

## RESEÑAS

PORTILLA, JORGE.

Fenomenología del Relajo. Fondo de Cultura Económica. México, 1984. Biblioteca joven, 212 páginas.

Precedido de una nota elaborada como “advertencia”, suscrita Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro, salió a la luz, por segunda vez, este libro de indudable importancia. Su autor, fallecido en 1963 a los 45 años de edad, muestra el vigor de su pensamiento y la claridad de sus análisis en tres ensayos, cuatro conferencias y en una selección de varias notas publicadas por un periódico y una revista de la Ciudad de México. Para estar debidamente informado sobre la personalidad, las ideas y la actitud de J. Portilla, el lector debería echar una mirada a la “advertencia” porque en ella (pp. 9-12) hay información útil que ayuda a comprender el sentido de su vida y la importancia que él le dio al mundo y a sus cosas grandes o pequeñas.

El primer ensayo que sirve de título al libro tiene dos capítulos: “Descripción fenomenológica del relajo” y “Sentido moral del relajo”, integrados a su vez por nueve apartados. El título parecería indicar que se trata de un libro de humor, o por lo menos de un análisis succulento para divertirse con el “relajo”, término de específicas connotaciones y denotaciones en el comportamiento cotidiano de los mexicanos. Sin embargo, el fondo es otro. No se trata de una apología jocosa, ni del desmontamiento más o menos erudito de esa forma de “burla colectiva, criticada y a veces estruendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país” (p. 13), sino “de comprender un hecho” y de “abordar el asunto, un tanto por una farisaico voluntad de prevenir a los jóvenes contra los peligros de la falta de seriedad, sino por el deseo de comprender hasta el límite de mis posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad y, por decirlo así, sacar la filosofía a la calle (que es su lugar natural) despojándola en lo posible cfe la cáscara ‘técnica’ que a veces la encubre” (p. 15). La confesión de propósitos del autor se complementa con sus tesis de que “la filosofía, en la medida en que es un ‘logos’ sobre el hombre, realiza una función educadora y liberadora” y no “la fabricación de un armazón de conceptos como espejo de la realidad” (p. 16).

La fenomenología es una tendencia rigurosa de la filosofía y se manifiesta como un método en lo que sus seguidores denominan “descripción fenomenológica”. J. Portilla demuestra un conocimiento depurado de este método al emprender la “definición fenomenológica del relajo”. En el apartado “Notas para una definición”, (pp. 17-26) apunta diversos rasgos de esta “burla colectiva”. Afirma que el relajo “es un comportamiento” y “una acción en el mundo”, cuya significación o sentido consiste en “suspender la seriedad”. Mas, para señalar estos rasgos recorre un camino que pasa por la mención del valor, la libertad y el deber, a los cuales el sujeto se adhiere y que el relajo “suspende” o “aniquila”, cancelando “la respuesta normal al valor desligándome del compromiso de su realización” (PP. 18 y 19).

El relajo, como comportamiento “consta de tres momentos discernibles por abstracción: un desplazamiento de la atención”; “una toma de posición en que el sujeto se sitúa a sí mismo en una desolidarización del valor” y, finalmente, “una acción propiamente dicha que consiste en manifestaciones externas del gesto o la palabra, que constituyen una invitación a otros para que participen conmigo en esa desolidarización”. (p. 19) Estos tres momentos son de carácter concreto y unitario; así, “la exteriorización mímica o verbal es al propio tiempo desplazamiento de la atención y es también la decisión íntima de no participar en la conducta que dará apoyo al valor” (p. 21).

El relajo, “como una acción en el mundo” no es una introspección y “sólo puede presentarse en un horizonte de comunidad”. Los actos que contribuyen a constituirlo “son actos que suponen una intención comunicativa inmediata”, por ello, “el relajo en soledad es impensable o, mejor dicho, inimaginable”. (pp. 22 y 23) Además, es una acción reiterada. “Es necesario que la interrupción suspensiva de la sociedad se reitere indefinidamente. . . “Es menester que la palabra o el gesto interruptivo se repitan continuamente hasta que se apodere del grupo el vértigo de la complicitad en la negación, que forma la más paradójica de las comunidades: la comunidad de los no comunicantes, como fondo negativo que hace imposible o inútil la actividad del agente del valor”. Es entonces cuando “la algarabía inunda el cuasi-espacio humano por donde el valor había de insertarse en la realidad y lo expulsa de ese ámbito, lo deja ‘afuera’, en su pura idealidad

desatendida. Una vez iniciada, es menester impedir a toda costa que vuelva el silencio, donde el valor podría volver a brillar, como el sol después del aguacero, apelando a nuestra generosidad”. Sólo así, “ese levantarse de voces y descomponerse los gestos que tan a menudo lo acompañan, se hacen comprensibles a la luz de la esencia misma del relajo que hasta aquí hemos tratado de fijar”. (p. 25)

El autor propone distinciones atinadas entre relajo, burla, sarcasmo y choteo. Para él, “la burla, y su frecuente instrumento, el chiste, guardan con el relajo una relación instrumental. Pueden estar dominados por la intencionalidad específica de este último: suspender la seriedad en una comunidad”, pero, “en ese caso, el relajo es la unidad trascendente de sentido a la que tienden los actos de burla”. (p. 28) En cuanto al sarcasmo, afirma que “es una burla ofensiva y amarga”, cuya “intención corrosiva se orienta totalmente hacia una persona determinada y su fin de desvalorar está sometido a un propósito de ofender”; “puede provocar una atmósfera de expectación incómoda y llena de amenazas de violencia, como un insulto o corno una bofetada” (p. 29). Sin embargo, el sarcasmo está más cerca del choteo que es “menos cáustico, más juguetón y menos tenso”. “En el choteo, afirma el autor, se da la burla igualmente como medio de mostrar el no-valor de alguien, pero aquí se halla sometida a la intención de mostrar la supuesta superioridad del agente” (ibid.)

En el curso de este ensayo, J. Portilla vuelve al problema del valor, pero cambiando su perspectiva. Ya no trata de examinar su anulación o suspensión, sino “la manera en que el valor se da en el relajo, es decir, la forma de darse el valor, que hace posible encararlo en esa actitud” (p. 31), con independencia de su “estatuto ontológico”. Con tal propósito hace un conciso desarrollo de “la libertad como surgimiento hacia el valor”. Desde esa perspectiva señala que “el relajo, como desvío de valores, bien pudiera ser fórmula de autoaniquilamiento, así como la conducta antes descrita es comprensible como autocreación o autoconstitución. El relajo, conducta de disidencia, puede ser la expresión de una voluntad de autodestrucción” (p. 34). Por ello “el hombre del relajo efectúa un movimiento profundamente irracional que consiste en la supresión de todo futuro regulado”. “Hay en el relajo -agrega el autor- un cierto volverle la cara al futuro para realizar un simple acto de negación del pasado inmediato” y “cada instante del futuro inmediatamente próximo es vivido como una mera posibilidad de negación del presente”. (p. 39) Por ello el “relajiento” es, literalmente, un hombre sin porvenir que “se niega a tomar nada en serio, a comprometerse en algo, es decir, se niega a garantizar cualquier conducta propia en el futuro” (ibid.). Sin embargo, aunque “no tiene futuro”, “esto significa que difícilmente podría amenazar el futuro de nadie. Es un buen camarada instantáneo que disipa la seriedad de la vida y nos hace reír de buena gana”. (p. 40)

En otro apartado de este ensayo se acota el tema de la risa, tema que ha motivado la reflexión de muchos filósofos que han escrito “unas noventa teorías y más de doscientos libros y artículos”. “La risa, dice el autor, es una forma particular de conciencia, exactamente como una emoción o como una intelección, y no puede escapar a la ley universal de la conciencia, que es la intencionalidad”. (p. 43) Después de concisos comentarios sobre diversas teorías sobre la risa, J. Portilla afirma que ésta tiene un sentido ante el relajo que, “como destrucción imaginaria de un valor” produce una “comicidad no esencial” y que sin embargo produce una risa siempre precaria. (p. 49)

“El sentido moral y el relajo”, segundo capítulo del ensayo que reseñamos, está integrado por cinco apartados. El primero trata de la libertad (pp. 51-64). En sus reflexiones señala las dificultades de conceptualización y de representación que plantea el problema de la libertad y propone abordarlo como una vivencia que se manifiesta de muchas maneras. Por ello afirma que “si la libertad no puede ser apresada en una fórmula como cualquier concepto, esto significa simplemente que no es un concepto, o que no es sólo un concepto sino algo que se da de alguna manera en la experiencia humana”. (p. 53) Destacan sus afirmaciones de que el individuo -humano “es un vértice espiritual que polariza hacia su centro todo su contorno” y que “la libertad es ese tránsito, que puede concebirse también como un paso de lo exterior a lo interior en un proceso de interiorización”. (p. 56) Dedicada especial atención a la libertad política y la concibe “como la situación de una comunidad humana en que el desarrollo de cada individuo como persona hasta el máximo de sus posibilidades, no está obstruido por la acción de ninguna instancia exterior a la persona misma”. (p. 57)

La libertad, concebida como un “puro movimiento de la interioridad”, crea diversas posibilidades de conducta. A este género de acontecimientos interiores, dice el autor, “pertenecen esas realidades humanas de difícil captación que llamamos ironía, humor, seriedad y espíritu de seriedad”, para agregar que el examen de su significación “sobre el trasfondo de la noción de libertad, habrá de poner en claro, esperarnos, el sentido moral de relajo”. (pp. 63-64).

Entre la ironía y el relajo hay notorias diferencias. “Lo primero que sugiere la ironía es una cierta discordancia, una contradicción (... ) incluso parecen dominar, como una contradicción que aflora de súbito, procesos de largo alcance: es una ironía que el hombre se haya pasado dos siglos engolando la voz para hablar del progreso y de la técnica, y que la técnica haya parido, como un ratón siniestro, la bomba atómica”. (p. 64) Pero la ironía no es sólo contradicción pura y simple sino también el contraste entre la pretensión de poseer un valor y la realidad de lo verdaderamente logrado. Por ello no excluye la seriedad y se opone al relajo que “es una suspensión pura y simple de la seriedad, lo cual es equivalente a la irresponsabilidad”. (p. 71) En la confrontación de la ironía con el relajo, Portilla hace una magistral interpretación sintética del pensamiento y la actitud de Sócrates.

El autor incursiona en la relación relajo-humor-ironía. Señala que estas tres actitudes “aclaran los caminos de la acción” y “son, en cierto sentido, respuestas a una circunstancia humana en la que ya en juego de alguna manera un valor”. En tanto que “el ironista y el humorista guardan su unidad en la contradicción. . . el hombre del relajo no interioriza nada de la situación”, “no toma nada en serio” y “la seriedad que a él le falta se condensa toda en otro hombre al que en México se llama ‘el apretado’ “. (pp. 86 y 87).

El último apartado de este ensayo, que lleva por título “Fisonomía del Apretado” (pp. 87-95), si bien tiene relación con el texto que le antecede, considerado en su temática y proyección, constituye, un trabajo independiente. Portilla define al “apretado” como “al hombre afectado de seriedad” y que “se tiene a sí mismo por valioso, sin contemplaciones y sin reparos de ninguna especie”. (p. 87) Vive en tranquila posesión de “su” inteligencia, brillantez, talento, funcionariedad y su ser valioso se desliza mágica e imperceptiblemente hacia su poseer valioso. “En cierto sentido el apretado es también su automóvil, su casa, sus terrenos, sus muebles elegantes, sus obras de arte. El modo de su inserción en la realidad, su manera de ser en el mundo, es la posesión, la propiedad”. (p. 89) Aunque es el Polo opuesto del relajiento, “el apretado no puede ser apretado en el desierto. Necesita que su valor aparezca ante los demás. Necesita leer su valor en la mirada de los demás”. Otra característica señalada por el autor es la exclusividad. “El apretado come en restaurantes exclusivos, asiste a espectáculos exclusivos, pertenece a círculos exclusivos”. . . . “Su aspiración suprema es pertenecer a la más exclusiva de las exclusividades”, al punto de, que “lo que queda cuando excluimos al apretado es un concepto, vacío y universal, como es vacía y universal la exclusión del apretado”. (p. 91)

J. Portilla prepara el final de su ensayo conectando nuevamente. al apretado con el relajiento. Del primero dice que “resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión”, en tanto que “el hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor”. Aunque hay poco que trasladar a los años actuales de lo que escribió Portilla en este ensayo, vale la pena reproducir el párrafo final de este trabajo: “Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos”. (p95)

Al ensayo cuya reseña concluye en el párrafo precedente le sigue un texto titulado “La náusea y el humanismo” que formó parte de un ciclo de conferencias impartidas en 1947 y que, según la nota de advertencia, “fue publicada por la revista Filosofía y Letras, en su número 30 de abril-junio de 1948”.

En este trabajo (pp. 96-119), J.Portilla luce extraordinarias cualidades de expositor. la claridad de su lenguaje, la profundidad de sus conceptos y la penetración que logra en el pensamiento de Sartre, hacen de esta conferencia una breve y concisa introducción a la filosofía existencialista de postguerra. Se refiere a Sartre como al filósofo existencialista que pretende “tener un público”, que ha “condescendido a escribir novelas escabrosas, escabrosísimas y que” una de estas obras destinadas al gran público, la más inofensiva de todas es La Náusea. Su criterio personal de que “la filosofía debe salir a la calle”, encuentra ocasión de explicarse en el siguiente comentario: “Hasta Jean Paul Sartre la filosofía había venido siendo, al menos en

los países latinos, cosa de profesores, cuya personalidad rebasaba el interés puramente académico, intentaba llevar sus reflexiones o los resultados de ellas despojados de todo aparato técnico más allá de los muros de la universidad, al centro mismo de la vida de su comunidad, los fariseos del pensamiento, los embargados por la beatería de la cultura, se apresuraban a descalificar al colega de talento, al heterodoxo que se atrevía a sacar a la filosofía del sancta sanctorum de la mediocridad académica.” (p97).

Un resumen de la novel citada y la caracterización precisa de su personaje principal, Roquentin, le permiten a J. Portilla afirmar que “si Sartre ha tomado el trabajo de dedicar un libro entero a la descripción de esta experiencia que ha bautizado con el nombre de náusea, es porque se trata de un hecho que tiene relevancia filosófica muy considerable. La “náusea” es un concepto que designa un hecho muy preciso y perfectamente caracterizable: la captación directa a la existencia en cuanto tal”. (p. 101).

A esta caracterización de la náusea añade otra: “surge cuando se toma contacto inmediato con lo existente en una forma originaria, de tal manera que al propio tiempo captamos se esencial contingencia”. “Este contacto no puede ser alcanzado a voluntad y en manera alguna por vía conceptual o filosófica; ha de ser una experiencia real, vivida.” (p. 102) Mas, “el hombre es el donador de sentido por excelencia. La fuente de toda inteligibilidad, de toda razón es el hombre mismo, y fuera de él no hay nada que por sí mismo subsista cargado de significación y que, por decirlo así, desde fuera del hombre pudiera dar el sentido, la razón de su existencia”. (p. 104).

Después de referirse al pensamiento de Kant y Hegel, vuelve a tomar el tema del existencialismo, que, según J. Portilla, a pesar de su enorme complejidad metódica, desenvuelve el pensamiento dentro de este mundo del sentido común. Por ello afirma que “el filósofo de la existencia piensa como hombre entre los hombres y esto explica la atracción que ejerce sobre la gente no profesional de la filosofía; explica que el existencialismo se halla convertido en una moda. Y es que habla de cosas que interesan al hombre: habla de la muerte, de la libertad, del hombre y de su responsabilidad, de si hay o no hay Dios y de que las consecuencias que ello acarrea son graves; de si estamos sujetos a los siniestros procesos descubiertos por el psicoanálisis o si podemos superarlos y dominarlos; de si el hombre es una marioneta movida por el proceso dialéctico de la economía o es el amo de su destino individual y colectivo”. (p. 107)

En su conferencia, el autor se refiere al pasado, al presente y al futuro como a tres dimensiones del tiempo, cuya naturaleza es indescifrable. Con esta incursión plantea la relación del futuro con la existencia, relación en la cual la burguesía aparece como una clase social sin porvenir, situación que a Sartre “(quien) con superlativa lucidez contempla la absoluta decadencia de la burguesía europea”, le conduce a “fundar una comunidad creando lo que él llama un nuevo humanismo... capaz de actuar en el mundo y de transformarlo”. (p. 113) “Si le preguntáramos a Sartre cómo se puede fundar una comunidad humana -dice J. Portilla- nos contestaría probablemente que para hacerlo es menester proponer a los hombres que no logran encontrar sentido a su propia vida un sentido para ésta; proponerles un volver a realizar. El ejemplo de esto podría ser Carlos Marx, que propuso a los proletarios de todo el mundo un sentido para su vida. la revolución, y un valor a realizar: la sociedad sin clases.” (p. 117)

En la parte final de su conferencia, el autor duda si las definiciones sartreanas del hombre son definiciones burguesas y se interroga si Sartre podría fundar “una nueva comunidad anclada entre la Iglesia Católica y el partido comunista”. Con estas preguntas cierra su texto invocando un pensamiento de K. Jaspers: “que el hombre se acuerde de sí mismo”.

Su tercer trabajo publicado en el libro trata de la “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”. El autor, en esta conferencia, pretende dar nuevos lineamientos al concepto de comunidad. Para ello establece diferencias entre este concepto y el de sociedad refiriéndose a las distinciones establecidas por Max Weber y a las aportaciones del pensamiento sociológico anglosajón. Critica estas concepciones y señala que “no pueden tener para nosotros un valor instrumental”. Con este antecedente, sugiere que su conferencia partirá “de aquel concepto ‘cotidiano, corriente o preontológico de comunidad; de aquella concepción no explícita de la comunidad que está en juego cuando en nuestro hablar cotidiano pronunciamos esta palabra”. (p. 122) Para él, “el concepto preontológico de comunidad no es otro que el de persona total o colectiva, y esta representación cotidiana y vulgar posibilita toda una serie de concepciones científicas y filosóficas de la

comunidad que no son sino su decantación”. (p. 123)

Al desarrollar esta idea, J. Portilla afirma que no podemos situarnos fuera de nuestra comunidad nacional y que “hablar de México desde esta perspectiva, sólo puede hacerlo un extranjero bajo cuya mirada debemos asumir la comunidad por la cual existimos integrados”. En el siguiente párrafo agrega. “Esto quiere decir, que desde este punto de vista externo, lo único que podemos afirmar es que, en cuanto mexicanos, somos corresponsables con todos nuestros compatriotas pasados y presentes de lo que México es, y con nuestros compatriotas pasados, presentes y futuros de lo que México será, ante la mirada extranjera.” p. 124 Mas, su análisis se dirige hacia otro horizonte: la mirada del extranjero no nos alcanza en nuestro ser, porque es “pura imagen e imaginación de lo mexicano plasmadas desde un punto de vista extraño, es la imagen vulgar de nuestro ‘ser para otros’ que nos convierte en un puro objeto de contemplación”. “Naturalmente -agrega- no nos agotamos en ella y afortunadamente no todas nuestras expresiones espirituales se reducen a las apuntadas.” (ibid.)

Para el autor hay otra representación “más profunda y que no ha sido explicitada aun en la objetividad de las ciencias”. Sostiene que “en la vida diaria, más en la vida del ‘hacer’ que en la del pensar y en la del hablar, está operando una vivencia o concepción de la comunidad como horizonte. Y más precisamente como horizonte articulador de actos, o como horizonte de comprensión de ciertos actos, y quién sabe si no de la mayoría casi absoluta de los actos humanos”. (p. 125)

Este horizonte articulador está integrado de “una multiplicidad de horizontes comunitarios que se entrecruzan y confunden y que permanecen potenciales o actuales, según que nuestra acción los revele o los suprima. Vivimos siempre simultáneamente inmersos en una comunidad nacional que puede tomar matices muy variados. . .”

Construimos nuestro ser desde un no ser -dice el autor- “pero nuestra acción, por otra parte, no se da en medio del desierto, sino en comunidad. No podemos proyectar acción alguna sin contar con los demás, apoyada o rechazada por los otros”. (p. 129) Por ello “nada refrena tanto el espíritu activo como la incertidumbre en cuanto al modo como será acogida la obra realizada”. (p.130) Esta incertidumbre conduce a que “unos y otros frecuentemente se refugien en el seno de pequeñas comunidades fundadas en relaciones interindividuales de amistad que llevan la dirección y dan el tono en la política y en todo lo demás, aun en la vida cultural”. (ibid) “Este estado de cosas puede describirse como un estado de subintegración de la sociedad mexicana, como una especie de desnutrición social.” (p. 13 1)

Para el autor, “la comunidad es vivida en México como un horizonte lejano y desarticulado”. (p. 132) Mas, la comunidad implica un coexistir, un “ser con otros”, cuya estructura ontológica posibilita el sentido de la palabra “nosotros”, que es un “tú y yo”, sin interposición de ningún esquema previo, ningún juego de conceptos y ninguna imagen. “Pues bien -señala el autor- sólo dentro del campo de esta relación viva y auténtica busca el mexicano la plenitud que le esté negada en la dimensión meramente societaria de su existencia.” (pp. 133 y 135)

En uno de los párrafos finales del texto de su conferencia, Portilla explicita una suposición que tiene la intensidad de un anhelo: “Debe existir la posibilidad de realizar con plenitud un ‘nosotros’ esencial donde todo ‘él’ pueda ser un ‘tú’ y todo ‘ellos’ un ‘vosotros’ en una comunicación viva y auténtica. Sólo una tal constelación merece el nombre de comunidad y nuestro destino como nación se juega paralelamente con nuestra capacidad para realizarla.” (p. 138)

En el tercer párrafo de la p. 139, a manera de una presentación de su siguiente trabajo “La crisis espiritual de los Estados Unidos”, Jorge Portilla escribe: “... a todos los mexicanos se nos presenta, por la naturaleza de las cosas mismas, la necesidad de tomar en algún momento una posición lo más lúcida posible frente al hecho histórico de nuestro vecino del norte, sobre cuyas dimensiones no es menester insistir”. El modo de ser de este vecino está moldeado -para el autor- por los fundamentos últimos de una civilización que “nos resultan casi absolutamente extraños por muy impresionantes y aún plausibles que nos parezcan los resultados”. El autor parte de este punto de vista en su esfuerzo por hacernos comprender la crisis de la cultura estadounidense, cuyos rasgos se expresan en la cuantificación, considerada como criterio de valor y que “delata una tendencia a identificar lo mayor con lo mejor”. (p. 142) Sobre este aspecto, J. Portilla señala

que “la magnitud no dice nada, es axiológicamente muda e incluso puede cobrar un aspecto siniestro”. (p. 143) Otro rasgo que toma en cuenta es “el postulado de la inocencia”, como marco en que se desarrollan la cinematografía y el interés en los problemas sexuales, o se cumple la “proliferación monstruosa de la novela policiaca”. “Claro que hay manifestaciones de rango superior -agrega el autor- como el pragmatismo que es la expresión filosófica de los EE.UU.” (pp. 149-150) y que descansa en el supuesto de que la verdad de una idea depende del valor práctico de sus resultados. Esta filosofía, propia de un pueblo activo, no cala suficientemente en el sentido de los hechos, por mucho que la mentalidad estadounidense pretenda que su sociedad sólo se propone fines moralmente válidos.

J. Portilla asienta que “la crisis empieza a tomar cuerpo en ciertas paradojas cuyo perfil adquiere contornos más precisos a medida que la historia internacional de la postguerra se descubre” y “que los ideales directores de la historia interna de los EE.UU. que condujeron a esta nación al optimismo y a una confianza inquebrantable, la han colocado frente al mundo exterior como portadora de un programa de hegemonía mundial respaldado por una fuerza militar sin precedente” (p. 150) y que, por ello, “dificilmente puede conservar el aura de inocencia que tiñe a la vida norteamericana”. (p. 151) A manera de conclusión, el autor afirma que la salida de esta crisis “implica una conversión capaz de subvertir los fundamentos mismos de toda su cultura, y, (que) desde luego, esto nos parece sumamente improbable” (p. 156)

La reflexión filosófica adquiere otra dimensión cuando engloba los problemas inherentes a la estructura, constitución y destino de una comunidad. El trasfondo de sus relaciones viva se hace cada día más patente y “es hoy un indicio del nivel que alcanza en todas partes la conciencia filosófica, la científica y la cotidiana”. (p. 158) Mas, al hacerse ostensibles las estructuras comunitarias, “empiezan a hacerse ostensibles también los fraudes que los beneficiarios del ‘sistema social’ podían permitirse en la época del individualismo ingenuo”. “Uno de estos fraudes -agrega J. Portilla- es el que todos los días ejercita en México una cierta ‘crítica literaria’ que no es ni literaria ni crítica, sino una grosera condensación de algunos escritores, pronunciada en nombre de la Nación Mexicana”. (ibid.) Con estas afirmaciones comienza su trabajo *Critica de la Crítica* (pp. 158-167), vigoroso ensayo con que el autor denuncia una crítica, que está más en el aire que en el papel”, en la cual uno no debe ahogarse ni debe ser “un cómplice silencioso de la misma”. El pensador define la función de escribir como “un esbozo de comunicación” o “de un diálogo posible cuyo interlocutor, o por lo menos, testigo concreto es, en último extremo, el crítico”. (p. 159) El escritor, “aunque se proponga simplemente desplegar ante los otros las maravillas de su intimidad, queda ‘situado’ en su comunidad”. La sociedad es “un campo pensante, una dimensión de la existencia y de la cual no puede evadirse nadie”. (p. 159) Pero “la comunidad es la atmósfera en que respiran tanto el escritor como el crítico, y el acto de condenar simplemente al escritor, a nombre de la comunidad, es una necedad y un acto de mala fe”. (ibid.) La necedad “no pasa de ser un exorcismo, un gesto mágico que pretende expulsar al escritor de la comunidad para la cual escribe. Pero la imagen es ineficaz”. (ibid.) Mas, “si la negación del crítico no es acto mágico de expulsión, sino una orden de silencio, ‘un cálese usted’... entonces resulta un acto de mala fe”. (p. 160) En ambos casos la crítica ya no es crítica sino una cuestión personal con que se engaña a un público, a nombre de “la sociedad”. Tal situación conduce a un McCartismo nacionalista, a un maniqueísmo según el cual “de un lado están los buenos y su representante: el crítico, y del otro están los malos y su vocero: el escritor”. (ibid)

Portilla escarba otro filón de ricas reflexiones en tomo al “escritor extranjerizante”. Rechaza el aislamiento cultural de México y cuestiona una supuesta “especificidad o excelencia nacional que puede contaminarse al contacto de lo extranjero”. (ibid) Afirma que se sustrae a México de la comunidad humana “a nombre de una excelencia, a nombre de cierto valor abstracto de lo mexicano”. (p. 161) Luego pregunta, “¿Cuál es esa excelencia mexicana, que los extranjerizantes no ven, y que los nacionalistas sí ven, por más que nunca nos hayan dicho gran cosa de ella? Ellos nos invitan a contemplar la excelencia mexicana y quieren que los escritores se empleen a fondo en beneficiar esa mina de valor inapreciable. Pero, ¿por qué no habrían de beneficiarse ellos mismos con su descubrimiento, por qué no aprovechan ellos mismos ese filón?”. (ibid) Su reflexión se extiende a diversas aplicaciones de la universalidad de la cultura y de la particularidad nacional.

Señala los aspectos de ,”una crítica que se encoge de hombros, que cierra el diálogo y abre el área de la soledad, del desaliento y de la infecundidad” (p. 162), para afirmar que “el crítico ejerce el terrorismo de lo social, como en otro tiempo, y en otro respecto, otros críticos ejercieron el terrorismo de la ciencia o el de la libertad”. (p. 163) El ensayo sube de tono cuando su autor denuncia: “El juego sucio es evidente. Hay aquí una crítica en el vacío. Se juzga a un hombre por lo que no hace. Tanto valdría condenar a un arqueólogo por no ser matemático, o a un fisiólogo por no ser ingeniero”. (p. 164)

J. Portilla no elude las relaciones entre política y literatura. En este campo, afirma. “El juicio político parece verdadero porque se desvía la atención del público hacia una cuestión literaria; el juicio literario, a su vez, parece verdadero porque se desvía la atención hacia el campo infinito de la negación y hacia la política.” (ibid) Así, los antiimperialistas y los anticomunistas “están destinados a agitar frenéticamente su bandera”, y no les es difícil hacerlo “puesto que a falta de razones positivas siempre estarán a la mano las negativas. El campo del no es infinito”. (p. 166) Sus reflexiones sobre la crítica de la crítica terminan señalando que “se trata en el fondo del maniqueísmo, el triste aliado de la estupidez y de la ineficiencia... que es también en todas partes el verdadero enemigo capaz de aplastar a los hombres que hoy, como siempre, son en el mundo la única esperanza de paz: a los hombres de buena voluntad”. (p. 167)

La literatura y la filosofía se enlazan en dos conferencias contenidas en el mismo libro. La primera, “Dostoievski y Santo Tomás” (pp. 168-182), constituye un “pendant” sustancioso, en el cual, aunque el autor afirma que “no se trata de establecer un paralelo entre estos dos hombres tomados concretamente y en plenitud”, ensaya una búsqueda de unidad “dentro de la enorme distancia temporal y psicológica que los separa”, busca “una veta de unidad que tal vez pueda arrojar alguna luz sobre la estructura del mundo espiritual”. (p. 168) ¿Es posible encontrar esa veta que vincule al “doctor angélico” de la Iglesia Católica con el “genio de la desmesura y de la tragedia”? ¿Cómo puede establecerse esa relación entre el “pensamiento casi musical” de Santo Tomás y “el aura sombría” del creador del “espíritu negativo”? La filosofía de Santo Tomás, sus ideas arquitectónicas, razonadas hasta los niveles de la teología más lúcida y la literatura del escritor ruso, artífice de un mundo humano que limita con lo divino y con la nada, “son igualmente rechazadas por el pensamiento mediocre”. (p. 171) J. Portilla evoca una página de la Summa Theologica y una escena de Los Hermanos Karamazov. De esa evocación derivan hilos fuertes con los que el autor teje la trama de la fe que envuelve “la idea misma de Dios que resulta contradictoria” (p. 178) y se resuelve en “la unidad profunda de la experiencia cristiana que se refracta en mundos y hombres distintos y adquiere formas tan distantes entre sí como la escena de los dos hermanos y las fórmulas filosóficas que he citado”. (p. 179)

La segunda conferencia lleva por título “Thomas Mann y el irracionalismo alemán”. (pp. 183-198) El autor, en las primeras líneas de su texto, advierte: “Los hombres pequeños tenemos que revelar a hombres grandes. Naturalmente no podemos hacer esta operación sin empequeñecerlos.” Luego señala que “la admiración es el ‘eros’ que unifica a pequeños y grandes”, para declarar que su admiración por Thomas Mann es grande, “pero su pensamiento, mejor dicho, el clima intelectual y afectivo de su obra” le es profundamente antipático. “Y más que antipático -agrega- yo diría que me repugna profundamente.”. (p. 183) Con estas aclaraciones de inusual franqueza procede a eslabonar sus juicios críticos en torno a la obra y pensamiento de Thomas Mann. Menciona tres obras de este escritor (La muerte en Venecia, La montaña mágica y Doctor Faustus). Hace -una autocrítica de sus lecturas filosóficas. Se refiere a Schopenhauer y Nietzsche, a la “tradición irracionalista alemana” y a los postulados en que se sustenta la obra de Mann. Afirma que estos postulados son: “el primado de la vida y de lo irracional sobre la inteligencia y la razón. El primado de la muerte sobre la vida; de la enfermedad sobre la salud; de lo individual y único sobre lo común y universal”. (p. 188) Este señalamiento le sirve para denunciar el irracionalismo ,de la Alemania nazi, sintetizado en el mito de “la superioridad de la raza germánica, en su contrapelo de antisemitismo y anticristianismo”, -en “el grito fascista de ‘viva la muerte’ y en las calaveras que adornaban los cascos y las charreteras de las tropas selectas nazis”. (p. 189). No obstante su drástica condena a los “postulados” que alientan la obra de Thomas Mann, J. Portilla deslinda las responsabilidades del escritor. En tal sentido afirma.- “Thomas Mann, formado , en la escuela de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, no fue, ciertamente, un nazi ni un colaborador. Desde el primer momento, el -hombre Thomas Mann, el escritor, el artista, se sublevó contra la ola de salvajismo que inundó a Alemania y predijo el triunfo final de la democracia.” (p. 192) Luego se interroga, “¿Cómo puede

un hombre proclamarse discípulo de Nietzsche y no ser antisemita y anticristiano?” Para responder a esta pregunta, J. Portilla expone un ’breve currículum espiritual del novelista alemán, mostrando sus contradicciones e incongruencias que delatan “manifestaciones de la Inhumanidad más rasa”. (P. 198). En los párrafos finales de este texto, el autor concluye: “Termino aquí estas consideraciones sobre Thomas Mann. Produce vértigos ahondar más en este misterio del irracionalismo alemán en el que nunca se encuentra fondo. Cada vez que creemos pisar terreno firme, hallar una salida, una nueva contradicción, una nueva afirmación del primado de lo irracional nos hunde en el abismo de la sinrazón”. (ibid)

La última sección del libro recoge tres notas escritas en el periódico “Excelsior” (pp. 199 y 201) y otras doce publicadas en la revista “Siempre”. (pp. 201-213) Su contenido es heterogéneo, como corresponde a trabajos de este tipo; sin embargo, en ninguna de ellas decae la seriedad y el valor de su pensamiento. Conserva la fuerza de sus convicciones tanto al examinar la cualidad de las relaciones humanas (P. 199), y al sugerir que “la cultura occidental vendría a ser una especie de agujero rodeado de cañones” (p. 200), como al afirmar que “la filosofía sirve para comprender” y “que el hombre es un ser de tal índole que no puede vivir si no comprende. su vida”. (ibid) Su pensamiento incursiona en la definición, la aclaración, la valoración, el discernimiento, la ironía, la actualización, el comentario mordaz, todo ello en el marco sólido de una crítica viva, tenaz y robusta que se extiende en todas las notas y notículas recogidas en las últimas páginas.

-----  
¿Cómo ha podido extenderse tanto la reseña de un libro tan, breve? Podía haberme despedido de él con unas cinco o seis cuartillas, pero me alegra que tal juego del subconsciente hubiera fallado.- He tenido el gusto de leer una prosa franca y clara, bien forjada en el conocimiento filosófico y mejor templada en una sinceridad resplandeciente. Al terminar este libro que recoge materiales tan diversos tomo nota de que he leído a un filósofo original, poseedor de una fuerza poco común que se expresa en la crítica y la reflexión, atributos indiscutidos de un genuino pensador que, como tal, supo, apoderarse del mundo de su época para convertirlo en concepto y mensaje.

MARIO MIRANDA PACHECO.