que lo hacía admitir hasta las preguntas más chocantes de un alumno que estimaba: “¿cómo puede soportar, don Pedro, una ópera?”. Y él escuchaba a veces sin responder, con aquella sonrisa sutilísima y ligeramente irónica que era más terrible que la respuesta oral (Sábato, 1966: 4-5).

Esos momentos donde el dominicano “escuchaba sin responder” pasan también a la tradición; y el *silencio enseñante* de Henríquez Ureña, cargado de intencionalidad, se vuelve *enigma* a ser resuelto por los discípulos. En respuesta a ese silencio, cada uno de ellos descubre su

propia voz: la tradición se compone también de contenidos que permiten que otros contenidos aparezcan. Los *enigmas* que transmite la tradición cumplen, probablemente, esa función... El actuar enseñante de PHU es ambiguo; no puede reducirse unívocamente a un texto argumentativo, y por eso se transmite narrando: parafraseando a Walter Benjamin, en ese momento el discípulo sacrifica la inteligibilidad a la transmisibilidad.

Quise escoger uno de estos enigmas para terminar ese ensayo. Es el enigma de Pedro Henríquez Ureña atravesando Buenos Aires diariamente, con su portafolio lleno de tareas escolares minuciosamente corregidas. El maestro siempre se negó a dejar sus clases en las secundarias. Sus amigos argentinos se lamentarán a coro después de la muerte del maestro: si hubiera dejado las clases habría escrito más... Quizás habría logrado esa gran obra que no pudo dejar escrita. Sábato recuerda así que PHU fue maestro suyo en la secundaria; que él lo animó a irse a Europa a estudiar Ciencias; años después, a su regreso al país, Sábato se encuentra con el viejo maestro:

Llevaba como entonces [cuando Sábato era niño] su portafolio lleno de deberes corregidos, paciente y honradamente. “¿Por qué pierde tiempo en eso?”, le dije alguna vez, apenado al ver cómo pasaban sus años en tareas inferiores. Me miró con suave sonrisa y su reconvención llegó con pausada y levísima ironía: “Porque entre ellos puede haber un futuro escritor” (Sábato, 1966: 3).

La “levísima ironía” está, obviamente, en que el mismo Sábato fue uno de los niños de secundaria que después se volvió escritor (con lo que, en una operación de *ethos*, el propio Sábato se vuelve contraejemplo de lo que él mismo enuncia). Como con el silencio de la escucha difusa, esta ironía no *dice* lo que quiere enseñar: sólo marca que hay algo allí. En respuesta a ese señalamiento, el discípulo se ve obligado a sacar sus propias conclusiones. La amorosa descripción del portafolio de PHU se convierte, de este modo, en una manera de transmitir el enigma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁNDERSON IMBERT, E. (1998), "La filosofía de Pedro Henríquez Ureña", en P. Henríquez Ureña, *Ensayos* (J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, coords.). Madrid / París/ México / Buenos Aires / São Paulo / Lima / Guatemala / San José / Santiago: ALLCA XX (Colección Archivos, 35), pp. 844-854 [ed. orig. 1984].
- BORGES, J. L. (1960), "Pedro Henríquez Ureña", en P. Henríquez Ureña, *Obra crítica*, (E. S. Speratti, ed.). México: Fondo de Cultura Económica (*Biblioteca Americana*), pp. vii-x [ed. orig. 1959].
- CAMPO, Á. DE (1997), "Recuerdos del maestro", en M. del C. Millán (ed.), *Cosas vistas y cartones*. México: Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.
- CERUTTI, H. (2000b), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa-UNAM.
- (ed.). (2000), *Diccionario de filosofía latinoamericana* (2000), Libro en línea disponible en <http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index.htm>, 20 de junio de 2006.
- FRENK, M. (2005), *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México: FCE.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. (1994), "La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío", en *Cuestiones*. México: FCE.
- HENRÍQUEZ UREÑA, P. (1960a), "Conferencias" en E. S. Speratti (ed.), *Obra crítica*. México: FCE (*Biblioteca Americana*), pp. 171-174 [ed. orig. 1907].
- (1960b), "Días alciónicos", en E. S. Speratti (ed.), *Obra crítica*. México: FCE (*Biblioteca Americana*), pp. 49-51 [ed. orig. 1909].
- . (1949), *Las corrientes literarias en la América hispánica*, trad. de J. Díez-Canedo. México: FCE (*Biblioteca Americana*, 9) [el texto original fue leído en voz alta en 1940-1941, y editado por primera vez en inglés, en 1945].

- (2000), *Memorias. Diario. Notas de viaje*, E. Zuleta Álvarez (ed.). México: FCE (*Biblioteca Americana*).
- HENRÍQUEZ UREÑA DE HLITO, S. (1993), *Pedro Henríquez Ureña: apuntes para una biografía*. México: Siglo XXI.
- Levy, J. (2005), *Confucio*, trad. de A. Galvany. Madrid: Trotta.
- LIRA, A. (1973), “Nota preeliminar”, en J. GAOS, *Historia de nuestra idea del mundo*, (A. Lira, ed.). México: FCE-El Colegio de México, pp. v-ix.
- MARTÍNEZ, J. L. (1986), “Introducción”, en A. Reyes y P. Henríquez Ureña, *Correspondencia. 1907-1914*, México: FCE (*Biblioteca Americana*), pp. 9-32.
- MARTÍNEZ ESTRADA, E. (1998), “Pedro Henríquez Ureña. Evocación iconomática, estrictamente personal en P. Henríquez Ureña, *Ensayos* (J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, coords.). Madrid / París / México / Buenos Aires / Sao Paulo / Lima / Guatemala / San José / Santiago: ALLCA XX (*Colección Archivos*, 35), pp. 782-798 [ed. orig. 1967].
- MONDRAGÓN, R. (2006), *Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de nuestra América*, tesis de licenciatura inédita. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- PUCCIARELLI, E. (1998), “Pedro Henríquez Ureña y la filosofía”, en P. Henríquez Ureña, *Ensayos* (J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, coords.). Madrid / París / México / Buenos Aires / Sao Paulo / Lima / Guatemala / San José / Santiago: ALLCA XX (*Colección Archivos*, 35), pp. 771-782 [ed. orig. 1967].
- RAMOS, S. (1975), “Mi experiencia pragmatista”, en J. Martínez Luna (ed.) *Obras completas*, t. I, *Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*, México: UNAM (*Nueva Biblioteca Mexicana*, 41), pp. 79-85.
- REYES, A. (1956), “El suicida”, en *Obras completas*, t. III. México: FCE, pp. 218-303 [ed. orig. 1917].
- (1960a), “Evocación de PHU”, en *Obras completas*, t. XII. México: FCE, pp. 163-171 [ed. orig. 1946].
- (1960b), “Pasado inmediato”, en *Obras completas*, t. XII. México: FCE, pp. 182-216 [ed. orig. 1939].

- RIBA, J. (2006), "Filosofía y universidad en la polémica entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno", en *Andamios*, volumen 3, número 5, diciembre. México: UACM, pp. 117-125.
- ROMERO, F. (1952), *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- ROTKER, S. (2005), *La invención de la crónica*. México: FCE.
- SABATO, E. (1966), "Significado de Pedro Henríquez Ureña". Artículo en línea disponible en <http://www.cielonaranja.com/phu-sabato.htm>, 10 de mayo de 2007.
- TORRI, J. (1964), "Recuerdos de PHU", en *Tres libros*. México: FCE, pp. 170-173.
- VASCONCELOS, J. (2000), *Ulises criollo*. Madrid / Barcelona / La Habana / Lisboa / París / México / Buenos Aires / Sao Paulo / Lima / Guatemala / San José: ALLCA XX (Colección Archivos, 39) [ed. orig. 1935].
- VASCONCELOS, J. y A. REYES (1995), *La amistad en el dolor. Correspondencia entre José Vasconcelos y Alfonso Reyes. 1916-1959*. México: El Colegio Nacional.
- VILLAUURUTIA, X. (1998), "Un humanista moderno", en P. Henríquez Ureña, *Ensayos* (J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, coords.). Madrid / París / México / Buenos Aires / Sao Paulo / Lima / Guatemala / San José / Santiago: ALLCA XX (Colección Archivos, 35), pp. 731-732 [ed. orig. 1940].
- VILLORO, J. (1989), "La voz en el desierto", en G. C. Lichtenberg, *Aforismos*. México: FCE, pp. 11-83.

Fecha de recepción: 23 de junio de 2008

Fecha de aceptación: 21 de febrero de 2009