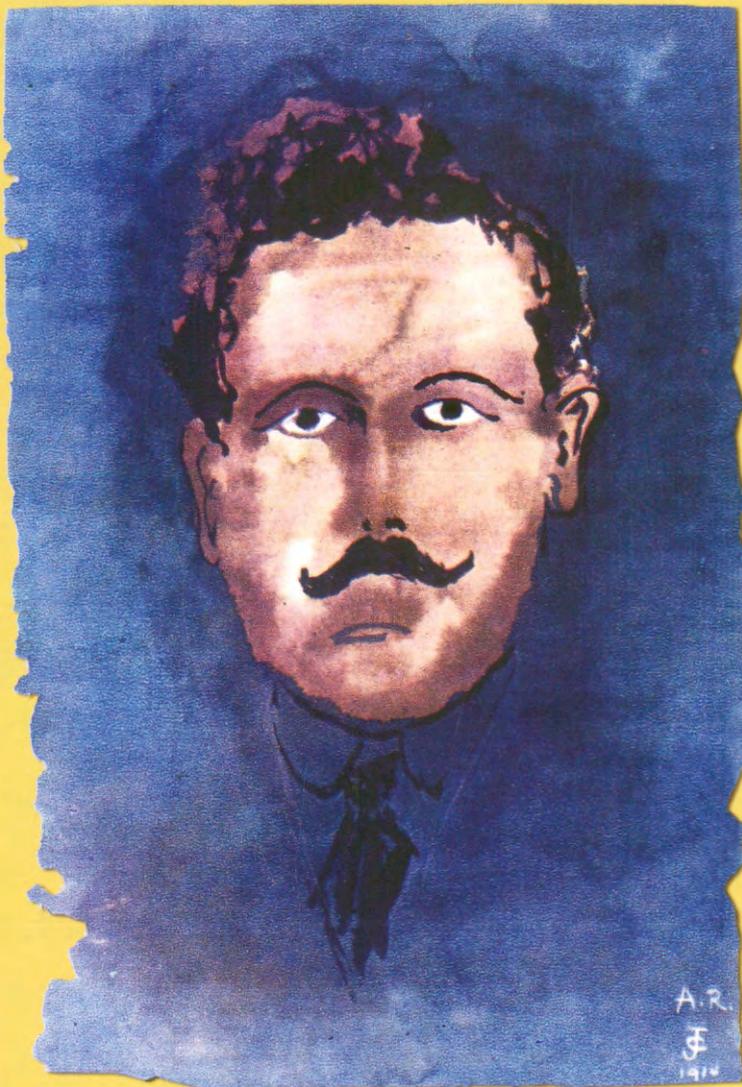


EL COLEGIO DE MÉXICO

Boletín 140 Editorial

JULIO-AGOSTO DE 2009



José Gaos Maimónides

El sentimiento de la lengua en Alfonso Reyes

Luis Fernando Lara

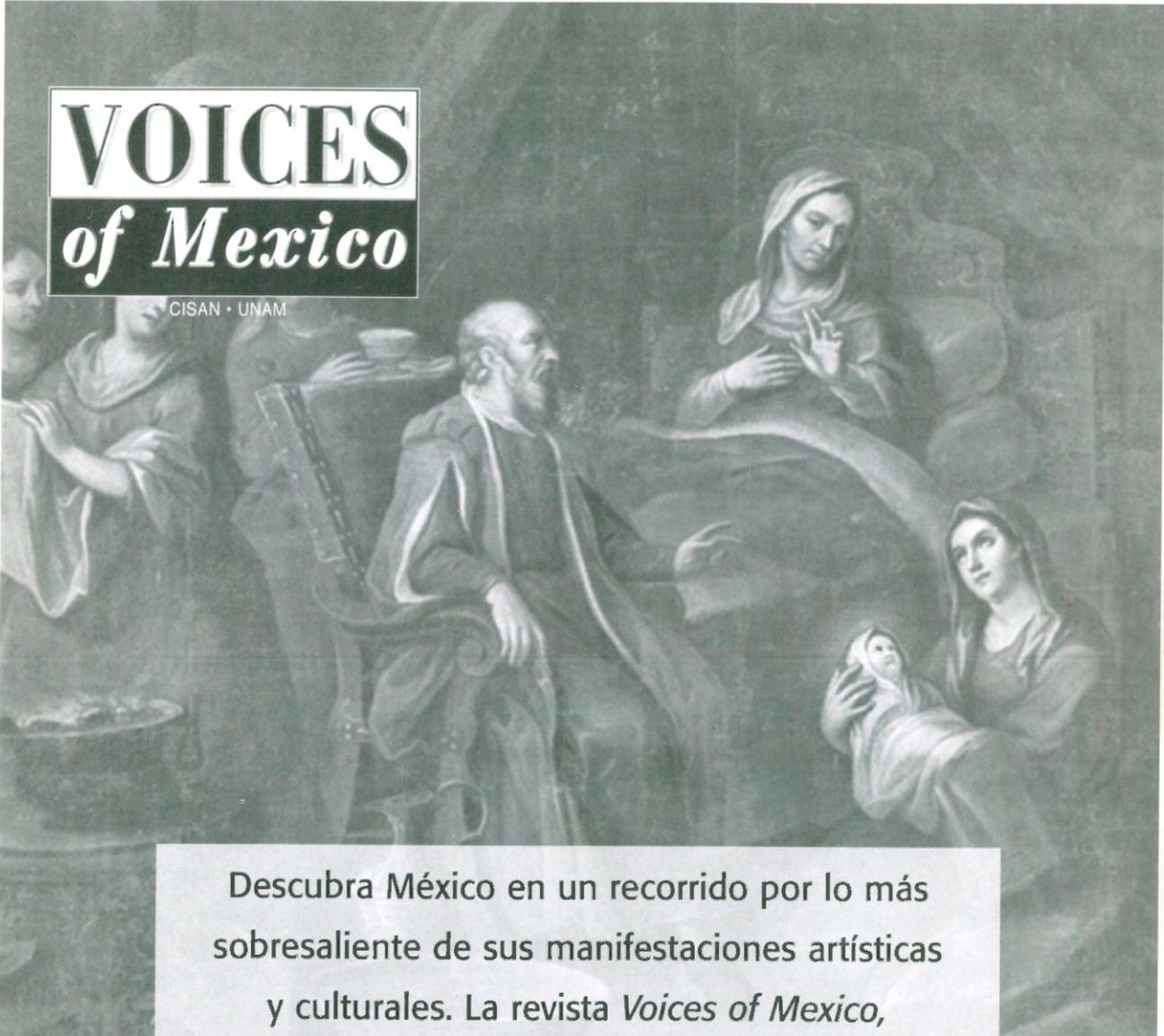
*La tardía aparición de las condiciones
de urbanización*

Juan Pedro Viqueira

José Gaos
a cuarenta años
de su muerte

VOICES *of Mexico*

CISAN • UNAM



Descubra México en un recorrido por lo más sobresaliente de sus manifestaciones artísticas y culturales. La revista *Voices of Mexico*, editada totalmente en inglés, incluye ensayos, crónicas, reportajes y entrevistas sobre economía, política, ecología, relaciones internacionales, arte y cultura.

SUSCRIPCIONES

Canadá 203, col. San Lucas, Coyoacán, 04030, México, D. F.

Tels. y fax (01 52 55) 5336 3601 • 5336 3596

5336 3595 • 5336 3558

voicesmx@servidor.unam.mx

ÍNDICE

El sentimiento de la lengua en Alfonso Reyes
■ *Luis Fernando Lara* ■ 3

La tardía aparición de las condiciones
de urbanización en Chiapas
■ *Juan Pedro Viqueira* ■ 9

José Gaos, lector de Maimónides
■ *Adolfo Castañón* ■ 16

La filosofía de Maimónides
■ *José Gaos* ■ 18



Viñetas de Alfonso Reyes tomadas
de la Agenda 2009 de El Colegio de México

EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C., Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740, México, D. F., teléfono 5449 3000, ext. 3077

Presidente JAVIER GARCADIÉGO DANTAN ■ Secretario general MANUEL ORDORICA ■ Coordinador general académico JEAN-FRANÇOIS PRUD'HOMME ■ Secretario académico ALBERTO PALMA ■ Secretario administrativo ÁLVARO BAILLET ■ Director de publicaciones FRANCISCO GÓMEZ RUIZ ■ Coordinador de producción JOSÉ MARÍA ESPINASA ■ Coordinadora de promoción y ventas MARÍA CRUZ MORA ARJONA

BOLETÍN EDITORIAL, NÚM. 140, JULIO-AGOSTO DE 2009

Impresión Reproducciones y Materiales, S. A. de C. V.

Formación y corrección Logos Editores

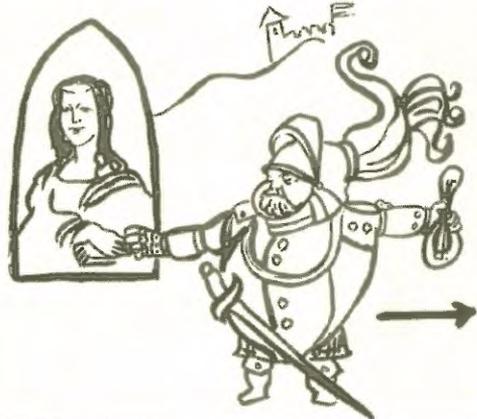
Diseño de portada EZEQUIEL DE LA ROSA

ISSN 0186-3924

Certificados de licitud, núm. 11152 y de contenido, núm. 7781, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas el 15 de mayo de 2000; núm. de reserva 04-1999-112513491900-102.

BREVE HISTORIA DEL PROGRESO A los 70 años de A.R.

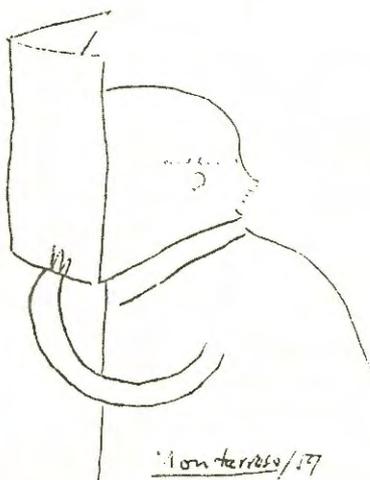
por CARLOS FUENTES



El sentimiento de la lengua en Alfonso Reyes*

El 16 de junio de 1947 le escribía Alfonso Reyes al filólogo español Amado Alonso una de las muchas cartas que cruzaban entre ellos: “No se preocupe, usted, de los Danieles —se refería a don Daniel Cosío Villegas, entonces secretario general saliente, y a don Daniel Rubín de la Borbolla, su sustituto en El Colegio de México— ni de su fuerte voluntad, mientras la mía, suave e invasora como la atmósfera, todavía esté operante”. A vuelta de correo, Alonso le contesta: “¡Con qué gusto me hace sonreír su carta! No tanto por lo que dice (y por lo que de nuevo me equilibra), sino por ese arte incomparable con que usted se asume en carne y hueso en el filo de una frase. Estilo, hombre”.

“Estilo, hombre”: en efecto, en esa frase Alonso recuerda el tópico de Buffon para resaltar lo que los lectores de don Alfonso Reyes verificamos cada vez que leemos una carta, un ensayo, un poema, un relato suyo. Con ese estilo, Reyes se plasma en su personalidad y en su elaborado y preciso dominio de la lengua española. Hoy, en vez de hacer un análisis del estilo de don Alfonso, como lo hacía la estilística y lo sugiere la alusión al tópico, lo que haré será abordar su escritura con otra perspectiva: la de su sentimiento de la lengua; es decir, lo que refleja su escritura de la manera en que practica-



ba el español y, en segunda instancia, la manera en que lo concebía.

El sentimiento de la lengua de cualquier persona, y más destacadamente de un escritor, tiene sin duda su semilla en la sensibilidad de cada quien, pero se va desarrollando a lo largo de las experiencias concretas del uso de la lengua en la familia, la sociedad que se vive, la educación y la lectura. Es un sentimiento que se cultiva, como obra de arte, en el enfrentamiento agónico del escritor con su lengua, pero lo mismo en cualquier perso-

na que alguna vez se ve en la necesidad de expresarse creadoramente. Todo estilo se nutre de lengua, y las posibilidades de nutrición que ofrece una lengua son infinitas. El estilo de Alfonso Reyes es la consolidación de una de esas posibilidades que, ahora, incorporada por la historia y la estética a la gran corriente de nuestras tradiciones verbales, se nos ofrece como realización concreta y como modelo. Exploraré las características de esa concreción.

En otra carta, del 17 de febrero de 1933, insiste Alonso: “lo suyo... es el relato [porque tiene] un poder excepcional de sentirse en el objeto, de vivir lo que se contempla, que en los ensayos apenas tiene V. ocasión de ejercitar”. Meses antes, Alonso ya le decía:

Yo he gozado intensamente con todos sus escritos. Sus objetivaciones perfectas. Pero en su mayor parte ha objetivado V. lo que su vida rozaba al pasar, impregnándolo de su peculiar perfume, de su sabor, y hasta de tacto y de líneas.

* Conferencia leída en el homenaje a Alfonso Reyes, que se llevó a cabo en El Colegio Nacional.

La mirada de V. impone a cada objeto una fisonomía. Y hasta las espinas pinchan de un modo especial cuando V. nos las clava.

Tomo como ejemplo del “sentirse en el objeto, vivir lo que se contempla”, los siguientes párrafos de la *Palinodia del polvo*:

¿Es ésta la región más transparente del aire? ¿Qué habéis hecho, entonces, de mi alto valle metafísico? ¿Por qué se empaña, por qué se amarillece? Corren sobre él como fuegos fatuos los remolinillos de tierra. Caen sobre él los mantos de sepia, que roban profundidad al paisaje y precipitan en un solo plano espectral lejanías y cercanías, dando a sus rasgos y colores la irrealidad de una calcomanía grotesca, de una estampa vieja artificial, de una hoja prematuramente marchita.

Mordemos con asco las arenillas. Y el polvo se agarra en la garganta, nos tapa la respiración con las manos. Quiere asfixiarnos y quiere estrangularnos. Subterráneos alaridos llegan solapados en la polvareda, que debajo de su manta al rey mata. Llegan descargas invisibles, artero ataque y sin defensa; lenta dinamita microbiana; átomos en sublevación y en despecho contra toda forma organizada; la energía supernumeraria de la creación resentida de saberse inútil; venganza y venganza del polvo, lo más viejo del mundo. Último estado de la materia, que nació entre la bendición de las aguas y —a través de la viscosidad de la vida— se reduce primero a la estatutaria mineral, para estallar finalmente en esta disgregación diminuta de todo lo que existe. Microscopía de las cosas, camino de la nada; aniquilamiento sin gloria; desmoronamiento de inercias, “entropía”: venganza y venganza del polvo, lo más bajo del mundo.

Las oraciones, breves, directas de estos dos párrafos tanto en la descripción del paisaje como en la enumeración explicativa del polvo; la visión del panorama, la experiencia del polvo, confieren al texto un pulso y una tensión permanente, que explayan las sensaciones del autor de *Visión de Anáhuac* esta vez en su propia experiencia, no en la de los cronistas de la Conquista.

La *Visión de Anáhuac* elabora el relato, el paisaje y el asombro de los cronistas, y da por resultado un fresco tan intenso como el correspondiente de Diego Rivera en Palacio Nacional. Reyes se vuelve ojos de los conquistadores y nos transmite, elevadas a mayor calidad estética, sus experiencias:

El zumbar y ruido de la plaza —dice Bernal Díaz— asombra a los mismos que han estado en Constantinopla y en Roma. Es como un mareo de los sentidos, como un sueño de Brueghel, donde las alegorías de la materia cobran un

calor espiritual. En pintoresco atolondramiento, el conquistador va y viene por las calles de la feria, y conserva de sus recuerdos la emoción de un raro y palpitante caos: las formas se funden entre sí; estallan en cohete los colores; el apetito despierta al olor picante de las yerbas y las especias. Rueda, se desborda del azafate todo el paraíso de la fruta: globos de color, ampollas transparentes, racimos de lanzas, piñas escamosas y cogollos de hojas. En las bateas redondas de sardinas, giran los reflejos de plata y de azafrán, las orlas de aletas y colas en pincel; de una cuba sale la bestial cabeza del pescado, bigotudo y atónito. En las calles de la cetrería, los picos sedientos; las alas azules y guindas, abiertas como un laxo abanico; las patas crispadas que ofrecen una consistencia terrosa de raíces; el ojo, duro y redondo, del pájaro muerto.

En este relato el pulso narrativo es el mismo, y la riqueza de la descripción se mide con un vocabulario abundante y matizado, no el nahua propio de los objetos que se miran, sino el español que se enfrenta al nuevo mundo y se esfuerza por significarlo con vocablos que no corresponden a la realidad biológica de México: sardinas, azafrán.

No puedo hablar del sentimiento de la lengua de Alfonso Reyes sin que previamente se recuerde y se sienta su obra. Por eso añado un ejemplo más de otro relato, *El testimonio de Juan Peña*:

Cielo diligente, cielo laborioso el de México; cielo municipal, urbanizado y perfecto, que cumple puntualmente con sus auroras, no escatima nunca sus crepúsculos, pasa revista todas las noches a todas sus estrellas y jamás olvida que las lluvias se han hecho para refrescar las tardes del verano, y no para encharcar las de invierno.

Aquí las metáforas sorprendidas (cielo diligente, cielo laborioso, cielo municipal, cielo que no escatima, pasa revista y jamás olvida) desgranar su experiencia y acercan la vivencia del cielo de México a una sensibilidad cotidiana del campo y de la ciudad.

Último ejemplo del mismo latido narrativo, que campea en todos sus relatos y aun en muchos de sus ensayos, esta vez tomado de *Los siete sobre Deva*:

Recios, testuces de toro, gigantes con dulce voz de niños, claros ojos atravesados de mar y pequeñas bocas voraces. Van al sermón de buena gana y dejan de pensar sin esfuerzo. Naufraga el alma en una ternura de sidra y de acordeón. ¡Temblor de luz y flautazo de gozo cuando, en el San Roque del pueblo, saca por la calle su borrachera jovial, su borrachera de riña y sin pasión, el hombre chirene! Tales, en arcilla sin fango y en caricia de una sola vez, los hizo el

alfarero del mundo. Tíbieza de Dios, tíbieza de Dios baja sobre Deva.

Una forma del relato es el modo de contar una anécdota chistosa, que necesita de una lengua precisa y tan breve y significativa que no destruya su efecto. En el breve ensayo “La fiesta nacional”, incluido en *Cartones de Madrid*, de 1917, cuenta:

El novillero que acosaba día y noche al “Lagartijo” pidiéndole la alternativa. Murió una tía de éste a quien él tenía por segunda madre. Pidióle el novillero la alternativa por el alma de su señora tía, y cedió el torero, como sensible. El primer toro que toca lidiar al nuevo matador resulta toro de bandera, que lleva la muerte en los cuernos. El padrino le ayuda, le prepara el toro:

—Tírate ahora —le grita.

Y el ahijado se perfila; sabe que no podrá, da por segura la cornada y, resuelto a todo, vuelve un instante los ojos al maestro: advierte entonces el brazal negro, el traje negro y oro de “Lagartijo” que recuerda el luto reciente y, antes de arrancarse, todavía tiene tiempo —¡y ánimo!— para decir, jugando la vida y el vocablo:

—Maestro, ¿qué se le ofrece para su señora tía?

Si en los ejemplos citados Reyes nos muestra un español culto, a veces extremadamente culto, no tanto en su manejo de la sintaxis, que es clara y limpia, nada rebuscada, como en su vocabulario y en las alusiones eruditas a su amplia curiosidad por las ciencias, en la poesía sucede lo mismo: sonetos y versos alejandrinos que abrevan en la tradición clásica española y en la modernista de Darío; en cambio, se acerca a un español más coloquial y a una expresión más juguetona en sus versos cortos. Por ejemplo, los siguientes del poema “Golfo de México”:

En el aburridero de los muelles,
los mozos de cordel no son marítimos:
cargan en la bandeja del sombrero
un sol de campo adentro:
hombres color de hombre, que el sudor
emparienta con el asno
—y el equilibrio jarocho de los bustos,
al peso de las cívicas pistolas.

Me atrevo a proponer que sus versos octosílabos, por ser el metro popular clásico, le dan más libertad expresiva que los metros más cultos. En *Compás poético* advierte: “Por ahí salieron trotando unos cuantos versos de ocho sílabas, repique tan contagioso que da fatiga reducirse a contarlos en prosa”. Y en efecto, brotan esos versos con la alegría de la fuente:

En el aire de París
hay muchos besos sembrados
como flores de jardín.
Pero mis amores son mexicanos.
Yo de las filosofías
de tantos enamorados
hago lo que manda el cielo,
que nunca les hizo caso.
La morena de pasión,
el pajarito de barro,
color de café con leche,
que es color guadalupano,
¿Cómo la puedo olvidar
sí, mientras vivió en mis brazos,
el tiempo estaba completo
y estaba henchido el espacio?

En el famoso romance “Sol de Monterrey” su español es más coloquial y entrañable:

No cabe duda: de niño
a mí me seguía el sol.
Andaba detrás de mí
como perrito faldero;
despeinado y dulce,
claro y amarillo:
ese sol con sueño
que sigue a los niños.
Saltaba de patio en patio,
se revolcaba en mi alcoba.
Aún creo que algunas veces
lo espantaban con la escoba.
Y a la mañana siguiente,
ya estaba otra vez conmigo.
despeinado y dulce,
claro y amarillo:
ese sol con sueño
que sigue a los niños.

En estos pocos ejemplos, tomados relativamente al azar de una obra enorme y rica, difícilmente abarcable por la memoria de una sola persona, puede uno comprobar no el dominio de la lengua, que se da por sentado, sino la flexibilidad con que la maneja, el ritmo, que en palabras de Alonso es “expresión, objetivación y medio contagioso, a la vez, del placer dinámico de la creación”, así como una constante presencia y hasta interferencia de sus permanentes lecturas científicas, de las que dan extenso testimonio sus ensayos. Hay que ver su tratamiento del polvo, que trasluce su interés por la física e introduce voces todavía tan extrañas al medio literario como *entropía*; o el cultismo *hematólatra* en este otro párrafo de *Los siete sobre Deva*:

[Las] Razas del trigo y las razas del maíz. Ésta, por lo visto, es idólatra y adoradora del sol; aquélla es cristiana y comulga con la hostia. Pero hay entre ambas una posibilidad de arreglo, y es que las dos son hematólatras; ambas tienen el culto de la sangre, o sea del vino.

El vocablo extremadamente culto aparece a menudo en su obra. Veamos el poema “Los pelícanos”, escrito en Acapulco:

Desploma el ancla, pájaro de bronce
y saetero de tu propio pico;
tú, flechador del pez atravesado,
mole grave y alígero velívolo;
ánfora sobre el mar y lanzadera
en el agua y el aire entretrejida;
potro para cuadrigas de la onda [...]

Además de ese gusto por el cultismo, como se habrá podido observar, la lengua de Alfonso Reyes conserva ciertas formas que hoy resultan ajenas a las costumbres mexicanas del español. La más obvia, su uso consecuente y permanente de la segunda persona del plural *vosotros*: “Qué *habéis* hecho de mi alto valle metafísico”, cuya presencia en los ensayos y en los poemas nos muestra a un Reyes que se ciñe al uso peninsular y no deja entrar el uso mexicano del *ustedes*: “Qué *han* hecho...”. Aunque se podría pensar que, en muchos casos, no en la *Palinodia del polvo*, el uso castellano obedece a que escribía para la prensa española y, en general, para un público extenso, de Buenos Aires a Madrid: “Tal vez lo que *llamáis* vuestro trabajo, el trabajo que *os* gana el sueldo, no es más que un sortilegio picaresco en redor de esta idea desnuda: pedir”, en el breve ensayo “La gloria de los mendigos”, escrito en la década de 1910. Agreguemos los mismos usos en *El deslinde*, su texto más docto y erudito, escrito en México en la década de 1940 y leído aquí mismo, en El Colegio Nacional. Ese apego a los usos castellanos peninsulares también se manifiesta en su preferencia por *le* como pronombre de complemento directo de tercera persona del singular, que no corresponde al uso mexicano, más etimológico (por más que en los últimos años la prensa y los comunicólogos mexicanos introduzcan el castellanismo siguiendo, como perritos falderos, a la Academia Española): “Junto a él ardían unas ascuas olorosas, y *le* protegía de las miradas un biombo de madera”. La tradición mexicana de la lengua habría preferido: “*lo* protegía”. Al mismo sentimiento peninsular obedecen expresiones antiguas como “de que al poeta no se le da un ardite” o “cátate al filósofo”.

No se entienda que estoy aplicando a Reyes una normatividad mexicana de la lengua a destiempo e irrespetuosa. Lo que busco es caracterizar su sentimiento del español para situarlo y así comprender mejor su estilo desde una perspectiva que hoy es ya otra.

Hay que recordar que Reyes comenzó a escribir en México desde su muy temprana juventud, nutrido sobre todo por la tradición literaria española, de la que todavía no se distinguía claramente una tradición mexicana; agreguemos que, también muy temprano, se exilió en Madrid, debido al dolor que le causó la muerte de su padre, el general Bernardo Reyes, durante la Decena Trágica, y al riesgo consecuente que habría implicado para él quedarse en México. Para mantenerse, sus colaboraciones en la prensa española eran cotidianas. No es, entonces, extraña su fidelidad a la tradición verbal castellana y más específicamente madrileña.

Diría que por esos dos motivos cuida en extremo su expresión castellana, al grado de que, a una observación que le hace Alonso sobre su uso en algún ensayo de la palabra *tanque* como *estanque* o *piscina*, responde en otra carta: “Muy oportuna su advertencia sobre tanque-estanque: fue un mexicanismo mío, vicioso, que corrijo en mi ejemplar”. Si nos diéramos a buscar en toda su obra la presencia de mexicanismos léxicos, morfológicos o sintácticos, encontraríamos, me parece, muy pocos. Por ejemplo, el mínimo uso del diminutivo mexicano, tan determinado por la cortesía, un uso al que Reyes califica como “el puñalito asiático”.

Lo anterior no quiere decir que desconociera el uso mexicano del español o que lo despreciara. En varios ensayos aprecia, por ejemplo, la fonética tanto del náhuatl como del español mexicano. Cito otra vez de la *Visión de Anáhuac*: “Óyense unos dulces chasquidos; fluyen las vocales, y las consonantes tienden a licuarse. Esas xés, esas tlés, esas chés que tanto nos alarman escritas, escurren de los labios del indio con una suavidad de aguamiel”. Valga aquí la observación de que en la lengua nahua las consonantes son sordas y oclusivas, difícilmente licuables, salvo la “tl”, y las vocales no fluyen como lo hacen en español, en italiano o en griego; para ilustrarlo, escuchemos este pequeño poema de Nezahualcóyotl:

Quin oc ca tlamati noyollo:
niccaqui in cuicatl,
nic itta in xochitl.
¡Maca in cuetlahui!

[Lo he comprendido al fin:
oigo un canto: veo una flor:
¡oh, que jamás se marchiten!]

Es decir que Reyes idealiza la lengua del mundo azteca relatado en la *Visión de Anáhuac*.

Su observación de la pronunciación mexicana lo lleva a señalar que en México “se articulan las consonantes a un grado doloroso”, lo que corresponde al consonantismo que heredamos de la fonética azteca, y a la confesión: “amo la *se* [es decir, la pronunciación mexicana seseante] como un dulce error de juventud, secreto y a solas cultivado”, en el ensayo “El imperio dialectal de la *se*”, en donde expone la amplia difusión del seseo en contraposición con el ceceo castellano.

Es decir, que si en la escritura Reyes es extremadamente cuidadoso para respetar un castellanismo culto, cuando considera el habla se siente mexicano y valora la pronunciación mexicana. El fragmento de su lectura de *Visión de Anáhuac* incluido en el disco compacto que contiene su obra completa, publicado por el Fondo de Cultura Económica y la Fundación Mapfre Tavera, testimonia su fonética mexicana.

Quizá una explicación de esta compleja relación entre su amor por México, su sentimiento español de la lengua y su propio estilo sea el siguiente comentario en una carta a Amado Alonso el 6 de marzo de 1932:

Mi sentimiento nacional cruza la tela de cedazo de México, donde deja algunos granos de oro en la coladura (de oro indio, mi porción materna de mestizaje) y sigue fluyendo hacia el fondo español. ¿Me explico? El fondo es español. A medio camino, está el cedazo mexicano [...]. Yo creo ser español con matiz. Mi decidida afición a la suavidad y a las cosas agradables no es muy castiza, parece una contaminación del francés, y acaso sea una elaboración personal de lo mexicano.

En ninguna parte se muestra mejor su “sentimiento nacional” que en los ensayos reunidos bajo el título *La x en la frente*, una expresión que toma como divisa de lo mexicano a partir de un comentario suyo sobre el viaje de Valle Inclán a México, en donde exclama: “¡Oh, x mía, minúscula en ti misma, pero inmensa en las direcciones cardinales que apuntas: tú fuiste un crucero



del destino!” En el primer ensayo de esa colección observa:

La pluma en la mano me obliga a un lenguaje en cierto modo internacional. Pero, en mi primera reacción verbal ante los fenómenos de la vida, yo “siento que siento” en una lengua levemente distinta de la peninsular [...] Me ocurre pensar que esta desviación dialectal puede servirnos de índice para ir construyendo una teoría de nuestra sensibilidad diferente, americana, y hasta —en mi caso— mexicana.

Nunca dejará de asombrar su capacidad de lectura y su gusto universal por el conocimiento. Lo mismo le interesaba la física contemporánea que el desarrollo moderno de la lógica; hacía incursiones por la biología como elaboraba estudios sobre la historia universal. En cuanto a la lingüística, además de

mantener correspondencia con los más destacados especialistas de su época, como Amado Alonso, Leo Spitzer o Karl Vossler, estaba al tanto de lo que se publicaba. Así, por ejemplo, en *El deslinde* parafrasea el llamado “modelo de órgano” de la *Teoría del lenguaje*, de Karl Bühler, publicado en alemán en 1934 y traducido al español en 1950.

Alumno, en su juventud, de Ramón Menéndez Pidal, iniciador de la lingüística hispánica; colaborador suyo en el Centro de Estudios Históricos de Madrid y en la *Revista de filología española*, matriz de todas las revistas especializadas en filología y lingüística del mundo hispánico; pero además amigo de Mariano Silva y Aceves, sin duda el más importante lingüista mexicano de la primera mitad del siglo xx, estaba al tanto de la ciencia del lenguaje. Escribió ensayos acerca del origen del lenguaje y se ocupó de exponer los elementos de la lingüística tanto para los maestros de escuela como para los propios académicos de la lengua en su “Discurso académico sobre el lenguaje” con que ingresó a la Academia Mexicana. En “Reflexiones elementales sobre la lengua”, aclara:

No se habla exactamente lo mismo en Castilla o en Andalucía, en la Argentina o en México. Pero al escribir se procura, en general —salvo los casos del retratismo costumbrista, o ciertos efectos estéticos de propósito rebuscados— usar una lengua media, uniforme, según el modelo común de la gente culta, que no difiere tanto del coloquio popular de unas a otras zonas.

Como se ha visto, su lengua no es “media”, sino cuidadosamente culta; uniforme, sí, pero según el modelo metropolitano español. En su exposición didáctica “Nuestra lengua” explica la primera zonificación dialectal del español en América, que había hecho su entrañable amigo y mentor Pedro Henríquez Ureña. Todavía hay más ensayos en que se comprueba su conocimiento de los usos del español y una clara visión lingüística de la lengua. Así, por ejemplo, dedica cuatro o cinco artículos a la exposición de las teorías semánticas que circulaban en su tiempo, especialmente a la “semántica general” de Korzibsky, que se anunciaba como una terapia del uso del lenguaje para evitar los malos entendidos que llevaban a las guerras y el uso abusivo, manipulador e inhumano del discurso político (sus artículos al respecto tienen hoy tanta más vigencia cuanto ha empeorado ese desprecio al sentido y al ciudadano).

Un elemento más para comprender mejor su sentimiento de la lengua nos lo da precisamente su aclaración de que en los casos del retratismo costumbrista los escritores suelen apartarse de la tradición culta metropolitana. En efecto, ya se ve claramente en la mayor parte de los prosistas mexicanos del siglo XIX, desde Fernández de Lizardi a Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano, Luis G. Inclán, incluso Mariano Azuela y los escritores de principios del siglo XX. Hoy esa coloración costumbrista, en la que muchas veces las voces y las expresiones locales mexicanas aparecen entrecuñadas, citadas más que embebidas naturalmente en el discurso, puede parecernos un tanto forzada, como si les faltara haber asumido cabalmente el sentimiento mexicano de la lengua que ya encontramos en Carlos Fuentes o en Juan Rulfo.

La clave, entonces, del sentimiento de la lengua de Alfonso Reyes es la dualidad entre la tradición culta peninsular, núcleo y guía de su prosa y su poesía, y un reconocimiento intelectual y sentido de las diferencias entre el español de los mexicanos y el español de la Península. Por más que documenta y abunda en el aprecio del modo de hablar mexicano, cuando escribe acude a ese español que ha llamado “internacional”.

¿Era y es posible otro sentimiento? Antes cité una reflexión suya que abre el camino a esta idea, y por eso la repito: “Me ocurre pensar que esta desviación dialectal puede servirnos de índice para ir construyendo una teoría de nuestra sensibilidad diferente, americana, y hasta —en mi caso— mexicana”.

Si uno observa y compara el español de prosistas y poetas mexicanos de finales del siglo XIX y de la pri-

mera mitad del XX, verá que la mayoría de ellos cifra su lengua en la tradición culta metropolitana. Lo mismo se veía en el teatro y en el cine mexicanos de la época, en los que los actores llegaban a cecear. ¿Cómo y cuándo los escritores mexicanos forjan una tradición verbal propia, que no se conforma con la tradición culta española, sino que adquiere una autonomía no cismáticas, pero sí libre del academismo y del temor al vicio y al barbarismo? ¿Qué movimiento de la sensibilidad lleva a los escritores posteriores a construir con su práctica del español una tradición verbal culta mexicana? ¿Cómo descubren un *ethos* de la lengua, como lo llama el poeta griego Odiseas Elytis en su *Crónica de una década*, que los lleva a enraizar sin dudas su sentimiento de la lengua en la realidad mexicana?

No son claras para la contemporánea lingüística hispánica y para los estudios literarios estas cuestiones. Se suele considerar, sin mayor análisis, que la lengua literaria española tiene una composición unitaria, de la que participan tanto los escritores españoles como los hispanoamericanos. Sólo que, de ser así, sería quizá imposible explicarnos el vigor y la poesía de la prosa de Juan Rulfo o de Juan José Arreola; sería incluso difícil explicarnos la poesía de Ramón López Velarde, de Octavio Paz o de Tomás Segovia, por más que cuenten como poetas universales de la lengua española. ¿Qué los distingue de sus contemporáneos españoles o argentinos o peruanos? ¿Por qué no son lo mismo y por qué a nosotros y a los demás hispanohablantes nos despiertan emociones diferentes? Lo que hay que reconocer es que la tradición culta del español no es una ni uniforme, sino que está compuesta por tradiciones que, a partir de la española, se han ido cultivando en los sentimientos y las experiencias de cada región cultural hispánica.

Reyes se daba cuenta de eso aunque se manifiesta como conflicto en su propia lengua; de ahí la confesión de su seseo como un “dulce error de juventud, secreto y a solas cultivado” o su cuidado de no introducir mexicanismos que resultaran viciosos. Pero a la vez, su convencimiento de que había que desarrollar una sensibilidad hispanoamericana y mexicana autónomas abre el camino y prevé el surgimiento de una tradición culta mexicana que habría de manifestarse en plenitud en la gran literatura de la segunda mitad del siglo XX.

De ahí uno más de los valores ejemplares de la obra de Alfonso Reyes, nuestro precursor y todavía nuestro contemporáneo. ☞

La tardía aparición de las condiciones de urbanización en Chiapas

Después de una somera revisión de la historia de las principales ciudades de Chiapas, conviene preguntarnos por qué el desarrollo urbano ha sido tan endeble y tardío en ese estado de la República.

Son muchas y contradictorias las teorías que pretenden explicar por qué las ciudades logran desarrollarse. Sin embargo, para analizar lo sucedido en Chiapas no tenemos necesariamente que escoger entre ellas, pues este estado no cumplió —sino hasta una fecha muy cercana— con ninguna de las condiciones que postulan esas teorías. Revisemos, entonces, estas condiciones de urbanización y lo que sucedió con ellas en Chiapas.

Industrialización

Para empezar conviene recordar que los estudiosos de los fenómenos urbanos han llegado a la conclusión de que el desarrollo de las grandes ciudades no va necesariamente acompañado de su industrialización. Muchas de éstas han conocido crecimientos acelerados y han alcanzado una centralidad indudable sin haber sido sede de grandes industrias. A su vez, en varios momentos históricos los empresarios han encontrado mejores condiciones para establecer sus industrias en el campo que en las ciudades.

La notoria falta de industrialización en Chiapas no es, pues, causa suficiente para explicar el raquitismo de sus ciudades. Más aún, cuando se han llegado a crear algunas industrias importantes en Chiapas, éstas no han estado ligadas al surgimiento o consolidación de grandes ciudades.

Un primer caso que corrobora lo anterior es el de la fábrica La Providencia. Esta empresa textil se fundó a finales de la década de 1880 —o principios de la siguiente— en una hacienda del municipio de Cintalapa, un lugar casi totalmente despoblado que se halla a unos 140 kilómetros de Tuxtla Gutiérrez. Sin embargo, su lejanía de los centros urbanos y su aislamiento se vieron compensados a partir de 1901 con el inicio de la construcción del ferrocarril del Soconusco. En efecto, La Providencia —aunque separada por la Sierra Madre— se encuentra a tan sólo unos 20 kilómetros en línea recta de la primera estación de tren que hubo en Chiapas, La Aurora. En su momento de mayor esplendor, 1910, llegó a contar con 729 habitantes en la fábrica y 179 en la hacienda. Durante la Revolución sufrió la inestabilidad política general y en 1917 fue ocupada por los “mapaches”. A pesar de que se hicieron algunos esfuerzos por reactivarla a partir de 1920, la fábrica terminó por quebrar



en 1923 y fue embargada por el Banco de México en 1935. La situación de esta fábrica recuerda la de las colonias industriales que en el siglo XIX y principios del XX se desarrollaron en muchos países europeos o en otras regiones de México, en las que los propietarios proporcionaban a sus trabajadores todos los servicios que necesitaban: casas, mercados, escuelas, dispensarios médicos, etcétera. No obstante, dado el contexto muy particular del campo chiapaneco en esa época, también se puede considerar esta empresa como una gran hacienda fabril, con sus peones acasillados y su tienda de raya.



El segundo caso es el de la ciudad de Reforma. En la década de 1970, Petróleos Mexicanos (Pemex) puso en operación 76 pozos de extracción de hidrocarburos y gas asociado en las Llanuras de Pichucalco, cerca de los límites con Tabasco. La abundante producción de gas en la región llevó a la construcción de un gran complejo petroquímico, Cactus, junto a la cabecera municipal de Reforma, complejo que inició sus operaciones en 1979 y cuya importancia es innegable: hoy en día en esas instalaciones se procesa 36% del gas natural del país. La explotación de los hidrocarburos y la construcción del complejo Cactus cambiaron radicalmente la fisonomía del pequeño pueblo de Reforma, que pasó de 612 habitantes en 1970 a 4578 en 1980 y a 19068 en 1990. Sin embargo, después de esa fecha el desarrollo de la ciudad parece haberse detenido. Entre 1990 y 2000 la tasa de crecimiento ha sido de sólo 2% anual. Este curioso comportamiento demográfico obedece a que Reforma creció abruptamente para satisfacer las necesidades de la planta petroquímica y de sus trabajadores, pero no fue capaz de generar una verdadera dinámica urbana que le permitiera crear nuevas fuentes de empleo para poder mantener su crecimiento y seguir atrayendo migrantes del campo. Sin duda, la cercanía de Villahermosa (aproximadamente a una hora en coche) ayuda a explicar el estancamiento actual de Reforma. De cualquier manera, esta pequeña ciudad petrolera es un buen ejemplo de que la aparición de grandes industrias no acarrea necesariamente el desarrollo de grandes ciudades.

Productividad agrícola y éxodo rural

Si bien muchos estudiosos rechazan asociar la urbanización con la industrialización, sí existe un amplio

consenso en que el desarrollo de las grandes ciudades modernas va aparejado al incremento de la productividad agrícola. Para algunos, el aumento de la productividad en el campo es lo que permite sostener una creciente población urbana. Para otros, la relación es inversa: lo que incita a los agricultores a invertir para aumentar la productividad de sus tierras es la existencia de una fuerte demanda de alimentos en las ciudades. Sea como fuere, en cinco de los seis casos aquí estudiados el auge de las ciudades se produjo en un momento de bonanza en su *hinterland*. La única excepción es Ciudad Real-San Cristóbal, ubicada en una región de montaña con tierras pobres que se erosionan fácilmente. Su única baza, durante por lo menos dos siglos, fue controlar la mano de obra indígena que requerían las haciendas y plantaciones de otras regiones de Chiapas y, gracias a ello, obtener algunas ganancias por su papel de intermediaria laboral obligada. Sin embargo, esta función económica la condenó, por lo menos desde la segunda mitad de siglo XVIII hasta 1980, a crecer más lentamente que el estado de Chiapas en su conjunto.

No hay que olvidar, sin embargo, que las teorías que relacionan la productividad agrícola con la urbanización se refieren a las ciudades “modernas” de la época contemporánea y, por lo tanto, no pueden aplicarse a varios de los casos que hemos estudiado. En efecto, Chiapa de Corzo y San Bartolomé, incluso en sus momentos de esplendor, eran ciudades de campesinos, es decir, asentamientos en los que la inmensa mayoría de sus habitantes se dedicaba a labores del campo. La situación podría haber cambiado en Comitán, dado que su predominio se dio en la segunda mitad del siglo XIX;



pero esta ciudad también presentó tasas de crecimiento más bajas que las del estado de Chiapas en su conjunto entre 1870 y 1980, debido seguramente a que las formas arcaicas de producción de su *hinterland* no permitían sostener a una población urbana en rápida expansión.

Por su parte, Tapachula empezó a desarrollarse a la par de las fincas de café del Soconusco. Sin embargo, se trataba de una agricultura que demandaba una enorme cantidad de mano de obra —que era preciso traer, incluso, de regiones muy alejadas— y que no producía, más que en menor medida, alimentos básicos, sino un producto suntuario destinado principalmente al mercado internacional: el café. Tapachula sólo logró crecer más rápidamente que su *hinterland*, el Soconusco, cuando éste empezó a diversificar su agricultura en la década de 1940. Sin embargo, a partir de 1970 fueron las crisis agrícolas las que impulsaron el crecimiento de la ciudad al forzar a muchos campesinos a migrar a Tapachula en busca de empleo. Pero como la “Perla del Soconusco” no logró generar un desarrollo autoinducido en el que las actividades económicas propias de una ciudad sostuvieran a sus habitantes, sino que siguió dependiendo en gran medida de la agricultura de su *hinterland*, la crisis de éste acabó por lastrear el crecimiento demográfico de su centro urbano en la última década del siglo xx y el primer lustro del xxi.

En realidad, el problema del modelo agrícola predominante en Chiapas desde finales del siglo xix —y en ciertos aspectos, desde la segunda mitad del siglo xvii— era que las grandes fincas dependían por completo de la existencia de una abundante mano de obra indígena, a la que se recurría solamente durante ciertos

momentos del ciclo agrícola —en la cosecha, por lo general— y a la que se le podían pagar salarios muy bajos. Esto suponía necesariamente que durante el resto del año dichos trabajadores indígenas lograran subsistir sin ocasionar mayor gasto a los empresarios agrícolas. Las grandes plantaciones de cacao, café y frutas tropicales necesitaron durante muchas décadas que los indígenas tuvieran acceso en sus comunidades a tierras que les dieran la posibilidad de alimentarse y obtener algún pequeño ingreso extra cuando no se les requería en las fincas. Así, la permanencia de los bienes comunales y el reparto de tierras ejidales en zonas de alta densidad indígena —Los Altos y la Sierra Madre— no sólo no puso en entredicho el sistema basado en la existencia de prósperas fincas, cuya producción estaba orientada a los mercados nacional e internacional, sino que lo fortaleció.

En cambio, en otras regiones —los valles de Simojovel y la Selva Lacandona, por ejemplo— predominaban unas fincas poco productivas que contaban con un gran número de peones acasillados y que proporcionaban a sus propietarios no sólo la mayor parte de los productos necesarios para su subsistencia, sino también algunos ingresos monetarios, además de mucho poder y prestigio.

Así pues, este doble sistema de fincas, para poder subsistir, tenía que desalentar la migración de los campesinos a las ciudades o a otras regiones del país. No es, por lo tanto, sorprendente que durante el siglo xix y la primera mitad del xx San Cristóbal de Las Casas haya multiplicado los obstáculos a los indígenas que querían asentarse en la ciudad de manera independiente —sólo se les veía con buenos ojos cuando se convertían en sirvientes— y que los habitantes de esta ciudad hayan luchado por mantener viva la tajante distinción entre indios y ladinos. Esta ciudad tuvo que aceptar a regañadientes la presencia de un número creciente de migrantes indígenas sólo cuando las plantaciones dejaron de requerir indígenas de Chiapas —sustituídos en el Soconusco por trabajadores guatemaltecos—, cuando desaparecieron las fincas en donde vivían grandes cantidades de peones acasillados y cuando la crisis del campo alcanzó dimensiones dramáticas.

No parece, en cambio, que haya habido obstáculos culturales entre los indígenas —un horizonte de expectativas limitado a la vida en el campo, por ejemplo— que los desalentaran a migrar a las ciudades. Ciertamente, el

permanecer en sus comunidades les permitía escapar durante una parte del año del maltrato, la explotación y la discriminación de los “caxlanes”. Sin embargo, el éxito que desde la década de 1950 tuvieron los programas del Instituto Nacional Indigenista (INI) para formar promotores culturales indígenas y para establecer escuelas primarias bilingües en Los Altos muestra claramente el interés de muchos padres por proporcionar a sus hijos los medios para poder abandonar la dura vida de campesinos empobrecidos. Desgraciadamente, el propio INI pensaba que las personas que formaba debían permanecer en sus comunidades para ayudarlas a integrarse a la nación y a alcanzar su desarrollo económico y social. Los obstáculos que encontraron los indígenas para migrar a las ciudades nunca fueron internos, sino externos: la falta de empleos urbanos y la discriminación que sufrían entre los “caxlanes”.

El éxito reciente de Tuxtla Gutiérrez podría, entonces, estar relacionado, por lo menos en parte, con la existencia de otro modelo de desarrollo agrícola y con una historia radicalmente distinta de las maneras de encarar las migraciones a la ciudad. Aunque la agricultura del *hinterland* de Tuxtla Gutiérrez ha requeri-

do, también, la mano de obra indígena de Los Altos, en décadas recientes ha logrado avances tecnológicos bastante notables. Recordemos que las grandes tasas de crecimiento demográfico que conoció la capital de Chiapas entre 1970 y 1990 fueron precedidas por dos décadas de un aumento espectacular de la productividad agrícola y ganadera de su *hinterland*, que se ha especializado en producir alimentos básicos: maíz, leche y carne. Sin embargo, fue la crisis agrícola, aparejada a un descenso de la productividad rural, la que arrojó a decenas de miles de campesinos a buscar trabajo en la capital del estado y provocó su acelerada expansión hasta distanciarse notablemente de sus rivales en cuanto al tamaño de su población.

Cabe mencionar también que Tuxtla Gutiérrez nunca puso obstáculos a la inmigración a lo largo de su agitada historia. Su acelerado crecimiento en el siglo XVII se debió a la llegada de indios zoques de otros pueblos. A finales del siglo XIX y principios del XX, las autoridades alentaron la inmigración de maestros, profesionistas y empleados públicos del vecino estado de Oaxaca. Hoy en día los indígenas zoques se integran con relativa facilidad a la ciudad, aunque lo hacen a costa de escon-



der su lengua materna. Por falta de estudios al respecto, ignoramos qué sucede con los hablantes de tzotzil que han empezado a migrar a la capital chiapaneca desde la década de 1990 —especialmente después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994— y que mantienen, sobre todo las mujeres, el uso del traje tradicional. Se puede observar por las calles de la ciudad que muchos de ellos son vendedores ambulantes de cigarros y golosinas diversas o de artesanías. Los más afortunados han logrado obtener puestos en los mercados. Allí ofrecen las hortalizas y flores que se producen en sus pueblos de origen. Por otra parte, los datos de la muestra censal del año 2000 reflejan claramente que la discriminación laboral que sufren en Tuxtla es mucho menor que la que padecen en San Cristóbal de Las Casas.

Centralización

En las sociedades modernas —tanto en las capitalistas como en las llamadas “socialistas”, que practicaron una economía planificada y centralizada—, las urbes se han desarrollado al ofrecer distintos tipos de servicios (administrativos, económicos y otros) que resultan de utilidad para los habitantes del *hinterland* rural y para los propios vecinos de la ciudad. La continuidad histórica de un mismo centro urbano le permite ir levantando, generación tras generación, una infraestructura urbana y una red de caminos que le ayudan a cumplir satisfactoriamente sus funciones en un *hinterland* en proceso de expansión, a consolidar una división social y técnica del trabajo que aumente su eficacia y a propiciar la aparición de un mercado regional dinámico, a menudo estructurado en una red subordinada de núcleos urbanos más pequeños.

Quien se conformara con revisar el número de habitantes con que cuentan las distintas ciudades de Chiapas en la actualidad podría pensar que se trata de un sistema de ciudades jerarquizado y eficiente en el que cada uno de los tres niveles proporciona servicios diferenciados. En efecto, las cifras demográficas parecen sugerir que una gran metrópoli, Tuxtla Gutiérrez, se apoya en tres ciudades de nivel medio, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas y Comitán, y éstas, a su vez, en 13 pequeñas ciudades de entre 15 000 y 35 000 habitantes. Sin embargo, esta aparente estructuración en tres niveles data tan sólo de 1980 y, además, encubre en buena medida

una falta de integración de las diferentes regiones del estado.

En efecto, a lo largo de su historia, Chiapas no logró construir una gran urbe que unificara los mercados locales y regionales y que centralizara las funciones administrativas, económicas, financieras y de impartición de servicios propias de una ciudad, lo que hubiera hecho posible grandes economías de escala. La distribución en los siglos XVI y XVII de las funciones urbanas entre dos asentamientos —uno que era la cabeza administrativa y religiosa, Ciudad Real, y otro que era el centro económico y comercial, Chiapa de Indios— no habría de constituir una base favorable al desarrollo de una gran ciudad. A ello se vino a sumar una historia demográfica catastrófica. No sólo la recuperación de la población india fue muy tardía —segunda mitad del siglo XVIII—, sino que las epidemias y hambrunas hicieron más estragos —incluso se prolongaron durante un periodo mayor hasta abarcar la primera mitad del siglo XIX— en las regiones que contaban con mejores recursos naturales y que habían conocido al inicio del periodo colonial un mayor dinamismo económico. Ello provocó la ruina de los dos primeros asentamientos humanos que lograron destacar por encima de los demás: Chiapa de Indios y San Bartolomé.

Como consecuencia de estas plagas y hambrunas, en el primer tercio del siglo XIX Chiapas se encontró con una aberrante distribución regional de la población: las Montañas Mayas —en especial Los Altos—, cuyos suelos son pobres y se erosionan fácilmente, contaban con una alta densidad de población, mientras que la Depresión Central y las Llanuras del Pacífico, con tierras propicias a la agricultura y la ganadería, se encontraban poco habitadas. Ello dificultó que la economía de Chiapas pudiera desarrollarse de manera continua y se adecuara paulatinamente a las demandas de los mercados nacional e internacional. Por el contrario, cada apuesta de inserción en los distintos mercados desembocó en una grave crisis que exigió una reestructuración total de las regiones y un desplazamiento del centro económico y demográfico del estado, de forma tal que cada vez que se iniciaba un nuevo ciclo económico había que dotar a la nueva ciudad emergente de toda la infraestructura urbana necesaria, partiendo casi desde cero.

Esta situación conforma el trasfondo en el que hay que inscribir las luchas políticas del siglo XIX por trasladar los poderes del estado de una ciudad u otra. Varios asentamientos se sentían merecedores de ese privilegio

político, ya fuera por sus glorias pasadas, ya fuera por sus perspectivas de desarrollo a futuro.

Esta inestabilidad económica, demográfica y urbana impidió que se constituyera un mercado regional en expansión, estructurado por una red jerarquizada de ciudades. Por el contrario, cada urbe tendió a abastecerse de casi todo lo necesario para la subsistencia diaria en su *hinterland* más inmediato. Incluso cuando una región producía para los mercados nacional e internacional, no recurría a rutas de exportación que fueran comunes a varias ciudades, sino que se valía de las suyas: los Llanos de Comitán hacia Guatemala, las Llanuras de Pichucalco hacia Tabasco, el Soconusco por ferrocarril hacia el Istmo de Tehuantepec o por barco hacia diversos puertos del Pacífico.

Es cierto que la orografía tan accidentada de Chiapas dificultaba enormemente las comunicaciones y encarecía mucho el transporte de los alimentos y mercancías de productos básicos. No obstante, no deja de ser sorprendente que la articulación de las distintas regiones se haya dado por medio de las migraciones —permanentes o estacionales— de los trabajadores indígenas. Así, en buena medida la unidad económica del estado se basó en que Los Altos de Chiapas proveían de trabajadores a gran parte de las demás regiones del estado.

Tapachula, gracias a la riqueza que generaron las fincas de café y a la construcción del ferrocarril del Soconusco, fue la primera ciudad que logró integrar un amplio mercado que incluía todas las Llanuras del Pacífico, la Sierra Madre y el margen izquierdo del Valle del Grijalva. Pero, a pesar de la migración definitiva de decenas de miles de personas que se asentaron en el Soconusco y en la vecina región de la Sierra Madre, las fincas de café siguieron necesitando hasta hace apenas unas pocas décadas la mano de obra indígena de Los Altos de Chiapas para levantar las cosechas.

Paradójicamente, Tuxtla Gutiérrez no ha logrado una integración económica regional tan amplia y exitosa como la que construyó en su momento Tapachula. La economía del *hinterland* de la actual capital está en realidad poco articulada a la de otras regiones de Chiapas. La centralidad de Tuxtla Gutiérrez no es, como se dice en ocasiones, un atributo natural de su posición geográfica. Venustiano Carranza o San Cristóbal de Las Casas —por no mencionar Chiapa de Corzo que se encuentra tan sólo a 20 kilómetros de Tuxtla— pueden alegar con los mismos o incluso mejores argumentos que se encuentran en puntos de contacto entre diversas regiones.

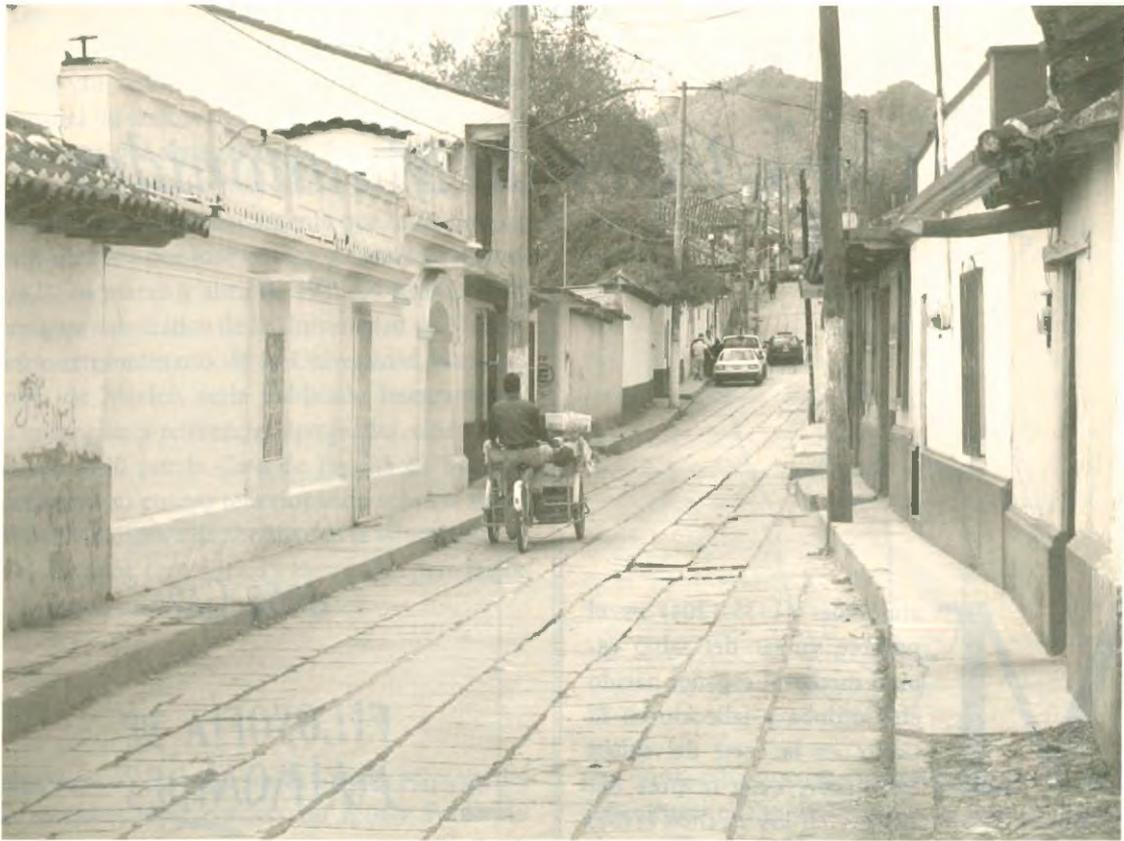
Sin duda, Tuxtla conoció su primera expansión demográfica en el siglo xvii cuando se encontraba en el lugar en donde se bifurcaba el camino real que venía de Guatemala: rumbo a Oaxaca y rumbo al Golfo de México. Pero cuando el camino real subió a Los Altos, pasando por Comitán y por Ciudad Real, Tuxtla quedó fuera de la ruta al Golfo de México.

En realidad, la actual y muy relativa centralidad de Tuxtla Gutiérrez es resultado en buena medida de que logró convertirse en la capital política de Chiapas. En efecto, los gobiernos estatales se han esforzado en construir una red de carreteras que converja en la medida de lo posible en esta ciudad. Esa red, que puso fin a los viejos caminos de herrería, reordenó los intercambios en favor de Tuxtla Gutiérrez: las Terrazas de Los Altos (la región de Venustiano Carranza) y, con mayor razón, las Barrancas de Acala, dejaron de formar parte del *hinterland* de San Cristóbal de Las Casas y se orientaron exclusivamente hacia Tuxtla Gutiérrez. Por otra parte, la construcción de la presa de La Angostura, cuyo embalse separó los Cuxtepeques de las Terrazas de Los Altos, hizo gravitar aquella región en torno a la distante ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Finalmente, cabe advertir que sin la construcción de la carretera Cristóbal Colón, inaugurada en 1950, que hizo posible una comunicación mucho más rápida entre Tuxtla Gutiérrez y el Istmo de Tehuantepec y de ahí con el centro de México, el aumento de la productividad agrícola de las décadas de 1950 y 1960 en las regiones de Tuxtla, la Frailesca y Cuxtepeques jamás se habría realizado por falta de mercados en los que se pudieran vender el maíz y el ganado. Recientemente, las autopistas Tuxtla-Las Choapas y Tuxtla-San Cristóbal no han hecho sino reforzar la nueva centralidad de la ciudad capital.

Obras públicas

En realidad, el éxito de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez ha sido en buena medida el resultado de una política deliberada y continua que se esforzó primero por asentar ahí la capital de Chiapas y luego por dotarla de la infraestructura necesaria para cumplir adecuadamente sus funciones. Dentro de este proyecto, la realización de vastos y repetidos programas de obras públicas (1892-1910, 1940-1948, 1974-1982 y 1988-1993) ha desempeñado un papel de primera importancia y ha constituido



una de las principales claves del éxito de la ciudad. El interés por desarrollar estas obras públicas, así como su financiamiento necesario, han provenido de los gobiernos del estado y no del municipio, el cual careció hasta fechas muy recientes de un presupuesto que le permitiera grandes inversiones.

Estas cuantiosas inversiones públicas en la infraestructura urbana hubiesen resultado incluso insuficientes para garantizar el despegue de Tuxtla Gutiérrez de no haber coincidido el penúltimo de estos programas de renovación urbana (el de 1974-1982) con la construcción, con dinero de la Federación, de las presas de La Angostura y de Chicoasén. Además, estas obras públicas se llevaron a cabo en el momento más favorable, es decir, después de dos décadas de bonanza agrícola en la región, que permitió la constitución de los capitales privados necesarios para el aprovechamiento de las oportunidades que se abrieron con la construcción de las presas y los edificios públicos, y justo antes de la crisis económica de 1982, que provocó un éxodo rural de gran magnitud en la Depresión Central.

Los requerimientos de mano de obra para estas obras públicas atrajeron hacia Tuxtla a muchos campesinos,

y su presencia dinamizó la economía de la ciudad al ampliar el mercado local de básicos e impulsar la construcción de viviendas a un nivel nunca antes imaginado. Así, además de todas las casas que construyeron los particulares —ya fueran de calidad en las colonias exclusivas, ya fueran precarias en terrenos invadidos—, los promotores inmobiliarios edificaron 3 844 unidades de vivienda entre 1972 y 1980, 7 263 entre 1981 y 1989 y 16 769 entre 1990 y 1994.

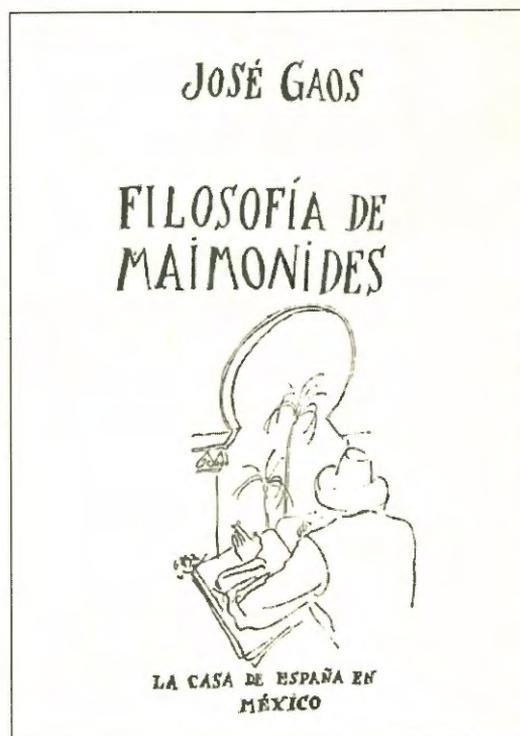
A partir de cierto umbral, la propia expansión urbana de Tuxtla Gutiérrez —alentada inicialmente por las inversiones públicas— ha empezado a generar nuevos empleos y capitales que han diversificado las actividades económicas y han atraído a nuevos pobladores. Sin embargo, está por verse si tal expansión puede mantenerse, dado que Tuxtla Gutiérrez no ha logrado establecer un intercambio económico suficientemente favorable con su entorno, para lo cual necesitaría aumentar la productividad en el campo y en las ciudades medias y pequeñas. Además, las inversiones públicas difícilmente podrán mantenerse en niveles elevados por tiempo indefinido. La disminución de su tasa de crecimiento entre 1990 y 2005 hace temer una respuesta negativa.☞

José Gaos, lector de Maimónides

I

Maimónides (1135-1204) es el nombre vulgar del sabio rabino medieval español nacido en Córdoba y fallecido en El Cairo, en la corte del sultán Saladino, y cuyo nombre hebreo es Moses Ben Maimón y en los escritos árabes Abu Inram Musaben Maimón. Su obra más celebre es el ambicioso tratado especulativo *Guía de perplejos*¹ —también traducido como *Guía de descarriados*— cuya escritura concluyó en 1190. Las páginas de esta magna recapitulación teológico-filosófica del judaísmo polemizan vivamente con los teólogos islámicos, a la par que muestran la sólida y brillante formación filosófica, artística y científica adquirida por el estudioso durante su juventud en la comunidad sefaradí de Al-Andalus. Paralelamente, la *Guía de perplejos* aspira a ayudar a quien, dueño de un espíritu religioso “versado en filosofía y ciencia verdadera” se encuentra, no obstante, desorientado, confuso por la duda y, en suma, perplejo, descarriado. Además, la obra arroja información y conocimientos originales e invaluable sobre la astronomía de aquella época y lugar y más allá sobre desarrollo científico en general.

¹ De la guía de Maimónides hay —al menos— dos ediciones en español: 1) *Guía de los perplejos*, versión de León Dujovne, prólogo de Angelina Muñiz-Huberman, 3 volúmenes, Conaculta, México, 1993 (Cien del mundo), y 2) *Guía de perplejos*, ediciones de David González Maeso, Editorial Trotta, Madrid, 4ª ed., 2005.



II

La obra de este polígrafo medieval hebreo no podía dejar de llamar la atención siglos más tarde al filósofo José Gaos, quien, desde luego, tuvo en cuenta para su estudio la obra magna del investigador español Adolfo Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española* y, también, los escritos de su maestro Marcelino Menéndez Pelayo. Otros españoles de la época interesados en la cultura islámica son: Emilio García Gómez y Miguel Asín Palacios.

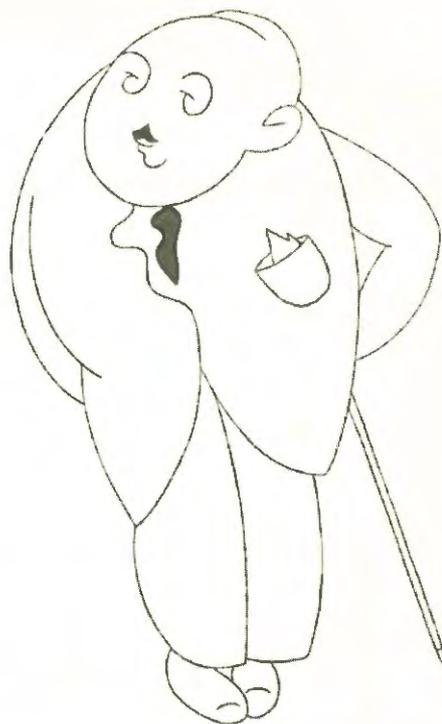
José Gaos publicó su ensayo sobre el filósofo hispano-hebreo Maimónides en la *Revista de Occidente* con ocasión del VIII centenario del nacimiento del filósofo judeo-español. El texto, originalmente concebido como una conferencia que sería publicada por la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, sería editado fragmentariamente por la *Revista de Occidente*, dirigida por José Ortega y Gasset (números 141 y 142), en marzo y abril de 1935. El texto escrito por el antiguo catedrático de la Universidad de Madrid y profesor extraordinario de la Universidad Nacional Autónoma de México, sería publicado íntegramente, con sus ensanches y referencias apropiadas, cinco años después, en 1940 por la Casa de España en México. Gaos comienza su ensayo reflexionando sobre la necesidad crítica y filosófica de ahondar en la interpretación de los aniversarios, centenarios y efemérides para mejor captar el sentido mismo de la cultura.

III

La lectura que hace José Gaos de la *Guía de perplejos* del filósofo cordobés representa, como apunta Fernando Salmerón, un esfuerzo por ahondar en el sentido interior con que Maimónides buscaba conciliar los males de la filosofía islámica con los del pensamiento cristiano medieval planteándose en una línea afín a la que siglos más tarde reconocieran en su camino de concordia Luis Vives y Erasmo de Rotherdam y —añadimos nosotros—, el propio José Gaos.

Gaos inició, a partir de 1939, una labor de publicista en las revistas mexicanas. *Letras de México*, *Revista mexicana de sociología*, *Boletín bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos* y, más tarde *Cuadernos americanos*, empezaron a recibir de manera regular comentarios, reseñas y notas críticas de Gaos. Nada de esto, sin embargo, pudo compararse al éxito de sus primeros cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México y en La Casa de España en México. Antonio Caso comentó con elogio las conferencias que Gaos dictó en 1938 en el paraninfo de la Universidad.² Francisco Larroyo, en cambio, puntualizó sus discrepancias en varios ensayos, unidos a un resumen del curso escrito expresamente

² En un artículo recogido en A. Caso, *Obras completas. Ensayos. Doctrinas. Discursos*, vol. IV, UNAM, México, 1971, pp. 245-247.



por Gaos, estos fueron publicados en forma de libro al comenzar el año de 1940, por La Casa de España en México.³ La misma Casa publicó en ese año otros dos libros de Gaos: la segunda edición de *La filosofía de Maimónides* y la primera de la *Antología filosófica. La filosofía griega*.

IV

Obra de conciliación y de concordia, de concordancia lógica y conciliación filosófica de las diversas verdades activas en la España medieval —la cristiana, la judía, la islámica, la aristotélica—, la obra de Maimónides va a encontrar en José Gaos un receptor agudo, un lector perspicaz y generoso, capaz de poner en perspectiva la “vida hermenéutica” que es esencialmente “vida superpuesta”, “vida plural y equívoca” y, a través de ella, entender en su raíz misma la filosofía de Maimónides como una obra en la cual se da la “unidad de triple vida, árabe, judía y cristiana, engendrada por la común superposición a la vida antigua clásica y oriental”.³

³ José Gaos y Francisco Larroyo: *Dos ideas de la filosofía (pro y contra de la filosofía de la filosofía)*, La Casa de España en México, México, 1940.

La filosofía de Maimónides*

En ocasión del VIII centenario del nacimiento de Maimónides celebrado en 1935, realizó José Gaos el presente trabajo en forma de conferencia, trabajo que apareció luego en la Revista de Occidente, y que se reúne ahora en volumen por la dificultad de encontrarlo y por varias razones más. Entre ellas cuenta como muy importante la de una indudable actualidad en nuestros días de todo lo medieval. Y este estudio de la filosofía de Maimónides —que discrepa bastante de la manera usual de examinar una concreta figura filosófica— es, además, y sobre todo, un estudio del hombre de la Edad Media, fundamento y contrafigura en cierto modo del hombre moderno. Nuestra vida es segunda potencia de un tipo de vida que la medieval realizó primeramente. Y esta perplejidad entre una fe y una convicción en que se debatía Maimónides, es muy de nuestro tiempo. Quizá muchos de nosotros más que perplejos estemos descarriados, para emplear el propio término del pensador cordobés.

T tiempo de aniversarios, centenarios y aun milenarios, podríamos definir el nuestro.** Porque al conmemorarlos con tanta frecuencia no cedemos simplemente a las razones circunstanciales en cada caso aducidas, sino que procedemos conforme a la estructura esencial de nuestra vida. Nuestra vida es segunda potencia de un tipo de vida que la medieval realiza primeramente: la vida superpuesta en forma histórica a otras vidas, uno de cuyos componentes esenciales es, por ende, el habérselas con éstas.

* Reproducimos la obra de José Gaos, *La filosofía de Maimónides*, publicada por La Casa de España en México, 2ª ed., 1940.

** Bajo el título de este volumen, y en ocasión del VIII centenario del nacimiento de Maimónides (30 de marzo de 1135), dio el autor una conferencia que iba a ser publicada por la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, con las ampliaciones y referencias debidas. La *Revista de Occidente*, en sus números 141 y 142, de marzo y abril de 1935, anticipó un fragmento de este trabajo que no llegó nunca a ver la luz completo.

Modalidad de este habérselas es la conmemoración. No menos, pues, que esta estructura de vidas superpuestas determina que conmemoremos aquí la filosofía de Maimónides. Y la misma estructura determina la forma en que vamos a conmemorarla.

Entender por filosofía lo que quiera que sea, es necesariamente entenderlo un sujeto —singular o plural— determinado. Lo que un sujeto entienda por la filosofía de otro dependerá, por tanto, de lo que en general entienda por filosofía. Una consecuencia es que lo que el uno entienda por la filosofía del otro no concuerde con lo que éste entienda por filosofía en general, ni por su propia filosofía. Un caso en que se realiza esta posibilidad es, justo, el de las vidas históricamente superpuestas. La vida históricamente superpuesta a otras se las ha con

Siendo cada vez más difícil encontrar la *Revista de Occidente*, ha parecido útil editar en volumen el texto que dio. Toda ampliación resulta imposible, privado el autor de los papeles concernientes a él. Releído el texto no ha sugerido modificación alguna y en su estado primero se reproduce aquí.

las reliquias de aquellas a que se superpone y que éstas le transmiten con sus nombres. Sigue, pues, aplicando estos nombres a las cosas transmitidas, aun cuando debiera aplicarlos a otras originales suyas, porque la aplicación del nombre a aquéllas le hace no advertir éstas o confundirlas con las otras. Pero la vida superpuesta en segunda potencia a otras se define no sólo por ser superpuesta, por habérselas con otras, sino por darse cuenta de que se las ha con ellas, por tener conciencia o preocuparse temáticamente de su superposición —como nosotros al conmemorar en estos términos la filosofía de Maimónides—, y rectifica a la anterior.

Tal nos sucede con Maimónides. Lo que nosotros no podemos menos de entender por la filosofía de Maimónides, no concuerda exactamente con lo que él hubiera entendido por su propia filosofía —si, como el libro que nosotros consideramos encarnación de la filosofía de Maimónides, el que se designa ya tradicionalmente en español con el nombre de *Guía de los descarriados*, no es, según declaración reiterada en él, un libro de filosofía, su autor se hubiese propuesto componer uno de esta materia. Para Maimónides la filosofía es la que le transmite la historia y con que él lleva a cabo la obra de conciliarla con la Sagrada Escritura —que no es para él obra de filosofía. Para nosotros su filosofía es precisamente esta obra de conciliación entre la Sagrada Escritura y aquella filosofía— como vamos a exponer.

Una obra de conciliación supone el antagonismo de los términos conciliados. Sagrada Escritura y filosofía lo son —en ciertas vidas contemporáneas de Maimónides. Había en tiempos de éste vidas en que Sagrada Escritura y filosofía eran los objetos respectivos de la fe y la convicción en que aquellas vidas fundamentalmente consistían: fe en la verdad de la palabra de la Sagrada Escritura, convicción de la verdad de ciertas doctrinas filosóficas. Pero aquella palabra y estas doctrinas eran contradictorias —y, como consecuencia, las vidas mismas eran contradictorias y antagónicas— en el sentido que el propio Maimónides sugiere con las expresiones que emplea. Una es la que figura en el título original de su libro y en los de aquellas traducciones más fieles que la española *descarriados* o la francesa *égarés*, como son las latinas *perplexorum*, *neutrorum*, *dubitantium*, la francesa *indécis*, la alemana *Unschlüssigen*. Recogiéndolas todas, se encuentra que no se trata de los *descarriados*, *extraviados* o *errados*, esto es, de los que han emprendido decidida, resueltamente, un camino falso, sino de los errantes de un lado para otro, o de los que,

por estar *inseguros* o *inciertos* del camino a emprender, se hallan *fluctuantes*, *dudosos*, *perplejos*, *indecisos*, *irresueltos*, y a quienes la prolongación de este estado llega a poner *inquietos*, *temerosos* y finalmente *oprimidos de ánimo* y *dolidos de corazón*, *conturbados* o *contristados*. La situación descrita por estos tres grupos de palabras en su triple estrato constitutivo, la situación de estos perplejos —como en adelante diremos, prefiriendo el término latino más fielmente expresivo— entre conservar o abandonar, ante una convicción irrefragable, una fe con la que se sienten unidos en su vida y el abandono de la cual sienten, por ende, como una muerte, esta situación, si no pasada por Maimónides y recordada con la emoción de la crisis propia, compartida por él con la compasión del maestro nato y del espíritu religioso hacia el discípulo o el simple prójimo en trance de perdición y descarrío, esta situación es una situación vital insostenible —la vida no admite la persistencia en la perplejidad, sino la transición por ella: o resolución, o suspensión de la vida. La resolución fue en este caso, como en otros igualmente críticos que constan en la Historia, obra de filosofía: la obra de conciliación llevada a cabo por Maimónides, que por haberla llevado a cabo se les ofrece propiamente en su libro como guía.

Cómo eran más determinadamente antagónicas en las vidas de los perplejos la fe y la convicción indicadas, sólo pudiera acaso inferirse de la forma en que sus respectivos objetos, la Sagrada Escritura y la filosofía, se presentan en la obra de conciliación expuesta en el libro de Maimónides. A esta exposición hemos, pues, de atenernos, y así vamos a hacerlo.

La Sagrada Escritura se presenta ante todo como la palabra de la Ley y los Profetas, y por presentarse ante todo como palabra, funda un ámbito de posibilidades y de limitaciones, dentro del cual, únicamente, habrá de operar Maimónides. Como todas, esta palabra tiene, en general, un sentido, o sea, es menesterosa de interpretación, y como muchas, tiene en particular muchos sentidos, uno literal y otros figurados, o sea, es susceptible de distintas interpretaciones: una literal y otra que llamaremos aquí alegórica. En el ser susceptible de interpretación literal radica su efectivo antagonismo con la filosofía. En el serlo de interpretación alegórica, la posibilidad de su conciliación con ésta. Pero una palabra no es susceptible de otra cosa. Lo más que se puede hacer con ella es interpretarla alegóricamente. Donde no se pueda hacer esto con ella, o haya que hacer más que esto, como en el punto decisivo de la obra de con-

ciliación de Maimónides, o no se hace nada, o hay que renunciar a ella.

Porque esta palabra de la Ley y los Profetas se presenta, en un plano más profundo y amplio, no como letra muerta en unos textos objeto de conservación e investigación meramente filológicas, sino como voz viva de personajes, aunque ha muchos siglos fenecidos, objeto de fe, esto es, de la convicción y el gozo de ser como se lo representan aquello que al conjuro de esta voz se representan las almas de los miembros integrantes de la comunidad duradera y —para esta su fe— perdurable del judaísmo. Hay una continuidad histórica judía, y en su seno bíblico-rabínica, y a su vez en el seno de una y otra el texto de la Ley y los Profetas se trasmuta en la realidad histórica del profetismo —porque dentro de éste puede hacerse entrar la Ley de Moisés y a este mismo, desde luego en el sentido del propio Maimónides, para quien Moisés es el “maestro de los profetas” o aquel cuya profecía es por sus caracteres primera sobre todas las demás. Ahora bien, el profetismo, aunque en tiempo de Maimónides hiciera ya muchos siglos que la raza de los profetas bíblicos se había extinguido, era entonces, como sigue siendo ahora, lo que será mientras haya un auténtico judaísmo: esencia viva de éste. El ser y la existencia del judaísmo están vinculados al cumplimiento mesiánico de la intención profética, en su conexión con la Alianza pactada con el Dios cumplidor de la profecía si Israel cumple por su parte la Ley que le constituye en el pueblo sal religiosa de los pueblos de la Tierra.

De nada menos, pues, que de la vida del judaísmo en cuanto tal se trataba para los perplejos y su guía, y en tanto ellos mismos convivían esta vida, se trataba, como vimos, de la suya propia. El judaísmo perdurable de la historia se presenta en el libro de Maimónides en un momento crítico. Interesa recoger aún los aspectos que asoman sólo entre las páginas, porque únicamente sobre el fondo constituido por todos ellos se dibuja en su integridad la obra de Maimónides. Así, hay un materialismo contra cuyo interpretar literalmente los términos de sentido primitivo corpóreo referentes en la Sagrada Escritura a Dios tiene Maimónides que ordenar el despliegue de su interpretación alegórica de los mismos. Este materialismo consiste en la incapacidad de los más de los humanos para concebir la existencia de lo incorpóreo como tal, y no como la de un cuerpo a lo sumo más sutil que los demás, y la vida y actividades u operaciones vitales de lo inorgánico —no por muerto, sino por incorpóreo— de otro modo que por medio de

órganos. En atención justamente a esta incapacidad de los más y a la capacidad de unos, muy pocos, aptos y preparados, emplea la Sagrada Escritura términos de doble sentido en todos los puntos esenciales —menos uno—, para que todos la entiendan en algún sentido, cada cual en el que corresponda a su capacidad, e incluso para que sólo la entiendan en éste —pues hay en la Sagrada Escritura toda una preocupación y una técnica de esoterismo, de suerte que el empleo de tal lenguaje tiene el fin de hacer inteligibles e ininteligibles al mismo tiempo, pero a distintos sujetos, las mismas cosas. Pues bien, la persistencia de la interpretación literal, sugerida por la propia Sagrada Escritura en atención a este materialismo, en aquellos que llegan a conocer la filosofía, es una de las raíces de la perplejidad cuya resolución procura Maimónides. Por entre las alusiones desafectadas u hostiles de éste se columbra, en segundo lugar, todo un panorama de hábitos generalizados que llamaremos de trasgresión de los límites rituales. Hay sermones y poemas en que proliferan y pululan exuberantemente los nombres y epítetos aplicados a la Divinidad. Hay míseros predicadores y exégetas que creen que la ciencia es el conocimiento de la significación literal de los versículos —lo que pertenece al punto anterior— y que estiman colmo de la perfección las consideraciones prolijas y latas —lo cual se refiere al presente. El rabino que es Maimónides siente, notoriamente, todas esas extralimitaciones como tales. Pero en el sentir la proliferación de nombres y la prolijidad verbal toda no menos notoriamente como blasfemia, Maimónides se revela como un hombre afecto a la religiosidad de la distancia y del silencio, lo que induce a presumir el fondo religioso personal de una parte tan considerable en su obra como es la teología negativa. Mas, sobre todo, el judaísmo contemporáneo de Maimónides se encuentra en convivencia con otras religiones y sectas religiosas y filosófico-religiosas y con la que para Maimónides y muchos de sus contemporáneos, no judíos los unos, pero también judíos, es la filosofía por excelencia y a secas. De esta convivencia, el libro de Maimónides destaca, aparte, naturalmente, la filosofía, el cabalismo judío y la secta de los mutacálimes o dialécticos árabes y de sus secuaces judíos. El cabalismo, con el que Maimónides se ocupa en cuanto especula con los nombres divinos, constituye con el ritualismo los dos términos entre los cuales, como entre las dos deformaciones extremas comportadas por su propia esencia, oscila históricamente el judaísmo. Los dialécticos, persiguiendo un fin análogo o idéntico al



de Maimónides, pero utilizando medios inadecuados a juicio de éste, representan el mayor, por más cercano, peligro de extravío contra el cual tiene que poner en guardia a los perplejos a punto de extraviarse.

En cuanto a la filosofía, se encuentra en Maimónides, aunque sumarisima, toda una Historia de la Filosofía a que hay que referirse. Maimónides es expresamente de los creyentes en una dependencia de los más antiguos filósofos griegos, pre-aristotélicos, respecto de los antiguos sabios del pueblo hebreo, los patriarcas y Moisés. Abraham contempla los astros y llega por la especulación a la segunda doctrina fundamental de la Sagrada Escritura, inmediatamente después de la doctrina de la unidad de Dios, a saber, la de Dios creador. Moisés no sólo es llamado el “maestro de los profetas”, sino también el “maestro de los sabios”. Platón está muy cerca de la Sagrada Escritura, mucho más que Aristóteles, en el punto decisivo de la creación. Tomando, pues, por la filosofía griega al pueblo hebreo su fondo de sabiduría adquirida por la especulación o por la revelación, que le daba el verdadero sentido de todas las doctrinas de la Sagrada Escritura, este fondo se extinguió en él, poco

menos, por dos causas: su opresión por pueblos menos cultos y su destierro entre ellos —y el secreto en que los depositarios de la sabiduría la habían mantenido, en obediencia a preceptos coincidentes con aquel fin de no hacer inteligibles a todos todas las cosas a que nos referimos anteriormente. Entretanto, prosperaba y degeneraba a la vez en el pueblo griego. De él pasó a unos primeros dialécticos, cristianos que se propusieron la defensa de su fe frente a la filosofía gentil con la misma dialéctica que era arma de ésta, y a los filósofos árabes. De aquellos primeros dialécticos pasó a los dialécticos árabes, que en situación análoga a la de los cristianos imitaron a éstos, y de los filósofos y los dialécticos árabes, pasó, por último y respectivamente, a los filósofos y los dialécticos judíos.

Esta historia ha decantado un complejo doctrinal cuyas fuentes inmediatas son las obras de Aristóteles conocidas en el mundo islámico, alguna obra neo-platónica atribuida a Aristóteles y los comentarios a las obras de éste y las otras obras más originales de los filósofos árabes de Oriente y Occidente, esto es, de Al-Andalus. Ingrediente judío de importancia no lo hay en este complejo. La recepción del aristotelismo en el mundo judío es precisamente obra de los judíos españoles, en la cual sólo descuella antes del nombre de Maimónides el nombre secundario de Ibn Daud de Toledo.

Este complejo doctrinal se presenta en el libro de Maimónides como siendo, por un lado, simplemente la filosofía de Aristóteles o su exégesis, no ya para Maimónides, sino para el mundo filosófico árabe y el judío, que es un mero reflejo simétrico del árabe —salvo, como punto más importante, aquel en que Maimónides limita esta filosofía. Mas para el mundo filosófico arábigo-judaico ésta no es, por otro lado, simplemente la filosofía de Aristóteles y su exégesis, sino la filosofía por excelencia y a secas, según ya dijimos.

Para Maimónides, empero, hay que distinguir en un punto entre la auténtica filosofía de Aristóteles y la filosofía de los aristotélicos, que lo son en él más que el propio Aristóteles. La filosofía de éste es, en todos los puntos, en algún sentido la verdad. En todos menos uno lo es por su contenido y por su método, que confiere a aquél su carácter de verdadero. Con perfecta escuela del más auténtico aristotelismo, distingue Maimónides expresamente entre sofística, polémica, dialéctica y filosofía, por la índole y valor de los métodos y pruebas empleados, y se atiene a su distinción, en efecto, al discutir los ajenos y aducir los propios. En el punto excep-

cional de la eternidad del mundo, Maimónides trata de probar, no sin fortuna, que Aristóteles no afirmó nunca, ni siquiera creía, que sus pruebas fuesen verdaderas demostraciones de la tesis, sino que da a entender que las considera como meros argumentos probables a favor de ella. Si en este punto la tesis de Aristóteles no es verdadera por su contenido, lo es, al menos, en cuanto a la apreciación de su valor. La verdadera filosofía tiene conciencia de este su límite y en última instancia no deja de identificarse también aquí con la verdad.

Muy distinto es con los aristotélicos, que tienen los argumentos de Aristóteles en este punto por verdaderas demostraciones. Al hacerlo así, la filosofía se extralimita. Deja de ser la verdad en todos sentidos. Deja, en definitiva, de ser la filosofía y se convierte en tan seudofilosofía como las filosofías divergentes de la aristotélica conocidas por la Historia y aun supervivientes en los tiempos de Maimónides. Una causa de tal errar en materia de filosofía que interesa particularmente a éste, es el conocimiento forzosamente imperfecto de ella que adquieren quienes no se sujetan al método que requiere su perfecto conocimiento. Hay que guardar un orden riguroso en el sucesivo estudio de las distintas partes de la Filosofía y no abordar la Metafísica antes de haber dominado la Matemática y Lógica y la Física. Pero hay, además, que perfeccionar el carácter mediante una severa disciplina de purificación moral. El interés material, la voluptuosidad, la pasión, el hábito, la imaginación, no son condiciones favorables a la posesión de la verdadera filosofía.

Pues bien, como por su parte el otro término, la palabra de la Sagrada Escritura, también éste de la filosofía funda, por los caracteres con que se presenta, al par la efectividad del antagonismo y la posibilidad de la conciliación. Ésta, en cuanto verdad en algún sentido; aquélla, en cuanto extralimitación y error. En suma, el antagonismo entre la Sagrada Escritura y la filosofía radica, por parte de aquélla, en su interpretación literal en todos los puntos menos en el de la creación, que la pone en contradicción con la filosofía; y por parte de ésta, en considerar demostrada la eternidad del mundo, lo que le hace contradecir la doctrina fundamental de la creación. Congruentemente, la obra de conciliarlas la lleva a cabo Maimónides mediante dos operaciones complementarias: la interpre-

tación alegórica de la Sagrada Escritura en todos los puntos menos el de la creación y la reducción de la filosofía a sus verdaderos límites en cuanto a la tesis correspondiente de la eternidad del mundo. Obra que evoca la oscilación entre la letra y la alegoría, entre el Talmud y la Cábala, ya señalada como esencial al judaísmo.

Por razón del lenguaje que emplea para hacerse inteligible a los humanos según su distinta capacidad, la Sagrada Escritura está llena de misterios. Los más altos se contienen en la historia de la creación en el Génesis y la visión de Ezequiel. Maimónides las identifica, respectivamente, con la Física y la Metafísica. La *Guía de los descarriados* se presenta expresamente como un libro cuyo fin es la revelación del verdadero sentido oculto de los misterios de la Sagrada Escritura, en particular de los más altos. Y en efecto, desde el punto de vista de la composición literaria, el libro entero gravita sobre la revelación del sentido de éstos. Así, los setenta y seis capítulos de su primera parte y los veintinueve primeros de la segunda, que contienen la interpretación de los prin-



cipales términos y pasajes de la Sagrada Escritura que interesan a la obra de Maimónides, más la exposición de la teoría de la creación que éste profesa, con todas las disquisiciones y controversias que requiere, pueden considerarse como la mera, bien que integral preparación del capítulo treinta de la segunda parte, en que se comenta la historia de la creación. Esta composición del libro se debe a la situación en que Maimónides se encuentra, entre la necesidad de revelar el sentido de los misterios, incluso, o mejor, principalmente de los más altos, para mostrar la identidad de este sentido con la filosofía y sacar a los perplejos de su propia situación, y el deber de obediencia a los preceptos que prohíben revelar a la masa del vulgo el sentido de estos misterios y sólo permiten hacerlo en forma inteligible para los pocos dignos y preparados. Tras la exhaustiva preparación bastan concisas insinuaciones, hechas con los términos mismos de la Sagrada Escritura, para que se aprehenda la relación entre estos términos y los conceptos filosóficos correspondientes. Pero es menester relacionarlos, esto es, seguir la indicación de referir continuamente unos a otros los capítulos y pasajes del libro, hecha al comienzo de éste, y fundada, como se ve, en su composición.

La *Guía de los descarriados* empieza, pues, con una serie de unos cincuenta capítulos en que se despliega la interpretación alegórica de aquellos términos y pasajes de la Sagrada Escritura que, teniendo una significación primitiva corpórea, se refieren a Dios. La interpretación se hace con toda una verdadera técnica, rigurosa, fina, de aire de ciencia filológica moderna. Hay, si no la formulación de principios generales, sí la aplicación constante de ciertos métodos. En unos casos, se muestra la existencia de dos términos, aparentemente sinónimos, el uno exclusivo para la significación corpórea y nunca referido a Dios. El que se refiere a éste es siempre el falso sinónimo, cuya significación es exclusivamente incorpórea. En otros casos, se prueba que el término es homónimo y que sólo en la significación incorpórea se refiere a Dios. Primero se aducen frases en las cuales es la única posible la significación primitiva y corpórea del término. Luego, frases en que la única posible es una significación figurada e incorpórea del mismo término y que no se refieren a Dios. De esta suerte, al aducir en tercer lugar frases referentes a Dios y mostrar que la significación todavía del mismo término en ellas es esta segunda y no la primera, no cabe la réplica de que el dar en ellas al término una significación figurada e incorpó-

rea se debe exclusivamente a la idea preconcebida de la incorporeidad de Dios, propiamente no fundada por los términos de la Sagrada Escritura. Entre varias significaciones figuradas, efectivas en distintas frases no referentes a Dios y posibles por ende en una misma referente a él, decide en cada caso el contexto —al cual y al tema hay que atender en todos. Otros métodos y principios responden más a peculiaridades de las lenguas semíticas o a convicciones personales de Maimónides. Así, la identificación de las cosas designadas por términos empleados uno por otro en expresiones en lo restante idénticas o simplemente paralelas. O que la expresión “Dios llamó” se usa en la Sagrada Escritura, y particularmente en la historia de la creación, para distinguir la cosa en cada caso llamada de otra homónima.

Esta técnica de interpretación alegórica se aplica sin más excepción importante que el término de creación y los pasajes en que figura referentes a Dios. El resultado de la indicada cincuentena de capítulos es doble. Por lo pronto, mostrar el sentido en que la Sagrada Escritura predica de Dios la corporeidad o le atribuye órganos corporales. La predicación de la corporeidad equivale a la predicación de la existencia. La atribución de los órganos del movimiento, de los sentidos de la vista y del oído, del habla y del tacto, a la atribución, respectivamente, de la vida, el pensamiento y conocimiento, la emanación y la creación, ya en cuanto propiedades o actividades que en nosotros son perfecciones y se atribuyen a Dios por lo que tienen de perfecciones, no por lo que tienen de propiedades o actividades, ya en cuanto propiedades o actividades que aluden a los efectos y obras de Dios y se atribuyen a éste por lo que aluden más que por lo que son, pues en Dios no hay, aparte de la esencia, atributos, y así sólo pueden atribuírsele propia y positivamente sus obras y sus efectos. Al predicar de Dios la corporeidad o atribuirle órganos corporales en este sentido, la Sagrada Escritura no hace sino deferir a los principios que rigen todo su lenguaje y a que ya nos referimos.

Pero al ir interpretando alegóricamente términos y pasajes de la Sagrada Escritura y mostrar el sentido en que ésta predica de Dios la corporeidad o le atribuye órganos, el resultado es, por consecuencia, ir tocando y planteando toda la serie de problemas filosóficos conexos con la significación figurada e incorpórea de los términos, empezando por la cuestión de la esencia y de los atributos divinos. Su resolución requiere todo un sistema filosófico. Maimónides lo tiene en la filosofía aris-

totélica. Ésta se incorpora a su obra tan orgánicamente como engendrada en la inicial interpretación alegórica de la Sagrada Escritura. Y así es como Maimónides la hace suya.

No es posible aquí sino enumerar los puntos principales de este sistema. Aquellos en que se articula la idea del universo que tiene Maimónides, idéntica en su mayor parte con la de Aristóteles modificada o completada por el injerto neoplatónico, y aquellos en que se manifiesta su judaísmo. Tampoco tiene superior interés otra cosa. Una exposición de la filosofía de Maimónides centrada en la de estos filosofemas atendería a lo que Maimónides entendía por la filosofía, pero no a lo que nosotros no podemos menos de entender por la suya propia. Los aludidos puntos son, pues, los siguientes. —Dios incorpóreo, uno y existente. La demostración de su incorporeidad es el lazo que une la parte hermenéutica a la parte filosófica de la *Guía de los descarriados*. La unidad de Dios implica su unicidad, su simplicidad y su incomparabilidad absolutas. Es tal, que excluye la posibilidad de predicar de Dios incluso la propia unidad y la existencia como atributos distintos de su esencia. Dios es, sin duda, uno, y es, pero no por la unidad ni por la existencia, sino por su esencia exclusivamente. En general, los atributos que se predicar de Dios son positivos o negativos por su forma (existente, incorpóreo). Pero los que de Dios pueden con propiedad y verdad predicarse sólo son los simples o doblemente negativos por su significación (eterno = no causado, existente = no existente) y aquellos que significan positivamente y por homonimia los efectos y las perfecciones de su esencia. Los demás representan o tautologías, o errores. El conocimiento de Dios es un conocimiento por negaciones y el conocimiento por negaciones es la ignorancia de la esencia. De la de Dios sólo se conoce la existencia necesaria, que es lo que significa el nombre Iahvé y que Maimónides demuestra a la aristotélica. Incluso a base de la eternidad del mundo, para no hacer depender esta demostración de la imposible de la creación, o sea, en una especie de argumentación *a fortiori*. —El mundo, concéntrica serie de las esferas celestes y sublunar, producidas y movidas por la serie correspondiente de las inteligencias, que Maimónides identifica con los ángeles. La interpretación de las formas sensibles que estos entes inmateriales toman en los sueños o en las visiones, según el grado de perfección de la imaginación del sujeto, puede servir de lindo ejemplo de la hermenéutica de Maimónides. Las alas con que se los representa significan su situación onto-

lógica intermedia entre Dios y los demás seres vivientes. A Dios se le simboliza con un cuerpo humano. El símbolo del ángel son las alas, órgano no humano, sino animal, pero del más rápido y noble de los movimientos de los seres vivientes, el vuelo. —La última de estas inteligencias, la inteligencia agente. Por su acción, los hombres, dotados de una inteligencia posible, adquieren, entre otros, conocimientos referentes a objetos al par reales e inmateriales, como es la inteligencia agente, y trasforman su inteligencia posible en una inteligencia adquirida, que es idéntica con aquellos conocimientos y acaba por identificarse con la inteligencia agente. Ésta es inmortal, como en general el universo, cuya aniquilación por Dios no admite Maimónides; pero la inmortalidad de las inteligencias adquiridas de los hombres, identificadas en ella, no es personal. Como en el Antiguo Testamento y en el judaísmo no es la inmortalidad personal el dogma fundamental que en el cristianismo, Maimónides puede no hacer de ésta cuestión comparable a otras. —El profetismo, descrito en una fenomenología acabada, certera, fina y explicado por la teoría general de Dios y del mundo. La descripción y explicación niegan a los fenómenos, sueños y visiones, toda realidad que no sea la fenoménica en la imaginación del profeta dormido o vidente y la trascendente de su causa. —Una exposición de la doctrina de la materia, el mal y la Providencia y de los mandamientos de la Ley y sus fundamentos pone una extensa coda ética a la gran suma de la Escolástica judía, cuya morfología difiere de la morfología de la suma de la Escolástica cristiana, a pesar de su interferencia en la historia de ésta, lo que hace tanto más sugestivo el caso. —En cuanto a la creación y la emanación, nexa a lo largo de todos estos puntos, son aquel en que Maimónides practica la segunda operación de su obra conciliadora.

Este sistema encierra una interpretación filosófica del judaísmo. No tanto porque el verdadero sentido oculto de los misterios de la Sagrada Escritura resulte ser la filosofía aristotélica, cuanto porque el sistema encierra, por obra original de Maimónides, una explicación del profetismo, del que ya hemos señalado la significación en el seno del judaísmo. Con esta explicación, la *Guía de los descarriados* cierra un círculo perfecto de congruencia y plenitud doctrinal. Habiendo comenzado por la interpretación de la palabra de la Sagrada Escritura, llega al lugar en que el desarrollo de esta interpretación explica la génesis de esta palabra misma en y por quienes la pronuncian. La significación objetiva de la

palabra explica su producción subjetiva. La palabra se ha explicado a sí propia.

En el proceso del universo que se refleja en el curso de la exposición hay un momento relevante: el que corresponde al tránsito de Dios al mundo. En él se inserta la segunda operación de la obra conciliadora de Maimónides: la limitación de la filosofía. Es menester subrayar desde el principio lo excepcional de esta segunda operación. El antagonismo entre la Sagrada Escritura y la filosofía consiste, en general, en que la letra de la primera se contradice con la segunda. En este momento surge una contradicción más de esta índole. La Sagrada Escritura habla de la creación del mundo por Dios de

la nada. La filosofía afirma la eternidad del mundo, coexistente con Dios por necesidad que afecta a ambos. Pero hasta este momento el peso del antagonismo gravitaba sobre la letra de la Sagrada Escritura, y, congruentemente, la interpretación se lograba mediante la interpretación alegórica —del judaísmo, en último término, por la filosofía. En este momento, por el contrario, el peso del antagonismo va a gravitar sobre la filosofía y la conciliación a lograrse limitándola —en última instancia, por el judaísmo— a favor de la letra de la Sagrada Escritura. ¿Por qué Maimónides sacrifica en este momento la filosofía a la letra de la Sagrada Escritura

y no acomoda como siempre a aquella ésta, mediante un acto más de interpretación alegórica? ¿Por qué priva aquí la letra sobre la filosofía? El propio Maimónides se da cuenta, naturalmente, de lo excepcional de su proceder en esta cuestión y de la necesidad de aducir las razones de ser del mismo. Y, así, aduce tanto las que para él no lo son, cuanto las que lo son.

Por lo pronto, no es razón de él la imposibilidad material de hacer otra cosa, es decir, de interpretar alegóricamente la Sagrada Escritura también en esta cuestión. Maimónides declara que esta interpretación le hubiera sido, no ya sólo materialmente posible, sino incluso más fácil que la interpretación alegórica de la corporeidad

de Dios. La referencia a esta última doctrina es sumamente significativa. La doctrina de la unidad de Dios —y la de su incorporeidad está esencialmente trabada con ella— y la doctrina de la creación son llamadas por Maimónides la primera y la segunda doctrinas fundamentales, respectivamente, de la Sagrada Escritura y de la fe de la comunidad judía. La Sagrada Escritura habla, pues, diferente lenguaje en cada una: alegóricamente, o en términos de corporeidad, de Dios incorpóreo; literalmente, sobre la creación. Sin embargo, hubiese podido materialmente hablar en ambas del mismo modo, ya también literalmente de la incorporeidad de Dios, ya también alegóricamente de la creación —y Maimónides no

hubiese tenido que proceder a su labor de interpretación alegórica o podría extenderla a la doctrina de la creación. ¿Por qué, pues, el diferente lenguaje de la Sagrada Escritura? ¿Por qué hay en ésta letra que debe ser interpretada alegóricamente, letra que debe serlo literalmente? Sabemos el porqué de la primera. Todos deben entender el lenguaje de la Sagrada Escritura en algún sentido, pero cada cual sólo en aquel que corresponda a su capacidad, a su preparación, a sus merecimientos. Necesitamos saber el porqué de la segunda. ¿Es que no le será aplicable el principio acabado de repetir? ¿O es que la creación sólo de un modo podrá o

deberá ser conocida por todos? En definitiva, si, como la interpretación alegórica de la corporeidad de Dios no fue violenta, aun superando una mayor dificultad, la interpretación literal de la creación no ha de ser arbitraria y preferir la mera máxima facilidad, es menester que, materialmente posible su interpretación alegórica, no lo sea razonablemente, por decirlo así. Otras dos razones, en efecto, la imposibilitan.

La primera consiste, según Maimónides, en que, mientras que la incorporeidad de Dios está demostrada por la filosofía, no lo está la eternidad del mundo. Aquellas pruebas no son demostraciones, sino sólo argumentos probables. El propio Aristóteles lo apreciaba así. La



creación es, por ende, racionalmente posible. Pero si bien se demuestra de hecho su racional posibilidad, no es posible demostrar su realidad efectiva. Las pruebas a favor de la creación contra la eternidad del mundo tampoco son demostraciones, sino sólo argumentos probables. La creación no es, por tanto, racionalmente demostrable. Únicamente la probabilidad de los argumentos en pro suyo es superior a la de los argumentos contrarios. Tratándose de la corporeidad de Dios, había que rendirse ante la demostración y acomodar la letra a la filosofía. Al tratarse de la creación, cabe no ceder a la filosofía y sus pruebas y atenerse a la letra; pero, además, así debe hacerse. A falta de una demostración, y mientras ésta no sea aportada, lo que sin duda no espera Maimónides, la razón debe decidirse por lo más probable y la fe perseverar en la tradición de la comunidad, autorizada por el padre Abraham y el maestro Moisés, los dos pilares fundamentales de ella.

En general se trataría de la existencia de tesis filosóficas demostradas y de otras, no sólo no demostradas, sino indemostrables. O de la existencia de grados y límites del conocimiento y de la razón humanas. Maimónides los señala reiterada y expresamente, universales y esenciales unos, contingentes y particulares otros. Ya encontramos la imposibilidad de conocer la esencia divina. Otro límite es el que hallamos en la cuestión presente. Y él es el porqué del lenguaje de la Sagrada Escritura en ella. La Sagrada Escritura habla en ella literalmente por la incapacidad de la razón humana para llegar por sí sola sin la revelación a conocer que el mundo ha sido creado por Dios. La creación sólo puede ser conocida igualmente por todos.

Se trataría, por otra parte y en suma, tocante a la primera razón aducida por Maimónides para justificar su proceder, de razones exclusivamente filosóficas: primero, lógicas, de técnica en la apreciación de la prueba; luego, metafísicas, sobre los límites de la razón humana; todas, puramente racionales, valga la redundancia. Y, como corroborándolo, hay una concisa, pero inequívoca declaración de Maimónides: éste emigraría de su fe a otra, si la filosofía demostrase lo contrario de lo que cree su fe.

Desde la posición de la filosofía actual, no necesitamos negar la existencia de las dos clases de tesis filosóficas, ni la de los límites de la razón. Pero nos resistiremos a admitir la superioridad de las pruebas de la incorporeidad de Dios —o de su unidad, o de su existencia, o las de cualquier otra tesis de las presuntamente demostradas

en aquella filosofía medieval— sobre las pruebas todas que se cruzan en la cuestión de la eternidad del mundo y la creación. Todas estas pruebas han de parecerse —igualmente insuficientes. Por consiguiente, tenemos que explicarnos de otro modo que Maimónides la diferente apreciación por él hecha de las unas y las otras. A Maimónides se le mostraba como pura diferencia de valor lógico lo que a nosotros ha de presentárnoslo bajo otra faz. Esta se descubre de hecho al penetrar en las razones por que a su vez considera Maimónides superiores los argumentos en favor de la creación a los argumentos en pro de la eternidad del mundo.

La filosofía explica perfectamente el mundo sublunar, mas no así el celeste. Maimónides se complace, es fundado decir, en enumerar las incongruencias entre los fenómenos celestes y los principios y proposiciones con que pretende explicarlos la filosofía. Pero si es así, es por la diferencia que existe entre los dos mundos. Maimónides los considera justamente a la inversa de como los consideraríamos nosotros. Para nosotros, este nuestro mundo sublunar sería un mundo lo bastante complicado para ser un mundo de desorden; pero en todo caso el mundo de la Astronomía es el mundo de un orden nada menos que matemático. Para Maimónides el mundo sublunar es el mundo de la causalidad necesaria. La generación, alteración y corrupción de las cosas todas de este mundo está necesariamente causada por la mezcla de los elementos, y ésta a su vez por la acción del mundo celeste sobre el sublunar. La filosofía lo demuestra en forma perfectamente congruente con los fenómenos observados. El cielo, bien a la inversa, es para Maimónides un mundo de fenómenos absolutamente irregulares. Las estrellas fijas se distribuyen irregularmente en su esfera, acumulándose muchas en un paraje, aisladas otras en sendos puntos, a pesar de la perfecta homogeneidad de la esfera. Una esfera más veloz es intermedia a otras que lo son menos, con lo que se prueba al par la incongruencia de la explicación de la velocidad de las esferas por la distancia a la superior con los fenómenos observados. Estos y otros muchos fenómenos celestes son análogamente incomprensibles como efectos de una causalidad necesaria. Pero el cielo es el mundo superior de los cuerpos inmateriales de las esferas y de las inteligencias incorpóreas. La irregularidad de sus fenómenos tampoco puede ser, pues, la manifestación de un mero azar. —Mientras que los fenómenos naturales de este mundo sublunar son, pues, los concertados efectos uniformes de la causalidad necesaria, las acciones hu-

manas resultan con frecuencia heteróclitas y desconcertantes. No por ello las atribuimos, empero, al azar. Por el contrario, en la irregularidad que nos desconcierta vivimos su génesis en la libre voluntad del agente. Más aún. Acciones particularmente anormales e incomprensibles en una persona las achacamos a una segunda intención o finalidad de ella arcana para nosotros. Pues bien, como en general vivimos las acciones humanas, así vive Maimónides en especial los fenómenos celestes. Su incomprensible irregularidad no es sino su carácter como obras de la ignota voluntad divina. Al iniciar el desarrollo más importante del tema de la emanación —cuyo nexos con el de la creación vamos a encontrar inmediatamente— instituye Maimónides los cuatro principios a que va a ajustarse en él. Dos son genuinamente aristotélicos. El cuarto es un axioma sin carácter —lo compuesto es más compuesto que lo mezclado. El tercero distingue entre el que es autor por virtud de su naturaleza y el que por serlo por reflexión y voluntad es capaz de producir efectos numerosos y variados. Instituyendo éste, privativamente suyo, Maimónides se limita, en realidad, a formular como principio su vivir los cielos como los humanos vivimos las acciones voluntarias.

El concepto que concentra en sí esta numerosidad y variedad de los fenómenos celestes que la causalidad necesaria no puede producir, ni por la causalidad necesaria pueden explicarse, es el de contingencia. Maimónides designa este concepto, siguiendo a los mutacálimes y muy significativamente, con el término de determinación —porque entiende por ésta la determinación por una voluntad, al modo como nosotros hacemos cuando nos referimos a las determinaciones que tomamos. Ahora bien, es esencial a la determinación, según Maimónides, el ser previa a la acción efecto suyo. Por lo mismo, el cielo, obra de la determinación de la voluntad divina, no puede coexistir eternamente con esta determinación, constriñéndola por su parte. La determinación ha de precederle —en una nada. De ésta son, pues, creados mundo y tiempo a una en un inicio que ni siquiera él, este inicio, es tiempo. Con esta sutileza puede Maimónides conservar la idea aristotélica del tiempo —accidente del accidente del movimiento, inseparable de su sustrato, el móvil, el cielo— y escapar a la argumentación aristotélica pro eternidad del mundo, fundada precisamente en esta idea y en que el comienzo del mundo en un momento del tiempo presupondría ya éste. La sutileza es simplemente aplicación particular de

un principio general a que habremos de referirnos. En suma, el vivir los fenómenos celestes como obras de la determinación de la voluntad divina se articula y traduce en el concepto de creación. Las notas con que éste se define en la *Guía de los descarriados* son idénticas con las que concentra en sí el concepto de contingencia o determinación: exclusión de la necesidad y causalidad, exclusión del azar, finalidad previa, etcétera.

La doctrina de la emanación corrobora lo acabado de decir acerca de la creación. Este término metafórico de emanación es la única expresión posible para la acción de lo incorpóreo. Esta acción es lo que une entre sí los distintos entes integrantes del universo, desde Dios hasta el mundo sublunar. Dios produce la primera de las inteligencias, y cada una de éstas, pensándose a sí misma y pensando a su autora, produce, respectivamente, la esfera que le corresponde y la inteligencia que le sigue. Esta acción de lo incorpóreo pudiera parecernos relativamente comprensible entre los entes incorpóreos; no tanto ya entre las inteligencias y las esferas,



de no tener en cuenta que éstas son unos cuerpos que sólo son cuerpos por homonimia; pero el punto crítico de la emanación estaría en el tránsito de lo incorpóreo o lo corpóreo en sentido propio, la acción de las inteligencias por respecto al mundo sublunar. En rigor, todo el proceso de la emanación es igualmente incomprendible, desde el punto de vista de la necesidad, y hay que referirlo igualmente a la determinación de la voluntad divina. Es que las obras de la emanación son las mismas de la creación; ambas acciones, algo esencialmente unitario. La creación es el inicio de la emanación y como el elemento en que ésta ulteriormente se produce. La acción de las inteligencias flota, digámoslo así, en el elemento de la voluntad divina. Si ésta faltase, aquella acción, privada de su sostén, se desharía en el vacío. Por eso los efectos inmediatos de la acción de las inteligencias, el cielo y sus fenómenos, no son menos manifestaciones de la voluntad divina. En fin, el mundo sublunar de la necesidad es como el extremo opuesto al libérrimo inicio creador. Lo que dentro de él acontece está necesariamente causado y es demostrativamente explicable por la acción de lo externo, anterior y superior a él sobre él. Pero con su interna necesidad se encuentra en el seno de la universal y fundamental contingencia. En este sentido, los grados de la emanación resultan grados de la determinación o contingencia a la necesidad.

Mas en sentido inverso resultan grados de la racionalidad a la irracionalidad. Para Maimónides hay una esencial relación entre la necesidad y la racionalidad, por un lado; entre la determinación o la voluntariedad y la irracionalidad, por otro. Afirmar que algo es necesariamente como es, es comprometerse a plantear y resolver el problema de demostrar cómo es lo que es necesariamente —pues que quien ignore cómo sea, no está autorizado para afirmar que es necesariamente como es. La necesidad ha de ser penetrable por la razón o inteligible. Por el contrario, afirmar que algo es como es porque Dios lo ha determinado así, autoriza a rehusar el planteamiento de más problemas. La voluntad divina, libérrima e incomprendible, pone término al afán de conocimiento de la razón humana. Propiamente no se trata, pues, de que la determinación haga nada más comprensible y conocido que la necesidad, sino de que ésta se compromete a hacerlo así y aquélla no.

El vivir los fenómenos celestes —y, al depender de éstos los sublunares, el mundo todo— como obra de la voluntad arcana de Dios, pone a la razón un límite y lo traspone como fe religiosa. Porque se trata, mani-

fiestamente, del modo como el hombre religioso que es Maimónides vive el universo. Lo confirma la relación, repetidamente señalada por Maimónides, entre la doctrina de la creación y la idea de la Divinidad. Aquélla es el muro que rodea y defiende ésta. La necesidad eterna es la negación de Dios. Dios es la perfección y un Dios imposibilitado por una necesidad para querer y obrar libremente no sería perfecto. Maimónides vive la Divinidad y su perfección y dignidad —consistente en su libre voluntad determinante, creadora— en el mundo contingente, obra de esta voluntad.

Lo confirma, además, la relación entre la doctrina de la creación y la religión entera del judaísmo —la segunda de las razones aducidas por Maimónides para justificar su proceder en la cuestión de la creación. La interpretación alegórica de la creación —la doctrina de la eternidad y necesidad del mundo— aniquilaría el milagro, la Ley, la profecía, la revelación —lo que no acaece con la interpretación alegórica de la corporeidad de Dios o con la idea de Dios incorpóreo, uno, existente por su esencia. Si ello es así, es porque la interpretación filosófica del milagro y de la profecía —a que pueden reducirse la Ley y la revelación—, no simplemente su interpretación literal, implica la emanación y la creación a la letra. Maimónides refiere el milagro a la creación, sumiso al principio —tal es para él con el Talmud— del nada nuevo bajo el sol. Desde la creación está creado cuanto ulteriormente se limita a manifestarse, incluso lo prometido y lo profetizado. No cabe, por ende, alteración de la naturaleza de las cosas —radical y permanente, sino sólo transitoria y puesta en esta naturaleza misma de la creación. El signo milagroso de la profecía no consiste propiamente en que el profeta produzca lo que se manifiesta, sino que consiste en revelar a Dios el momento en que va a manifestarse. Pero nada de esto sería posible si Dios y el mundo estuviesen constreñidos por una eterna necesidad. Así, o creación, u otra fe que la judaica.

Aquí se apela expresamente, contra la eternidad del mundo y en favor de la creación, a la instancia de la realidad religiosa del judaísmo —particularmente en la forma en que es real en la religiosidad de Maimónides, cuyos ingredientes y caracteres, así puramente religiosos como racionalistas, hemos ido señalando y aun acabaremos de indicar. Nada, a la postre, de razones puramente racionales en esta cuestión de la creación. Creado y creación se revelan últimamente como los conceptos con que Maimónides apprehende los correla-



tos objetivos de su religiosidad. Creado es el mundo en cuanto vivido como hecho, contingente o determinado por el acto de la libre e ignota voluntad divina. Creación es este acto —creído, esto es, vivido, por la fe, en su obra. Sólo dentro de este ámbito de fe que se expande en torno a los límites de la razón, se colma de todo su sentido el más decisivo de los principios utilizados por Maimónides en el desarrollo entero de esta cuestión de la creación: la ilegitimidad de inferir del mundo en su estado actual al origen del mundo de la nada —el principio con que refuta la argumentación aristotélica. Generación y corrupción son inmanentes al mundo actual o ya creado. Lo que vale para ellas no es válido, pues, para la creación, que es anterior, ni la aniquilación, que sería posterior, o sea, que son trascendentes a este mundo. La creación ha dado el ser orbe dentro del cual son aquéllas con lo que para ellas vale. —El sentido auténtico de la doctrina de la creación en Maimónides es ceñir la filosofía a sus límites estrictos para insertarla definitivamente en la fe.

La doble operación en que consiste la obra conciliadora de Maimónides arroja este resultado: el verdadero sentido de la palabra de la Sagrada Escritura —el sentido mentado por quienes, divinamente inspirados, la profirieron— es la filosofía verdadera —la filosofía demostrada, no la fundada en meros argumentos dialécticos o en sofismas. El sentido de la palabra de la Sagrada

Escritura y la filosofía son idéntica cosa. La obra de conciliarlas no ha consistido propiamente, por tanto, en llevar a cabo su identificación, sino en poner de manifiesto su identidad, velada por el doble error de una interpretación literal de la palabra y de una extralimitación de la seudofilosofía, que no de la filosofía verdadera. No hay, como consecuencia, que decidirse entre conservar la fe en la palabra de la Sagrada Escritura, a pesar de la convicción de la verdad de la filosofía, o abandonarla, ante esta convicción. Todo lo contrario. Hay que perseverar en la fe, justamente porque la significación de su objeto, la palabra de la Sagrada Escritura, es la verdad misma de la filosofía reducida a su contenido demostrado.

Esta obra de conciliación está sustentada y alentada toda ella por una idea de la verdad —y correlativamente del error. La verdad es una. Si la palabra de la Sagrada Escritura es verdadera, como certifica la fe, y si la filosofía es verdadera, como la razón demuestra, ambas tienen que ser una cosa.

Esta idea de la verdad tiene una significación ontológica, una manifestación histórica y la inspiración religiosa que estas dos tienen. La unidad de la verdad se reduce a la unidad misma del universo, oriunda de la unidad de Dios, creador del mundo y fuente de la emanación, que hace hablar al profeta y actuar la razón que aprehende el mundo. Los velos echados sobre esta verdad por el lenguaje alegórico de la Sagrada Escritura y por las desviaciones en el curso de la historia de la filosofía se deben, por un camino u otro, a la naturaleza necesariamente limitada y deficiente de la criatura humana y a las diferencias en la capacidad de comprender y de razonar que se derivan de ella. En estos errores interviene de un modo singular la imaginación, cuya perfección es la de las potencias del profeta, pero que en lo demás es lo contrario de la razón y la raíz incluso del mal. A la imaginación habla el lenguaje de la Sagrada Escritura y con la pura razón hay que interpretar ésta y filosofar. —El judaísmo primitivo es la unidad histórica de la palabra de la Sagrada Escritura y de la filosofía, del saber obtenido por la razón especulativa y por la revelación divina. La conciliación entre la Sagrada Escritura y la filosofía puede considerarse como la devolución hecha por la filosofía griega al judaísmo del fondo de saber que a éste tomara aquélla muchos siglos antes. Por esto al volver así al seno del judaísmo de donde saliera, lo hace con el carácter de la verdad, que es originariamente propio de

la fe de aquél. La verdad una puede residir al par en la Sagrada Escritura y en la filosofía, porque en ambas ha persistido desde un común origen a través de una sucesión de vicisitudes históricas. Por esto también el sentido del apelar a las autoridades, que acompaña, paralelo, al que se hace a las razones: es un apelar asimismo a la razón y la verdad. Por esto, en fin, el sentido de la autoridad preeminente de Aristóteles: entrañar su filosofía del modo más perfecto aquel fondo de saber —y el sentido del esfuerzo hecho para salvarla en el punto del valor de las pruebas de la eternidad del mundo: mostrar a la verdadera filosofía concedora de sus límites y comedia a ellos y no atentar a la verdad encarnada en esta filosofía. —Así, aunque el sentido de la manifestación histórica de la verdad sea en la clara intención de Maimónides ahistórico, la historicidad de la manifestación, y, en general, la Historia de la Filosofía que encontramos en Maimónides, actúa en su obra, justificándola para él en un oscuro fondo de rudimentaria conciencia histórica —como para nosotros la hace menos falta de sentido histórico y más comprensible. Pero esto atañe a la estructura misma de la vida de Maimónides, que le impone la forma de su filosofía.

La obra de conciliación de la Sagrada Escritura y la filosofía aristotélica es la filosofía de Maimónides —para nosotros y en general para cuantos especifican hablando de “la filosofía religiosa” de Maimónides, pues los filosofemas aristotélicos recibidos en la filosofía de Maimónides, no son una filosofía religiosa, ni por ende, la de Maimónides. Nos queda, pues, definir y valorar esta filosofía religiosa de Maimónides, situándola entre las formas y en la historia de la filosofía, así como por respecto a nosotros, para poner el debido término a su conmemoración.

Pues que se trata de una filosofía religiosa, bastará referirse a las formas de la filosofía desde el punto de vista de las relaciones de ésta con la religión. Desde este punto de vista, habría que distinguir entre una filosofía externa a la fe y una filosofía interna a la fe. La primera es la propia de quien, no habiendo estado nunca dentro de la fe, o saliéndose de ella por obra de la razón, desde esta razón, propia y actual, se ocupa con la fe ajena o la propia pasada. En este caso la fe es simplemente el objeto muerto de la razón, en cuya actividad consiste la vida de este filósofo en cuanto filósofo. La filosofía interna

a la fe es la propia de quien desde dentro de una fe se ocupa mediante su razón propia y actual con esta su fe también propia y actual. La vida del filósofo está constituida en este caso así por el alentar de la fe como por el ejercicio de la razón, bien que en la diferente forma propia de una estructura complicada; la razón es instrumento de la fe viva, objeto de la actividad refleja de su instrumento. —Ahora bien, la razón instrumento de una fe puede estar integrada por categorías y conceptos oriundos de otras patrias que esta fe: la razón puede ser una razón extraña a la fe —y puede estar integrada por categorías y conceptos nacidos de la fe misma cuyo instrumento es: la razón puede ser una razón autóctona en la fe. Es, en efecto, posible ocuparse con una fe mediante conceptos que estén ahí y de los que se eche mano— y hacer segregar a las propias posibilidades conceptuales de la fe las categorías mediante las cuales ocuparse con ella. Poco menos que necesario será que la primera de estas dos posibilidades se inicie o se agote con una obra de conciliación entre la fe y la razón extraña a ella. Ni a la razón externa a una fe, ni a la razón autóctona en una



fe puede plantearse sin contrasentido el problema de su conciliación con esta fe. Pero la razón extraña a una fe es lo más probable que no pueda entrar en la fe, ni ser utilizada para ocuparse con ésta, sin una obra de conciliación. Es lo más probable asimismo que a esta obra se reduzca el ocuparse con la fe mediante la razón introducida en ella. —Ahora bien, la operación con que cabe conciliar dos cosas es la interpretación. La conciliación supone la extrañeza de dos cosas, pero al propio tiempo la posibilidad de reducir esta extrañeza. Si las dos cosas fuesen simples, unívocas, no habría, empero, operación que las redujese. Es menester, por lo menos, que una de las dos sea dual o equívoca, presentándose en una apariencia y poseyendo un sentido oculto. La extrañeza puede darse entonces entre la apariencia de una de las cosas y la otra cosa o también su apariencia. Y la reducción de la extrañeza podrá conseguirse mostrando la equívoca dualidad de una de las cosas, o de las dos, y la identidad del sentido oculto de la una con la otra o con su sentido oculto. La operación de mostrar tal dualidad e identidad es la interpretación. —Poco menos que necesario será asimismo desarrollar en esta obra de conciliación e interpretación siquiera un rudimento de razón autóctona. Difícilmente los conceptos y categorías con que se opere la conciliación entre la fe y la razón extraña podrán ser de un modo exclusivo los integrantes de ésta, aun en el caso de que la interpretación gravite sobre el lado solo de la fe. Pero si se desarrolla siquiera un rudimento de razón autóctona, en sus conceptos y categorías se habrá de ver la filosofía propia de la vida correspondiente, más que en los introducidos en ésta y su fe con la razón extraña. —La interpretación de la fe, para conciliarla con la razón extraña, puede extenderse sobre más o menos superficie y profundidad del cuerpo de la fe, y en principio cubrirlo y penetrarlo todo. Pero quien decida en última instancia el límite o la plenitud de esta extensión será la fe misma —más o menos rudimentariamente servida por una razón autóctona. En la razón interna a la fe, puesto que la razón supone en todo la fe, ésta ha de ponerse en todo a sí misma. —Por último, la posibilidad de ocuparse con una fe mediante una razón extraña a ella, y la consiguiente probabilidad de tener que conciliarlas por medio de su interpretación, sólo pueden darse en una vida superpuesta a otras, pero en esta vida será muy probable aquella posibilidad y muy elevada esta probabilidad. En general, la vida superpuesta a otras se les ha con éstas y sus reliquias en ella, en cuanto extrañas a ella, en forma de conciliación

y de interpretación. Vida superpuesta es esencialmente vida plural y equívoca, vida conciliadora, vida hermenéutica. Y este su habérselas con las infrapuestas, su conciliar e interpretar, no es una actividad u operación parcial de ella, sino su esencia, que toma todas las formas que la vida misma toma. La filosofía es una de estas formas, aquella en que la general actividad conciliadora y hermenéutica de esta vida se practica por medio del rudimento siquiera de razón autóctona.

Sólo las distinciones anteriores permiten despejar los equívocos en que de continuo se incurre al emplear el término de racionalismo. Racionalismo es ocuparse mediante la razón con la fe desde fuera de ésta. Pero racionalismo es también ocuparse desde dentro de una fe con la razón —cuando ésta es extraña a la fe. Sólo estas distinciones permiten comprender, además, la equívoca impresión que este último racionalismo causa sobre el primer racionalismo, por un lado, y, por otro, sobre aquel que, dentro de una fe, ejercita ésta, sin ocuparse con ella mediante ninguna razón, ni preocuparse en general de razones, el puro creyente. El primer racionalismo no tiene por racionalismo al segundo. El puro creyente lo tiene, al contrario, por un racionalismo que amenaza destruir su fe —y en lo que se refiere a la pureza y autenticidad de ésta, ella no le engaña.

Sólo estas distinciones permiten, por último, entender hasta su raíz y calificar justamente la filosofía de Maimónides y la obra en que consiste. Esta obra no es posible con sentido sino dentro de una fe. Mas que ésta es lo que constituye el ámbito en que todo lo restante se mueve, no sólo se manifiesta en la obra entera de Maimónides, sino que se declara en su doctrina de las relaciones entre la fe y la razón. La perfección de la fe es la fe ilustrada por la razón —donde en el término de ilustrada resumimos las operaciones de interpretarla, sobreponerla a la razón, en la parte en que ello es obra de esta misma, y mostrar su identidad con la filosofía; pero esta fe es inasequible a la mayoría de los humanos, y ni siquiera en aquellos a quienes es asequible puede llegar como fe ilustrada por la razón, sino sólo como fe, a donde tampoco puede llegar la razón misma. Por la necesidad de los límites de la razón y —en el otro sentido del vocablo necesidad— de saber lo que los rebasa, le ha sido dada al hombre, con otras fuentes de saber —como el conocimiento de lo meramente probable, el conocimiento moral del bien y del mal—, la revelación, la fe. En Maimónides ésta es, en resumen, aquello que decide en última instancia si atenerse o no a la letra,

es decir, el límite de la interpretación y, en general, de la actividad de la razón sobre ella, la fe; aquello, estante por sí, en que la razón se sustenta y en que, en cuanto fiel de ella, de tal fe, se afirma a sí mismo el propio Maimónides, en una situación y actitud bien distinta de la de los perplejos, que puede proponerse a éstos como guía; aquello que da a la declaración de hallarse dispuesto a cambiar de fe si la razón lo requiere, su fondo de certeza de no ser requerido ni tener que confirmar la disposición. —La obra de Maimónides tampoco es posible con sentido, si la razón instrumento de la fe no es extraña a ésta. Pero judaísmo y filosofía habían venido a ser profundamente extraños entre sí en su apariencia —aunque fueran siempre idéntica cosa en el sentido oculto y originario. —Una obra como la de Maimónides requiere también que fe y razón sean duales y equívocas. Y, en efecto, el judaísmo vierte su fe sobre lo dual y equívoco por excelencia y lo que es objeto de la interpretación en su sentido más estricto: la palabra. Y a la filosofía le es no menos esencial la peculiar dualidad de la verdad y el error, que la divide en auténtica y en seudofilosofía. Hemos visto a Maimónides aprovechar esta doble dualidad y practicar la conciliación mediante una doble operación inversa. —En conclusión, su filosofía es el racionalismo interno a la fe que es propio de una vida históricamente superpuesta a otras. Y los filosofemas en que se condensa y decanta esta filosofía no son los conceptos y proposiciones aristotélicos o neo-platónicos históricamente bien acuñados y hasta desgastados que Maimónides recoge, sino las categorías y principios que él emplea en su obra conciliadora, pero que no forja de un modo temático y que por esto se han reflejado sólo de un modo análogo en esta exposición.

¿Cuál es la significación histórica y actual de esta filosofía? Los perplejos serían, según Maimónides, “pocos”. En efecto, si la fe en la palabra de la Sagrada Escritura es general a la comunidad judía, la convicción de la verdad de la filosofía es privativa de aquellos escasos miembros de ella que han adquirido conocimiento de la filosofía. Mas a estos pocos los han hecho posibles cuantos han colaborado con sus vidas a la confluencia de la cultura grecorromana con las culturas orientales en la vida medieval. De esta confluencia son meros sucesos particulares la repetida confrontación de helenismo y judaísmo desde la primera que tuvo lugar en Alejandría. Y la recepción de la filosofía aristotélica por árabes, judíos y cristianos. Los pocos perplejos a

quienes se dirige Maimónides, con otros pocos árabes y cristianos, se presentan, pues, como la incorporación más plena y rigurosa de la vida superpuesta que conviven todos —se presentan, en suma, como el hombre de la Edad Media. La *Guía de los descarriados* es un argumento a favor de la unidad de este evo como unidad de triple vida, árabe, judía y cristiana, engendrada por la común superposición a la vida antigua clásica y oriental. No bastantes a romper esta unidad, sino sólo a diferenciarla internamente, son las peculiaridades por lo cristiano, lo judío, lo islámico —como la diversa receptividad de la fe de Cristo, la fe de la Alianza, la fe del Islam, para la razón griega, y las consecuencias de esta diversidad sobre la forma efectiva de la recepción en sus aspectos hermenéutico y filosófico en sentido restringido. —Para el hombre de esta Edad era, pues, vital, en un muy riguroso y concreto sentido, conciliar, interpretándolas, su fe judía, islámica, cristiana, y su saber griego. A quien colaboró en esta vida común de interpretación y conciliación con la obra que la llevó en una de sus tres direcciones a la plenitud y que para el proceso ulterior de la Edad fue ejemplar, le corresponde máximo rango histórico.

Pero el hombre moderno es histórica prolongación del hombre de la Edad Media, que aún pervive en su fondo. Nuestra vida es segunda potencia de la superpuesta vida medieval. En este sentido, los pocos de Maimónides bien pudiéramos ser aún nosotros mismos. Más de uno de nosotros se habrá sentido, se sentirá aún, acaso, conturbado por perplejo entre una fe y una convicción comparables a aquellas entre las cuales fluctuaban los contristados de Maimónides. Quizá muchos de nosotros estemos en este instante, más que perplejos, descarriados, por haber abandonado toda fe y convicción como aquellas de las cuales siquiera una no necesitaban abandonar los perplejos de Maimónides. En fin, es posible que alguno de nosotros haya dejado de estar perplejo, no por haberse descarriado, sino por haber vislumbrado la superación de su perplejidad y hasta de su descarrío en una obra de conciliación e interpretación de su propia vida que imite en esto el ejemplo remoto de Maimónides. En cualquiera de los tres casos y en la esencial conjunción de todos ellos, no es casual, está justificado por la estructura de nuestra vida, habérselas con aquellas a que está superpuesta, habérselas consigo misma, que conmemoremos a Maimónides al sonar en nuestra memoria histórica la hora de su centenario. ❧

Becas para la Educación Superior



**GOBIERNO
FEDERAL**

**MÉXICO
2010**

SEP



México está orgulloso de ti y te apoya para que te prepares mejor
Tienes hasta el 16 de octubre para solicitar una de estas becas:

Becas de Excelencia

Si obtuviste un promedio de 10 en el ciclo anterior (ya sea en el bachillerato o en los estudios de nivel superior), o bien algún reconocimiento académico en un concurso nacional o internacional y estás inscrito(a) en algún programa de Licenciatura o Técnico Superior Universitario (TSU).

Becas de Titulación

Si vas a realizar tu tesis o tesina (o cualquier otro método de titulación).

Becas de Vinculación

Para que apliques tus conocimientos en el sector productivo o de servicios si ya cursas los dos últimos años de Licenciatura (o los dos últimos cuatrimestres de TSU).

Becas de Servicio Social

Si realizas prácticas profesionales y ya cursas los dos últimos años de un programa de Licenciatura o el último cuatrimestre de TSU.

Requisitos Generales

- 1.- Estar inscrito(a) y ser alumno(a) regular (no adeudar asignaturas de ciclos anteriores).
- 2.- Contar con un promedio mínimo de 8.0 (de 10 en el caso de las Becas de Excelencia).
- 3.- Requisar la solicitud de beca en el formato que la SEP pondrá a disposición de las y los interesados en el sitio web: www.becanetsuperior.sep.gob.mx.
- 4.- Contar con la Clave Única del Registro de Población (CURP).
- 5.- Contar con una cuenta de correo electrónico.

www.becanetsuperior.sep.gob.mx

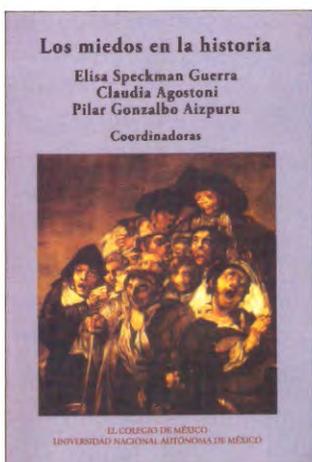
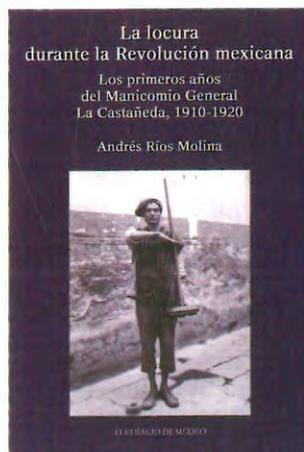
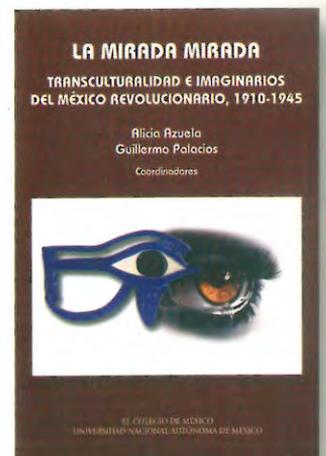
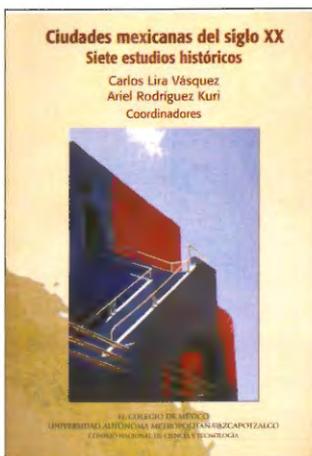
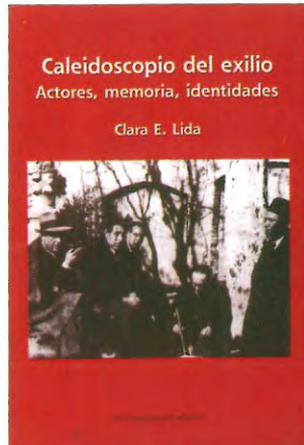
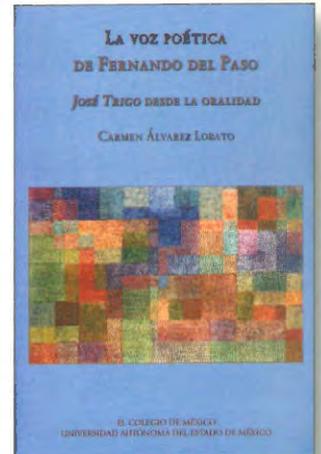
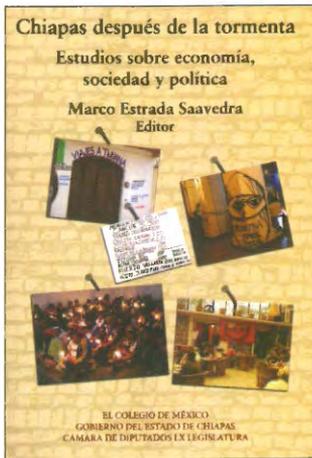
Telsep al 36 01 75 99 de la Cd. de México y 01 800 288 66 88 del interior de la República

www.gobiernofederal.gob.mx



Vivir Mejor

NOVEDADES



EL COLEGIO DE MÉXICO

El Colegio de México, A. C.,
 Dirección de Publicaciones,
 Camino al Ajusco 20,
 Pedregal de Santa Teresa,
 10740 México, D. F.
 Para mayores informes:
 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,
 Fax: 5449 3000, exts. 3157 o Correo electrónico:
 publicolmex@colmex.mx

