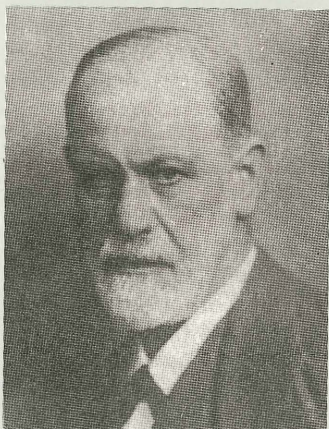
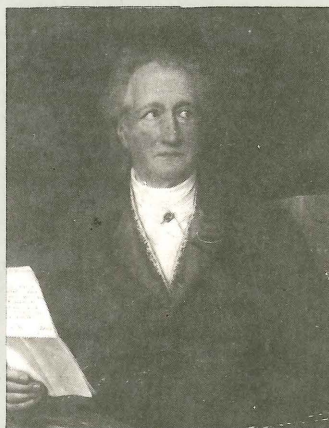


MIGUEL GIUSTI - HORST NITSCHACK
EDITORES

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

ESTUDIOS SOBRE LA RECEPCION DE LA
CULTURA ALEMANA EN AMERICA LATINA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1993

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL

BIBLIOTECA

COMPRAS

MIGUEL GIUSTI - HORST NITSCHACK
EDITORES

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
BIBLIOTECA
COMPRA

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

ESTUDIOS SOBRE LA RECEPCION DE LA
CULTURA ALEMANA EN AMERICA LATINA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1993



Primera edición, agosto de 1993

Diagramación: Yoryina León Mejía

Encuentros y Desencuentros

Copyright © 1993 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Apartado 1761. Lima 100, Perú. Telfs. 626390, 622540, Anexo 220.

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados
ISBN 84-89309-79-5

Impreso en el Perú - Printed Peru

CONTENIDO

Presentación	9
Miguel Giusti/Horst Nitschack (Ed.): <i>Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina</i>	11
Hans Christoph Buch: <i>Cercanía y lejanía: Materiales para una poética de la visión colonial</i>	19
Michael von Engelhardt: <i>Fausto ¿Mito nacional o mito universal?</i>	31
Ute Geyer de León: <i>Influencia de los Pintores Alemanes en el Arte Virreinal Peruano</i>	45
Raúl Valenzuela L.: <i>Humanismo: Europa y América Latina: ¿Caminos diferentes?</i>	77
Rosemary Rizo Patrón de Lerner: <i>La Filosofía de Husserl en el Perú</i>	101
Alvaro Rey de Castro: S. Freud y H. Delgado: <i>Itinerario de un desencuentro</i>	173
Hilke Engelbrecht: <i>Un malentendido honroso: La Escuela de Frankfurt, el Psicoanálisis y el Perú</i>	219
Horst Nitschack: <i>La Recepción de la Cultura de Habla Alemana en Amauta</i>	231
Dietrich Rall: <i>La Literatura como Expresión de Relaciones Culturales entre México y Alemania</i>	261

PRESENTACION

Estos estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina son una compilación de conferencias y artículos escritos por autores de diferentes áreas de las ciencias humanas: especialistas en filosofía, psicoanálisis, historia del arte, y literatura. Autores que, además, tienen sus orígenes en la cultura latinoamericana o en la cultura alemana, radicados actualmente en diferentes países de América Latina: México, Perú, Argentina, o en Alemania.

Esto supone una variedad de puntos de vista e intereses que pareciera hacer imposible reunir todos estos textos bajo el mismo título. Si nos atrevimos, no obstante, a hacerlo es, porque, a pesar de todo, una motivación común se descubre en estos trabajos: la curiosidad por investigar puntos de contacto entre la cultura latinoamericana y la alemana, así como, si estos puntos de contacto implican un 'encuentro' o un 'desencuentro' es decir un encuentro falso en el cual el propio imaginario no deja espacio para la diferencia del otro y lo somete demasiado rápido a sus propias interpretaciones.

Con certeza este libro no tiene la pretensión de ofrecer un panorama completo de esta recepción, pero sí, la de abrir algunas perspectivas nuevas con respecto a la presencia de la cultura alemana en América Latina.

Agradecemos a la Pontificia Universidad Católica del Perú y al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) por todo el apoyo que nos brindó en la realización de este proyecto.

Horst Nitschack

ESTUDIOS SOBRE LA RECEPCION DE LA CULTURA ALEMANA EN AMERICA LATINA

Miguel Giusti
Horst Nitschack

Con el título de "América Latina - Alemania: Encuentros", el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú organizó durante el año 1991, conjuntamente con el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), un ciclo de conferencias sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina¹. Por la complejidad de la temática y por la diversidad de sus enfoques, el ciclo resultó ser un sugerente intercambio de perspectivas, en el que destacaron no sólo los puntos de encuentro sino igualmente los puntos de desencuentro entre ambas culturas. Al reunir los estudios en este volumen, los editores desean ponerlos al alcance de un público más amplio.

Todos los trabajos se ocupan de problemas culturales que vinculan América Latina —el Perú en la mayoría de los casos— con los países de lengua alemana. El tema que los anima, tema que desde hace más de una década ha venido cobrando importancia en la comprensión de las relaciones entre culturas diferentes, es la idea de un "diálogo intercultural". Su creciente importancia se debe al proceso de reflexión actualmente en curso a nivel mundial, resultado de la crisis del pen-

-
1. El ciclo comprendió las nueve conferencias siguientes:
4.4.91 Hans Christoph Buch (Berlín)
Haiti Chérie - Lo real maravillosos en la literatura alemana actual.
27.5.91 Horst Nitschack (Lima)
La conquista en la literatura alemana del siglo XX.
24.6.91: Michael von Engelhardt (Buenos Aires): *Fausto - Mito nacional o mito universal.*

samiento eurocentrista, que lleva consigo una nueva valoración de las diferencias culturales y que obliga a revisar asimismo los esquemas simplistas de modernización en América Latina.

Un diálogo entre culturas sólo puede tener lugar sobre la base de un previo conocimiento mutuo. Este conocimiento hace posible y antecede a la comprensión de la otra cultura, aun cuando no dejen de estar, ni el conocimiento ni la comprensión, sujetos al cambio y al intercambio permanentes. Justamente, una de las formas de contribuir a una mejor comprensión del otro consiste en preguntarse de qué manera la propia cultura ha acogido y entendido a otras culturas a lo largo de su historia, y qué imágenes, opiniones o concepciones se tiene de nosotros mismos en culturas distintas.

La teoría de la recepción, cuyos orígenes se remontan a la tradición filosófica de la hermenéutica, ha contribuido en buena medida a

29.8.91: Raúl Valenzuela L. (Lima): *Humanismo: Europa y América Latina - ¿Caminos diferentes?*

1.10.91: Wolfgang Roth (Bochum): *América Latina en los estudios filológicos de las universidades alemanas.*

3.10.91: Hilke Engelbrecht (Lima)/Alvaro Rey de Castro (Lima): *Freud en el Perú.*

14.10.91: Dietrich Rall (México D.F.): *La literatura como expresión de relaciones culturales entre México y Alemania.*

21.11.91: Ute Geyer de León (Lima): *Pintores alemanes en el Arte Virreinal.*

5.12.91: Rosemary Rizo Patrón de Lerner (Lima): *La Filosofía de Husserl en el Perú.*

Los textos publicados en este volumen son versiones revisadas de las conferencias anteriores, con las siguientes excepciones:

– La conferencia de Hans Christoph Buch, en la que nos presentó entonces su última novela *Haiti Chérie*, ha sido reemplazada, por decisión del autor, por la traducción de partes de un capítulo de sus Lecciones de Poética de Frankfurt aparecidas bajo el título *Die Nähe und die Ferne. Bausteine zu einer Poetik des kolonialen Blicks*, Frankfurt: Ed. Suhrkamp, 1991. El texto aparece por primera vez en español.

– La conferencia de Horst Nitschack, publicada ya en la Revista *Lexis*, vol. XVI (1992), Nº 1, ha sido reemplazada por un ensayo sobre la recepción de la cultura alemana en *Amauta*.

– El trabajo de Alvaro Rey de Castro es una versión modificada de su artículo aparecido en *Hueso Húmero* Nº 15-16 (1983), pp. 5-76.

– Por motivos de fuerza mayor, lamentablemente no ha podido incluirse el texto de la conferencia de Wolfgang Roth.

un cambio de perspectiva en el planteamiento de las relaciones interculturales, cuestionando ciertos supuestos básicos de la teoría tradicional de las influencias culturales. Si para ésta última la cuestión consistía en determinar la influencia de una cultura "A" en una cultura "B", presuponiendo implícitamente la superioridad de la primera sobre la segunda, la teoría de la recepción se pregunta hoy más bien por la forma en que la cultura "B" acoge a la cultura "A", presuponiendo por su parte que es la cultura receptora la que determina el modo de la recepción. En otras palabras, la teoría tradicional sobre las influencias culturales se veía obligada a juzgar si la recepción de la cultura "A" en la cultura "B" había sido "correcta" o "incorrecta", "adecuada" o "inadecuada", dando siempre por su puesto que el criterio valorativo estaba dado por la cultura "A"; la teoría de la recepción, en cambio, adopta el punto de vista de la cultura receptora, la cultura "B", y se pregunta por los elementos que ésta acoge de la cultura "A" y por la forma en que los integra, los absorbe o los actualiza.

Todos los trabajos reunidos aquí son deudores, en mayor o menor medida, de este cambio de perspectiva al que se refiere la teoría de la recepción. Y si la mayoría de ellos se ocupa de la presencia de la cultura alemana en el Perú o en América Latina —sobre la base, por supuesto, sólo de unos cuantos ejemplos representativos—, ello no significa en modo alguno, como resulta evidente por lo dicho sobre la teoría, que esté sugiriendo indirectamente la superioridad de la cultura tratada. Aunque convendría recalcar también por cierto, que sería igualmente deseable tener acceso a alguna publicación que se ocupara de la cuestión inversa: "la recepción de la cultura tratada. Aunque convendría recalcar también por cierto, que peruana o latinoamericana en los países de lengua alemana". Varios títulos sobre esta temática han sido publicados en alemán en los últimos años², pero de la mayoría de ellos no se dispone aún de traducciones al español.

-
2. Barth, M./Gruschka, S./Nitschack, H./Rall, D./Rall, M./Richartz, I./Siefer, E./Vital, A./Willkop, E. M.; Einmal El dorado und zurück. Interkulturelle Texte spanischsprachiges Amerika - deutschsprachiges Europa. München 1992.
Garscha, Karsten: El descubrimiento de Iberoamérica por el hispanismo en Alemania. En: Strosetzki, Chr./Botrel, J. F./Tietz, M. (Comp.); Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas 1989. Frankfurt 1991, pp. 75-87.

La conferencia de Hans Christoph Buch con la que se inicia el volumen, *Cercanía y lejanía. Materiales para una poética de la visión colonial*, se ocupa principalmente de la forma en que es determinada nuestra percepción de lo lejano y lo extranjero. Valiéndose de ejemplos tomados de las crónicas de grandes viajeros, nos muestra que éstos no encuentran en la lejanía sino aquello que esperaban encontrar sobre la base de su horizonte cultural de expectativas. Los esquemas interpretativos de la propia cultura son proyectados involuntaria o inconscientemente a la cultura extranjera, a fin de hacerla "comprensible". Si lo bien que aquí se describe es sólo la "visión colonial" o si es más bien una actitud característica de todo encuentro con otras culturas es una pregunta que el lector podrá replantearse en la lectura del ensayo.

Fausto, ¿mito nacional o mito universal?, el trabajo de Michael von Engelhardt, nos muestra en qué medida la figura de Fausto, que a primera vista parecería ser una figura típicamente alemana, se halla vinculada por una serie de motivos de origen histórico al contexto cultural europeo en su conjunto. Nos ofrece así una interpretación de la tesis de Octavio Paz: "El gran mito fáustico es una suerte de inmen-

Gewecke, Frauke: *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart 1986.

Meyer-Minnemann, Klaus: Octavio Paz in deutscher Sprache. Übersetzungen und Aufnahme. En: Lopez Abriada, J.M./Heydenreich, T. (Comp.); *Iberoamericana: Historia, Sociedad, Literatura. Homenaje a Gustav Siebenmann*, t. II, Munich 1983, pp. 597-609.

Nitschack, Horst: *La conquista de América en la literatura alemana del siglo XX*. En: Lexis, Vol. XVI, Nº 1. Lima 1992. pp. 97-112.

Núñez, Estuardo: *Las relaciones entre la literatura alemana y peruana*. En: Sobrevilla, D. (Comp.): *Introducción a la literatura alemana de Goethe a Thomas Mann*. Lima 1976, pp. 215-229.

Reichardt, Dieter: *Lateinamerikanische Autoren, Literaturlexikon und Bibliographie der deutschen Übersetzungen*. Tübingen, Basel 1972.

Siebenmann, Gustav: *Die neuere Literatur Lateinamerikas und ihre Rezeption im deutschen Sprachraum*. Berlin 1972.

———: *Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum. Seine Beeinflussung durch die Schwarze Legende*. St. Gallen 1989.

Strosetzki, Christoph: *Bibliographie der Hispanistik in der Bundesrepublik Deutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz*. Frankfurt 1988.

Vital, Alberto: *La recepción de Juan Rulfo en el ámbito de la lengua alemana*. Tesis de doctorado. Hamburgo 1990.

so monólogo del espíritu occidental reflejándose interminablemente en sus creaciones: Todas las grandes obras de aquellas literaturas nacionales están situadas en su contexto cultural global que es al menos europeo. Su recepción no es por eso simplemente la recepción de una obra marcada por tradiciones nacionales, sino más bien la de un diálogo con tradiciones culturales que trascienden ampliamente las fronteras nacionales.

El ensayo *Influencia de los pintores alemanes en el arte virreinal peruano* de Ute Geyer de León es el único estudio que se ocupa directamente del arte en el marco del presente volumen. Para no pocos lectores será sin duda una sorpresa constatar que desde los inicios de la época colonial puede reconocerse una influencia de ciertos motivos de la pintura alemana. Pero en el fondo no es sino una prueba más del flujo de intercambios entre las culturas alemana y latinoamericana desde tiempos remotos, pese a las distancias idiomáticas.

En su trabajo *Humanismo. Europa y América Latina: ¿Caminos diferentes?*, Raúl Valenzuela aborda una vieja pregunta que mantiene sin embargo aún plena actualidad: ¿debe América Latina seguir su propio camino de desarrollo cultural o está más bien obligada a rehacer —con ciertas variaciones o matices de importancia secundaria— el desarrollo cultural europeo? En otras palabras: el camino hace la modernidad —suponiendo que aceptamos este destino—, ¿pasa necesariamente por la Ilustración, es decir hay una historia universal, que nos hace pagar caro el querer eludirla, o es posible, o quizás inevitable, imaginar una multiplicidad de historias?

Husserl en el Perú de Rosemary Rizo-Patrón, interroga las circunstancias que determinaron la recepción de Edmund Husserl en este país, cuyo inicio prometedor a fines de la década del treinta a nivel hispano-americano se vio ulteriormente frustrado hallándose a comienzos de los noventa sin tradición crítica ni editorial. Puesto que esta recepción local está ligada a una "interpretación" de la obra de Husserl que ya está en marcha en Europa, en la primera parte se abordan los sucesos que rodean la publicación de la obra de Husserl en Alemania y los primeros equívocos que surgen de su lectura, contrastados con la imagen que se tiene actualmente a la luz de la obra

póstuma. En la segunda parte se pasa revista cronológica a las publicaciones (incluyendo traducciones) de y sobre Husserl en el Perú, poniendo especial énfasis en una obra de F. Miró Quesada C. y otra de A. Salazar Bondy. En la tercera parte, sin desconocer el aporte particularmente pobre del Perú en la difusión de la obra del padre de la fenomenología, se propone la hipótesis que las interpretaciones que condicionan la recepción de la obra de Husserl en el Perú no están desligadas de ciertas interpretaciones de moda que determinaron la recepción de Husserl en otras latitudes.

El ensayo de Alvaro Rey de Castro, *Freud y Honorio Delgado: Itinerario de un Desencuentro*, apareció ya hace diez años, con ciertas variaciones, en la Revista *Hueso Húmero* (cf. nota 1). No obstante, creemos que hay buenas razones para publicarlo aquí nuevamente. Además del hecho de que sirvió de base a la conferencia dictada por Rey de Castro en nuestro ciclo, el número correspondiente de la revista está hoy agotado, de modo que resulta más difícil también el acceso a las cartas de Freud, que son sin duda un importante documento sobre su reacción ante la primera recepción de su obra en América Latina. (Una edición completa de dichas cartas puede hallarse en: Honorio Delgado, *Freud y el Psicoanálisis. Escritos y Testimonio*, Introducción, compilación y notas de Javier Mariátegui, Lima: Editorial. 1989). Por lo demás, aunque pueda considerarse una coincidencia, no deja de ser notable que el Perú haya sido el país latinoamericano –y *Amauta la primera revista latinoamericana*– en los que se iniciara la recepción de la obra de Freud.

Hilke Engelbrecht prolonga en cierto modo la investigación de Alvaro Rey de Castro, preguntándose por la actual recepción de la obra freudiana en el Perú, en su artículo *Un malentendido honroso: la Escuela de Frankfurt, el Psicoanálisis y el Perú*. Como la autora es ella misma testigo presencial de este proceso, en el que participa fomentando el conocimiento de los autores que aquí analiza, su texto es una suerte de “fuente” para la investigación sobre dicha recepción. En este caso específico, su trabajo consiste en aclarar un malentendido muy frecuente, que asocia “honrosamente” a algunos psicoanalistas alemanes importantes, sobre todo a Mitscherlich, Dahmer y Lorenzer, con la Escuela de Frankfurt.

En *La presencia de la cultura alemana en Amauta*, Horst Nitschack nos muestra, por su parte, el sorprendente espacio que la cultura de lengua alemana —en su más diversos ámbitos: político, economía, literatura— ocupa en la revista de vanguardia *Amauta*. Si preguntamos por las razones de esta recepción tan amplia de textos e ideas del ámbito cultural alemán, se ofrece la hipótesis siguiente: los intelectuales que escribieron en *Amauta* intentaron liberarse de la 'tutela' de las culturas española y francesa, culturas que servían aun de modelo para los intelectuales más conservadores. Este abandono creó un espacio libre para la recepción y confrontación con otra corriente cultural europea que fue la alemana. En esta elección contribuyó con certeza la curiosidad por lo irracional germánico (Nietzsche, Spengler, Keyserling, lo fáustico) que ofreció posiciones distintas de la tradición latina y de la razón instrumental, pero contribuyó de igual manera el interés por el pensamiento socialista y el movimiento comunista en Alemania.

Finalmente, en el ensayo *La literatura como expresión de las relaciones culturales entre México y Alemania*, Dietrich Rall muestra, tomando como modelo el caso de México, el lugar que ocupa la literatura en un diálogo intercultural entre Alemania y América Latina. Pese a la influencia actual de otros medios de comunicación, especialmente el cine y la televisión, la imagen que nos hacemos de otros países sigue estando marcada notoriamente por la literatura. Este último trabajo va más allá del horizonte de interpretación de los anteriores, pues a la recepción de la literatura alemana en México contraponen la recepción de la literatura mexicana en Alemania, y se pregunta por los estereotipos que surgen en dicha confrontación.

Una reunión de ensayos como la que aquí presentamos sólo puede pretender, como ya se ha dicho, ofrecer un muestrario representativo de ciertos temas relativos a la recepción de la cultura alemana en América Latina. Los vacíos o las ausencias de diversos tipos que cualquier lector pudiera justificadamente descubrir han de entenderse como una invitación a proseguir esta investigación por otras vías.

CERCANIA Y LEJANIA: Materiales para una Poética de la Visión Colonial

Hans Christoph Buch

Luego de aterrizar en el silencioso océano lunar el 20 de julio de 1969, el astronauta norteamericano Neil Armstrong se dispuso a poner el pie sobre el suelo de la luna, mientras decía, mirando a la cámara automática, las siguientes palabras, previamente estudiadas: "Un gran paso para la humanidad, pero un pequeño paso para mí!"¹. Armstrong y su compañero Aldrin plantaron luego una reproducción de la bandera estrellada americana en el suelo lunar, recogieron muestras de minerales que serían posteriormente obsequiadas a jefes de estado amigos, y develaron una placa con un mensaje –dirigido al parecer a los extraterrestres– en el que se aseguraba que los americanos habían viajado a la luna con fines pacíficos. Al volver a bordo de la nave espacial Apolo, los astronautas recibieron las felicitaciones del Presidente Nixon y hablaron por teléfono con sus esposas e hijos, reunidos en la estación terrestre de Houston.

Así culminó –de forma tan banal– el más temerario y lejano viaje emprendido jamás por hombre alguno en la tierra. Fue una empresa cuya inversión tecnológica parecía inversamente proporcional al aburrimiento que produjo entre los televidentes. En relación con la definición kantiana de lo sublime –"sublime es aquello que el sólo poder pensarlo nos revela una facultad del espíritu que supera toda medida de la sensibilidad"²–, el aterrizaje en la luna apenas si ha

-
1. Cf. al respecto: KRIWET, *Apollo Amerika*, Frankfurt 1969.
 2. Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, en: *Die drei Kritiken*, ed. por Raymund Schmidt, Stuttgart 1956, p.295. Al respecto véase también la obra de Friedrich Gundolf publicada (póstumamente) en 1938: *Die Anfänge deutscher Geschichtsschreibung*. Allí se habla, en relación a las crónicas de viajes del Renacimiento y el Barroco, de los

modificado nuestro horizonte filosófico. Y, en comparación con lo que puedan haber pensado y sentido Colón en el descubrimiento de América, Stanley en su encuentro con Livingstone o Amundsen en el polo sur, su fruto espiritual ha sido más bien escaso. En realidad, los astronautas americanos no abandonaron en ningún momento a su patria ni a su familia; los antiguos viajeros, en cambio, huían justamente de ellas hacia otro hemisferio. Mientras que Hernán Cortéz hizo quemar sus barcos al llegar a México, el módulo lunar estuvo todo el tiempo unido a la nave espacial por un cordón umbilical electrónico, y la nave misma dependía del control de mandos de la NASA. Las 24 horas del día, los astronautas estaban bajo observación de médicos y científicos que controlaban su respiración y sus pulsaciones, y que les comunicaban por monitor cuándo debían comer o dormir y qué debían hacer o dejar de hacer: BIG BROTHER IS WATCHING YOU. El viaje como aventura, como ruptura de un orden preestablecido que se niega y trasciende por medio de la distancia geográfica, es en este caso anulado, por así decir, y remitido a su punto de partida. Como en el cuento de la liebre y el erizo, la cercanía se confunde con la lejanía y le grita en tono triunfante: "¡Estoy por todos lados!"

Llego así al tema que me interesa. Me ocuparé a continuación de la dialéctica existente entre la cercanía y la lejanía, entre el exotismo y el provincialismo, por cuya recíproca compenetración e interdependencia lo cercano se muestra lejano y lo lejano cercano. El psi-

"escalofríos de lejanía" que sobrecogen —o que no sobrecogen— a los viajeros en el sentido de la definición kantiana de lo sublime: "El [Merklein, N.d.A.] ve muchas cosas extrañas, sorprendentes o extravagantes, y las narra en un estilo seco, pero justamente objetivo, descriptivo, sólo ocasionalmente acompañado de amenidad, sin compromiso ni expresión de sentimientos [...] Lo que falta por completo en su libro son los *escalofríos de lejanía*. Algo de ellos tiene Olearius [...] y Rembrandt. Si hago esta mención, es tan sólo para recordar una y otra vez cuán indiferentes son las cosas por sí mismas" (op. cit., ed. por Elisabeth Gundolf y Edgar Wind, Amsterdam 1938 [Elsevier], p. 102; el subrayado es mío). Se trata de un planteamiento muy sugerente que desgraciadamente ha pasado al olvido junto con el libro de Friedrich Gundolf, al que tampoco se le ha prestado la debida atención.

coanálisis designa este proceso con el nombre de "proyección"³ y desde el punto de vista poético, se trata de un caso particular de aquello que Brecht (y, antes de él, el literato ruso Viktor Schklowskij⁴) llamaban "extrañamiento" (*Verfremdung*), es decir, el intento de romper el automatismo de la percepción, haciendo familiar lo extraño y extraño lo familiar. En sentido histórico, se trata de los efectos del colonialismo en la fantasía literaria, vale decir, de un proceso que se inició con el descubrimiento de América hace quinientos años (o quizás antes, en la época de las cruzadas) y que hasta hoy no ha concluido. La explotación colonial de tierras lejanas y el exterminio de sus habitantes (considerados como salvajes), son hechos que van de la mano con la apropiación de las culturas sometidas, de modo que aquello mismo que se pretende conservar es simultánea e irremediabilmente destruido. En sentido estricto, no hay contradicción alguna entre la preservación y la destrucción de una cultura; el monje dominico Diego de Landa mandó transcribir y traducir al español los libros sagrados

-
3. "Las imágenes que produce el escritor exótico son proyecciones de su interior que pretenden compensar su relación alienada con el yo y con la realidad. Su relación negativa con la realidad se expresa en la proyección de una imagen del presente determinada por el rechazo, el cual es a su vez potenciado hasta un odio apasionado. La estructura de esta imagen se caracteriza por las experiencias alienantes de la *restricción*, la *complejidad* y la *uniformidad*, y se manifiesta estéticamente como cercanía trivial e insípida. En la medida en que se aleja de esta cercanía, el escritor exótico proyecta al mismo tiempo, como si fuese el negativo de su relación con la realidad, una imagen ideal positiva en la lejanía, a la cual puede adherirse con idéntica pasión." (Wolfgang Reif, *Zivilisationsflucht und literarische Wunschräume. Der exotische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1975, p. 11.) Estas líneas pueden considerarse como una anticipación teórica del plan pensado para el presente trabajo.
 4. "La meta del arte es transmitirnos una sensación de las cosas, una sensación que consiste en ver y no sólo en reconocer. Por eso el arte se vale de dos recursos: el extrañamiento de las cosas y la complicación de la forma, a fin de dificultar la percepción y prolongar su duración. En efecto, en el arte el proceso de percepción es un fin en sí mismo y debe ser prolongado. El arte es un medio de experimentar el devenir de una cosa; lo ya devenido es poco importante para el arte" (Viktor Schklowskij, *Theorie der Prosa*, ed. y trad. al alemán por Gisela Drohla, Frankfurt 1966, p. 14).

de los mayas, antes de echarlos a las llamas⁵. Pero de lo que aquí trataremos no es de las consecuencias sociales y políticas de este proceso en el así llamado Tercer Mundo, sino de los cambios que la ampliación del horizonte geográfico produjo en la percepción misma, así como de las formas de expresión de estos cambios en el arte y la literatura. Como es sabido, la estética tiene algo que ver con la percepción. Algunas de las estaciones de este proceso se llaman: exotismo, orientalismo, americanismo, primitivismo o indigenismo –baste recordar el influjo de la pintura del lejano Oriente en el impresionismo, o el de la plástica africana en el cubismo–; este proceso ha sido relativamente bien estudiado para el caso de la historia del arte, pero aún no lo suficiente en la historia de la literatura⁶. Es este complejo de relaciones lo que será analizado aquí con más detalle, utilizando una selección de ejemplos significativos, aunque cabe recalcar que, por motivos de economía metodológica, debo y deseo limitarme a obras escritas en alemán.

A diferencia de España, Portugal, Inglaterra o Francia, que se convirtieron en potencias mundiales gracias a sus colonias de ultramar, Alemania llegó a ser potencia colonial con un cierto retraso histórico, y debió además ceder a los países vencedores de la Primera Guerra Mundial las colonias que había adquirido hacia fines del siglo pasado –por suerte, como sabemos ahora, porque de este modo los alemanes se ahorraron el penoso proceso de descolonización. La literatura de lengua alemana no tiene obras de calidad comparable a los clásicos de la literatura colonial –como Camoes o Defoe, Cooper o Melville, Conrad

-
5. “Esta paradoja de un hombre que al mismo tiempo escribe y quema libros, es en realidad sólo aparente. La paradoja desaparece cuando se toma en cuenta que Landa rechaza toda identificación con los indios y exige su conversión a la religión cristiana, aunque por otro lado tenga interés en conocerlos.” (Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Trad. del francés por Wilfried Böhringer, Frankfurt 1982, p. 238ss.)
6. Edward W. Said, *Orientalismus*. Trad. del inglés por Liliane Weissberg, Berlín 1981; Anselm Maler, *Der exotische Roman. Bürgerliche Gesellschaftsflucht und Gesellschaftskritik zwischen Romantik und Realismus*, Stuttgart 1975; Wolfgang Reif, *Zivilisationsflucht und literarische Wunschräume*, op. cit. (cf. nota 3).

o Kipling, Pierre Loti o Isabelle Eberhardt, o, en época reciente, Michel Leiris o Claude Lévi-Strauss; y en comparación con Robinson Crusoe, *La Isla de Felsenburgo* de Schnabel parece tan mediocre y provinciana como Stifter en comparación con Flaubert. Sólo si se tiene en cuenta a los viajeros e investigadores como Forster, Humboldt o Chamisso, liberándolos del ghetto geográfico e incorporándolos al análisis literario, es decir tomándolos en serio como escritores, se percibe más claramente la específica contribución alemana al descubrimiento estético de los nuevos mundos. A continuación habremos de confrontar la presentación de la lejanía exótica en la obra de estos y otros autores, con la presentación de la cercanía en los idilios de Gessner, Voss, Goethe, Hebel y otros más. Sospechamos que hay aquí una secreta relación entre la provincia y el vasto mundo, es decir, que hay un proceso histórico literario en cuyo transcurso la propia patria es expuesta a la misma visión "colonial" que la lejanía.

"¡Voy a estar encantado, morenita!"
Idilios exóticos - exotismo idílico

Podría empezar por Adán y Eva, por la epopeya de *Gilgamesh* o por la *Odisea*, pero no voy a cumplir esta amenaza —aunque, a decir verdad, todos estos textos tienen un patrón común que sirvió de inspiración hasta a Cristóbal Colón en su viaje a América: la búsqueda del paraíso perdido⁷. El 12 de octubre de 1492, al divisar tierra luego de cinco semanas de travesía, el navegante genovés creyó haber descubierto las islas de los bienaventurados que, según los datos del geógrafo Mandeville, debían hallarse al oeste de las columnas de Hércules, en el Atlántico. Las apariencias parecían confirmar esta suposición: abundantes árboles frutales, vientos suaves, cantos de pájaros y eterna primavera, y, además, gentes que no conocían el hierro sino sólo el oro y que andaban desnudos como Dios los había creado.

7. Véase al respecto: Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, op. cit. nota 5; Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, Munich 1976; Karl-Heinz Kohl (Ed.), *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlín 1982.

Esta es justamente la forma en que el joven Mc y Georg Forster describió, 280 años más tarde, las islas del Mar del Sur, cuando, acompañando al capitán Cook en su segundo viaje a Tana, bajó a tierra en una de las nuevas Islas Hébridas:

“La distinta ubicación de los árboles respecto del sol le daba al paisaje un extraordinario colorido. Si aquí el follaje brillaba bajo los rayos dorados del sol, allá la sombra apaciguaba la vista. El humo que se levantaba entre los árboles en círculos azulados, me recordaba los placeres de la vida hogareña. La vista de los grandes bosques bananeros, cuyos dorados racimos de frutos parecían un símbolo de paz y abundancia, me colmaba el ánimo con ideas de amistad y felicidad popular. Y el canto de un campesino, que se oía en aquel instante, culminaba este cuadro, por así decir, con la última pincelada. Bajo un cielo despejado, en medio del murmullo de la brisa marina, estaba yo allí disfrutando de la inmensa felicidad que sólo puede otorgar la plenitud de aquellos cuadros.”⁸

La utopía de la Edad de Oro que Forster esboza aquí es un antiquísimo sueño de la humanidad y, en tal sentido, es intemporal; pero la perspectiva y el colorido de su pintura llevan el sello del espíritu ilustrado de la época, en el límite entre el sentimentalismo y el *Sturm und Drang*. El pasaje citado podría hallarse casi en los mismos términos en el *Werther*, escrito por Goethe en el mismo año, en la *Nueva Heloísa* de Rousseau (1759) o, mejor aún, en el idilio tropical *Pablo y Virginia* de Bernardin de St. Pierre (1788). No obstante, hay un elemento central que en las novelas contemporáneas apenas si es aludido, pero al que el viaje de Forster a los mares del sur le debe justamente su fuerza revolucionaria: la utopía de la libertad sexual. Es en su nombre que se amotinan los marineros del *Bounty* y que Diderot escribe su famoso diálogo *Suplemento al “Viaje de Bougainville” o Diálogo entre A y B sobre el inconveniente de aplicar ideas morales a ciertas acciones físicas que no les son adecuadas*. En 1768, el navegante francés Louis-Antoine

8. Georg Forster, *Entdeckungsreise nach Tahiti und in die Südsee 1772-1775*, ed. por Hermann Homann, Tubinga-Basilea 1979, p. 343s.

de Bougainville, que se encontraba viajando alrededor del mundo, había hecho, como antes muy pocos europeos, una escala en Tahití. Su informe sobre la liberalidad sexual de los nativos fue lo que llevó a Diderot a hacer algunas reflexiones principistas sobre la relación entre el estado salvaje y la civilización, reflexiones que por su radicalidad son un anticipo de las ideas de Fourier:

“¿Cómo ha podido llegar a pensarse que un acto cuya finalidad es tan sublime y al que la naturaleza nos impulsa por la más fuerte atracción, que este grandioso, precioso e inofensivo deleite constituya la fuente más abundante de nuestra corrupción y nuestros males? [...] Ello se debe a la tiranía del hombre que ha convertido la posesión de la mujer en una propiedad; a los usos y costumbres que han gravado inútilmente la unión conyugal con una serie de condiciones; a las leyes públicas que someten el matrimonio a innumerables formalidades; al carácter de nuestra sociedad, en la cual las diferencias de propiedad y de clase han servido para trazar la frontera entre la decencia y la indecencia; [...] a los fines políticos de los poderosos, que en todos los asuntos sólo prestan atención a su propio interés y su propia seguridad; y a las instituciones religiosas que han asociado los nombres de vicio y de virtud a acciones a las que no es aplicable la noción de moralidad.”⁹

Además de la avidez por el oro, la avidez por el sexo —en el fondo, dos caras de una misma moneda— fue desde el comienzo uno de los motivos principales que animaban a los europeos, cansados de su civilización, a emprender aventuras de ultramar¹⁰. Aun en los cuadernos de navegación del piadoso católico Colón y del sobrio puritano Cook, puede percibirse la excitación sexual de los navegantes

9. Denis Diderot, *Nachtrag zu "Bougainvilles Reise"*, ed. por Herbert Dieckmann, Frankfurt 1965, p. 62s.

10. La otra cara o, mejor dicho, la cara oscura de la medalla respecto de la relación entre la fiebre del oro y la avidez por el sexo, ha sido presentada por Michael von Engelhardt en su trabajo sobre el *Fausto* de Goethe. Allí se interpreta el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo como un descenso a los infiernos: “El ingreso a las regiones fantásticas del paisaje exótico no es sólo un viaje hacia

cristianos que luego de semanas de abstinencia ven a los nativos desnudos disfrutar de una espontaneidad erótica aún no deformada por la iglesia o el estado. El presuroso distanciamiento que Forster efectúa en el texto que presento a continuación, muestra el grado de represión con que solía tratarse el tema:

“Durante este tiempo el barco estaba rodeado de canoas. A bordo había muchos insulares, entre los cuales variadas personas de sexo femenino que accedían sin reservas a los deseos de nuestros marineros. Algunas de ellas tendrían apenas nueve o diez años y no mostraban aún rasgo alguno de pubertad [...] Tenían rasgos faciales comunes e irregulares, pero ojos grandes y hermosos; y además, su sonrisa espontánea y su esfuerzo constante por complacer reemplazaban tan perfectamente su falta de belleza que nuestros marineros estaban cautivados y se desprendían de camisas y de ropas para mostrarse alegremente ante sus nuevas amantes. Los vestidos del lugar, que dejaban al descubierto senos muy bien formados así como manos y brazos hermosos, pueden por cierto haber contribuido a encender el ardor de nuestras gentes; y, en todo caso, la vista de alguna de estas ninfas que nadaban ágilmente en movimientos seductores alrededor del barco, desnudas como la naturaleza las había formado, era más que suficiente para obnubilar por completo el poco de razón que un marinero habría quizás debido conservar para el dominio de sus pasiones.”¹¹

nuevas costas, sino corresponde a un descenso a los infiernos con pretensiones de saqueo. Los conquistadores y los misioneros cristianos creen hallarse en los dominios de Satán. Los salvajes desnudos o los canibales que se devoran a sí mismos —una de las fantasías más enfáticas para legitimar el exterminio— están más cerca del reino de los muertos que del de los civilizados vivos; atribuyéndoles cuerpos grotescos a los salvajes, se les desplaza a la región de los diablos y los demonios [...]. En el saqueo colonial, legitimado por medio de tales modelos mitológicos, se trata pues sólo en apariencia de ‘arrancar cristianamente las almas al poder de Satán’ —cosa que con frecuencia iba unida a ‘arrancar’ también los cuerpos—; en el fondo, de lo que se trata es de convertir el oro pagano en moneda cristiana.” (Michael von Engelhardt, *Der plutonische Faust. Eine motivgeschichtliche Studie zur Arbeit am Mythos der Faust-Tradition*. Tesis doctoral, Universidad Libre de Berlín 1989, p. 109.)

11. Forster, op. cit., p. 116s.

Aunque lo que Forster describe son acontecimientos reales, su manera de verlos está influenciada también en este caso por modelos literarios. Se trata de una proyección psicológica de los deseos y angustias sexuales de un viajero europeo al comportamiento de hombres no europeos, comportamiento que podría ciertamente interpretarse de otra manera: la vida amorosa, supuestamente libre, de los insulares de los mares del sur estaba en realidad regulada por tabúes incestuosos sumamente complejos¹². Ninguno de los dos, ni el salvaje ni el civilizado, pueden desprenderse de la influencia de la propia cultura; no existe una mirada totalmente libre de prejuicios y de presuposiciones. Cuán dependiente es el relato de Forster, hasta en sus más mínimos detalles, de sus propias lecturas, es decir, de las convenciones estéticas de su época, nos lo demuestra una comparación con un idilio popular rococó del S.XVIII, el poema en prosa *La primavera* de Samuel Gessner:

"Tú te enseñoreabas, Primavera, cuando nuestro barco, ¡hermanos!, se balanceaba surcando a nado la superficie del mar; una bandada de olas plateadas danzaba en torno nuestro; céfiros alegres revoloteaban con ellas persiguiéndolas alrededor del barco [...] De pronto comienza Baco a cantar, a contar y a reír porque la hoja de parra que corona y cubre su rostro, está saltando. Con la copa llena relata Baco sus viajes por la lejana India: cómo venció a las naciones morenas y cómo transformó a los piratas en delfines cuando, siendo niño, viajaba en un corsario [...] Yo quería abrazar a una joven ninfa -nos dice-, la joven huyó con ligereza por sobre las flores y volviendo la vista sonrió con picardía al ver que me tambaleaba yendo tras ella [...] También Cupido narra sus triunfos, cuenta cómo somete a las jóvenes melindrosas. ¡Ah! ¡Cómo voy a estar encantado, morenita, cuando Cupido cante una vez una canción de amor sobre tí!"¹³.

12. Véase al respecto: Hans Peter Duerr, "'La Nouvelle Cythère' oder die Schamlosigkeit der Frauen von Tahiti", en: H.P.D., *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, tomo 2, Frankfurt 1990, pp.1179-199.

13. Samuel Gessner, *Der Frühling*, citado de: *Idyllen der Deutschen*, ed. por Helmut J. Schneider, Frankfurt 1981, p. 93s.

A diferencia de la utopía sin clases de la Edad de Oro que Gessner esboza en sus relatos idílicos, Forster no cierra los ojos ante las desigualdades sociales: los habitantes de Tahití no sólo hacen el amor sino también la guerra, y la clase alta nativa alimenta su opulencia a costa de los pobres, que también los hay aquí¹⁴. Estos detalles son sí registrados con reprobación, pero inmediatamente reprimidos. El deseo de hallar el paraíso sobre la tierra es más fuerte que la realidad que distorsiona la imagen idílica; en ésta, la naturaleza parece haber puesto a disposición del hombre todo lo necesario para vivir en abundancia y sin esfuerzo alguno de su parte:

“Todo el arte de hacer crecer un árbol de pan consiste simplemente en cortar una rama sana y plantarla en la tierra [...] La confección de los vestidos, a la que se dedican sólo las mujeres, debe considerarse más como un pasatiempo que como un trabajo; y por más penosos que parezcan los trabajos de construcción de viviendas y de naves, así como la producción de armas o herramientas, gran parte de su incomodidad desaparece por el hecho de que cada cual los realiza voluntariamente y en su propio provecho”¹⁵.

Esta cuestión, que Hegel formulara como la autarquía económica del relato idílico, es sin embargo más antigua que su *Estética*. Ya el tío abuelo de Kleist, el oficial y poeta Ewald von Kleist, que cayera en 1759 en la batalla de Kunersdorf, decidió excluir de su idilio primaveral brandenbúrgués “los alimentos procedentes de los moros”; y en una carta a Gleim, critica las odas de Uz porque “en ellas florecen demasiados bosques de laurel. ¡Tenga la bondad de podar algunos! Y arranque también la mejorana, que le va mejor a una salchicha que a una buena poesía”¹⁶. La flora exótica es excluida de los idilios en la medida en que la producción y el consumo de productos coloniales son un privilegio de la nobleza feudal. Por cierto, a fines de la era

14. Forster, op. cit., p. 131.

15. *Ibid.*, p. 270.

16. Véase al respecto: Hans Christoph Buch, *UT PICTORA POESIS: Die Beschreibungsliteratur und ihre Kritiker von Lessing bis Lukács*, Munich 1972, p. 127ss.

napoleónica, una vez levantado el bloqueo continental, tanto el azúcar como el café forman parte de los bienes básicos de toda familia burguesa; pero el mismo Hegel considera estéticamente chocante mencionarlos, pues perturban en su opinión la ilusión poética y "nos remiten más bien a un mundo extrañado, a sus múltiples mediaciones debidas al comercio, las fábricas y, más en general, a la industria moderna"¹⁷.

En los siglos XVIII y XIX la discusión literaria sobre el azúcar y el café era simultáneamente una discusión sobre las condiciones socioeconómicas en que eran producidas las mercancías coloniales, es decir, era un debate sobre los pros y contras de la esclavitud. Los artículos correspondientes de la *Enciclopedia* francesa (al igual que los grabados que los ilustran), no sólo nos presentan el modo de crecimiento y el cuidado de dichas plantas, o el proceso técnico de producción del azúcar y el café, sino son al mismo tiempo una protesta social contra las atrocidades de la esclavitud, sobre la cual levantaron sus fortunas la aristocracia francesa y una parte de la burguesía. No sólo las arcas reales, sino también las transformaciones de la Revolución fueron financiadas con los ingresos del comercio colonial, del que supieron aprovecharse tanto los realistas como los jacobinos. En 1788, el Abad Grégoire, iluminista radical, fundó en París la Sociedad de "Amigos de los Negros" (*Les amis des noirs*); gracias a su agitación, avivada por el levantamiento de los negros en Santo Domingo, la Convención Nacional decidió, en febrero de 1794, abolir la esclavitud en las colonias francesas. Quien lo desee puede leer la continuación de esta historia en mi libro *Die Scheidung von Santo Domingo: Wie die Negersklaven von Haiti Robespierre beim Wort nahmen* (*La separación de Santo Domingo o Cómo los esclavos negros de Haití tomaron en serio la palabra de Robespierre*)¹⁸.

Aunque los esfuerzos de Napoleón por revertir la marcha de la historia terminaron con la derrota de sus tropas y la fundación de la

-
17. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ästhetik*, ed. por Friedrich Bassenge, Berlín (DDR) 1955, p. 274.
18. H.C. Buch, *Die Scheidung von Santo Domingo. Wie die Negersklaven von Haiti Robespierre beim Wort nahmen. Historische Dokumentation*. Berlín 1976.

República de Haití, tuvieron que pasar cien años más para que la esclavitud fuera definitivamente abolida. En las colonias francesas, la esclavitud fue abolida por segunda vez en 1848, en los Estados Unidos en 1863 y en Brasil recién en 1888 —en muchas partes del mundo existe aún hoy en día, de forma abierta o encubierta. Vistas así las cosas, el reciente boicot de mermelada de naranja de Sudáfrica o de manzanas Granny-Smith de Chile es perfectamente comparable con la controversia sobre productos coloniales entre los filósofos de la Ilustración. En el Prólogo a mi novela *Die Hochzeit von Port-au-Prince* (*Las bodas de Puerto Príncipe*) hago aparecer a Rousseau como siervo de cámara de Voltaire, sirviéndole a su señor, recostado entre cojines sobre un sillón, una taza de chocolate caliente. Las palabras que les pongo en boca no son mías, sino provienen de un fragmento dramático de Lenz, poeta del *Sturm und Drang*, que yo utilicé en mi novela con otros fines:

“Voltaire (retira con asco el chocolate de su rostro): ¡Llévate lo! En mi vida quiero volver a tomarlo.

Rousseau: No tiene azúcar.

Voltaire: ¡Pobre animal! ¡Es por el sudor de los salvajes que se le ha quedado impregnado!

Rousseau (se queda petrificado)

Voltaire: ¿No entiendes? ¡Ven para acá! (abre un libro) ¡Miren, canallas, mientras ustedes se quejan de nuestros antojos, miren a estos negros! Nuestro Señor Jesucristo, ¿ha podido sufrir más que ellos? ¡Y todo para que nosotros nos raspeemos el paladar! Nunca más en la vida deben hacerme chocolate, ni echarme especie alguna en las comidas. Díselo al cocinero.

Rousseau: Pero el médico le ha dicho que puede tomar chocolate.

Voltaire: ¡Pobre animal! ¡El médico! ¡El médico! ¡Yo lo hago por cuestión de conciencia! ¡Ven acá, hombre! Siéntate a la mesa y tómate tú mismo mi chocolate. Tú lo has hecho, te pertenece; y si de algún modo te he ofendido o te he ordenado algo impertinente (lo coge de la mano conmovido y le quita la gorra), ¿puedes perdonarme, Jean-Jacques?

Rousseau (se va con el chocolate): ¿Qué le está pasando al viejo? Nunca lo había visto tan enojado”¹⁹.

(Traducido del alemán por Miguel Giusti)

19. H.C. Buch, *Die Hochzeit von Port-au-Prince*, novela, Frankfurt 1984, p. 8.

FAUSTO

¿MITO NACIONAL O MITO UNIVERSAL?

Michael von Engelhardt

El tema de la conferencia –“Fausto– Mito nacional o mito universal?”–nos aproxima a algunas cuestiones fundamentales de la relación entre mito y literatura, y con ello, a lo problemático de la expresión “mito nacional”. En lo fundamental, se trata de una paradoja, de un oxímoron; pues aquí están unidos dos conceptos que parecen contradecirse directamente. Esta contradicción se encuentra ya en el nombre de nuestro héroe; la disputa entre los entendidos comienza con la interpretación del nombre Fausto. En efecto, Fausto (“Faust”) significa en la lengua alemana “la mano cerrada” (el puño); en sus orígenes y relaciones de parentesco trátase de una palabra del alto alemán o del alemán antiguo. En su carácter de nombre propio, “Faustus” podrá representar quizás la forma latina de aquella palabra alemana. Pero lo contrario también es posible. “Fausto” será de éste modo, un antiguo nombre romano, de uso frecuente durante el renacimiento. En éste caso, Faustus (“Faust”) sería la traducción germánica de la palabra latina. Me inclino mas por ésta última tesis que por la solución patriótica, porque Fausto, en sus connotaciones semánticas, que denotan también lo “favorable” y lo “favorecido”, se relaciona probadamente con la constelación de los dioses del submundo. Así es “Faustus” el apodo del pensador gnóstico Simon Magus, el gran modelo del Fausto histórico.

Frente a aquella autodelimitación fundadora de identidad que produce lo nacional, el mito es universalista. El mito trata acerca del origen del mundo, del nacimiento del género humano; versa sobre el mundo de los dioses y los semidioses, así como de los héroes. En el mito está fundada la directa relación entre el individuo, el sujeto y el todo, el género. El mundo del mito está dominado por una simple estructura, por una jerarquía, que en cuanto sistema de orden mantiene en equilibrio los poderes del desorden y del caos. En el mundo del mito

todo se encuentra en transformación; la metamorfosis es el principio mítico del crecimiento.

Sin su firme encadenamiento en el mundo mítico y en sus tradiciones no será imaginable el tipo moderno de la figura de Fausto. De aquí la necesidad de distinguir, en primer término entre estos dos órdenes: el del mundo mítico y el del sujeto moderno en la literatura.

¿En qué consiste el mito al que está estrechamente ligada la figura de Fausto?

La vinculación mitológica decisiva está dada entre Fausto y el submundo. El submundo no es simplemente el infierno del cristianismo o del diablo, con quién Fausto entra en contacto, sino un complejo mundo de significados, que incluye imágenes y símbolos.

No es de ninguna manera una casualidad que la fascinación literaria irradiada por la figura de Fausto sea debida a esa relación estrecha con el submundo —o el infinito—, así como con su regente. Pues casi ningún otro tema ha ocupado en esa medida la fantasía literaria. La mirada en la esfera oculta de estas dimensiones imaginarias está ligada a nombres y obras decisivas de la literatura universal: ella estimuló a Virgilio y a Dante, a Tasso y a Milton, a Goethe y a los románticos; incluso a Baudelaire, Kafka y a Borges. Y, especialmente, constituye la relación fantástica entre Fausto y el interlocutor, con quién entra en relación de contrato. Este no es otro que el dios, surgido de la tradición de la antigüedad, de la riqueza y de los muertos, que toma cuerpo en las figuras del Hades-Pluto-Plutón, y que sufriera sus variaciones y enriquecimiento en el mito cristiano del ángel caído, del renovadamente antiguo Lucifer, dios del infierno.

La primera variante literaria del tema de Fausto, que se remonta a 1587, la "Historia von D. Johann Fausten", la narración del nigromante y de su magia negra, menciona ya a Lucifer como su socio y contraparte infernal y diabólica, de igual manera lo hace la "Tragicall History of Dr. Faustus", escrita poco más tarde por Christopher Marlowe, el contemporáneo y colega de Shakespeare. Pero el teatro de improvisaciones de los grupos ambulantes durante los siglos XVII y

XVIII, fuertemente influido por la Comedia dell'Arte y base, al mismo tiempo, de las primeras obras de teatro de títeres y de marionetas, muestra en su introducción a Pluto en el submundo, peleándose con Caronte, el acompañante de los muertos al Hades.

Pero también a través de otros motivos se muestran las raíces del mito de Fausto en la cultura de la antigüedad clásica. Así se puede interpretar el primer Fausto como una variación del mito de Icaro, a través de la tradición iconográfica de la emblemática de "superbia". Y realmente, la figura literaria del primer Fausto tiene la función de un mito cristiano que sirve de amonestación y de advertencia. El mito de Lucifer también está emparentado con una adaptación de la figura de Prometeo, un motivo que adquirirá verdadera importancia sobre todo en el siglo XVIII.

Desde el punto de vista de la historia textual, los primeros libros sobre Fausto no están tan solo bajo la influencia de autores mágicos o demonológicos, sino también bajo la influencia de la recepción de autores clásicos como Aristófanes y Luciano. Paralelamente desempeña un papel importante la literatura de viajes de la época, y —de modo interesante, a causa del lugar de nuestro encuentro— la descripción de América, el Nuevo Mundo. Este es el llamativo título del segundo libro sobre Fausto —del llamado libro de Wagner ("Dr. Faustianer Theil Historien...")— de 1593.

Llegamos pues a la figura misma de Fausto, a sus raíces históricas en la historia alemana. El Fausto histórico vivió aproximadamente de 1480 a 1540, esto es en la época de la Reforma. Es en éste período que la figura recibe su perfil personal, su relieve biográfico. Al revés que su cristalización literaria tardía, que lo hace aparecer como profesor en Wittemberg, centro de la reforma luterana, es el Fausto literario un vagabundo, médico viajante, mago y astrólogo.

Sobre él se cuentan las mas diversas historias, algunas incluso están documentadas: así, sus servicios como astrólogo para una expedición hacia América, organizada por comerciantes alemanes, para los cuáles él prepara un horóscopo que vaticina trágicos resultados. (Su pronóstico habrá de verificarse, a decir verdad: la expedición fracasa por causa de enfermedades, indios y asaltos).

Pero las historias sobre Fausto se centralizan, sobre todo, alrededor de un tema básico: el doctor Fausto, hombre de ciencia y sabio, ha entrado en pactos con el diablo; se trata de un practicante de la magia negra. El demonio habrá de acompañarlo siempre; en la mayoría de los casos bajo la forma de un perro negro; y por último habrá de llevárselo el diablo, despedazado por él en carne viva. A continuación, realizaré un análisis sobre la relación entre Fausto y su demonio Mefistófeles; y la fascinación de éste tipo de relación en la literatura. La fascinación de Fausto como leyenda y la literatura, es causada por la alianza con el submundo, especialmente, con uno de los ángeles caídos, un ángel que se llama Mefistófeles.

Por este motivo es garantizado el interés del lector o espectador a esta literatura: él puede ser cada vez un testigo de las acciones del diablo. No existen muchas obras de literatura en el mundo, en las cuales un diablo es el héroe.

La literatura faustiana es el modelo de este tipo conocido. Este modelo está basado en la esfera psicológica y funciona de la siguiente manera: Fausto y Mefistófeles forman una pareja, un duo, en que uno depende del otro, con la consecuencia de que Fausto no podrá existir sin Mefistófeles, y Mefistófeles no podrá actuar sin Fausto. Esta es por lo menos la situación hasta la época de Goethe. - Fausto sin Mefistófeles es un tipo del siglo XX.

Fausto y Mefistófeles forman una pareja, como otras parejas en la literatura del mundo, por ejemplo: Don Quijote y Sancho Panza, Robinson y Viernes, y mas típico, y basado en el material de Fausto: Dr. Jekyll and Mr. Hide, de Stevenson, una novela del siglo XIX. Para quien no conoce esta historia, un breve resumen: El científico Dr. Jekyll inventó una bebida, un cocktail mágico, para cambiar el carácter, y experimentó consigo mismo. El resultado fue Mr. Hide, un monstruo que hizo todo lo que Dr. Jekyll nunca hubiera hecho. Mr. Hide significa "el Sr. Secreto". Se materializó como la otra parte de Dr. Jekyll, y al fin, el monstruo dominó totalmente al científico. Esta historia nos puede aclarar la relación entre Fausto y Mefistófeles. El monstruo, el diablo, viene del interior del científico serio.

Mitológicamente el nombre de Mefistófeles viene de la tradición hermética, de la sabiduría oculta, y denomina a uno de los ángeles de Lucifer. Es un diablo especializado, un demonio de la inteligencia. La iconografía faustiana muestra a Mefistófeles junto a Mercurio, el regente del elemento aire en la alquimia, y también símbolo de espíritu inteligente. Mefistófeles es un diablo especial para intelectuales, para profesores de la universidad. Un diseño del inglés Matham nos muestra el trabajo de este servidor diabólico: le presenta a Fausto, que está estudiando, una mujer desnuda: Helena, y perturba de esa manera la preparación de las clases.

La etimología del nombre Mefistófeles da algunas posibilidades de interpretación. Quiero aprovechar una de ellas, para apoyar la hipótesis de la pareja, de los gemelos faustianos. Si leemos Mefistófeles como "Me -fausto- files" conseguimos el nombre de Fausto en el centro de una negación y una afirmación. "Me", del origen griego significa "no", la negación, hasta hoy en la lengua griega. La palabra "filos" es también de origen griego: "filos" significa "amigo", así por ejemplo la palabra filósofo, compuesta por "filos " y "sofía", significa amigo de la sofía, pero sofía no es una chica, sofía significa sabiduría, así un filósofo es amigo de la sabiduría.

La conclusión de este juego etimológico del nombre de Me -fausto- files, es que la amistad para Fausto (Fausto files) es negativa. Esto significa mitológicamente, que Mefistófeles es el espíritu negativo para Fausto, es decir, Mefistófeles es el Fausto entre los espíritus negativos, entre los ángeles caídos con Lucifer.

La relación entre Fausto y Mefistófeles es como una relación entre gemelos contradictorios, con una dimensión mitológica, metafísica, fantástica. Dos son los ámbitos en los que se revela el suceso de Fausto: siempre tiene dinero -él sabe como desenterrar tesoros escondidos- y puede además, gracias al arte del diablo, doblegar la voluntad de las mujeres. Sin embargo, Fausto no es un Don Juan- precisa de la colaboración del demonio para tener éxito, por ejemplo en ocasión de la visita a un harén turco o cuando llama hacia sí desde el reino de los muertos a Helena, la más hermosa mujer de la historia universal.

Allí la figura de Fausto se inspira en el gnóstico Simon Magus de la antigüedad tardía, en cuya doctrina del mal la hermosa Helena tiene un carácter de figura central.

Las épocas posteriores quedarán fascinadas por Fausto como mago y sobre todo como buscador de tesoros. Escenarios de improvisación teatral, el teatro de títeres y diferentes variantes del viejo libro de Fausto aseguran su popularidad hasta el siglo XVIII.

El redescubrimiento y la nueva perspectiva bajo la que es considerada la figura de Fausto por los escritores del siglo XVIII tuvo lugar bajo dos aspectos: Fausto, hasta ahora el héroe negativo y digno de condenación, se transforma en una figura positiva, en un hombre que se ayuda a sí mismo.

El poeta alemán Lessing lo formuló a partir del punto de vista de la Ilustración, salvando a Fausto precisamente a causa de su sed de saber, y preservándolo de cerrar trato con el diablo. Más decisivamente que Lessing, cuya pieza sobre Fausto quedó en estado de esbozo, da perfil a la figura de Fausto la nueva, rebelde generación de los poetas del llamado Sturm und Drang. Esta generación descubre en la materia del Fausto una tradición genuinamente alemana, cuya fuerza radica en destacarse emocionalmente frente al ideal artístico de la estética clasisista dominante. En este sentido desarrolla Goethe su Fausto como un entusiasta fuertemente sentimental, que choca contra los límites señalados por su tiempo. En el centro del esbozo primitivo de Goethe, esto es, del llamado "Urfaust", descubierto entre los papeles póstumos de una dama de la corte recién en 1887, se encuentra la relación de Fausto, el científico frustrado, con una jovencita de origen bajo —una relación con fin trágico. El tema del infanticidio— una protesta dirigida contra una injusticia inhumana y contra un medio ambiente pequeño-burgués, de ciudad chica y carente de compasión—liga a Goethe con el colorido de la época de Durerro. En este sentido persigue el Fausto original de Goethe una intención literaria nacional, no obstante, de naturaleza crítica.

La primera publicación del drama bajo la forma de fragmento en el año 1790 expande su materia en dirección de un realismo fantástico,

tendencia que se consolida a partir del *Fausto I* del año 1808: los rasgos duros de su versión originaria, cercanos al aguafuerte, conservan y profundizan sus elementos de crítica a la época, pero se vuelven cósmicos y universales. Por esos años Fausto ya está en boca de todos como una leyenda nacional. Existe un significativo documento del año 1806, acerca de una conversación del historiador Luden con Goethe sobre la poesía de Fausto. El primero la conocía a través del fragmento de 1790. Ahí se comenta la interpretación filosófica de que es objeto Fausto en Jena y en Berlín, según la cual debe comprenderse que la obra representa al género humano con un fin optimista. Bajo la impresión de la atmósfera nacional de las llamadas guerras de liberación contra Napoleón, se opera la transformación paulatina del Fausto positivo en alemán positivo. Totalmente en el sentido del romanticismo político se da valor, en la recepción de la época, a los elementos germánicos antiguos en la materia de Fausto.

Resulta significativo que Goethe en su *Fausto*, segunda parte, contra estas tendencias de la época, no sólo conserva sino también profundiza su intención universalista, fundada mitológicamente en la escena de la "Noche de Walpurgis Clásica" y en la escena de Helena. A través de la mitología antigua consigue, por ejemplo en el episodio de Filomón y Baucis, dar peso a elementos de crítica a la civilización, y con ello, también, problematizar de una nueva manera la figura de Fausto.

Uno de los aspectos más interesantes de "Fausto" de Goethe es que a través del mito plutónico se realiza la crítica irónica de la nueva sociedad y su economía, el capitalismo.

Para realizar esto, es necesario recapitular la aplicación del mito plutónico en la primera parte de la obra. El Fausto de Goethe quiere —como en la tradición faustiana— el contacto con el sub-mundo para reconocer y experimentar las raíces de la vida humana.

Mitológicamente es evidente, que Fausto pretende el contacto directo con la energía plutónica, la fuerza de Lucifer.

En el siglo XVIII, Lucifer no representa más el centro estático de la Tierra, como en Dante, que lo representa como una montaña monstruosa de piedra y hielo, como símbolo del mal.

En el siglo XVIII Lucifer es dinámicamente el núcleo ardiente de la Tierra, con la tendencia a extenderse, y, siguiendo la variación contemporánea del mito de Lucifer, símbolo para la ambivalencia entre creación y destrucción, un símbolo de la naturaleza.

Consecuentemente evoca el primer conjuro de Fausto el "espíritu de la Tierra", el antiguo Lucifer, una formación del fuego. Mefistófeles como servidor del espíritu de la Tierra sabe seducir con el fuego concentrado, el "oro rojo", en una analogía a los estados interiores, los afectos ardientes, la pasión.

Oro y tesoro, joyas y adorno señalizan la presencia del poder luciférico. Queda también claro que la alianza plutónica de Fausto-Mefistófeles estructura desde el principio la "tragedia de Margarita".

Mefistófeles consigue con el empleo de su oro la unión sensual entre Fausto y Margarita. El tesoro estimula y aumenta la sensualidad. Las joyas desarrollan la fuerza del mundo subterráneo —son el éxtasis del amor destructor, que la destruye a ella al final.

Goethe formuló con gran precisión la realidad plutónica en su "Historia de la doctrina de los colores" en el contexto de los alquimistas: "Oro es tan poderoso en el mundo, como nosotros nos imaginamos el poder de Dios en el cielo". La realidad del oro, su poder y su fuerza sobre la Tierra y los hombres, corresponde a la idea que "nosotros" tenemos de "Dios en el cielo".

En esa sentencia de Goethe la soberanía de Dios es una ficción de pensamiento, pero el poder del oro es una realidad indispensable.

Por esto una de las escenas culminantes en el "Fausto" de Goethe es la entrada del antiguo dios del oro Mammon en la "Noche de Walpurgis", en la primera parte, y la "carnevalización" de la figura de Fausto como Pluto, dios de la riqueza, en el primer acto de la segunda

parte del drama, en la escena: "Carnaval". En esta escena prepara la invención del dinero de papel, de los billetes, en el centro del feudalismo, en la corte del rey, por Mefistófeles. El estimula la economía paralizada del feudalismo por esta reforma monetaria, en realidad una inflación y una verdadera invención diabólica.

Es también una gran ironía de Goethe mezclar la entrada del capitalismo en el mundo feudal con la conquista del símbolo de la belleza, la conquista de Helena del infierno. Pero el "Fausto", segunda parte, les pareció a los lectores contemporáneos un elemento extraño. La crítica de la civilización de Goethe en este gran juego poético no fue valorizado. Por el contrario, la intensa recepción en Alemania del "Fausto" de Goethe puede caracterizarse como una clara represión de las intenciones críticas y literarias de su autor en favor de su reducción a lo nacional y lo afirmativo. En la época guillermina, hacia fines del siglo XIX, Fausto es interpretado por la mayoría de los estudiosos alemanes como representante del "espíritu germánico", y el poema de Goethe como "auténtico canto germánico". Aquí no estamos muy lejos de su extensa apropiación nacionalista. El "alma fáustica" de Spengler, que este autor define como historia secreta de occidente, legitima la voluntad de poder de las "naturalezas fáusticas", de un modo que será posible encontrar también en plena época del nacionalsocialismo. El "hombre fáustico" y la "fe fáustica" reflejan una pretensión ideológica, identificada hasta la catástrofe con el destructivo mito del destino. (El filólogo Hans Schwerte ha investigado este proceso hasta el detalle, en un significativo libro: *Fausto y lo fáustico. Un capítulo de la ideología alemana.*)

Fue Thomas Mann quien en su "libro de los dolores", el "Doktor Faustus", intentó iluminar la naturaleza de esa identificación infeliz por medio de una elaboración literaria. En su conferencia programática "Alemania y los alemanes" (1945), comentando su obra llama la atención sobre el elemento de la musicalidad y su ambivalencia dionisiaca, que habría sido constitutiva para la catastrófica actualidad de la originaria figura de Fausto. La "interioridad protegida por el poder", que Thomas Mann define como el "encuentro del elemento especulativo con el elemento sociopolítico" —y esto quiere decir, también la ausencia de una cultura cosmopolita— produjo aquella reduc-

ción a lo nacional con su fanatizante impulso misional, confundiendo el arte y lo político-social. Lo que en Goethe había sido espléndida poesía y juego poético, se transformó, con la represión de su dimensión universalista, en un fundamentalismo nacional estimulado metafísicamente. En cierto sentido, es por ese motivo que un Fausto, escrito en 1945 —como lo demuestra la novela de Thomas Mann— tenía que parecer una parodia altamente artística de aquella historia de falsificación, sin, no obstante, negar por eso lo peligrosamente serio de esa evolución.

Un resultado de la interpretación nacionalista de Fausto fue que, fuera de los esbozos decididamente antifascistas del "Doktor Faustus" o, también del "Mefisto" de Klaus Mann, casi no existe una elaboración alemana que pueda ser tomada en serio, a pesar de una buena cantidad de tentativas literarias. La ideología había asfixiado a la literatura. Intentos interesantes vinieron, por el contrario, desde afuera: Pessoa, Bulgakov, Valery, para mencionar sólo algunos nombres.

La recepción, después de 1945, de la tradición europea de Fausto estuvo en un principio ocupada en Alemania con la necesidad de superación psicológica del pasado reciente. En la anterior República Democrática Alemana, que parecía abierta en un comienzo a una recepción antifascista de Fausto y de Goethe, fueron impedidos los notables intentos de escenificación del "Fausto" original promovidos por Bertolt Brecht y Egon Monk. El comité central del Partido Comunista produjo en su momento una declaración en la que interpretaban lo "fáustico" como principio dialéctico. Walter Ulbricht, jefe del partido, proclamó años más tarde la República Democrática Alemana en su conjunto como "tercera parte del Fausto". El tratamiento ideológico oficial produjo en la literatura el efecto contrario al esperado —la parodia del Fausto floreció en la República Democrática Alemana.

Si la recepción científica en este país constituía una mezcla de dogmática marxista e ideología nacional, en la República Federal de Alemania dominó, durante largo tiempo, la visión tradicional, aquí más fuertemente ligada a tradiciones cristianas. Recién hacia fines de los años sesenta y con motivo de las transformaciones culturales que se operaban entonces consiguen abrirse camino nuevas formas de ver el

problema; éstas generalmente recurrían a un marxismo crítico. En los años setenta y ochenta surgieron muchos nuevos trabajos que –a pesar de la diversidad de su óptica– excluyeron definitivamente la perspectiva nacional y comenzaron a destacar la herencia universal de la literatura sobre el Fausto.

Desde hace tiempo se transformó la materia del Fausto en elemento de muchas así llamadas literaturas nacionales; como expresa Udo Rusker, en su estudio sobre "Goethe en el mundo hispánico": "Fausto se fue convirtiendo paulatinamente en su símbolo". El poeta y ensayista mexicano Octavio Paz ofrece para este fenómeno una esencial interpretación de naturaleza intercultural: "El gran mito fáustico es una suerte de inmenso monólogo del espíritu occidental reflejándose interminablemente en sus creaciones: todo es espejo... Goethe es una figura entre dos mundos...".

De manera que, como conclusión de esta conferencia, podemos responder la pregunta planteada a su comienzo, como en realidad ya superada. Fausto, como símbolo de sí mismo tiene la función de mediador entre las culturas y las literaturas. En un mundo, en el que desde Fausto todo sufre transformaciones veloces y desmesuradas, él se ha convertido en símbolo de un progreso ambivalente, que –más que nunca– da motivo para una reflexión crítica acerca del camino de nuestra civilización.

BIBLIOGRAFIA

Emrich, Wilhelm

1965 Das Rätsel der Faust II-Dichtung. Versuch einer Lösung. In: *Ders.: Geist und Widergeist. Frankfurt/M, 1965, S. 211-235.*

1957 Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen. Berlin 1943; 2., durchges. Aufl. Bonn.

Engelhardt, Michael von

1992 Der plutonische Faust. Eine motivgeschichtliche Studie zur Arbeit am Mythos in der Faust-Tradition, Basel/Frankfurt am Main.

Faust-Bibliographie

1966-76 Berarbeitet von Hans Henning. 3 Teile in 5 Bdn. Berlin.

Historia von D. Johann Fausten

1988 [...], Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe (KRA). Hg. v. Stephan Füssel u. Hans Joachim Kreuztr, Stuttgart.

Ander theil D. Johan

1910 Fausti Hstorien/von seinem Famulo Christoff Wagner. 1593. Hg. u. eingel. v. Josef Fritz Halle/Saale.

Mahal, Günter

1980 Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens. Bern, München.

Schwerte, Hans

1962 Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart.

Scholz, Rüdiger

1983 Goethes "Faust" in der wissenschaftlichen Interpretation von Schelling und Hegel bis heute. Ein einführender Forschungsbericht. Rheinfelden.

Schöne, Albrecht

1982 Götterzeichen Liebeszauber Satanskult. München.

Zimmermann, Rolf Christian

1979 Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. Bd. 1: München 1969; Bd. 2: München.

INFLUENCIA DE LOS PINTORES ALEMANES EN EL ARTE VIRREINAL PERUANO

Ute Geyer de León

Como ya lo han mostrado varios historiadores del arte, los grabados flamencos han jugado un papel de suma importancia en la pintura virreinal peruana. Así, por ejemplo, Stastny ha señalado la enorme influencia de Rubens y su escuela, y Mesa y Gisbert han publicado numerosos ejemplos de lienzos de la Escuela Cuzqueña con sus modelos flamencos correspondientes¹.

Sin embargo, muy poco se ha investigado hasta ahora la influencia que puedan haber ejercido en el arte colonial peruano los grabados alemanes, aunque se conozcan pinturas coloniales con motivos iconográficos tomados de Albrecht Dürer (Alberto Durero) o de Lucas Cranach, el Viejo.

No pretendemos, ciertamente, tratar exhaustivamente este tema en el presente artículo, sino que queremos, tan solo, referirnos a algunos aspectos que nos parecen de particular interés. Así, desearíamos hacer algunas anotaciones acerca de un motivo de la pintura virreinal, tomado de un grabado de Martin Schongauer, y tratar de aclarar algunos puntos en relación a la imagen de una Virgen, inspirada, en última instancia, en una pintura de Lucas Cranach, el Viejo. Quisiéramos agregar, finalmente, algunas reflexiones sobre la influencia indirecta que estos artistas alemanes pudieran haber tenido en la formación y el desarrollo del arte virreinal peruano.

-
1. Véase Stastny, Francisco. *La Presencia de Rubens en la Pintura Colonial*, Lima, 1965. (Separata de la *Revista Peruana de Cultura*, N° 4, Enero 1965), p. 17 ss. Mesa, José de y Gisbert, Teresa. *Historia de la Pintura Cuzqueña*. Lima, 1982. 2 tomos. Tomo II, p. 99 ss.

Siendo el grabado, en general, y el desarrollo del grabado alemán, en especial, un campo de estudio poco conocido, en nuestro medio, nos permitimos presentar, antes de entrar en materia, un breve resumen sobre esta importante forma artística.

Como se sabe, el trabajo del grabado en madera, también llamado xilografía, consiste en retirar, con una herramienta muy cortante, todas las partes de la madera que el artista no haya cubierto con sus dibujos. Esto significa que lo que se imprime son las porciones dejadas en realce por el grabador al tallar la madera y que los espacios en blanco de la impresión corresponden a las partes retiradas al hacer las incisiones.

La técnica del grabado en cobre, en cambio, exige un trabajo diametralmente opuesto, porque las líneas del dibujo que se va a imprimir están grabadas en hueco sobre la plancha de cobre, que es el material que se utiliza en este caso. Al imprimir, el papel, humedecido y sometido a una fuerte presión, absorbe la tinta depositada en el fondo de las rayas o líneas. Por eso, mientras que en el grabado en madera quedan realizadas, de manera muy especial, la fuerza de la línea y la de los contrastes en blanco y negro, en el grabado en cobre se observa una variación de tonos mucho mayor, según que las líneas hayan sido hechas con mayor o menor profundidad y según, también, la densidad que presentan las líneas paralelas. Por lo demás, el grabado en cobre exige un trabajo muy largo y un procedimiento sumamente complicado.

En lo que se refiere a la historia del arte del grabado, sabemos que los primeros grabados en madera aparecieron en Europa hacia fines del siglo XIV; no se ha llegado, sin embargo, a un consenso sobre su país de origen, mencionándose, alternativamente, el Norte de Italia, los Países Bajos, Francia y Alemania². Los grabados, cuyos temas eran predominantemente religiosos y morales, fueron usados para imprimir, al comienzo, láminas individuales; poco más tarde, desde comienzos del siglo XV se utilizaron también para imprimir series y

2. Musper, Teodor. *Der Holzschnitt in fünf Jahrhunderten*. Stuttgart, 1944. p. 7 ss.

para las ilustraciones de los libros. El grabado en cobre aparece algo más tarde, a mediados del siglo XV, siendo su origen igualmente discutido³. Resulta muy sorprendente, sin embargo, que haya sido el grabado en cobre el que logró un nivel artístico mayor antes que el grabado en madera, a pesar de ser posterior. Es muy probable que este éxito artístico del grabado en cobre se deba en gran parte a los artistas alemanes de la época, como el Maestro de las Barajas, el Maestro con las iniciales E. S., pero sobre todo a la obra de Martin Schongauer. Todos ellos trabajaron en la región del Alto Rin, centro artístico de una enorme actividad en aquellos tiempos.

El Maestro de las Barajas (Meister der Spielkarten), que era activo entre 1430 y 1450, recibe su denominación por un juego de naipes, casi enteramente conservado, que se considera como una de las obras más importantes entre los tempranos grabados alemanes en cobre. En este juego, los diferentes palos de la baraja aparecen representados en forma de animales, como pájaros, ciervos, leones, etc. El artista muestra un dominio excepcional para captar lo esencial de cada animal y, al mismo tiempo, ha conseguido que cada lámina constituya una composición totalmente independiente⁴. Se le atribuyen también otras láminas de una calidad hasta entonces desconocida como, por ejemplo, una "Virgen con la Serpiente"⁵.

Si al Maestro de las Barajas le debemos la independización del grabado en cobre de una mera función ilustrativa de un texto, le pertenece al Maestro E.S., conocido también como el Maestro de 1466 y de quien tenemos obras datadas entre 1450 y 1467, el gran mérito de haber logrado en sus grabados en cobre una calidad que está muy por encima de la de los demás artistas contemporáneos. De este maestro con las iniciales E.S. se conocen más de 300 grabados, que cubren una

3. Klein, Heijo. Sachwörterbuch der Drucktechnik und grafischen Kunst. Köln, 1976 p. 104-110.

4. Pinder, Wilhelm. Die deutsche Kunst der Dürerzeit. Leipzig, 1940. p. 73, fig. 20.

5. Pinder, Wilhelm. Die Kunst der ersten Bürgerzeit. Leipzig, 1940. p. 285, fig. 104.

gran gama de temas religiosos y profanos⁶. Según Duplessis "es innegable que en esta época no podría hallarse en ningún país un artista tan instruido en la práctica del grabado ni tan fecundo". Agrega Duplessis que el Maestro E.S., como auténtico artista gótico, no buscaba tanto la belleza misma como los primitivos italianos, pues "lo que se empeñó en demostrar, lo que logró a menudo, fue el sentimiento verdadero y la expresión exacta de la figura que ponía en acción"⁷.

El Maestro E.S., como posteriormente lo hicieron también Martin Schongauer y Dürer, no se inspiraba solamente en las obras de los grandes pintores flamencos, sino que también se servía de relieves y esculturas, por lo que sus grabados actuaron muchas veces de algo así como intermediarios entre las diferentes expresiones artísticas. Tenemos así el caso de la estatua de una Virgen, ejecutada en el llamado "estilo suave" ("Schöne Madonnen") de comienzos del siglo XV, transformada aparentemente por el Maestro E.S. en el estilo más severo y realista de su propia época en un grabado que, a su vez, sirvió de modelo para una famosa escultura alemana de la Virgen⁸.

La influencia del Maestro E.S., sin embargo, no quedó circunscrita a la región del Alto Rin ni se ejerció solamente en la época en que él vivió; esa influencia, en efecto, se extendió a lo largo de los años hasta llegar a los Países Bajos, Italia, Francia y España, y no es improbable que también en el Perú hayan de encontrarse pinturas, relieves o esculturas que se hayan inspirado, aun lejanamente, en invenciones compositivas de este prolífico grabador alemán.

La obra del Maestro E.S. precede inmediatamente, en cuanto al estilo, a la de Martin Schongauer (1430/35-1491), que eleva el grabado

6. Krohm, Hartmut. Der Maler und Kupferstecher Martin Schongauer. Bemerkungen zu seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung. en: Krohm, H. y J. Nicolaisen. (ed.) Martin Schongauer. Druckgraphik im Berliner Kupferstichkabinett. Berlin, 1991. p. 18.

7. Duplessis, J. La historia del grabado. Buenos Aires, s.a. p. 136.

8. Pinder, W. Die deutsche Kunst... op. cit., p. 76-82, fig. 21-23.

en cobre a un rango artístico propio, independiente de la pintura y del dibujo. La calidad estética de sus grabados y la perfección de su técnica sólo pueden ser comparadas con las del gran Albrecht Dürer⁹.

Curiosamente, en lo que se refiere al grabado en madera, no hubo en Alemania en el siglo XV ningún maestro que se pudiera igualar a la figura de Schongauer. Este hecho es aún más sorprendente si consideramos que en ningún otro país de Europa se hicieron tantos grabados en madera como en Alemania; sin embargo, hay que tener en cuenta, como lo anota Westheim, que la xilografía de los siglos XIV y XV, no representa el verdadero espíritu artístico de la época, por lo que era trabajada por los artesanos para satisfacer un consumo sencillo y barato. La xilografía, agrega Westheim, "en un principio no fue ni quiso ser más que un procedimiento destinado a sustituir el trabajo de los calígrafos y dibujantes"¹⁰. Esta situación, empero, cambia hacia fines del siglo XV, cuando el grabado en madera va alcanzando un nivel artístico cada vez mayor. La obra de mayor envergadura del grabado en madera fue la "Crónica Mundial de Hartmann Schedel" (Weltchronik von Hartmann Schedel), publicada en latín en 1493 y en alemán al año siguiente por la gran casa impresora de Anton Koberger en Nürnberg. Esta obra, que contiene más de 2000 grabados en madera, era una especie de enciclopedia popular que abarcaba, en forma sucinta, todo lo que en esa época se consideraba digno de saberse; habiendo sido acogida por el público con un entusiasmo sin par, fue reeditada, reimpressa y regrabada una y otra vez. Los autores de los grabados, Wilhelm Pleydenwurff y Michael Wolgemut, eran pintores muy estimados de aquella época, que trataban la enorme variedad de nuevos temas con inacabable imaginación y con una gran libertad de expresión¹¹.

9. Véase Krohm, H. y J. Nicolaisen. op. cit. Pinder, W. Die deutsche Kunst... op. cit., p. 142-150.

10. Westheim, Paul. El grabado en madera. México, 1967. p. 19.

11. Musper, T. op. cit., p. 80.

Albrecht Dürer (1471-1528), que tuvo como maestro a Michael Wolgemut, debe haber tenido en sus manos todas las obras editadas por esta famosa imprenta de Anton Koberger, que era, justamente, su padrino. Además, conoció también los grabados de Martin Schongauer desde antes de publicar, en 1498, los magníficos grabados en madera de la serie de la "Apocalipsis" que lo hicieron inmediatamente famoso. Sabemos que el impacto producido por esta serie, así como por las que la siguieron –la Pequeña y la Gran Pasión– y por las láminas individuales fue inmenso¹². No es necesario insistir aquí en la magnífica calidad artística y técnica que logra también Dürer en los grabados en cobre, de los que tenemos espléndidos ejemplos, como "La melancolía" o "El caballero, la muerte y el diablo". Pero, aunque aún hoy en día el nombre de Dürer es, con mucho, el más famoso y conocido, es preciso recordar que, en su época, Schongauer casi lo superó en fama por sus grabados en cobre; y, en lo que respecta al grabado en madera, no debemos olvidar que Lucas Cranach, el Viejo, llegó a ser tan apreciado como el mismo Dürer.

Aunque generalmente se asocia a Lucas Cranach, el Viejo, que vive entre los años 1472-1553, mayormente con sus famosos desnudos femeninos de un estilo bastante amanerado, hay grabados en madera de la época temprana del artista, como la "Crucifixión", "Getsemaní" o las series de la Pequeña y la Gran Pasión, que nos muestran a un creador sumamente expresivo. No alcanza Cranach, por cierto, en estas láminas la exactitud técnica insuperable de Dürer, pero sí lo supera en expresividad, pasión y espíritu de protesta, reflejando así la inquietud e inseguridad que en aquellos tiempos imperaban en Alemania. Por lo demás, tenemos también otros grabados suyos, muy alegres y llenos de imaginación, como el "Cristóforo" o "El descanso en la Huída". A partir de 1505 Cranach se convierte en pintor de la corte del Elector de Sajonia, y establece un gran taller en Wittenberg; a esta época pertenece una enorme producción de grabados, de temas tanto religiosos como profanos; pero su calidad expresiva ya no es la de antes, sino que se nota una especie de adaptación a las exigencias y gustos de los nobles de la corte. Al igual que su mecenas, Cranach se adhirió a la

12. Ibid. p. 124 ss.

Reforma, llegando a ser muy amigo de Lutero, de quien hizo incluso varios retratos. La amplia difusión de que han gozado las ideas compositivas y las particularidades estilísticas de Cranach se debe, en gran parte, indudablemente, a los grabados que realizó para las ilustraciones de la traducción de la Biblia por Martin Lutero¹³.

Ciertamente, aparte de Dürer y Cranach, hubo en la primera mitad del siglo XVI otros pintores alemanes destacados, cuyos grabados, sin embargo, no llegan a tener la misma importancia. En lo que se refiere a Schongauer, Dürer y Cranach esa importancia se hace aún más manifiesta si consideramos el desarrollo del así llamado "grabado de reproducción". A diferencia del "grabado original", en el cual el artista hace el dibujo y lo ejecuta en la plancha de madera o de metal, en el "grabado de reproducción" un grabador especializado trata de traducir los colores y los contornos de una pintura al blanco y negro del grabado. Como se sabe, uno de los primeros expertos en esta técnica fue el italiano Marcantonio Raimondi (ca. 1475-1530). Marcantonio, famoso por sus "traducciones" de pinturas de Rafael, fue influenciado en el desarrollo de su técnica, en gran medida, por Dürer. Pero aunque él mismo, o más tarde otros lograron niveles excepcionales en sus estampas, como por ejemplo Lucas Vorsterman (1595-1667), en Flandes, trabajando éste último con modelos tomados de Rubens, sus obras no pueden ser consideradas, en nuestra opinión, como verdaderas "creaciones" artísticas, por lo que no pueden ser equiparadas a los trabajos de Schongauer y Dürer. Menos aún sería éste el caso para los miles de grabados de reproducción que se hicieron en toda Europa a lo largo del siglo XVI y hasta el siglo XIX en talleres de menor categoría¹⁴.

Como se puede deducir de lo expuesto, la invención de nuevos motivos iconográficos para temas bíblicos, así como el desarrollo de una expresión artística propia del grabado en cobre y en madera, se debe principalmente a la obra de los mencionados pintores alemanes.

13. Ibid. p. 152-161, fig. 124-133.

14. Véase Stastny, F. op. cit. 5 ss. Klein, H. op. cit. p. 150. Waetzoldt, Wilhelm. Dürer, und seine Zeit. Königsberg, s.a. p. 139.

Sin embargo, parece que recién en los últimos tiempos se nota la tendencia de revalorizar debidamente la obra del Maestro E.S. y la de Martin Schongauer, como lo indican las últimas exposiciones y la extensa bibliografía dedicada a estos artistas. Pero, mientras que todavía no tenemos investigaciones sobre motivos iconográficos en la pintura del Nuevo Mundo que pueden atribuirse a una influencia de los grabados en cobre del Maestro E.S., ya Angulo y Kelemen se han referido a la influencia indudable de Schongauer en algunos murales de conventos mejicanos.

Martin Schongauer, nacido según unos entre 1430 y 1435 y según otros en 1450, fue hijo de un orfebre, originario de Augsburg, el cual había establecido su taller en Colmar, en el Alto Rin. En sus viajes a los Países Bajos y a Borgoña, Martin Schongauer llega a familiarizarse bastante con la pintura flamenca de aquella época. En 1471 se establece en Colmar, viviendo sus últimos años en Breisach, en donde muere el año de 1491. Aunque ya en su época era Martin Schongauer muy estimado como pintor, sólo se le pueden atribuir con certeza algunas pocas pinturas, entre ellas la celebre "Virgen del emparrado de rosas", de 1473. Mucho más famosos son sus grabados en cobre, de los cuales han llegado hasta nosotros alrededor de 115 con su firma.

Aunque Schongauer ha sido identificado hasta hace poco con el gótico tardío, las últimas investigaciones prestan mucho más importancia a su gran capacidad innovadora, por lo que se considera actualmente que su obra representa más bien una especie de transición hacia el arte del Renacimiento. Aparte de la natural influencia flamenca de Rogier van der Weyden y de Dieric Bouts, se puede notar en los grabados de Schongauer la presencia de la obra de pintores alemanes como Stephan Lochner, Hans Multscher y Konrad Witz; particularmente interesante es la relación que se puede observar especialmente en su serie sobre la Pasión, con pinturas anónimas del sur de Alemania, que muestran una gran expresividad. También hay referencias a ciertas esculturas y relieves de la época de la región del Alto Rin¹⁵.

15. Sobre la vida y la obra de Martin Schongauer véase Krohm, H. y J. Nicolaisen, op. cit. Acerca de la fecha de nacimiento Westheim, P. op. cit. p. 19; Krohm, H. op. cit., p. 9 y p. 20, nota 5.

Uno de los grabados más conocidos de Schongauer es la "Tentación de San Antonio", en donde el artista, creando una nueva iconografía, representa al santo en el aire, circundado de demonios que lo atacan. En esta composición, llena de vigor y movimiento, Schongauer crea con increíble virtuosidad estos seres grotescos, compuestos de formas vegetales y partes de animales, aparentemente observadas minuciosamente en la naturaleza, reproduciendo así, de una manera hasta entonces no conocida, las características de los diferentes materiales que intervienen en la composición. Como es sabido, Dürer se inspiró en este grabado de Schongauer para trabajar su famoso grabado "El caballero, la muerte y el diablo"; se dice, también, que el joven Miguel Angel hizo una copia de este grabado, verificando en el mercado los colores y las formas de los pescados¹⁶.

Sin embargo, el grabado en cobre más famoso y logrado de Schongauer es el "Gran Calvario" (Grosse Kreuztragung), también llamado "Cristo de la Caída" o "Cristo con la cruz auestas" (fig. 1). Esta obra, que fue realizada probablemente entre 1475 y 1480, presenta las inusuales medidas de 286 mm. de alto por 430 mm. de ancho. En esta composición, sumamente complicada y de gran expresividad, Schongauer ha representado el largo séquito, dentro de un amplio y profundo paisaje, con una infinidad de personas que parecen venir, desde la derecha, de una ciudad lejana a orillas de un lago o de un mar, y que, a la izquierda, parecen subir hacia las alturas del monte Gólgota. Casi en el centro de esta grandiosa escena está Cristo con la cruz auestas, representado en el instante mismo de la caída¹⁷. Este motivo del Cristo con la cruz auestas se conoce ya, ciertamente, desde el siglo IV, pero adquiere una divulgación mayor en el siglo XIV, cuando se le aísla de las escenas de la Pasión como imagen devocional¹⁸. Schongauer, sin embargo, introduce nuevos elementos

16. Krohm, H. y Nicolaisen, J. op. cit. p. 114-116, fig. 31.

17. Ibid., p.91-93, fig. 12.

18. Keller, Hiltgart. Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Stuttgart, 1975. p. 115-116.

iconográficos. Cristo, que parece haber tropezado con una elevación bastante brusca del terreno, está representado de perfil, casi arrodillado, agarrando la cruz con la mano derecha y apoyándose con la izquierda en un montículo. Llama poderosamente la atención el contraste de los movimientos agitados de los esbirros que tratan de jalar a Cristo y de pegarle, y la expresión severa y tranquila del rostro de Cristo, presentado en estricta frontalidad, como aislado, por su mirada hacia el espectador, de la multitud exaltada que lo rodea. Aunque es probable que Schongauer se haya inspirado en trabajos de Jan van Eyck y Dieric Bouts, el "Gran Calvario" presenta una interpretación totalmente propia de este tema, en donde la figura de Cristo, en especial, se aproxima a lo que se conoce como un "Andachtsbild", es decir una imagen destinada a la devoción individual¹⁹.

Schongauer transmite en este grabado un dramatismo singular por medio de una nueva técnica altamente desarrollada, en donde todo un sistema sumamente complicado de líneas le permite presentar una gama muy amplia de tonalidades. Por medio de esta técnica, el artista logró no solo reproducir con notable precisión las características de los diferentes materiales, sino que también consigue interpretar magistralmente el comportamiento psicológico de cada personaje²⁰. Es igualmente una novedad la representación homogénea del paisaje panorámico, para la que no se conocen antecedentes inmediatos. Es por demás interesante, además, el hecho de que Schongauer prolongue la duración temporal de la estructura narrativa de la escena al incluir en este momento el oscurecimiento del cielo, cosa que no ocurrió en realidad sino durante la crucifixión misma. La manera en que están representadas las condiciones atmosféricas constituye también un nuevo hallazgo en la historia de las técnicas gráficas; Schongauer utiliza para este fin una gran cantidad de líneas horizontales de gran longitud y de diferente profundidad, lo cual da la impresión de una luz cambiante, terminando las líneas por conformar unas nubes oscu-

19. Krohm, H. op. cit., p. 14-16.

20. Ibid., p. 19-20.

ras, mientras el resto del cielo es muy claro. Es bien conocido que Dürer, unos veinte años después, adoptó estos principios formales de Schongauer, especialmente en los fondos de sus grabados en madera de la "Apocalipsis" (1498), la "Vida de la Virgen" (1511), y de la "Gran Pasión" (1511)²¹.

Como dice Lehrs, "el impacto de este grabado en cobre del Maestro de Colmar, obra mayor en todo respecto, fue enorme. En todas partes... se reproducía la lámina, en pinturas o esculturas, en grabados en cobre o en madera, o bien se tomaba figuras o detalles del mismo"²². Muchas veces se agregaron en las copias las figuras de la Verónica, la Virgen y San Juan, que se tomaban de otro grabado sobre el mismo tema de Schongauer perteneciente a la serie de "la Pasión", en donde Cristo aparece representado caminando. También Dürer se inspiró en estos grabados de Schongauer para sus propios grabados en madera de la Pasión²³.

El "Gran Calvario" de Schongauer sirvió de modelo también, desde muy temprano, en España. Así, por ejemplo, se conocen dos tablas de "El camino del Calvario", atribuidas a Fernando Gallegos (ca. 1440 - ca. 1507) que acreditan conocimiento de esta estampa de Schongauer. Esto se nota, especialmente, en la figura de Cristo y de los dos esbirros que aparecen en el primer plano²⁴.

La influencia de los grabados de Martin Schongauer se hace presente también en el Nuevo Mundo, desde época muy temprana. Se

-
21. Nicolaisen, Jan. Die Darstellung von Natur und Landschaft in der Druckgraphik Martin Schongauers. en: Krohm, H. y J. Nicolaisen. op. cit., p. 34 ss.
 22. Katalog der Ausstellung "Sammlung Max Kade. Max Kade-Foundation Inc. New York". Graphische Sammlung Staatsgalerie Stuttgart. 1963/64, p. 9.
 23. Nicolaisen, J. op. cit., p. 38-39.
 24. Véase Jiménez-Placer y Suárez de Lezo, Fernando. Historia del Arte Español. 2 tomos. Barcelona, 1955. Tomo I, p. 468, fig. 879, y el catálogo "Reyes y Mecenas. Los Reyes Católicos-Maximiliano I y los inicios de la Casa de Austria en España". Toledo, 1992. p. 406-407, fig. 145.

trataba ciertamente, como en otros casos, de "copias hechas por talleres", como anota Stastny, "que realizaban una labor de piratería artística más o menos encubierta. Son las mismas composiciones, pero reducidas, abreviadas e invertidas en relación al original". Esta característica de la inversión es de particular interés, pues se produce, como dice Stastny más adelante, "cuando el copista repite el diseño sobre su plancha sin tomarse el trabajo de grabar con un espejo. Al imprimir obtendrá imágenes volteadas en relación al modelo que usó"²⁵.

Es probable que una copia, más o menos libre, del "Gran Calvario" de Schongauer haya servido de modelo para el pintor anónimo de las pinturas murales que se encuentran en el claustro de Epazoyucán en México, fechadas por Angulo antes de 1550. A pesar de que Angulo reproduce solo un detalle de este mural, es posible apreciar las figuras de Cristo y los dos esbirros con sus gestos impetuosos, además del grupo de las Marías, tomadas tal vez de otros grabados de Schongauer²⁶.

Es por demás probable que en el Virreinato del Perú hayan circulado, ya desde mediados del siglo XVI, copias hechas según grabados de Schongauer, pues las estampas eran indispensables en ese entonces para la información iconográfica y estilística de los artistas. Se sabe, por lo menos, que el pintor italiano Mateo Pérez de Alesio, trajo consigo a su llegada al Perú en 1590 "un libro con todas las estampas de Alberto Durero y otros autores antiguos"²⁷. Es muy posible que entre estos últimos se puedan incluir obras de Martin Schongauer. Sin embargo, como muchas pinturas coloniales de época temprana han desaparecido en el Perú, no nos son conocidos lienzos

25. Stastny, F., op. cit., p. 18.

26. Angulo Iñiguez, Diego. *Historia del Arte Hispanoamericano*. Barcelona, 1950. Tomo II, p. 364-365, fig. 334. También los murales con este tema de Acolman y Actopan que, según Angulo (p. 361 y p. 369) se basan en grabados de Dürer, podrían tener su último origen en el "Gran Calvario" de Schongauer.

27. Chichizola D., José. *El Manierismo en Lima*. Lima, 1983. p. 117.

con este tema del Calvario que sean anteriores a la segunda mitad del siglo XVII.

Los cuatro cuadros de la Escuela Cuzqueña a los que nos referiremos en lo que sigue parecen estar relacionados con el "Gran Calvario" de Schongauer por la figura de Cristo, que está más o menos arrodillado y apoyándose con la mano izquierda —o con la mano derecha en los casos de inversión de la imagen— en un curioso montículo, que aparentemente reemplaza a la elevación del terreno del original.

Es muy hermoso el cuadro del "Jesús Nazareno con el alférez real don Pedro Orcogar y su esposa", perteneciente a una colección particular en el Cuzco y publicado por Mesa y Gisbert²⁸. Este lienzo de un pintor anónimo cuzqueño sigue más de cerca que los otros al original de Schongauer, pues incluye al esbirro que jala a Cristo y un jinete. Como en el caso del mural mejicano, también aquí se ha incluido a las Marías; además, se ve la figura de la Verónica. Llamen mucho la atención los retratos de los donantes, una pareja indígena, que aparecen en la parte inferior del cuadro.

Otros dos lienzos con el "Cristo con la cruz auestas", también publicados por Mesa y Gisbert, se limitan a representar solamente a Cristo con la cruz, observándose en el fondo a dos angelitos que levantan una cortina. El cuadro de la colección Lechuga, procedente del convento de San Francisco del Cuzco, y que muestra una calidad mucho mejor, está firmado al reverso por "D. Juan Flores Cevylla", siendo atribuido por Mesa y Gisbert al primer tercio del siglo XVIII. El otro lienzo, que se encuentra en el Beaterio de las Nazarenas también en el convento de San Francisco del Cuzco es de calidad inferior pero presenta los mismos motivos, aunque con la figura de Cristo invertida. Además, lleva una cartela al pie con el nombre de la persona que mandó pintar el cuadro y la fecha de 1713²⁹.

28. Mesa, J. de y T. Gisbert, op. cit., Tomo II p. 286, tomo I, fig. 513.

29. Mesa, J. de y T. Gisbert. op. cit. tomo II p. 198, tomo I fig. 279 y 281.

Otro interesante ejemplo de este tema del "Cristo de la Caída" se puede apreciar en el catálogo de la exposición de la colección Barbosa-Stern en Arequipa³⁰. En este cuadro está representado Cristo, ya de volúmenes más barrocos, con los lados invertidos, delante de un amplio paisaje, notándose al fondo las figuras de la Virgen María y de San Juan. Hay que mencionar que la típica decoración con láminas de oro, el "brocateado" o "estofado", no se ha usado en este último ejemplo, apareciendo solo en la corona de Cristo en el lienzo de Jesús Nazareno, mientras que en los otros dos cuadros, que hemos mencionado antes, cubre toda la vestimenta de Cristo.

Es posible también que una copia invertida del "Gran Calvario" de Schongauer haya servido como modelo para un lienzo del conjunto de la "Vida de Santo Domingo", de 1719, que se encuentra en el coro bajo del convento del Monasterio de Santo Domingo del Cuzco. Este cuadro ofrece, según Mesa y Gisbert, "una extraña versión de la 'Pasión de Cristo', en la cual el Redentor ha sido sustituido por Santo Domingo y donde los sayones son demonios..."³¹ Como el Cristo de los otros ejemplos también aquí Santo Domingo está arrodillado, apoyando la mano derecha en un montículo. Llama la atención la figura del demonio, que está levantando una serpiente para golpear al santo, con un gesto muy similar al del esbirro del grabado de Schongauer.

Muy diferente, en cuanto al estilo, pero tal vez más cercano a las intenciones de Schongauer en lo que se refiere a la expresividad y al dramatismo que se observan en su grabado del "Gran Calvario", es un cuadro que se encuentra en la Colección Barbosa-Stern, Lima, (fig. 2). Este lienzo del siglo XVII, atribuido a la Escuela Ayacuchana, muestra en el centro la figura de Cristo, en la típica posición de este motivo iconográfico de Schongauer. Llama la atención, sin embargo, el gran contraste entre la figura y el rostro de Cristo que siguen muy de cerca el modelo de Schongauer, y las exageradas y hasta toscas formas de

30. Catálogo "Pintura Virreinal -Colección Barbosa- Stern. Casa de Moral, Arequipa". (ed. Banco Industrial del Perú). Agosto, 1987. fig. 10.

31. Mesa, J. de y T. Gisbert. op. cit. Tomo II, p. 187-189, tomo I fig. 257.

los esbirros que lo atacan. El artista los ha representado aquí con una gran libertad de composición, pero, a pesar de todo, las figuras de un jinete y de Simón de Cirene ayudando a cargar la cruz, nos remiten al modelo de Schongauer³². Se pueden anotar muchos errores en lo que a los detalles anatómicos se refiere, pero aún así el cuadro posee un considerable valor por su expresividad y su mensaje religioso.

Teniendo en cuenta las muchas similitudes iconográficas que presentan estos cuadros con el "Gran Calvario", pensamos que sus modelos puedan haber estado en grabados inspirados en la obra de Schongauer. Disentimos aquí de la opinión de Mesa y Gisbert, quienes consideran que se trata de reproducciones de esculturas devocionales, como es el caso, sin duda, de los muchos lienzos de "El Señor de los temblores"³³. Incluso se podría considerar a este grabado como una especie de "cabeza de serie", según expresión de Schenone mencionada por Gjurinovic, pues existen aparentemente muy pocas variantes en lo que a la figura de Cristo se refiere³⁴. Sería sumamente interesante ampliar las investigaciones iconográficas en torno de este motivo también a otras expresiones artísticas virreinales, como por ejemplo las esculturas y los relieves³⁵.

Como ya lo hemos mencionado antes, también llegaron muy tempranamente al Nuevo Mundo copias más o menos libres de las obras de Albrecht Dürer. Así, por ejemplo, en una serie sobre la Apo-

32. Keller, H. op. cit. p. 115.

33. Mesa, J. de y T. Gisbert, op. cit. Tomo II, p. 198.

34. Gjurinovic C., Pedro. "The Barbosa-Stern Collection" en: Catálogo "Viceregal Peruvian Art-Barbosa-Stern Collection". Museum of Modern Art of Latinamerica. Washington, D.C. 1989. p. 12.

35. Quisiéramos mencionar en este contexto la escultura del "Señor de la Caída" del retablo de Jesús Nazareno en la iglesia de San Francisco, Lima, atribuido por Peña Prado y Gento Sanz a la Escuela Sevillana que recuerda el "Gran Calvario" de Schongauer y se basa tal vez en los cuadros de Fernando Gallegos. Véase Peña Prado, J. (ed.) Lima, Precolombina y Virreinal. p. 120y Ramirez de Villar, R. San Francisco de Lima. Lima, 1974. p. 77-78, fig. 87-89.

calipsis en el sotocoro de la iglesia franciscana de Tecamachalco, en México, pintado por Juan Jerson (o Gerson), figura un lienzo con los cuatro jinetes de la Apocalipsis, motivo tomado aparentemente del famoso grabado de Dürer sobre este mismo tema. Por Kelemen, sabemos que esta serie de pinturas, fechada en 1562, fue copiada de una Biblia impresa en Lyon a mediados del siglo XVI³⁶. En el Virreinato del Perú, empero, los cuadros hasta ahora conocidos que presentan motivos tomados de pinturas o grabados de Dürer datan de unos cien años más tarde. Entre los motivos iconográficos que sirvieron de modelo a los pintores cuzqueños son bien conocidos, como lo han demostrado varios investigadores, la famosa "Virgen con el Niño" de Viena, "San Jerónimo meditando", y el "Cristo en brazos de Dios Padre"³⁷.

En lo que se refiere a motivos iconográficos inspirados en obras de Lucas Cranach, el Viejo, sólo se conoce hasta ahora un solo ejemplo en el Perú, una Virgen con el Niño, sobre cuyo origen, además, existe una cierta confusión. Dado el interés del tema, nos permitimos explicarnos un tanto sobre este motivo.

Como es sabido, del gran taller de Lucas Cranach, el Viejo, en Wittenberg salieron más de 120 diferentes cuadros de la Virgen, aparte de un sinnúmero de grabados en madera y en cobre³⁸. La copia de uno de estos cuadros, una "Virgen con el Niño" de comienzos del siglo XVII que se encuentra en Passau, alcanzó durante ese siglo y en el siguiente una enorme fama en toda Europa como Virgen milagrosa bajo la advocación de "Mariahilf". Esta representación de la Virgen

36. Kelemen, Pal. *Baroque and Rococo in Latin America*. New York. 1967. 2 tomos. Tomo I, p. 211, tomo II, plate 137a.

37. Mesa J. de, y T. Gisbert. op. cit., Tomo II, p. 112.

38. Sobre la vida y obra de Lucas Cranach, el Viejo, véase Friedländer, Max J. y Rosenberg, Jakob. *Die Gemälde von Lucas Cranach*. Stuttgart, 1979 (Esta nueva edición de Rosenberg de la obra de Friedländer de 1932 ofrece sustanciales modificaciones). Koepplin, Dieter y Falk, Tilman. *Lucas Cranach, Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik*. Basel, 1974 (Catálogo).

con el Niño por Lucas Cranach llama mucho la atención por la postura inusual del Niño Jesús (fig. 3). Este, sostenido por la Virgen a su lado derecho con ambas manos, está parado sólo sobre el pie izquierdo apoyándose en la rodilla de la madre, mientras la pierna derecha del Niño está muy levantada y doblada sobre el brazo izquierdo de la Virgen. Igualmente llamativa es la manera en que el Niño abraza la madre con ambos brazos, juntando su mejilla con la de la Virgen y mirándola intensamente. La Virgen, por su parte, tiene la cabeza ligeramente inclinada hacia el Niño, mientras dirige su mirada algo pensativa hacia el espectador.

No existe acuerdo sobre la fecha en que Cranach hizo este cuadro, pintado sobre madera y de dimensiones relativamente pequeñas. Mientras algunos afirman que ello ocurrió en 1514, otros estudiosos proponen la fecha de 1535 o, incluso, con posterioridad al año 1537³⁹. Se sabe, por lo menos, que todavía entre 1530 y 1550 salió un gran número de imágenes devocionales de la Virgen del taller de Cranach que fueron muy populares incluso en regiones protestantes⁴⁰. Si bien es cierto que Cranach se ha inspirado en este cuadro en el tipo iconográfico de los íconos bizantinos de la "Glykophilousa" (la Virgen representada a medio cuerpo que es acariciada o besada por el Niño), en esta composición el artista le agrega una expresividad nueva a la escena, haciendo resaltar la relación íntima entre madre e hijo, al mismo tiempo que, por la mirada melancólica de la madre, incluye al espectador en la atmósfera de ternura que emana de esta composición⁴¹. A través de esta interpretación, Cranach respondía a la religiosidad de su época y su interés por utilizar imágenes que sirvieran para la devoción individual.

Como Lucas Cranach, el Viejo, fue pintor de la corte, se explica que este cuadro formase parte de la colección privada del Príncipe

39. Véase Drunkenpolz, Engelbert. *Mariahilf ob Passau*. München, 1981, p. 2; Friedländer, M. y Rosenberg, J. op. cit., p. 150, fig. 393.

40. Koepplin, D. y Falk, T. op. cit. p. 14.

41. Keller, H. op. cit., p. 356.

Electoral Johann Georg de Sajonia en Dresden, quien se lo obsequió al Archiduque Leopold de Passau, como nos informa Hartinger, durante una visita que éste último le hizo en el año 1611. El Archiduque colocó el cuadro en la capilla privada de su palacio en Passau, en donde lo vió el Deán de la Catedral, Barón Marquard von Schwendi. Impresionado por la imagen, Schwendi pidió permiso para mandar pintar una copia. Esta fue hecha por un artista local, probablemente entre los años 1611 y 1619, fecha en que el Archiduque Leopold se trasladó a Innsbruck, llevando el original de Cranach para colocarlo en su capilla privada de esa ciudad (fig. 4)⁴².

El Deán von Schwendi, por su parte, había colocado la copia en su capilla privada en las afueras de la ciudad de Passau. Debido a varias apariciones milagrosas de la Virgen en una colina cercana, von Schwendi mandó construir allí una pequeña ermita que albergase a la imagen; algo más tarde, y en vista de la creciente afluencia de peregrinos y creyentes, se edificó en ese lugar una iglesia más grande, que fue consagrada en 1627 a la Virgen "Mariahilf" y a San Francisco de Asís.

Un papel sumamente importante en la propagación del culto a esta Virgen les tocó jugar, sin duda, a las cofradías o hermandades que se fundaron bajo la advocación de la Virgen "Mariahilf ob Passau" o también "Santa María Auxiliatrix Passaviensis". Ya en el año 1627, fundó el Barón von Schwendi la primera de estas cofradías en Passau, a la que el Papa Urbano VIII le otorgó muchas indulgencias. Entre las varias cofradías que se establecieron posteriormente, y que gozaban de los mismos privilegios que la de Passau, la más importante llegó a ser la de Munich que, a mediados del siglo XVIII, llegó a contar con un millón trescientos mil miembros.

42. Sobre la historia del culto a la "Virgen de Passau" y su importancia véase Hartinger, Walter. "Mariahilf ob Passau. Entstehung und Verbreitung einer volkstümlichen Wallfahrt und Andachtsform". en: Kriss-Rettenbeck, L. y Möhler, G. (ed.) Wallfahrt kennt keine Grenzen. München, 1984. p. 284-299.

El culto a la Virgen "Mariahilf de Passau" no se limitó a los territorios de habla alemana sino que se extendió también a los países eslavos, los Países Bajos e Italia, en donde, por ejemplo, se siguieron fundando cofradías hasta finales del siglo XVIII. Aparte de las cofradías y de las órdenes religiosas como los capuchinos y los jesuitas, también contribuyeron a la difusión de esta devoción muchos viajeros que a título personal llevaron el culto a esta Virgen a muchos lugares. Este es el caso, por ejemplo, del que nos informa una anotación del Libro de Milagros (Mirakelbuch) de Passau del año 1676. Se trata de un tal "don Pedro Ronquillo, Caballero de la Orden de Alcántara, Consejero secreto de su Majestad el Rey de España en India" que, de paso a Viena, había visitado la iglesia Mariahilf de Passau. Habiendo quedado muy conmovido a la vista de la imagen, pidió Ronquillo que se le hiciera una copia, la cual llevó siempre consigo en todos sus viajes, "lejanos y peligrosos", habiéndose salvado de una gran tormenta en el mar luego de haber invocado a María frente a este lienzo⁴³. Los varios e interesantes detalles que contiene esta anotación del Libro de Milagros nos hacen pensar que no sería imposible que este personaje haya llegado hasta "las Indias" trayendo con él la imagen de la Virgen Mariahilf de Passau.

En lo que se refiere al original de Cranach, parece que también este cuadro gozó de gran aprecio, pues ante el temor de la invasión de los Suecos en 1647, Ferdinand Karl, hijo del Archiduque Leopold, ordenó que la imagen fuese expuesta en una iglesia de Innsbruck a la veneración pública. Sin embargo, recién en 1650, y a consecuencia de las súplicas de los ciudadanos, fue donada la imagen a la iglesia de Santiago, ahora catedral, en Innsbruck, en donde permanece hasta la actualidad. Este original de Cranach en Innsbruck, considerado en aquel entonces por muchos como "la verdadera imagen milagrosa de la Virgen Mariahilf", cobró también rápida fama por sus milagros. Fue objeto de invocación especialmente como protectora de las gestantes y los recién nacidos, y no menos de 4400 testimonios de la ayuda milagrosa de esta imagen de la Virgen Mariahilf de Innsbruck han

43. Hartinger, W. op. cit., p. 296.

quedado anotados hasta 1750 en los Libros de Milagros de esta iglesia de Santiago⁴⁴. También se invocaba a esta Virgen como protección contra las pestes y el hambre, y contra los enemigos⁴⁵.

Como la veneración a la Virgen "Mariahilf" se difundió no solamente desde Passau sino también desde Innsbruck, basándose siempre en el mismo motivo de Lucas Cranach, desde mediados del siglo XVII es posible identificar dos tipos iconográficos ligeramente diferentes, según se trate de reproducciones de la imagen original de Innsbruck o de su copia en Passau. Ello se debe a que, contrariamente a lo que generalmente se cree, la copia de Passau no es completamente idéntica al original de Innsbruck. Al parecer, el autor de la copia quiso adaptar la imagen más al gusto de la época, pues el rostro de la Virgen presenta rasgos que podríamos calificar, tal vez, como "más italianos", con la cara más ovalada que la más ancha y cuadrada del original. Observamos igualmente en la copia de Passau que la cabeza del Niño está menos inclinada hacia atrás, y que el cabello, tanto de la Virgen como del Niño, es algo más oscuro. También la mirada de la Virgen y las líneas de la boca son ligeramente diferentes, aunque ello sólo se puede notar por una observación sumamente cuidadosa. Pero la diferencia más notable entre ambos cuadros reside, indudablemente, en el tratamiento del fino velo transparente, tan típico del estilo de Lucas Cranach, que cubre parcialmente el rostro de la Virgen; este velo cubre también una parte de la cabeza del Niño en el original, no así en la copia de Passau.

Todo ello explica que hayan circulado grabados de la Virgen "Mariahilf" del tipo "Innsbruck" con el velo sobre la cabeza del Niño y del tipo "Passau" sin el velo. Este detalle no fue observado siempre, lo que ha dificultado la atribución a uno u otro tipo de los cuadros o grabados que actualmente se conocen. Además, existe aún otro factor

44. Gugitz, G. *Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch*. Band 3. Tirol und Vorarlberg. Wien, 1956. p. 56-57.

45. Dünninger, Hans. "Wahres Abbild. Bildwallfahrt und Gnadenbildkopie". en: *Kris-Rettenbeck, L. y Möhler, G. op. cit.* p. 277.

que contribuye todavía más a complicar el asunto; en efecto, aunque hasta hace poco se había asumido, como lo señala Friedländer, que Cranach evitaba siempre cuidadosamente la repetición de un mismo motivo, investigaciones recientes han comprobado que el artista había pintado, después de 1537, hasta otros cinco cuadros con este motivo de la Virgen con el Niño en semejante posición tan llamativa⁴⁶. Por eso, es posible suponer que, tal vez ya cien años antes de que el original de Innsbruck y la copia de Passau alcanzasen renombre como imágenes milagrosas, hayan circulado también reproducciones de estos otros cuadros de Cranach, el Viejo, con este famoso motivo de la "Virgen con el Niño que la abraza".

Teniendo en cuenta estas observaciones resulta también posible que algunos de estos grabados hayan sido conocidos en el Perú ya en el siglo XVI; sin embargo, los cuadros coloniales con este motivo de la "Virgen con el Niño que la abraza" que conocemos, como en el caso de los motivos tomados de Schongauer y Dürer, datan recién de la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Posiblemente el más temprano de los cuadros peruanos con este motivo iconográfico que conocemos sea una pintura muy pequeña de una colección privada de Lima (fig. 5). Este ejemplo es particularmente interesante pues está pintado sobre una lámina de plata y por sus características estilísticas es atribuido a un seguidor del pintor indio Diego Quispe Tito (1611-1681). Aquí, la Virgen aparece de cuerpo entero, sentada en una silla de madera con respaldo alto. El manto azul, que deja ver parte del vestido rojo, por inversión de los colores en el original de Cranach, cubre la figura hasta los pies. A su derecha, la Virgen sostiene al Niño, que conserva la postura típica de este motivo de Cranach, pero tiene su cabeza algo vuelta hacia el espectador y, como su madre, mira hacia afuera del cuadro. La Virgen no lleva velo y su cabellera, al igual que la del Niño, es un poco más oscura que en el original. Llamam especialmente la atención varios otros detalles iconográficos que se han agregado. Aparentemente, la Virgen y el Niño se encuentran al lado de una ventana dentro de una habitación,

46. Véase Friedländer, M. y Rosenberg, J. op. cit. p. 25 y p. 150.

parte de cuyas paredes pueden verse. A la izquierda, al fondo, hay una cortina roja, levantada a medias, y en el primer plano se aprecian ramos de rosas y otras flores en las esquinas, pudiéndose suponer la existencia de floreros que, sin embargo, no son visibles. Un encanto especial le prestan a este cuadro la vista de un paisaje con flores, árboles y pájaros, y la silueta blanca de una ciudad en el fondo, que alude posiblemente a la Jerusalén Celestial.

A diferencia de este pequeño cuadro, los cuatro lienzos de la Escuela Cuzqueña a los que queremos referirnos a continuación no presentan a la Virgen de cuerpo entero. Las diferencias que se observan entre ellos se refieren principalmente al tratamiento pictórico del vestido de la Virgen y de su velo, a la posición de las manos de la Virgen y de la cabeza del Niño, y al color del pelo de ambos. En tres de estos cuadros, el Niño está vestido con una camisita. Por lo demás, encontramos aquí el típico brocateado de la Escuela Cuzqueña en todos ellos.

De estos cuadros, el que sigue más de cerca al modelo de Cranach es la pintura que se encontraba en el antiguo Museo Religioso del Cuzco, en donde se reproduce este motivo casi sin ninguna modificación iconográfica, presentándose la Virgen con el Niño ante un fondo oscuro.

Un ejemplo especialmente hermoso de este motivo de la Virgen con el Niño se encuentra en el Monasterio del Carmen de Arequipa, que Luis Enrique Tord, en su libro sobre Arequipa, atribuye al siglo XVII⁴⁷. Llama la atención aquí el brocateado sumamente minucioso y exuberante de la vestimenta, así como las coronas muy altas y elaboradas que portan la Virgen y el Niño. El cuadro incluye, además, una mesa a la derecha de la figura de la Virgen, cubierta con un manto rojo, sobre la que hay un florero lleno de rosas, claveles y azucenas. Como en el primer ejemplo mencionado anteriormente, también aquí se observa, en el fondo, una cortina roja medio levantada que presenta ornamentos dorados. Resulta interesante anotar el hecho de que la

47. Tord, Luis Enrique. *Arequipa Artística y Monumental*. Lima, 1987. p. 130.

inscripción que aparece en el borde inferior del cuadro no alude a la Virgen de Passau.

Son también muy importantes los dos cuadros de la Escuela Cuzqueña, reproducidos por Mesa y Gisbert, porque, al añadirse en ellos, a la derecha de la Virgen, la figura de San José, se da algo así como un cambio iconográfico, pues de la representación mariana se pasa a la de la Sagrada Familia⁴⁸.

En todos estos cuadros que hemos mencionado se aprecia, por lo demás, las usuales particularidades estilísticas de la Escuela Cuzqueña como, por ejemplo, la simplificación de las líneas, la representación plana de los volúmenes, la ausencia de contrastes de luz y sombra, y la idealización de los personajes sagrados.

De un estilo muy diferente, sin embargo, es un cuadro con este mismo motivo que se encuentra en la Iglesia de Santa Rosa de los Padres de Lima, y que ha sido recientemente restaurado por el Banco de Crédito del Perú (fig. 6). Esta pintura, posiblemente del siglo XVII, es considerada por algunos como de manufactura europea. Se trata, en realidad, de un lienzo de gran tamaño y de excelente calidad de este motivo de la Virgen con el Niño; pero aquí, a diferencia de los otros casos a los que nos hemos referido, esta representación aparece identificada como la "Virgen de Passau" por una inscripción en el borde inferior del cuadro en la que se dice: "N.S., la Pasabiense"⁴⁹.

48. Mesa, J. de y Gisbert, T. op. cit. Tomo I, fig. 581 "Nuestra Señora de Passau con San José". Museo Histórico Regional. Cuzco. (Los autores no indican si ésta es la inscripción del cuadro). Tomo I, fig. 337b "Ignacio Chacón. Sagrada Familia, convento de Santa Clara, Cuzco". (Parece que la atribución a Ignacio Chacón se debe a un error de imprenta, pues el cuadro en cuestión es el mismo de la figura 136 de la edición de 1962, que lleva el título de "Anónimo de la pintura popular. La Sagrada Familia. Convento de Santa Clara, Cuzco", mientras que la figura 124 de esta edición anterior, con el título "Ignacio Chacón. La Sagrada Familia con San Juanito. Convento Santa Clara, Cuzco", ha sido omitido en la edición de 1982).

49. La inscripción entera es "N.S. la Pasabiense/ in conceptione tua Virgo/ immaculata permansisti".

Tratándose específicamente de este motivo de la "Virgen de Passau", resulta sumamente sugestivo el hecho de que se hayan introducido ciertas modificaciones iconográficas muy interesantes. Así, la Virgen está representada de cuerpo entero, sentada en un trono. Además, se han agregado otros personajes sagrados: sentado sobre un cordero aparece San Juan Niño a la derecha de la Virgen; a la izquierda de ella hay un ángel que lleva un vestido de dos piezas y que sostiene en su mano derecha un ramo de rosas y azucenas, mientras que su mano izquierda parece señalar a dos palomas que se encuentran a sus pies; en la parte alta del cuadro, dos angelitos casi desnudos sostienen una corona por encima de la cabeza de la Virgen, mientras otros dos levantan por ambos lados los pesados pliegues de una cortina roja que aparece en el fondo.

Este lienzo ofrece un interés muy especial para el estudio de este motivo iconográfico, pues casi los mismos detalles se observan en un cuadro mejicano, descrito por Heinrich Berlin, que se encuentra en el Convento de Churubusco; según Berlin, este cuadro, que es apaisado, fue pintado por Diego Perez, un artista del que no se conocen otras obras, y lleva también una inscripción similar al cuadro limeño⁵⁰. Berlin se refiere, además, a otros dos cuadros mejicanos con inscripciones alusivas a la Virgen de Passau; en uno de ellos, también aparece la Virgen de cuerpo entero sentada en una silla y con cortinas sostenidas por dos ángeles; en el otro, en cambio, se sigue más de cerca la iconografía original de Cranach, siendo la obra del conocido pintor mejicano Nicolás Rodríguez (1667-1734)⁵¹.

50. Berlin, Heinrich. "Relaciones artísticas transatlánticas". en: Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Nº 20. Buenos Aires, 1967. p. 32/33. La inscripción es: "N.S. la Pasabiense V. In Conceptione tua, Virgo/Inmaculata permansisti/R. Ora pro nobis Patrem/ Cuius Filium peperisti".

51. Ibid. El cuadro del Museo del ex Convento de San Angel, México, D.F. lleva la leyenda: "Nuestra Señora de Pasavensis". El cuadro de Nicolás Rodríguez en el Convento-Museo de Guadalupe, Zacatecas, lleva la leyenda: "Sancta Maria Passaviensis Auxiliatrix miraculis clara nos iuvando Respice pestem famen que Remove et nos ab hoste protege, hora que mortis suscipe".

Es sumamente sugerente, a partir de la existencia de estos cuadros, comprobar la presencia plenamente identificada de la "Virgen de Passau" tanto en el Perú como en México. Aunque los elementos de estudio de los que disponemos son aún muy escasos e insuficientes, es posible, sin embargo, que exista alguna relación entre estos cuadros, especialmente entre el que se encuentra en la Iglesia de Santa Rosa de los Padres de Lima y el del Convento de Churubusco, teniendo en cuenta la casi absoluta semejanza de sus inscripciones.

Por lo demás, aunque ni Vargas Ugarte ni Egaña lo mencionan, sería sumamente interesante investigar si esta advocación de la "Virgen de Passau", que parece haber sido muy popular en Europa generalmente solo bajo el nombre de "Mariahilf", ha existido también en América. Tal vez sea permitido suponer que se trate de una advocación que se haya perdido, o que los cuadros en cuestión hayan sido encargado por eclesiásticos o laicos europeos que hayan tenido una preferencia especial por esta Virgen.

Todos estos cuadros peruanos que hemos venido mencionando se basan, al parecer, en grabados que, por su parte, son copias de calidad muy variada de grabados y pinturas de Schongauer, Dürer o Cranach transformados y adaptados, de una u otra forma, al estilo propio y la sensibilidad particular de los pintores virreinales. Sin embargo, una apreciación más amplia sobre la importancia de los pintores alemanes en el arte virreinal peruano, no debería circunscribirse solamente a la transmisión directa de motivos iconográficos de sus obras por medio de copias, sino que tendría que incluir también la transmisión indirecta de algunas de sus ideas compositivas, lo cual debe haber ocurrido muchas veces mediante los grabados flamencos. Este es el caso, por ejemplo, de un grabado de Dürer, "La Circuncisión", de c. 1505, que fue adaptado, como lo anota Francisco Stastny, con un "arcaísmo intencional", por Martin de Vos y burilado por J. Sadeler; impreso en Amberes en 1581, este grabado sirvió de modelo, a su vez, para el retablo mejicano de Huejotzinga de 1586, obra del pintor flamenco Simon Pereyngs⁵². No disponemos de una bibliografía

52. Stastny, Francisco. El Manierismo en la Pintura Colonial Latino-americana. Separata de la Revista Letras, N^os. 86-87, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1977-79. p. 40 nota 60.

para un mayor tratamiento del tema de la influencia alemana en los grabadores flamencos, lo cual, por otra parte, excedería largamente el marco de esta exposición; sin embargo, creemos que se puede suponer que en muchos talleres de Flandes los grabados para un sinnúmero de ilustraciones de libros religiosos se basaron, incluso en la época de Rubens, en las obras del Maestro E.S., Schongauer, Dürer y Cranach, por lo menos en lo que se refiere a la invención iconográfica y la representación de paisajes. Puesto que desde fines del siglo XVI la casa editora Plantin-Moretus de Amberes, la más importante de Europa en ese entonces, tenía el monopolio del envío de libros religiosos a España y sus colonias, es razonable suponer que esta influencia indirecta alemana haya sido mucho mayor en el arte virreinal de lo que hasta ahora se ha pensado.

Que pintores manieristas, como Pérez de Alesio, hayan traído al Perú todavía a fines del siglo XVI grabados de Dürer y otros artistas antiguos, se debe probablemente a varios factores. Así, un cierto anacronismo ("Historismus", al decir de Friederike Klauner) y un interés creciente por coleccionar las obras de los grandes artistas del Renacimiento, llevó también a una revaloración de estos maestros alemanes en la Europa de fines de siglo XVI y primera mitad del XVII, como es el caso, por ejemplo, del grabado de Dürer de la "Circuncisión" que fue adaptado por Martin de Vos. De otro lado, contribuyeron también a ello las circunstancias religiosas. En efecto, habiendo sido Alemania el escenario principal de la Reforma de Lutero, se produjo también allí un movimiento de reacción que trató intensamente de revivir en el pueblo el recuerdo de un pasado católico, mediante una revalorización del arte del "gótico tardío", considerando que éste había sabido expresar una religiosidad verdadera. Más tarde, durante las diversas circunstancias políticas y confesionales durante la guerra de los treinta años en Alemania, como anota Klauner, este historismo adoptó características más bien patrióticas, perdiendo poco a poco su orientación puramente confesional⁵³. Habiendo servido, pues, en cierta manera,

53. Klauner, Friederike. "Dürers Werke in der Kopie", en: *Alte und moderne Kunst*. 16. Jahrg. N^o 118. Wien, sept./oct. 1971. p. 14-19.

los grabados de Schongauer, Dürer y Cranach para la Contrareforma como medios para una nueva evangelización con el objeto de reconquistar regiones protestantes, se entiende que sus grabados hayan obrado también, de una manera especial y aún en medida mayor, dentro de los lineamientos destinados a la evangelización del Nuevo Mundo.

Pero hay aún otro aspecto que nos parece importante. Aparentemente, los grabados de Schongauer, Dürer y Cranach deben haber contenido aspectos afines, en sus valores estéticos y estilísticos, con las modalidades nuevas de la contra-maniera y anti-maniera, introducidas en el Perú por los pintores Bernardo Bitti y Mateo Pérez de Alesio. Así, refiriéndose al primero de los nombrados, escribe Stastny: "Característico de esta actitud retrospectiva en Bitti como en todo el arte italiano de finales de siglo, es encontrar satisfacción en los rasgos arcaizantes de la pintura flamenca tradicional"⁵⁴. En lo que respecta a la Escuela Cuzqueña, sin embargo, que se desarrolló a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, nos parece que nociones como las de "arcaizante" o "gotizante", deberían, posiblemente, ser un tanto matizadas⁵⁵. Ciertamente son muy afines al estilo gótico tardío algunas de sus características estilísticas. Pero, aún así, creemos que "tendencias arcaizantes", sólo deberían considerarse en relación a regiones en donde se hayan dado las correspondientes etapas estilísticas anteriores. Por eso, podrían ser de utilidad, tal vez, algunas comparaciones con el caso de la difusión del arte budista, desde la India hacia el Asia Central. También aquí nos encontramos con el fenómeno de la propagación de un arte sagrado con el fin de ganar nuevos adeptos; un arte que, por su misma función sagrada, estaba limitado en lo que se refiere a los motivos iconográficos tradicionales, pero que buscaba constantemente nuevas formas y expresiones artísticas, para transmitir de esa manera más convincentemente su mensaje. De conformidad con

54. Stastny, F. op. cit. (1977-79) p. 32.

55. Véase Stastny, F. "The Cuzco School of Painting, a gothic revival". en: *The Connoisseur*, vol 189, N° 759. London, 1975. pp. 20-27.

esto, la pintura y la escultura de la época Gupta en la India, por ejemplo, se transforma y se adapta a los cánones estéticos de las regiones en las que va penetrando el budismo, conformándose así nuevos estilos para cada región⁵⁶. En este contexto, nos parece muy sugerente lo que opina Laurence Sickmann a propósito del surgimiento de una nueva tradición artística, cuando, citando a Codrington, dice que esto ocurre cuando "un arte provincial se extiende lo suficientemente lejos como para hallar un nuevo entorno y nuevas oportunidades"⁵⁷.

Pensamos que podría ser la tarea de investigadores futuros examinar más detenidamente la validez de una tal hipótesis en cuanto al surgimiento y significación de la Escuela Cuzqueña, indagando aún más el rol que han jugado los grabados alemanes de los siglos XV y XVI en el desarrollo de esta corriente del arte virreinal en el Perú.

56. Véase Rowland, Benjamin. *The Art and Architecture of India*. Harmondsworth, 1967. p. 255 ss.

57. Sickman, Laurence y Soper, Alexander. *The Art and Architecture of China*. Harmondsworth, 1978. p. 90.

ILUSTRACIONES

- Fig. 1 *Martin Schongauer. Die grosse Kreuztragung (Gran Calvario). ca. 1475/80. Grabado en cobre 286 x 430 mm. (Foto: D. Giannoni).*
- Fig. 2 *Anónimo. Cristo de la Caída. Escuela Ayacuchana. Siglo XVII. Oleo sobre lienzo. 115 x 162 cm. Colección Barbosa-Stern, Lima. (Foto: D. Giannoni).*
- Fig. 3 *Lucas Cranach, el Viejo, Maria mit dem sie umhalsenden Kind (La Virgen con el Niño que la abraza). ca. 1535. Oleo sobre madera. 78.5 x 47.1 cm. Catedral de St. Jakob, Innsbruck, Austria. (Foto: Cortesía F. Giradelli).*
- Fig. 4 *Gnadenbild Mariahilf in Passau. (Imagen milagrosa de la Virgen Mariahilf de Passau). Copia del cuadro de Innsbruck por un pintor de la Corte. Entre 1611 y 1619. Oleo sobre lienzo. aprox. 80 x 50 cm. Iglesia Mariahilf ob Passau, Alemania. (Foto: W. Neumeister).*
- Fig. 5 *Anónimo. Virgen con el Niño. Escuela Cuzqueña. Siglo XVII. Oleo sobre lámina de plata. 15.4 x 11.6 cm. Colección Privada, Lima. (Foto: U. León).*
- Fig. 6 *Anónimo. Virgen con el Niño ("N.S. la Pasabiense"). Siglo XVII. Oleo sobre lienzo. 197 x 241 cm. Iglesia Santa Rosa de los Padres, Lima. (Foto: D. Giannoni).*

Estoy muy reconocida por la valiosa colaboración prestada en Lima por los esposos Barbosa-Stern, los Padres Dominicos de la Iglesia de Santa Rosa de los Padres, y el Banco de Crédito del Perú así como por W. Neumeister, Munich, H. Wurster, Passau y F. Giradelli, Innsbruck. Agradezco a mi esposo su ayuda en la corrección de mi castellano.



Fig. 1 Martin Schongauer. Die grosse Kreuztragung (Gran Calvario) aprox. 1475/80. Grabado en cobre.



Fig. 2 Anónimo. Cristo de la Caída. Escuela Ayacuchana. Siglo XVII. Oleo sobre lienzo.



Fig. 3 Lucas Cranach, el Viejo. Maria mit dem sie umhal-senden Kind. Innsbruck.



Fig. 4 Gnadenbild Mariahilf in Passau. Copia del cuadro en Innsbruck. Passau.



Fig. 5 Anónimo. Virgen con el Niño. Escuela Cuzqueña.



Fig. 6 Anónimo. Virgen con el Niño. (Nuestra Señora de Passau).

HUMANISMO: EUROPA Y AMERICA LATINA: ¿CAMINOS DIFERENTES?

Raúl Valenzuela Lama

Hombre soy y nada humano me es extraño

Terencio

En el contexto de la reflexión teórica sobre las relaciones entre Europa y América Latina es importante incluir un tema que a pesar de su importancia no ha merecido entre nosotros la atención debida. Me refiero al tema del humanismo. Ya al epígrafe indica que lo que queremos es cuestionar la noción misma de humanismo; ello para precisar en cuál de los múltiples sentidos del término queremos poner el acento.

El término

El origen latino del vocablo *-homo-* haría pensar a primera vista que el humanismo se origina en Roma. Sin embargo, como ocurre con tantas otras cosas, la conceptualización y la tematización teórica de este motivo alcanzan un gran nivel y una alta diferenciación ya con los griegos. Y es que ellos tuvieron la fortuna de habitar un medio ambiente privilegiado, realmente hecho a la medida del hombre: reto factible, demanda accesible. Más que sobrevivir, el hombre puede allí vivir una vida humana, progresar. Viéndose capaz de dominar una naturaleza exigente pero no letal, el griego desarrolló un legítimo orgullo humano, un sentimiento de dignidad. No es que se creyera el "rey de la creación"; se sentía parte de ella, reconociendo su armónica racionalidad, su lógica; y lo hacía teniendo como instrumento a esta misma lógica convertida en agente vivo en su consciencia, instrumento para entender, capaz inclusive de concebirse a sí mismo. La razón, el

orden natural racional, se hacía sujeto consciente, primero, y objeto inmanente de su *propio y renovado quehacer*, después.

Recordemos las veces que, en la teoría del arte griego, se mencionan conceptos como 'la divina proporción', 'la regla áurica', la proporcionalidad de las partes del cuerpo humano entre sí y con los demás elementos de la naturaleza, etc. Sus dioses, por otro lado, no son ajenos o imposibles, están ahí entre ellos, sus moradas —templos y montes— son accesibles; pequeños e interactuando con los hombres, son dioses comprensibles, a la medida del hombre.

Las frases "el hombre es la medida de todas las cosas" de Protágoras, o "conócete a ti mismo" de Sócrates, o aquella de *La política* de Aristóteles: "*ántropos zoón logón ecón*"; el hombre es el animal capaz de darle eco a su logos; esto es lo que lo diferencia de los demás animales, el poder decir si algo es útil; es decir, prosigue Aristóteles, si es bueno o malo. *El hombre tiene logos*.

El hombre era, pues, ese raro animal dotado de la capacidad de pensar lo que fuera mejor: ¡pobre hombre: eso lo hacía libre! Sin la segura guía de los instintos, sin la respuesta inevitablemente determinada a cualquier estímulo que lo conmoviese, el hombre quedaba abierto, sujeto al juicio de sus cuentas. Muchos filósofos han reflexionado al respecto: Nietzsche nos dice en su *Genealogía de la Moral*: "...de un (sólo) golpe fuéronles depreciados todos sus instintos y 'colgados' (en la pared). Tendrían, a partir de ahí, que andar sobre sus propios pies y cargar consigo mismos... una terrible pesadez yacía sobre ellos"¹. Y Jean Paul Sartre enuncia en su famoso discurso *El existencialismo es un humanismo* de 1946, esa terrible frase que dice que "el hombre está condenado a ser libre"².

-
1. Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*; in Werke III, S. 270f. Ullstein - Frankfurt, Berlín, Wien 1984 (Trad. R.V.).
 2. Sartre, Jean Paul. *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*. Europa Verlag, Zürich 1947 (Trad. R.V.).

Son los griegos quienes convierten al hombre en sujeto y objeto del *logos*. Nace pues con ellos el Humanismo, entendido como el hombre que tiene en sus manos la dirección inteligente de su destino.

Alguien dirá que eso sería –por así decirlo– un humanismo griego, y que no se puede hacer analogías. Yo le respondería que con ese argumento tampoco podríamos tirar jabalina o llamarle física a la física. Es, pues, necesario hacer algunas precisiones. Porque si no, siempre podría aparecer alguien que pretendiese circunscribir el Humanismo al movimiento espiritual de la Europa del siglo XV. Hagamos, entonces, una revisión de los conceptos que pudieran estar contenidos en el vocablo ‘humanismo’.

Lo universal

Encontramos, en primer lugar, algunos elementos que están contenidos en el núcleo mismo del vocablo; son elementos intrínsecos a la condición humana, que por las más diversas razones y los más variados caminos descubren todos los pueblos en los diferentes estadios de desarrollo. A ello corresponden la domesticación de animales, y su consecuencia: la ganadería; el ciclo reproductivo de la naturaleza, y sus consecuencias: la agricultura y la vida sedentaria; también la alfarería, la aritmética, la política, la música, las artes plásticas, los dioses... todas éstas son cosas que pertenecen, más aún, que hacen al hombre de todos los pueblos y todos los tiempos. Nadie puede arrogarse su exclusiva paternidad: iban haciendo al hombre a medida que el hombre las descubría; están en la base de lo humano, y han emanado de ella: el hombre hace al hombre.

Lo particular-universal

Hay otros elementos *que son descubiertos ‘primero’* por tal o cual pueblo o persona. Dichos elementos, sin embargo, pasan inmediatamente a ser patrimonio de la humanidad: la América de Colón, el Hamlet de Shakespeare, la imprenta de Gutenberg: Ni América fue nunca exclusiva de los españoles, ni Shakespeare de los ingleses, ni la imprenta de los alemanes. Podríamos decir que, si no hubiera sido

Colón en 1492, habría sido algún otro en 1493 ó 1494? ¿Nadie, acaso, aparte de Shakespeare, percibiría el dilema de Hamlet? ¿Se habría quedado acaso la humanidad sin imprenta a falta de Gutenberg?

A veces, al estudiar historia, oímos decir que no fue tal o cual hombre o país en particular el que logró algo, sino que la historia toda se encaminaba ya en esa dirección, que la figura individual fue tan sólo el catalizador de las dinámicas que alentaban en determinado sentido; Quijote y Sancho son de todos los hombres, tanto como los polos o el álgebra.

Estos dos tipos de elementos que he llamado lo universal y lo particular-universal, pertenecen a todos los hombres, al Hombre, en sí. Más que pertenecerle, lo hacen lo que es, y lo seguirán haciendo, lo que en el futuro habrá de ser. Todo lo que es esencialmente valioso para un hombre, lo es igualmente para *el Hombre*.

Lo particular

Es innegable, empero, que existen particularidades; las corridas de toros, el teatro Noh, aquellas jóvenes que son consideradas más hermosas mientras más grandes tengan el labio inferior. Aún cuando sospecháramos que todas estas cosas tan extrañas forman también parte del acervo general de la humanidad, y que podrían, en consecuencia, ser comprendidas por todos; lo que definitivamente no podríamos hacer, sería presentárselas a la humanidad entera como tan esencialmente valiosas, que ella misma tendría un real interés, casi una obligación de incorporarlas al bagaje y al instrumento conductual universal.

Hay, pues que distinguir entre lo universal y lo autóctono. Lo universal en cualquiera de sus dos formas, universal-particular o universal a secas es lo propio del humanismo, del humanismo universal. A ello pertenece todo lo que más arriba hemos señalado que delineó y tematizó de una vez por todas la Grecia clásica. A ello pertenecen, sobre todo, la razón y la idea de que, con ella de instrumento, el hombre se hace responsable de su destino. Es ese el sentido del término humanismo que queremos rastrear en el ámbito de la historia eu-

ropea, de la historia Latinoamericana y, con restricciones, en el de la historia universal.

Complemento Griego

No quisiera acabar con Grecia sin mencionar muy especialmente a Atenas. En Atenas se encumbró la cultura humanística al cenit de la antigüedad. Hegel sostiene que la evolución del espíritu es una evolución hacia la libertad: "...no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho... Este uno es, por lo tanto un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. ...Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza"³.

El espíritu, entendido como razón, alcanza la cumbre en la Atenas de Platón y Aristóteles. También el hombre entendido así, libre de toda otra atadura que no fuera su libre albedrío. Ni siquiera sus dioses les señalaban "el seguro camino del bien".

Todo tiene, empero, su ciclo, y a Grecia también le alcanza la decadencia. Cuando, para usar una frase de Wilhelm Windelband, "...los hados del mundo exterior descargaban sus golpes demoledores sobre pueblos enteros y formidables imperios, la promesa de la dicha y el goce del hombre parecía haberse refugiado en el interior de la personalidad"⁴. Es ahí que surgen dos doctrinas éticas de inaudita severidad: el estoicismo y el hedonismo. Ambas hacen recaer sobre el hombre la responsabilidad absoluta de lo que él logre, del grado de

3. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. (op. post.). Revista de Occidente, Buenos Aires 1946 2.

4. Windelband, Wilhelm. *Qué es la filosofía*. Buenos Aires, 1949.

virtud y felicidad que alcance; adscribiéndole, empero, diferente instrumental para alcanzarlo. No es el momento para detenernos sobre esto; pero era necesario mencionarlo. También aquí la figura egregia y a la vez desamparada es el hombre, dueño de sí o abandonado.

Vemos, pues que la historia griega es la historia del hombre en el camino hacía sí mismo. Y aunque se arguya que arribó sólo parcialmente, ...que su propia imperfección, es decir su limitación a un solo estamento de la sociedad griega, lo llevó a la desaparición, nadie podrá quitarles el mérito de haber sido el pueblo de la Historia que elevó la dignidad de la razón al lugar que le corresponde: al de ser el ente decisorio de los destinos del hombre: con ello, pues, los griegos son, amén de muchas otras cosas más, los primeros humanistas.

Los romanos

Ya entre los romanos comienza a perderse esa independencia de la razón: el aparato estatal es gigantesco; el número y el poder político de quienes no son ciudadanos romanos pero tienen, sin embargo, algo que decir, es enorme; la diversidad de tradiciones, escalas de valores, cosmovisiones y patrones culturales en general hace casi imposible el acuerdo racional entre todos los participantes de la vida social; las guerras y el imperialismo, por último, anulan toda posibilidad del *logos*-palabra; desaparecido el *diá-logo*, el incipiente humanismo griego se marchita y muere.

El cristianismo

El desarrollo llegaría por donde menos se le esperaba: "mi reino -habría de decir un pequeño y oscuro pescador de Galilea, provincia romana casi inubicable en el mapa- no es de este mundo". Esto no quiere decir que el humanismo desapareciera en todo sentido. Es otra faceta del mismo la que, a partir de ahora, cobrará la supremacía: hay quienes le llaman humanismo transcendental, y está presente en los más variados signos de la religión del Nuevo Testamento: términos como "el hombre" o "el hijo del hombre" se repiten con frecuencia.

Jesús de Nazareth nunca dice que "el padre" mande en la tierra; sus parábolas se refieren siempre "al reino de los cielos": que no es éste, éste es el mundo del César. También en este primitivo mundo cristiano, pues, está el hombre en sus propias manos; él ha de decidir sobre su vida y —esto es relativamente nuevo— sobre su 'vida después de la vida'.

Hay, además, otros matices del valor ético fundamental que han llevado a algunos a hablar de un humanismo cristiano. Aparecen en imágenes que expresan no las posibilidades, sino los límites del ser humano, su debilidad y su estar expuesto: las tentaciones en el desierto, la ira en el templo, la compasión ante las insuficiencias de sus discípulos, el respeto por el hombre mismo, tal como él es. El propio Jesús es pleno hombre. Como tal, tiene debilidades, y exclama en la cruz, "padre, ¿por qué me has abandonado? —y también— ¡padre, aparte de mí este cáliz!" Eleva la caridad, es decir el amor del hombre por el hombre, a la dimensión de lo divino, a la del perdón y la comprensión: se entrega, como sujeto de una culpa en verdad inexistente, para salvar a los demás hombres; "yo soy el camino —dice—, la verdad y la vida". Ese yo que se sabe justo y muere, sin embargo, por los demás; la piedad elevada más allá de la vida y de la muerte. Coman y beban de esto, dice, y yo estaré con ustedes. Sean humildes, dice, como lo soy yo. No cabe duda, fuera o no Dios, Jesús de Nazareth, como ser humano, era extraordinario.

Y como tal, además, instituyó su iglesia: le dice primero a Simón que lo negaría tres veces antes de que el gallo cantase, y luego, sabiendo de esta debilidad, le dice: tú eres piedra, y sobre ti edificaré mi iglesia, ¿Cómo es piedra, si es débil? Jesús edifica su iglesia sobre la humildad de quien reconoce su debilidad. Esa es su fuerza. Así morirían los cristianos de los primeros tiempos: y mientras más morían, más vivían en las conciencias de los romanos abandonados de sus dioses, de su fuerza, de su imperio y de su derecho. El romano que iba al circo a ver morir a los cristianos una tarde de domingo de verano, salía con el alma llena de contradicciones y una gran inquietud: ¿qué tienen éstos, que no tenga yo? ¿qué tienen éstos, que les da su paz? Y poco a poco se van pasando a su bando: En el siglo IV Roma oficializa su cristianismo, y el Cristianismo pasa de la clandestinidad y la infor-

malidad a ser la religión oficial del imperio. ¡Quién sabe si estuvo bien así!

La jerarquía

El poder corrompe, decía Montesquieu; y el poder que adquirieron los jefes de San Pedro era enorme; corrompía, pues, enormemente. Desarrollaron, sobre todo, un tipo de poder hasta entonces inexistente: el poder sobre las conciencias. Amparados en aquella parte del Evangelio que decía que "todo lo que atareis en la tierra, será atado en el cielo", se arrogaron potestades a la altura de las cuales ellos mismos no se encontraban.

A ello se suman la caída del Imperio Romano, los reinos bárbaros, la presencia del Islam a partir del siglo VII y, en general, una decadencia de la calidad de vida en todo orden de cosas: las ciudades prácticamente desaparecieron, y con ellas, el comercio, el intercambio de bienes y servicios, pero también el de cultura, saber y tecnología. Toda religión cuando recién accede al poder, desarrolla características similares: intolerancia, autoritarismo, persecución de quienes piensan distinto, prejuiciosa negación del saber emanado de otras fuentes.

Cae por su propio peso, pues, que en este contexto de vida civil tan deteriorada, de inicuos contubernios en la cúpula dirigente, de cultura religiosa estrecha y totalitaria, de inmoralidad, autoritarismo y de una remisión absoluta de todo orden vital a la religiosidad fanáticamente malentendida, las posibilidades de cultivar el humanismo en cualquiera de sus formas y vertientes expuestas hasta ahora eran prácticamente inexistentes. La razón había sucumbido a la ignorancia y la clemencia, al poder. La ciencia griega había desaparecido a cambio de una fe ciega, y el amor al prójimo a cambio del despotismo feudal o monástico. Un pueblo de 'siervos de dios... y del amo'.

¡Qué lejos las historias de Aristóteles, según las cuales debe mandar el que entiende! ¡Qué lejos la humanidad del de Nazareth! ¡Qué lejos del hombre estaba el hombre!

España

Mahoma alucinó que dios le hablaba. Hoy en día lo internarían en un asilo. Pero él fundó una religión. Postuló la "guerra santa"; hay que imponerle a los demás la buena nueva, si no quieren escucharla: cuando lo 'vean' sabrán agradecerémoslo. Amparados en estas concepciones, los musulmanes conformaron un vasto imperio que, a partir de 711 d.C. incluyó a la península Ibérica.

Claro está que lo españoles combatieron la presencia islámica; su dominación les sirvió como catalizador de su identidad: se fueron definiendo en parte por oposición al 'otro', lo que es una forma de relación con él. 800 años estuvieron los árabes en España. Llevaron consigo su espíritu artístico de gasas y filigranas; llevaron el fanatismo de su mandato religioso; pero llevaron también la razón y la ciencia griega, que habían conservado y aumentado con elementos tan fundamentales como el álgebra y los números, llamados por eso 'arabigos'. Averroes (1126-1198), "el comentarista" por antonomasia de Aristóteles, era de la ciudad de Córdoba. Su obra intentaba una síntesis entre la fe islámica y la filosofía griega. ¿Síntesis imposible entre la fe y la razón? Lo cierto es que Averroes fue perseguido y obligado a abjurar de sus 'infieles doctrinas'. Luego de varios siglos de confrontación, triunfa la fuerza sobre la razón: condenado a muerte, también en España perecía el juicio.

A ello debemos sumar la otra vertiente, quizás más auténticamente hispánica, la vertiente llamada celtíbera: los celtas conformaban una enorme nación de vagabundos de la Europa primitiva, no tenían territorio fijo, eran muy artistas, muy fanáticos y muy violentos: las sagas celtas irlandesas que han llegado hasta nosotros son de una indecible crueldad; no son por acaso la violencia y la crueldad del Ejército Revolucionario Irlandés, (como no lo son tampoco las de Sendero Luminoso); las corridas de toros se remontan a tradiciones celtas y su idilio con la muerte engendró a Jorge Manrique, al oscuro Góngora y a Francisco Goya. Vándalos y Godos, símbolos del poder de la fuerza sobre el de la razón, completan el plano básico del mosaico. Enormes espadas de acero toledano que cortan de un tajo (tampoco es un acaso el nombre de tan importante río) sólidas mesas de

encina de la dura y fría meseta castellana: estos son los símbolos de la lucha entre la cruz y la medialuna, y a la vez sus instrumentos.

(Se cuenta que una vez discutían acaloradamente un castellano y un moro, y no pudiendo el primero esgrimir más argumento, sacó indignado su enorme espada toledana y partió de un tajo una gruesa mesa de dura encina al par que gritaba: "¡bueno pues, está es nuestra fuerza!" El moro, a quién parecía sobrarle igualmente poco argumento, sonrió entre cínico y seguro, mientras extraía de entre sus tules y vendajes una gasa que arrojaba al aire y cortaba tenuemente con afiladísima daga en dos partes largas, lentas, que caían al suelo separadas, al par que replicaba: "Y ésta, la nuestra"). 800 años convivieron estas tendencias; 800 años en que no hubo ni el más mínimo espacio para el humanismo. El hecho de que 1492 fuera el año en que los españoles recuperasen el último reino moro, Granada, es uno de los datos más curiosos y menos realzados de la Historia Universal; Isabel y Fernando habrían de unificar España con la cruz en una mano y la espada en la otra. Ese mismo año habrían de lanzarse con todas sus fuerzas —que, ya hemos visto, son brutales— a la conquista y al montaje de lo que habría de ser el imperio más grande y poderoso que hasta ese momento habría conocido la humanidad.

Es importante hacer aquí algunas precisiones respecto al tema que nos convoca. *En la España árabe no hubo humanismo*. Y no lo hubo en ninguna de las dos grandes vertientes que aquí hemos desarrollado. La razón, por un lado, fue oprimida por el fanatismo religioso musulmán, el cual, por otro lado, contagió a la religiosidad cristiana; y está claro: una fe sólo se puede defender frente a los embates de otra fe, acendrándose en sí misma. Ninguna de estas dos fes purificadas tendrían espacio para humanitarismos. No hubo humanismo en España ni aún cuando el resto de Europa regresaba a él; o al revés, más bien, cuando él regresaba a Occidente; o, mejor todavía, cuando Occidente se reencontraba a sí mismo luego de un milenio cataléptico.

El reencuentro

Al capturar España, los musulmanes le permitieron a algunas órdenes de monjes mendicantes medioevales reparar en los riesgos a

que estaba expuesta la fe cristiana; no eran sólo sus hermanos en Cristo, quienes habían caído en manos de los infieles, sino que su misma fe, sus creencias, su propio dios, era cuestionado y hasta prohibido. Estos monjes medicantes bajaban en sus andanzas hasta España, con la esperanza de salvar su fe y a sus hermanos cristianos de las garras de los sarracenos.

El perseguidor perseguido. Fueron por una cosa y regresaron con otra.

El conflicto que se había dado en la España árabe entre el fanatismo y la razón, hacía tiempo que se había decidido en el sentido del primero. Averroes había sido obligado al silencio, y toda la filosofía y la ciencia griegas, que habían sobrevivido hasta ese entonces, fueron condenadas a muerte. Pero antes, felizmente, habían sido vastamente traducidas al hebreo por filósofos judíos como Moisés Maimónides.

En la introducción a su Manual de Historia de la Filosofía Windelband escribe esta interesante frase: "...el arduo y difícil trabajo intelectual con el que tres grandes religiones se esfuerzan por asimilarse la ciencia griega"⁵. Desprovistas, en principio de un aparato conceptual, obtienen provecho de tesis como las del Ser de Parménides, el *logos* de Crisipo o el *nus* de Plotino, cuyas características reconocen, o creen reconocer, en "el padre, el hijo y el espíritu santo".

No era sino razonable, es decir, humano, que estos trabajadores intelectuales de las distintas confesiones entrasen en contacto, en *dialogos* entre ellos. Y es así como los monjes cristianos, llegados a pie a España, abiertos, conocedores de lo que algunos han dado en llamar 'la otredad del otro', respetuosos de la misma, humildes y más o menos racionales, trabaron contacto con la sabiduría griega olvidada mil años por el Occidente, se asombraron de sus avances y de su conocimiento. El ave fénix no llega a extinguirse del todo nunca, renace justo antes de hacerlo. Renace con un canto como el de los cisnes cuando mueren. Una brizna vuelve a Europa; la civilización, irónicamente, le llega desde España y desde el Africa.

Las cruzadas

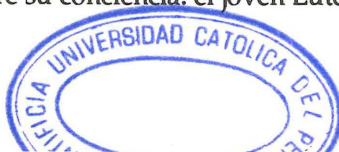
El otro catalizador es la toma de Jerusalén. Todas las fuerzas de la vieja Europa se juntan para ir a rescatar el 'santo sepulcro' de las garras herejes. Los señores feudales montan huestes a la cabeza de las cuales se colocan; dejando sus feudos poco menos que abandonados. Los siervos que quedaban, en una mezcla de fuga con cruzada y conquista, marchaban espoleados por ermitaños alucinados. Muchos desertaban o eran abandonados a medio camino: habían, sin embargo, conocido otros mundos, otras gentes y cosmovisiones, y habían conocido sobre todo la libertad. Desertores, se instalaban donde mejor podían: que hubiese vías de comunicación y posibilidad de sobrevivir encierros: reaparecen así los primeros burgos: Salzburgo en Austria, Rotemburgo en Alemania, Estrasburgo en la frontera francesa; Hamelín, la del flautista; Brujas, la de los canales y el comercio; Münster, la de los anabaptistas.

La burguesía

Renace la vida urbana. Ocupados los sarracenos en defenderse en Oriente, no pueden ya más aterrorizar el Mediterráneo occidental: renace el comercio, el intercambio de bienes y servicios, pero también el de tecnología y ciencia: aparecen mercaderes y banqueros, se desarrolla la cultura: los Medici y los Sforza en Italia, los flamencos en el norte de Europa. La imprenta permite difundir las ideas, el poder económico secular y algunos vestigios de aristocracia, permiten el mecenazgo que cultiva el espíritu: Giotto, Cimabue, Dante; luego Bocaccio, Leonardo, Miguel Angel, Petrarca; y como corona de ese enorme movimiento, Erasmo de Rotterdam, el más grande humanista.

Hay un despertar de las ciencias: Copérnico, Galileo, Nostradamus. Y el de la filosofía: Bacon y el nuevo método inductivo y experimental. El espíritu se liberaba, se recordaba a sí mismo. El hombre volvía al hombre. Renacía el humanismo.

Y una cosa no iba a tolerar este hombre: que otros, cuya conducta les hiciera perder toda autoridad moral, siguiesen teniendo autoridad de *facto* sobre su conciencia: el joven Lutero viaja a Worms, donde



se asquea de la molicie y la corrupción de la jerarquía. Vuelve al Wartburg, traduce la biblia al alemán, y declara gravemente que cada hombre es responsable frente a sí, frente a dios y a su conciencia. Dueño de su persona, de su razón y de su hacienda, el hombre debía ser también señor de su alma. Se inicia uno de los procesos más profundos de la Historia Universal: la reforma del cristianismo.

Al respecto, M. Bataillon en su obra *Erasmus y España* (1937 - F.C.E. 1982^A), refiere las largas y denodadas gestiones de Erasmo ante las autoridades político-religiosas españolas, tratando de convencerlas de que debían permitir y hasta fomentar una auténtica reforma del catolicismo desde dentro. Todas sus tentativas, sin embargo, se habrían frustrado contra la tosudez, el fanatismo y sobre todo la enorme resistencia a abandonar el poder de manejar las conciencias, que el *status quo* les permitía. Decepcionado, habría Erasmo abandonado todo intento, convencido de que el ropaje religioso en que le presentaban los contraargumentos no era sino el hábito monacal que escondía al lobo. Trágico como suena, en la España post-morisca tampoco hubo humanismo. En España no se reformó el hombre; mal hubiera podido, pues, reformar luego su visión de Dios. Musulmanes, celtas, visigodos y vándalos lo habían hecho, por largo tiempo, imposible. Ausentes estas dos condiciones, claro, las otras dos que se requiere para acceder a la modernidad —las reformas del entendimiento y del Estado— tampoco habrían de llegar. Esta España que se cierra a la modernidad, es la que habrá, luego, de constituir uno de los dos grandes pilares de lo que hoy llamamos Perú.

El otro, claro, era la América Pre-colombina.

La América autónoma

Dice Octavio Paz, refiriéndose a la meseta mexicana, que ésta era un mundo en sí, un universo con sus componentes, su dinámica y su propio desarrollo. Otro tanto podría decirse para el resto de la América del periodo de desarrollo autónomo. Este no es el espacio para remitirnos a la investigación de sus orígenes. Leámosla, simplemente, desde los dos criterios teóricos expresados: el acceso a la razón que hace libres, y la miseria con la que dicha libertad convoca a la ternura.

Por más que se quiera ampliar el concepto de escritura, incluyendo quipus, códices mayas o el calendario azteca, nadie podrá afirmar que los pueblos americanos tenían escritura, como nosotros la comprendemos: es decir, el instrumento de conservación y difusión del pensamiento crítico y creativo a todo nivel y sin más restricción que las de su propia naturaleza. Esas técnicas eran, en todo caso, secreto de privilegiadas castas, a las que les fue dado, como había dicho Aristóteles de los sacerdotes egipcios, tener ocio. Tal vez lo máximo que podríamos decir, siguiendo el esquema hegeliano, es que algunos eran libres, pero no que todos. Es decir, no habían percibido aún que la libertad es inherente a la condición humana. A falta de la difusión del cultivo de la racionalidad científica, las técnicas se desarrollaban y se "transmitían" a través de la experiencia. Transmitían entre comillas: pues para adquirir experiencia, hay que experimentar; sólo quien tiene el concepto, es decir la abstracción, puede enseñar. En el caso de la América precolombina, entonces, estamos frente a un ejemplo fronterizo entre la prehistoria y la historia, hablando en términos clásicos; es decir, a falta de escritura. Mitos, usos y costumbres, tradiciones y reglas prácticas más o menos incuestionadas: el acervo pre-filosófico, pues. Nadie discute que lo llevaron a un punto de desarrollo extraordinario; que quizá más allá que cualquier otra civilización; que, si hubieran seguido su camino sin el "tajo" de la Conquista, hubieran dado el salto poco después de la lucha entre Huáscar y Atahualpa, o cuando otras tribus menos fanatizadas sucedieran a los aztecas. Esas son elucubraciones, plausibles, pero nada más. Lo cierto es que desde el punto de vista de la razón (o con Descartes, de la duda liberadora), el humanismo, en el sentido de Hegel, no existió en este continente.

Y esto tuvo, entre otras, también aquí como causa el totalitarismo: recordemos nomás que entre los incas habían las escuelas para los nobles, donde les enseñaban a gobernar —es decir a pensar—, y las escuelas populares, en las que les enseñaban a sembrar, cosechar, hacer vestido, cerámica y habitación —es decir, otra vez siguiendo la clásica dicotomía amo-esclavo de Aristóteles, a obedecer. Al pueblo no se le permitía pensar: la paz era garantizada por la costumbre, la creencia y la tradición: el reino milenario, equilibrado y, visto desde el punto de vista del derecho formal, quizá hasta justo. Pero no humano, no libre.

El otro criterio de humanismo que hemos elaborado no se condice para nada con los crueles dioses que demandaban sacrificios humanos, en Pachacamac como en Chavín, como en Tenochtitlán. Eran religiones todavía incipientes vinculadas al temor de dios; dioses que castigaban con el rayo, el trueno; como el Zeus del inicio castiga a Prometeo, por robar el fuego, es decir, por querer saber. Mucho más tarde, un Zeus 'más humano' libera a Prometeo, aunque lo obliga a llevar un anillo en señal de sumisión. En todas las civilizaciones que pudieron seguir su desarrollo sin graves cortes de fuera, los dioses se volvieron 'más humanos': lo fue Wiracocha, como lo fue Akenatón en Egipto. Tarde o temprano estos dioses 'impusieron' su cordura, su comprensión. En América aparecieron, pero nunca llegaron a tomar definitivamente la posta. El corte universal trastocó este desarrollo.

En lo político avanzaba también el hombre de estos lares hacia una mayor humanización: la lucha entre Huáscar y Atahualpa era signo del diálogo entre la cultura inca y otra que accedía a la civilización: la de Quito. Estos diálogos, sumados a los amplios mercados y rutas comerciales existentes (como ejemplo podemos decir que en la tumba de Sipán se ha encontrado joyas de lápizlázuli, existente sólo en Centro-américa y en Chile), estos intercambios hubieran fomentado la razón: el *dia-logos*. Las ciudades habrían ido adquiriendo el carácter de burguesas, en la medida en que las aristocracias terratenientes fuesen desapareciendo, quizá después de un retorno feudal, como fue con Roma, o como fue en Japón. Tal vez se hubiera desarrollado y difundido la escritura: en Sudamérica había una *lingua franca* —el quechua— y eso hubiera permitido no sólo que el inca comiese pescado de la costa, sino que muchos seres humanos entrasen en contacto entre sí, saliendo del milenarismo. Tal vez la planificación central hubiese sido reemplazada por sistemas más flexibles de mercado. Tal vez, en fin, la racionalidad técnica y el amor de lo humano per se se hubieran instalado. Pero nada de esto ocurrió.

La conquista

Mezcla de cruzada medioeval —recordemos que los españoles, a pesar de su mínima participación en la Cruzadas, habían tenido su cruzada particular— en combate contra infieles, evangelización, guerra

santa, codicia, imperialismo, acopio de fuerzas para sostener guerras en Europa, plurinacionalidad, con todo lo que eso conlleva: diversas morales, diferentes escalas de valores, etc: la conquista de América trajo mil cosas consigo; pero de seguro no el humanismo. El catolicismo español, contagiado del fanatismo islámico, a decir de Octavio Paz, no amaba al prójimo; donde no lograba convertirlo, lo mataba. ¿Qué otra explicación podemos dar, si no, a la reacción del padre Valverde ante Atahualpa?

España no había seguido el camino de las reformas europeas. A falta de humanismo, faltó luego la reforma religiosa –fuera ésta desde dentro o desde fuera de la Iglesia–. Esto impidió luego las otras dos reformas tan importantes: aquella que Spinoza llama “la reforma del entendimiento” y, luego la gran reforma política de los siglos XVII al XIX: John Locke y Montesquieu, Kant, Hegel y Fichte. En España hubo, sigue Octavio Paz, arte y sátira, pero ni ciencia ni razón crítica.

Esto, por supuesto, hay que atribuirlo a la Contrarreforma, que no fue, como se dice, una reforma desde dentro de la Iglesia: España, la aventurera, la moderna, la que da la vuelta al mundo, se cierra a la razón. Sor Juana Inés de la Cruz es obligada en México a destruir su teodolito y quemar sus libros. ¿Dónde está el Galileo, el Kepler, el Newton español? Sin humanismo no hay reforma de la cruel religión: Inquisición, *index*, escolástica tomista. Sin ello no hay ni reforma del entendimiento ni reforma política. Se cultivó el arte; tenemos quizá los más grandes artistas: Garcilaso, Cervantes, Velásquez y Murillo. ¿Dónde están nuestros críticos? ¿Donde nuestra autocrítica?

Los Austrias, con su noción de imperio, se vieron enfrentados a un gran problema: la unidad en la diversidad: cómo gobernar todo ésto que era suyo, tan vasto y tan diverso. Y, la verdad sea dicha, a pesar de todo el daño que hicieron, comparados con los Borbones que los suceden a mediados del siglo XVII, fueron los Austrias relativamente buenos gobernantes: se hablaba de *los reynos del Perú*, para los que había cortes especiales; los virreyes eran sometidos a juicios de residencia, a lo que se niegan nuestros gobernantes aún en las puertas del siglo XXI; las castas estaban bien definidas, y las personas, al menos en teoría, sabían el lugar que les correspondía. No hubo parias en los

'reynos de México y el Perú'. Claro que los Austrias no podían saber lo que hacían por acá todos los Lope de Aguirre que aquí llegaban. Claro que tampoco podían saber si los indios encomendados al cuidado de los españoles morían por balas o de gripe; claro que, en el fondo, el interés hispano-austriaco no era como se dice del de los colonizadores de Europa del Norte: dale un pedazo de desierto a un alemán y pronto hará de él un jardín. Los Austrias estaban empeñados en pelear la supremacía europea con sus primos los Borbones, con los Tudores, con los italianos. La sola lucha del extraordinario Bartolomé de las Casas es prueba suficiente de que la palabra humanismo no estaba escrita aquí con el mismo tamaño de letra que la corona ordenaba allá.

Claro que los jesuitas son los protectores de los indios e impulsores del sincretismo: Guadalupe-Tonantzin y Santo Tomás-Quetzalcoatl son sólo dos ejemplos; miremos también los altares, púlpitos y frontis de las iglesias coloniales, veremos la diablada y el santoral íntegros, bailando casi juntos; indios "conversos" que tallaban santos/demonios: mundos diádicos, triádicos, la fantasía de los pueblos. Véase al respecto la autorizada voz del jesuita Manuel Marzal. Poca ternura, en suma, y poca razón: el hombre lejos del hombre. Los jesuitas, además son expulsados y los Austrias destronados. Pomposos dominicos e ignorantes borbones los suceden. Los 'reynos' se vuelven colonias; las encomiendas, feudos. Mientras el resto de Europa desarrolla el comercio, el mercado, la burguesía, la competencia, la industria y la industriiosidad, a estas tierras se les impone el mercantilismo de un solo puerto; recuérdese: Sevilla, Veracruz y el Callao. Se ven forzados a cerrar nuestros mercados, a impedir por la fuerza a ingleses y holandeses que se acerquen a estas costas; el que lograba atravesar aquel bloqueo era hecho noble en su patria por los servicios que había prestado a su corona.

(Permítaseme una digresión, Brasil ha mantenido cerrado su mercado de computadores, se dice que para proteger a la industria nacional: un computador, cuyo precio en el mercado internacional bordea los 400 dólares, costaba hace unos meses en Brasil cerca de 5000. Esas son las consecuencias de las políticas de encierro. La naturaleza hace tiempo ya que abandonó la técnica de producir animales que sobrevivan escondiéndose en su caparazón).

Volvamos al tema. Los Borbones, en su versión más radical, fueron borrados de la historia francesa entre 1789 y 1815. De ahí en más Francia desarrolló su monarquía burguesa, sus revoluciones, sus cinco repúblicas. No ocurrió otro tanto en España: Fernando VII es vitoreado por el pueblo de Madrid a su regreso: los hijos se sienten seguros otra vez, cuando llega el padre de regreso a casa. Quizá tenga esto que ver con nuestra dependencia de la figura del padre: el paternalismo está presente en todo orden de nuestra vida. En el hogar, en la escuela, en la polis. Uno de los rasgos esenciales del humanismo es aprender a pararse sobre los propios pies, y caminar, bajo propia responsabilidad del planteamiento de metas, del diseño estratégico para alcanzarlas, y del orgullo de su consecución, pero también de la responsabilidad por nuestros yerros. Deshacernos del padre no quiere decir la revuelta. Nuestros países son ricos en revueltas y, hasta hace poco, pobres en verdaderas luchas por una real independencia.

La independencia de los criollos

El imperio español se venía abajo, por viejo, por vetusto y por incapaz de competir contra la modernidad económica, técnica y política. Bastó que unos cuantos criollos enterados de lo que ocurría en el resto del mundo, especialmente en Francia y en Estados Unidos de Norteamérica, aprendieran algo de su visión y de sus técnicas: con ello se enfrentaron a la vieja y pesada España, y la derrotaron.

¿Pero qué podrían hacer luego? Ya me libré del padre; muy bien. ¿Quiere eso, acaso, decir que soy libre? Desde luego que no. La libertad se alcanza luego de un largo camino: los pueblos como las personas no pueden arrancarse al padre y autotitularse "desarrollados" o cualquier otra cosa. La muerte del padre supone un duelo que incorpore elementos de éste en uno: que libre de su exigencia, lo lleve consigo, lo tenga y lo supere.

Los criollos le voltearon la cara a España y se dieron Constituciones modernas. Esa fue otra mentira más: secular forma de mentira nuestra: creímos que seríamos, lo que decía el papel. Surgieron los Sarmiento, Bello y Alberdi, y hasta Bolívar y San Martín discutieron al respecto: monarquía o república. Muy hermoso, aunque en la sierra

del Perú siguiera el feudalismo hasta muy entrado el siglo XX. ¡No! Los criollos tampoco fomentaron el humanismo en Latinoamérica. Para ello hubieran debido romper sus esquemas mercantilistas, estudiar y competir: el mercado obliga al desarrollo del ser humano; frente al llamado 'capitalismo salvaje', la sociedad tiene obligación de proteger al desvalido, pero no precisamente a quien mejor puede valerse por sí mismo para desarrollarse. Las clases criollas dirigentes no aprendieron a ejercer el poder que les cayó de la historia. Es cierto que el caudillaje y el militarismo lo dificultaron: pero eso es justamente de lo que estamos hablando: muy claramente graficado en aquellos famosos cuartetos.

"Cuando de España las trabas
en Ayacucho rompimos
otra cosa más no hicimos
que cambiar mocos por babas.

Mudamos de condición,
pero sólo fue pasando
del poder de Don Fernando
al poder de Don Simón".

Dejemos a Bolívar en paz. Para que alguien domine a otro, es muy útil que el otro se deje dominar. Las clases dirigentes no fueron tales, al decir de Basadre, sino sólo dominantes; las otras, en consecuencia, no fueron dirigidas, sino sólo dominadas. Tampoco aquí podemos, pues hablar de humanismo.

Los tiempos que corren

América latina muestra actualmente una extraordinaria movilidad. Migraciones, movilidad social, industriosidad de estamentos sociales que se van convirtiendo en clases, producción en áreas de ventajas comparativas, ascenso de políticos nuevos, llevados al poder por clases medias emergentes. Es, de alguna manera, similar a como fue en Europa la segunda revolución industrial, donde el pequeño motor eléctrico estaba al alcance de lo que Marx llamó el pequeño burgués, su más duro rival. Es por ello que Sendero Luminoso ataca el incipiente poder del capitalismo popular: porque funciona, liberan-

do al hombre de la dependencia interna. No hablo de la opresión del capitalismo salvaje, que es evidente que hay que combatir. Hablo del mestizo que se para sobre sus propios pies y dice: 'bueno basta, yo tengo que rescatarme a mí, a mí y a los míos'. Es esta nueva burguesía latinoamericana la que podría desarrollar los valores humanos universales con el sello de lo propio. Véase por ejemplo el 'tuteo'; ya no es ese tuteo tradicional del que no sabe diferenciar y dice "tú patrón". Es un tuteo consciente de la emergencia del propio ser. Es un tuteo que reafirma el propio valor.

Existe, empero, un grave riesgo en todo este proceso. Enormes sectores de nuestras sociedades han sido oprimidos durante siglos, o milenios quizá, permitiendo la formación de elementos más o menos subyacentes de indecible agresividad. Esta agresividad se ha mantenido reprimida en la medida en que las instancias represivas de los diversos aparatos estatales conservaban cierto grado de vigencia y efectividad. Las clases dominantes, con ello, no han hecho otra cosa que ponerse bombas de tiempo por todo el continente (aunque de diferentes grados de poder explosivo), pues las emergentes sociedades mestizas no tienen por qué saber que la ecuación —"ahora que por fin puedo, ahora me toca a mí oprimir"— es falsa de toda falsedad. La pendiente del ilustrado despotismo incaico a la ramplona y hasta vergonzante opresión criolla fue pasando por el ordenado pero depredador dominio Habsburgo y la ignorante explotación borbónica. Quienes debían, al frente de los destinos de sus naciones, tomar la posta del liderazgo, poco habían aprendido de otros patrones.

Deben entonces surgir nuevas clases dirigentes —emanar, podría decirse, del propio seno de las emergentes naciones latinoamericanas—; que sean capaces de llevar a cabo una real 'constitución' de las polis, un acuerdo de todos los ciudadanos, iguales ahora, como seres humanos, ya no sólo ante Dios, sino sobre todo entre sí. Acuerdo que renuncie al derecho, originalmente legítimo, de hacerse justicia por propia mano, y que permita la organización de sociedades que, ahora sí, encuadren el accionar de estos pueblos hacia la consecución de los valores que reconozcan en su propio sustrato cultural y vital. Ese es el verdadero sentido de Humanismo, y eso es lo que deseamos a nuestras tierras.

América latina ha padecido en las últimas décadas el grave mal de las políticas populistas. Haciéndose eco de doctrinas socialistas concebidas para otras realidades (léase: sociedades reformadas), y convirtiendo la vieja lucha contra el patrón en nueva y más organizada lucha contra el 'imperio', Latinoamérica se lanzó en una estrategia subregional por demás heterodoxa, con los resultados catastróficos de todos conocidos. Una vez más, el modelo de desarrollo "hacia adentro" —como se le llamó en la década de los 70s.— repetía la vieja estrategia de esconderse en el caparazón. La famosa tesis de la "sustitución de importaciones" resultó en estrepitoso fracaso. El agravante esta vez lo constituía el hecho de que, en virtud del extraordinario avance tecnológico de que se disponía, nos encontrábamos en un mundo que (a decir de Marshall Mc Luhan) luego de haber 'explotado' durante cuatro siglos, haciéndose cada vez más y más grande, se encontraba ahora en un nuevo proceso de intensa 'implosión', haciéndose —dado el rápido avance de las comunicaciones— cada vez más pequeño e interconectado. Bien mirado, era pues una locura pretender 'encapsularse'.

Las consecuencias fueron desastrozas para los latinoamericanos. El subdesarrollo, el hambre, la miseria, campean en nuestros países, que son ahora realmente más inhumanos que nunca.

Y aunque las próximas líneas son escritas teniendo bajo la lupa básicamente la perspectiva peruana, pensamos que las diferencias de matices son menores que las semejanzas entre éste y la gran mayoría de casos de los países de la región, especialmente de aquellos que integran la llamada 'sub-región andina'. Además, por la hipertrofia de sus 'síntomas', el caso peruano es ejemplificador, por lo cual creemos que vale la pena detenerse en él brevemente. Se trata del divorcio entre las clases que alguna vez tuvieron la responsabilidad de dirigirlo, y lo que Haya de la Torre llamaba 'el Perú profundo'. Eduardo Galeano dice en su libro *Las venas abiertas de América Latina*, que alguna vez de paso por Lima trabó contacto con la burguesía de esta capital, y añade (en cita más o menos libre, pero en la que los conceptos corresponden): 'la más ignorante y casquivana de todas las burguesías del continente'. Muchas son las denominaciones que han sido utilizadas para referirse a este asunto. Tal vez la más acertada sea la de Jorge Basadre: '*La república aristocrática*'. La república aristocrática tiene su antecesor

más remoto en la sombra de la corte virreynal. Siendo los españoles responsables de las decisiones de gobierno, los criollos nunca fueron educados en el ejercicio de la responsabilidad política. Siendo la sociedad limeña, empero, básicamente criolla, gozaban sus miembros de muchos de los derechos. Reducido a su más simple expresión, podría decirse que disfrutaban de muchos de los derechos de la nobleza, sin cargar con sus deberes. No en vano se mostraron incapaces de gobernar cuando les llegó su turno. Respondiendo a envidias y rencores acumulados por largo tiempo, se lanzaron en desbocada lucha por el poder, sin parar en mientes en las consecuencias desastrosas de su caudillismo. Dicho caudillismo vestiría luego de civil, y en la medida en que la figura de turno tuviese consistencia, se formaban a su alrededor sociedades cortesananas que miraban hacia Europa, pretendiendo darse –a través de afrancesadas constituciones– una identidad a la que históricamente aún no accedían: él salto a la modernidad no se da, si no se evoluciona hasta él. No era la reforma formal la que se deseaba, sino la real; pero ésta era incomprensible, inalcanzable.

El 'país real', mientras tanto, iba creciendo en el 'hinterland' –millones de peruanos subsistían en el campo en condiciones de vida por debajo de los niveles de pobreza crítica. Progresivamente se desplazaban hacia las ciudades en busca de mejores oportunidades de vida; fueron desbordando las estructuras socio-políticas, y los endebles cimientos del viejo Estado se vinieron estrepitosamente abajo, ante esa turba inorgánica y multicolor que todo lo invadía, diseñando sus propios esquemas, apropiándose a su manera y con sus limitaciones de la técnica occidental, produciéndose interesantísimos fenómenos como la llamada 'cultura chicha' (que engloba desde lo que se conoce como música tropical andina y los productos 'marca chanco', hasta la figura de un nuevo tipo de peruano que recibe el apelativo de 'achorado').

Este variopinto conglomerado comienza a aparecer en la década de los '50s. Pero no es sino hasta la revolución socialista de J. Velasco Alvarado (1968 a 1975) y la consecuente crisis integral de la sociedad peruana (con sus dimensiones: social, política, económica, moral, de autoridad, etc.) que se posesiona de la periferia de las ciudades, y luego poco a poco las invade, cambiándoles su identidad calma y cortesana, por otra de ebullición, mercado y delincuencia.

Hay muchos estudios sobre este fenómeno. Unos de corte cultural y antropológico, otros más bien económico y empresarial. Todos, sin embargo coinciden en la enorme importancia que ha tenido este nuevo hombre peruano, burgués de segunda o tercera generación, que suma a las estrategias de supervivencia aprendidas en la jungla en la que se desenvuelve, las otras tradicionales de sus lugares de origen, como la cohesión de la familia extensa y el trabajo comunal.

Esto, claro está, aún no es lo óptimo en materia de desarrollo socio-cultural. Persisten en este esquema elementos cuestionables, como la preeminencia del grupo o clan por sobre los intereses de la sociedad en su conjunto. Pero, —si hemos de creerle a Toynbee, cuando dice que los únicos pueblos que han soportado el embate de occidente son aquellos que han logrado apropiarse a su manera, hasta llegar a dominarla, de la tecnología occidental, sin por ello perder los rasgos esenciales de su identidad; produciendo, al contrario, como fruto de esa simbiosis, avances inéditos y manifestaciones culturales y económicas, que redimensionan al hombre que las produce— habremos de reconocer que en este sentido estamos ante la más importante revolución humana que haya tenido lugar jamás en América Latina. Doscientos millones de latinoamericanos asumiendo en sus manos sus destinos, acusando, fiscalizando y, dado el caso, hasta destituyendo gobernantes, eligiendo a quienes consideran sus iguales, apropiándose de sus polis.

Ciertamente este proceso habrá de durar largo aún. Tendrá avances y retrocesos. Como proceso del hombre latinoamericano en su camino hacia sí mismo, tiene y aún tendrá componentes análogos a los que se dieron en otras sociedades que dieran antes este salto. También tendrá componentes absolutamente novedosos, fruto de la ideosincracia absolutamente propia de cada gran "colectivo". Habrá violencias y violaciones —no puede ser de otra manera, en un continente tantas veces violado.

Pero el ciudadano que al final emerja, aun siendo fruto de muchas y muy diversas violaciones, será uno dueño de su destino, un hombre libre.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Paz, Octavio

- 1959 *El laberinto de la soledad*. F.C.E., México.
1970 *Ibid. Postdata*. Siglo XXI, México-Madrid.
1979 *Ibid. El ogro filantrópico*. (Historia y política, 1971-78). Seix Barral, Barcelona.
1983 *Ibid. Tiempo nublado*. Seix Barral, Barcelona.

Erikson, Erik

- 1977 *Child and society*. Triad le Granada, Suffolk.
Ibid. Identidad y ciclo vital. (Barral-Varias ediciones, Barcelona).

Grabmann, M.

- 1961 *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg 1911 - Basel /Stuttgart.

Holz, Harald

- 1982 *Antropodizee*. Peter Lang Verlag, Frankfurt/Bern.
1986 *Ibid. Hitler und die deutsche Seele*. (Eine Studie über politischen Irrationalismus). In. Concordia N° 10, Materialis Verlag, Frankfurt.
1973 *Ibid. Mensch und Menschheit*. Bouvier Verlag, Bonn.

LA FILOSOFIA DE HUSSERL EN EL PERU¹

Rosemary Rizo Patrón

El fin que se propone este ensayo, cuyo título —como pronto comprobarán— le queda un poco holgado y debería más bien ser “Apuntes sobre la recepción de la filosofía de Husserl en el Perú”, es doble: en primer lugar, se trata de confrontar la historia de la publicación de la obra *de y*, eventualmente, *sobre* Husserl, y de las interpretaciones más importantes sobre ella en Europa y en el mundo, con el estado de difusión de dicha obra en el Perú —incluyendo la contribución peruana a su estudio crítico y a su traducción al castellano—. En segundo lugar, se trata de reflexionar sobre las posibles circunstancias que determinaron el escaso y decreciente interés en la difusión y discusión crítica, tanto de dicha obra cuanto de la fenomenología en general, de un modo más agresivo, creativo e independiente de parte de los representantes de la filosofía peruana. En efecto, hacia fines de la década de los años treinta, el Perú prometía contribuciones significativas en el ámbito hispano-americano. Hoy, en cambio, a comienzos de la década de los noventa nos hallamos a la zaga y con las manos vacías, sin tradición crítica ni editorial.

En la primera parte señalamos en qué medida las interpretaciones clásicas de la obra de Husserl se hallan determinadas por las circunstancias históricas que rodearon su publicación en Europa y tiñeron su interpretación de múltiples equívocos. En la segunda parte, abordamos con un criterio cronológico las investigaciones que han traba-

-
1. Una versión original de este texto fue expuesta en el ciclo “América Latina-Alemania. Encuentros”. Como docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quiero agradecer al Dr. Horst Nitschack quien, en nombre de Servicio de Intercambio Cultural Alemán (DAAD), organizó y realizó con éxito ese evento que también contó con los auspicios de la Embajada de la República de Alemania y nuestra propia casa de estudios.

jado el pensamiento de Husserl en el Perú, poniendo especial énfasis en el examen de dos obras: una de Francisco Miró Quesada Cantuarias y la otra de Augusto Salazar Bondy². En el tercer y último punto, a modo de conclusión, señalaremos un par de hipótesis en torno a la recepción de la filosofía de Husserl en el Perú, hipótesis que no creemos desligadas ni de la recepción de la obra de Husserl en otras latitudes, ni de la recepción de otros filósofos europeos en el Perú. Somos conscientes, empero, que posiblemente debido a la situación *sui generis* de nuestro país, el aporte del Perú respecto de otros países, no sólo europeos, sino también latinoamericanos, ha sido especialmente pobre.

En ningún momento pretendemos la exhaustividad erudita ni bibliográfica. Nos basta por el momento plantear la discusión, que podrá ser retomada y perfeccionada luego. Cabe advertir, por último, que nuestra intención concreta tampoco es abordar la temática de la investigación y difusión en el Perú de la *corriente fenomenológica*, fundada por Edmund Husserl, tal como fuera transformada y hecha fructífera en múltiples direcciones, no sólo filosóficas (piénsese en Scheler, Hartmann, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Schutz, etc.) sino también en diversas disciplinas humanas y sociales (psicología y psiquiatría, ciencias sociales, lingüística y crítica literaria, hermenéutica histórica o, en fin, arte)³.

-
2. Con el fin de posibilitar una confrontación de las publicaciones peruanas sobre Husserl con la publicación crítica, en las mismas fechas, de su obra en alemán y en sus traducciones castellanas, proporcionamos al final de este texto dos apéndices. El primero contiene la bibliografía de Husserl existente en castellano, en la que se señala, en la medida de lo posible, la fecha de sus primeras ediciones. El segundo incluye la lista de los volúmenes publicados por la Husserliana.
 3. Un texto clásico europeo cuyos horizontes ya quedaron estrechos frente a la complejidad actual de la investigación es, para poner un ejemplo, el de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Zwei Bände. Phaenomenologica 5. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. Un texto reciente de utilidad para consulta bibliográfica respecto del movimiento fenomenológico-existencial en América Latina es el artículo de D. Sobrevilla "Phenomenology and Existentialism in Latin America", en: *The Philosophical Forum*, Volume XX, N^o 1-2, Fall-Winter, 1988-89.

1

El destino de la recepción de la obra de Husserl se ha visto marcado por los escasos ocho textos que, además de artículos en revistas especializadas, publicó durante su vida. Esta obra en "archipiélago" determinó durante mucho tiempo dos lugares comunes de interpretación: en primer lugar, que el pensamiento de Husserl no cesó jamás de transformarse, opinión cuya veracidad ha debido ser matizada con el paso del tiempo, y, en segundo lugar, que a pesar de dichas transformaciones manifiestas en "etapas", "virajes" o "rupturas" tipificados diversamente, el pensamiento de Husserl exhibe una unidad de estilo que, sin embargo, resiste verse expuesto positivamente en "logros" y resultados definitivos, incluso allí donde los hay: que sólo son relativos. Dichas "etapas" y por lo menos dos —o hasta tres— "virajes" (cuya determinación sí ha sido objeto de revisión posterior, como señalaremos enseguida), podrían haber sido, de sólo atenernos a la obra publicada durante su vida, las siguientes:

1. Un primer momento de "irrupción" de la fenomenología como "psicología descriptiva" con las famosas *Investigaciones Lógicas*, cuyo primer tomo, *Prolegómenos a una lógica pura*, aparece en 1900 y el segundo, *Investigaciones hacia una Fenomenología y una Teoría del Conocimiento*, en 1901, volúmenes en los que Husserl se aparta abrupta y críticamente del psicologismo y del neo-kantismo decimonónicos, algunos de cuyos errores él confesaría haber compartido con ellos en su primera obra, *La Filosofía de la Aritmética* (1891). Según los primeros grupos fenomenológicos formados en Munich, Colonia y Gotinga, desde 1902, con los discípulos del psicologista Theodor Lipps —entre los que se hallaban Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach— y otros como Max Scheler—, así como según discípulos más tardíos como Roman Ingarden, Edith Stein y el mismo Martin Heidegger en Friburgo, esta primera etapa de la obra de Husserl se caracterizaba por un "realismo", e incluso un cuasi "platonismo", debido a su reacción contra el "subjetivismo" de la filosofía de la modernidad.

2. Una segunda etapa se habría iniciado por una suerte de ruptura o giro de la fenomenología hacia un "idealismo trascendental", alrededor de 1910 (con la *Filosofía como Ciencia Estricta*, texto publicado en la revista *Logos* del neokantiano Heinrich Rickert) y 1913 (con el primer tomo de sus *Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, titulado *Introducción general a la fenomenología pura*), texto éste aparecido en el primer volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por el mismo Husserl, a los que se añade la publicación de *Remembranzas de Brentano* de 1919. Este viraje –de acuerdo a una opinión que tuvo eco– habría sido inspirado por el radicalismo criticista kantiano y por el proyecto moderno, racionalista y cientista, de Descartes. La fenomenología trascendental fue recusada por los primeros círculos fenomenológicos así como por Ingarden, Stein y Heidegger, entre otros, porque la interpretaron sin más como una simple recaída en el subjetivismo, racionalismo y cientismo modernos.

3. Por último, hacia fines de la década del veinte se habría abandonado un supuesto idealismo esencialista fundado en una subjetividad absoluta descarnada, a-histórica y a-temporal, dándose un viraje hacia una fenomenología que descubre tardíamente el continente terrenal y humano del tiempo, del mundo de la vida y de la intersubjetividad. Se sostiene que, posiblemente influenciado por su propio discípulo genial Martin Heidegger quien publicara en 1927 *El Ser y el Tiempo*–, Husserl se orienta por fin en dirección de una reflexión filosófico-teleológica de la historia la cual, animada por el telos inmanente del "ideal de la razón", postula a la fenomenología trascendental como la llamada a realizarlo. Las obras que corresponderían a este período serían las *Lecciones para una conciencia íntima del tiempo*, publicadas en 1928 por Martin Heidegger en el volumen IX del mencionado *Jahrbuch*; el artículo titulado "Fenomenología", escrito para la *Encyclopaedia Britannica* entre 1927-1928; *Lógica Formal y Lógica Trascendental* de 1929, aparecida en el volumen X del *Jahrbuch* y al mismo tiempo en tiraje aparte; el conocido "Epílogo" a la versión inglesa de sus *Ideas* en el volumen XI de 1930; las *Meditaciones Cartesianas*, aparecidas en la traducción francesa de

Emmanuel Levinas en 1931; y la *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* publicada en 1936 por A. Liebert en su Revista *Philosophia* en Belgrado.

Ahora bien, el hecho que distintos intérpretes han hablado de cuatro etapas (como Walter Biemel en su texto conocido "Las fases decisivas en el desarrollo del pensamiento de Husserl"⁴) o hasta de cinco, como Gerhard Funke en su texto de 1966, *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*⁵, no significan una gran variación respecto de la tónica general de esta interpretación. Por otro lado, los estudios clásicos consagrados a su examen crítico se han dividido en aquellos —la mayoría— que analizan un aspecto particular de la obra, necesariamente abstrayéndolo del conjunto; y aquellos, una minoría osada, que presentan —aproximadamente en la línea señalada más arriba— una visión general precisamente sobre la base de los textos publicados durante la vida del filósofo⁶. El carácter aparentemente fragmentario de la obra de Husserl explica, pues, que ciertos textos clásicos como los de Walter Biemel, Marvin Farber, y el mismo De Boer, insistan en aproximar el pensamiento de Husserl desde una perspectiva estrictamente "genética" o, parafraseando a De Boer, proponiendo que "el texto de la obra de Husserl como fechado históricamente sea aceptado como la única autoridad" (De Boer, p. xx). Otras visiones "de sobrevuelo" del pensamiento de Husserl se han dado desde las can-

-
4. En: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (Cahiers de Royaumont)*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 35-60. ("Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl", en *Cahiers de Royaumont, Philosophie III*, Paris, 1959, pp. 32-62 y "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 187-213).
 5. Cf. David Stewart, reseña de Gerhard Funke, *Phenomenology - Metaphysics or Method?* (Series in Continental Thought, vol.13). Translated by David J. Patent. Athens: Ohio University Press, 1987. pp. 264. En: *Husserl Studies* Vol.7, N°2, 1991, p. 149. Existe reciente traducción castellana: Gerhard Funke, *Fenomenología: metafísica o método?* Caracas: Monte Avila (Pensamiento Filosófico), 1987, pp. 224. Traducido por Mario Caimi, revisión Roberto Walton.
 6. Es el caso de Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenological* 76. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1978. Traducido del holandés por Theodore Plantinga, 545 pp.

teras de la filosofía francesa. Los franceses, posiblemente desde Jean Beaufret y sus discípulos, influenciados por la "destrucción" de la historia de la metafísica que Heidegger propone en el índice programático de *El Ser y el Tiempo* (o por la "deconstrucción", desde Jacques Derrida en adelante), interpretan la obra husserliana como un resurgimiento epigonal y perpetuador persistente e inequívoco de los temas e ideales de la modernidad ilustrada, bajo la forma de la "metafísica de la subjetividad". La imagen resultante es aquella de un Husserl "moderno" cuya orientación epistemológica y fundacionalista lo llevan a elaborar un concepto de filosofía como ciencia absoluta en tanto conocimiento fundamental del ser de lo que es mediante un regreso al sujeto cognoscente mismo, el cual detendría las razones que permiten justificar todo el conocimiento del llamado "mundo exterior". Esta imagen califica el pensamiento de Husserl como un "cientismo". A pesar de la tónica general de esta interpretación, sin duda debido al testimonio directo de sus mismos discípulos, nunca dejó de apreciarse el carácter "vivo" de la reflexión críticamente analítica de Husserl, que animó gran parte del desarrollo del pensamiento filosófico continental de este siglo. En efecto, tanto para sus seguidores escasos como igualmente para sus múltiples detractores, Husserl significó un ejemplo de honestidad intelectual, motivado por la absoluta auto-responsabilidad, en el trabajo continuamente regresivo de la razón sobre el camino recorrido, corrigiendo errores y volviendo incansablemente a empezar como "eterno principiante"⁷.

Ahora es ampliamente conocida, empero, la distancia entre la obra publicada en vida por el filósofo y aquella inédita que constituye su legado intelectual de mayor valor. De acuerdo al testimonio del franciscano belga Hermann Leo Van Breda⁸, se sabía antes de la muerte

7. Edmund Husserl, "Nachwort zu meinen Ideen". En: *Hua V*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952 (editado por Marly Biemel), p. 161.

8. Hermann Leo Van Breda, "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl" ("Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs", übersetzt von Rudolf Boehm), en *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Phaenomenologica 4*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959. pp. 1-77.

de Husserl que éste afirmaba la existencia de una masa inmensa y creciente de manuscritos inéditos, que eran su obra filosófica más importante. Algunos comentaban incluso que, en dichos textos no publicados, se hallaban “complementos” importantes para la comprensión de su obra. Husserl mismo se quejaba continuamente con sus más cercanos colegas y amigos (como el neokantiano Paul Natorp) de estar trabajando para su *Nachlaß* (obra póstuma) sin lograr reunir su pensamiento filosófico en una o varias obras definitivas⁹. Ahora bien, Van Breda, quien viajó a Friburgo pocos meses después de la muerte de Husserl en 1938, tenía en mente no solamente consultar los textos inéditos en vistas a “complementar” la información para la elaboración de su tesis doctoral de filosofía a presentarse en la Universidad Católica de Lovaina, sino también de publicar –en Bélgica– la obra inédita de Husserl que, dado su origen judío, había caído desde 1933 bajo todo el rigor de las disposiciones antisemitas del régimen nazi. Estas disposiciones –dicho sea de paso– no solamente le habían impedido publicar los últimos años de su vida, sino que habían determinado su expulsión de las listas oficiales de profesores de la universidad alemana, habían impedido su ingreso a los locales de la universidad, le habían prohibido formar parte de la delegación alemana al congreso internacional de filosofía de París (1937), y le habían negado la visa si él decidía participar a título personal; eran disposiciones, en suma, que lo relegaron durante los últimos años de su vida en Friburgo a una casi absoluta soledad, acompañado únicamente de su fiel asistente Eugen Fink¹⁰. Lo que no se imaginó Van Breda al llegar a Friburgo en

9. “Husserl fühlt sich in schlimmer Lage, da der größte Teil meiner Lebensarbeit noch in meinen Manuskripten steckt. Fast verwünsche ich meine Unfähigkeit mich zu verendlichen, und daß mir erst so spät, z. Teil erst jetzt die universalen Gedanken zuteil wurden, die durch alle meine bisherigen Sonderuntersuchungen gefordert, nun auch zwingen, sie alle umzuarbeiten. Alles im Stadium der Umkristallisierung! Vielleicht arbeite ich, mit aller menschlich möglichen Anspannung der Kräfte, nur für meinen Nachlaß. Sei’s, wenn nur der voll gelänge und nicht zu spät käme.” Carta a Natorp de 1.2.22, citado de: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus-Nijhoff, 1977 (*Hua Dokumente, Band I*), cf. entradas “V. Als Ordinarius in Freiburg (1916-1928)”.

10. Cf. Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987, pp. 144. Según W. Marx, la irrupción del

agosto de 1938 (Husserl había muerto en abril) fue la envergadura de lo que encontró: aproximadamente 40,000 páginas de manuscritos estenografiados (en taquigrafía Gabelsberger) así como 10,000 páginas de transcripciones de esos mismos manuscritos, a mano o mecanografiadas, por Husserl mismo o por sus asistentes (quienes, desde 1916 fueron Edith Stein, Oskar Becker, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink), además de la biblioteca de Husserl (de más de 2,700 textos y 2,000 separatas). Los manuscritos mismos se dividían en aquellos de investigación o trabajo (*Forschungsmanuskripten*), en textos preparados para la publicación y en cursos inéditos. La historia del rescate de todo este material inédito y de los objetos y biblioteca personal de Husserl (así como, por otro lado, el rescate de su esposa, Malvine Husserl), de manos de la irracional maquinación nazi es relatada con lujo de detalles por Van Breda (*op.cit.*). Éste es el nacimiento de los "Archivos Husserl" en Lovaina, a donde fueron invitados a iniciar los trabajos de transcripción desde 1939 los últimos asistentes, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, quienes se mudaron a Bélgica con sus familias hasta el 10 de mayo de 1940, fecha en que el ejército alemán invadió Bélgica. Durante el período entre 1940 y 1945 los Archivos cerraron, siendo el celo de Van Breda la salvaguarda de este material. La labor de transcripción se reinició luego de la guerra y rindió su primer fruto en 1950 con la publicación del primer volumen de la obra crítica completa, la *Husserliana* con el texto de las *Meditaciones Cartesianas* y *Las Conferencias de Paris*.

Ahora bien, este inmenso "macizo" que yace sumergido debajo de los "islotos" que constituyen las obras publicadas desafía cualquier intento de presentación "sistemática" de los temas de la fenomenología trascendental husserliana que no dejó de desarrollarse continuamente aproximadamente durante los cincuenta años de su labor intelectual desde 1887 (con su tesis de Habilitación) hasta 1938, al cabo de los

Nacionalsocialismo alemán habría sido uno de los principales factores responsables del olvido o de la inhibición del pensamiento de Husserl de la conciencia académica y cultural alemana y europea. Marx se propone la tarea de contribuir a un mejor conocimiento de su obra. Cf. igualmente Paul Janssen, reseña del texto citado de W. Marx, en: *Husserl Studies*, Vol.7, Nº 2, 1991, p. 137.

cuales, como ya señaláramos, Husserl siguió considerándose un "pricipiante". La publicación paulatina de este macizo de manuscritos (cuya tercera parte posiblemente ya esté lograda con 29 volúmenes de la *Husserliana* y uno actualmente en prensa) ha permitido ver hasta qué punto "gran parte de las propias publicaciones de Husserl (especialmente las *Investigaciones Lógicas*, 1900/1901, las *Ideas I*, 1913, y *Lógica Formal y Transcendental*, 1929) han aparecido por decirlo así como simples y momentáneas fases de descanso o "condensaciones" de un movimiento de pensamiento que se mantiene continuamente en flujo, y que sólo se deja seguir en dichos manuscritos póstumos"¹¹ Todo aquello que aparece, por ende, en dichos textos como algo "ya establecido", Husserl lo ponía en cuestión y lo repensaba en los manuscritos así como, frecuentemente, volvía a retomar los temas en contextos nuevos. Esta situación ha afectado sin duda la presentación de su obra.

En efecto, en los últimos años aumentan los estudios críticos que citan de los manuscritos transcritos y editados pacientemente por la *Husserliana*, o de aquellos ofrecidos directamente para consulta en los Archivos Husserl de Lovaina, Colonia, Friburgo, París o Nueva York (que contienen copias de todas las transcripciones y microfilms de todos los manuscritos originales). Incluso en Francia, como señala Marc Richir en el prólogo de un libro colectivo con ocasión de la conmemoración del cincuentenario de la muerte de Husserl, editado en 1989 por él y por Éliane Escoubas de Toulouse: "la masa de manuscritos husserlianos demasiado rápida o fácilmente eclipsada por los picos escarpados y abismos heideggerianos [...]" empieza a ser "interrogada de manera crítica", "liberados ya de una cierta fascinación" que siempre ejerció el pensamiento de Heidegger. "El repliegue del tiempo hace entrever que las cosas son decididamente más complejas que aquello que hacía entrever una cierta "leyenda" del "movimiento fenomenológico"¹²

-
11. Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. p. 1. Nosotros subrayamos.
 12. Marc Richir & Eliane Escoubas, editores. Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir. Con: Contribuciones de R. Bernet, F. Dastur, K.

¿Qué cambios fundamentales en las interpretaciones tradicionales de Husserl se introducen con la nueva perspectiva abierta por la paulatina publicación del *Nachlass*, en medios tradicionales de la llamada "filosofía continental" y en los mismos predios de los representantes recientes de la "filosofía analítica"? Algunos puntos a señalar serían los siguientes:

1. Ya no se considera el trabajo de Husserl como meramente preparatorio de las obras supuestamente más importantes de sus seguidores (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y otros), tesis que antaño iba de la mano con otras del género siguiente: que en Husserl había una contradicción interna entre un claro programa trascendental de corte racionalista, cientista y fundacionalista y el trabajo paciente y oscuro de sus manuscritos que revelan en las profundidades de la vida de la conciencia absoluta una remoción de la idea de fundamento absoluto e inmovible, como suelo autárquico y primer principio de la totalidad del conocimiento; o que Husserl recién habría "recuperado el sentido" en el texto de la *Crisis*, suponiendo que en este texto de vejez (en el que habla de temas como el de la historia y el mundo de la vida), él estaría auto-criticando y abandonando las tesis "modernas", "a-históricas" y "esencialistas" de la fenomenología trascendental. Por el contrario, es cada vez más evidente la unidad interna en todo el desarrollo del pensamiento de Husserl, de tal modo que los llamados "virajes" han de entenderse como radicalizaciones en torno a la pregunta fundamental de la filosofía, y el "claro programa trascendental" —que tiene un sentido novedoso respecto de los proyectos programáticos modernos— ha de entenderse como configurando una "unidad interna" con los "análisis inacabados" que se prosiguen en los horizontes abiertos e infinitos de la vida trascendental de la conciencia.
2. Las divisiones actuales más adecuadas de la obra de Husserl, tomando criterios tanto sistemáticos como cronológicos que sólo

Held, M. Richir, J. Sallis, F. Volpi; seguido de un documento sobre el estado y la historia de los trabajos de archivos. Grenoble: Jérôme Millon, 1989. p. 5.

se dejan seguir en el *Nachlaß*, mencionan dos grandes períodos en la obra de Husserl¹³: a) Un período que cronológicamente se extiende desde 1887 hasta 1915 ó 1917, coincidiendo con las estadias de Husserl en las Universidades de Halle (de donde datan *Filosofía de la Aritmética e Investigaciones lógicas*) y de Gotinga (de donde datan *Filosofía como Ciencia Estricta* y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). Este período se caracteriza sistemáticamente por la elaboración de un programa de investigación de la filosofía fenomenológica en una dimensión *estático-descriptiva*, dentro del marco de una fundamentación gnoseológica de las ciencias, que consiste en dos órdenes de trabajos: (i) en un análisis fenomenológico-descriptivo de las vivencias aisladas y sus correlatos eidéticos, es decir de la correlación apriórica entre las estructuras noéticas de la conciencia (y sus vivencias) con las estructuras noemáticas de sentido y de objeto; y (ii) en la elaboración de un método adecuado en vistas a un trabajo de fundamentación donde los temas son el de la *reflexión filosófica* entendido como *reducción*, la temática de la *eidética* y los temas de *constitución*. Y, (b) un segundo período que cronológicamente coincide con la estancia de Husserl en Friburgo desde 1917 hasta su muerte en 1938 y que sistemáticamente desarrolla el programa de investigación de la filosofía fenomenológica en una dimensión *genético-descriptiva*, dentro de un marco que rebasa aquel de la fundamentación gnoseológica y que se interroga por la unidad originaria de las ciencias del espíritu y de la naturaleza dentro de una noción de la cultura total. En este período también se desarrollan dos tipos de trabajos: (i) aquel de la correlación entre vivencias-sentido-objeto dentro del marco más vasto del horizonte (infinito) de la vida temporal de la conciencia y de su correlato, el horizonte (infinito) del mundo; y (ii) una profundización en los análisis de la vida temporal de la conciencia como vida individualizada, instanciada, concretizada en un "yo personal", no siendo el yo trascendental, es decir la subjetividad trascendental o intersubjetividad trascendental, otro

13. Cf. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *op.cit.*

que el yo del cuerpo propio. Es aquí que Husserl desarrolla la temática de la constitución *genético-fenomenológica* de "mundos circundantes" correlativos al yo trascendental y a las diferentes comunidades de mónadas, y finalmente la temática de la constitución de un mundo común. En dichos análisis tematiza la problemática del "mundo de la vida" como fundamento de las ciencias objetivas y como lugar del planteamiento y de la solución del problema universal del ser y de la verdad.

3. Un tercer punto a señalar es una revalorización de la idea guía fundamental de la obra de Husserl que es la "idea de filosofía como ciencia" e incluso como "ciencia estricta". Esta idea ha sido fácilmente interpretada al modo racionalista cartesiano o leibniziano¹⁴ debido posiblemente a la temprana formación científica y matemática del joven Husserl. Como ya hemos señalado en otro lado¹⁵, desde los textos anteriores a las *Investigaciones Lógicas*, publicados hace apenas once años en la *Husserliana*, se observa cómo Husserl se aparta de dos concepciones claves de la incipiente filosofía moderna de Galileo y Descartes: (a) la concepción según la cual las matemáticas constituyen un "modelo" de ciencia a ser imitado por la filosofía; pues Husserl, al contrario, piensa que la filosofía debe proporcionar a las matemáticas la claridad "fundacional" de la que precisamente ellas *carecen*; y (b) la idea según la cual las matemáticas constituyen una ciencia *sub specie aeternitatis* cuyo "lenguaje" es aquel en el que está escrito el "libro del mundo", el que, una vez aprendido, permitirá contemplar el universo con los ojos mismos de Dios. Todo lo contrario, según Husserl, ellas constituyen la ciencia que manifiesta mejor que cualquier otra el carácter finito e imperfecto de la constitución cognitiva del hombre. Dios no necesita de las

14. Cf. Elisabeth Rigal, "Mais lesquels sont-ils donc les philosophes analytiques?", en: *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1992 (pp. 163, 173-185).

15. Rosemary Rizo-Patrón, "Entre la Inmanencia y la Cosa Misma: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", 1a. parte. En: *Areté*, Vol. 2, Nº 2: 1990, p. 245.

matemáticas. La serie infinita de los números y el "infinito actual" matemático ponen de manifiesto la finitud humana, por lo que el hombre se ve forzado de construir todo un sistema simbólico-semiótico con leyes operatorias propias que le permiten suplir su incapacidad de aprehender de un modo puramente conceptual las idealidades matemáticas y sus leyes. De allí se inspira Husserl para hablar de la idea "infinita" de la adecuación y de la evidencia, o de las tareas "infinitas" de la razón, que se realizan en una progresión temporal "asintótica" sin fin hacia la meta ideal inalcanzable en tanto tal, por yacer en el infinito. "Ciencia estricta" no querrá decir pues, según Husserl, copia ciega del modelo "cartesiano", cuyo contenido doctrinal no tuvo reparos en rechazar precisamente en su texto de homenaje a Descartes, las *Meditaciones Cartesianas* de 1929¹⁶, sino, como afirmó con lucidez en el "*Epílogo a sus Ideas*"¹⁷, una ciencia que se alimenta de una última fundación o, lo que significa la misma cosa, una ciencia que se alimenta de una última auto-responsabilidad" y que "no puede ser realizada sino en un cierto estilo: aquel de valideces relativas; provisorias, en un proceso histórico infinito [...]". La realización histórica de la filosofía como ciencia estricta para Husserl, desde sus primerísimos textos, es objeto de una responsabilidad de carácter teórico-práctico, pues se trata de revocar a través de ella la crisis, o profunda división que afecta el conjunto de las ciencias desde la modernidad, crisis que les ha hecho perder precisamente su carácter *científico* que consiste en su enraizamiento profundo en la idea unitaria de la cultura total. Esa pérdida del carácter científico de las ciencias (esa *Entwissenschaftlichung*) afectó igualmente el carácter científico auténtico de la filosofía, según Husserl. La unidad de las ciencias y su integración en la idea de cultura total no es posible de alcanzar sin radicalizar al máximo el cuestionamiento en torno al *origen* del *sentido* de toda "objetividad", de toda "norma", de todo "valor". La filosofía como ciencia estricta precisamente radicaliza este cuestionamiento

16. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner, 1987. p. 3.

17. *a.c.*, p. 139.

hasta sus últimas consecuencias, mostrando que dichos sentidos teóricos, prácticos y valorativos que se integran en una cultura total, nacen de un cierto proyecto humano, de una cierta experiencia *del sujeto*, proyecto y experiencia que no pueden ser a su vez tratados de modo "objetivo", "natural" o "técnico", sino que *preceden* siempre, en tanto experiencias vividas, a toda objetivación. Debido al carácter "anterior" y acompañante de estas experiencias primigenias, Husserl llama a esta última instancia o tribunal de cuestionamiento de nuestro "criterio" de sentido: "experiencia trascendental". La "subjetividad trascendental" o "conciencia absoluta" de la que habla Husserl no es una *res* o sustancia, sino solamente un "campo fluyente -temporal- de experiencia trascendental", abierta e infinita en sus horizontes de pasado y de futuro. Se puede por tanto decir que para Husserl la subjetividad es "absoluta", no porque sea una instancia autárquica que se sostiene por sí, sino porque todo (conocimiento, valorización, acción práctica) se refiere a ella *necesariamente*. Lo absoluto sería así la insobrepasable relatividad; no la relatividad del empirismo y escepticismo de la tradición que Husserl rechaza, sino aquella que nos enseña que siempre allí, al comienzo y al final de todo sentido, es el hombre el que está en cuestión. Esto no transforma a los hombres ni a su conocimiento en dioses, sino que es un síntoma paradójico de su finitud más profunda. La idea de la filosofía como ciencia estricta es pues aquella de una interrogación radical que le permite afirmar la unidad profunda de toda ciencia al interior de la noción de cultura total.

4. Otros puntos que las publicaciones del *Nachlaß* han permitido definitivamente determinar son, por ejemplo, lo siguiente: (a) que la problemática del "mundo de la vida" no es recién introducida por la *Crisis* en 1936, sino que ya la introduce Husserl temáticamente por lo menos desde 1917 en adelante¹⁸, si bien esta

18. "La situación especial, por ejemplo, que tiene el concepto de "mundo de la vida" en el seno del contexto fundacional del trabajo de la *Crisis*, no debe impedir ver que Husserl ya había usado este concepto dos décadas antes. Ingresó por primera vez en 1917 en Husserl y gana una significación central en su filosofía". Cf.

tematización ya se anuncia claramente en *Filosofía como Ciencia Estricta* (1910/11) —en la medida en que las “ciencias del espíritu” son impensables sin ella— y si bien el problema está incluso “operatoriamente” presente desde el texto de la *Filosofía de la Aritmética* de 1891; y, (b) que la temática de la historia no le ha sido simplemente sugerida a Husserl por Heidegger tardíamente, pues además de los múltiples cursos donde Husserl plantea desde 1890 diversos problemas de la historia de la filosofía, en 1905 ya tiene un curso dedicado a la filosofía de la historia; (c) que la temática del tiempo preocupa igualmente a Husserl desde 1893 en adelante; (d) que la problemática de la corporeidad y de la intersubjetividad no es una respuesta husserliana a la temática del *mit-sein* de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, sino que se halla en textos de Husserl desde 1905 (concretamente en los volúmenes XIII, XIV y XV de la *Husserliana* que reúnen textos sobre este tema desde 1905 hasta 1935); (e) que un estudio más cuidadoso de la noción de intuición eidética e intuición categorial en Husserl impiden darle el simple tratamiento cartesiano de la mítica *intuitus mentis*. (f) Asimismo, el famoso “privilegio de la percepción” que parecía dar primacía total a la aproximación “teorética” en Husserl sobre la “práctica” y “valorativa” también es puesta en cuestión resaltando textos en los que Husserl insiste —conforme a su concepto de la unidad de la ciencia— que toda actividad teorética, en tanto “actividad”, es una praxis y, por ende, que toda tarea “fundacional” conlleva un elemento “voluntario” donde rige no el principio de “causalidad” sino el de “motivación” que emana a fin de cuentas de una “auto-responsabilidad” última. El *logos* husserliano es, así, al mismo tiempo teorético-práctico-valorativo.

Reinhold Nikolaus Smid, “Introducción” a *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937 mit weiterem Materialem. Edmund Husserl - Gesammelte Werke. Band XXIX*. Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992. Cita extraída del texto de trabajo gentilmente prestado por el Dr. Smid. Cf. también Guy Van Kerckhoven, “Zur Genese des Begriffs ‘Lebenswelt’ bei Edmund Husserl”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), S.182-203.

Lo señalado no son sino hitos, superficialmente tocados, que permiten vislumbrar las posibilidades de investigación de una obra de gran envergadura y que se ha hecho pública probablemente todavía sólo en su tercera parte.

Antes de tocar el segundo punto, que concierne más directamente nuestro tema, quería señalar que la colección *Phaenomenologica*, publicada bajo el patronato de los Centros de Archivos-Husserl y en íntima conexión con la colección crítica de la obra completa de Husserl (la *Husserliana*), viene editando desde 1958 textos importantes dedicados a problemas filosóficos desde la óptica genérica de la fenomenología, muchos de cuyos volúmenes están dedicados a relieves aspectos nuevos de la obra de Husserl. Dicha colección ha producido sus textos de forma ininterrumpida, contando ya —hasta 1993— con más de 120 volúmenes, en idioma alemán, francés o inglés más no en castellano. En ella participan no sólo conocidos filósofos de habla alemana como Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Karl-Heinz Volkman Schluck, Lothar Eley, Klaus Held, Rudolf Boehm, Theodore Conrad, Walter Biemel, Iso Kern, Werner Marx, Bernhard Waldenfels, Bernhard Rang, Karl Schuhmann, Stephan Strasser, Eduard Marbach, Ulrich Melle, Rudolf Bernet, entre otros, sino también de habla francesa como Emmanuel Levinas, Hermann Leo Van Breda, Alphonse De Waelhens, Odette Laffoucrière, Marc Richir, y el secretario académico de la colección, Jacques Taminiaux. Publican en inglés filósofos de origen italiano, polaco u otros, como Roman Ingarden, y de habla inglesa como, por ejemplo, William Richardson, Herbert Spiegelberg, Alfred Schutz, J.N. Mohanty, Dorion Cairns, Suzanne Cunningham, Donn Welton, Joseph Kockelmans, Richard Cobb-Stevens. Los únicos tres de origen hispano-americano que participan en esta colección escriben en alemán, como es el caso de Alberto Rosales, venezolano¹⁹; Antonio Aguirre, argentino (actual profesor de la Universidad de Wuppertal, Alema-

19. Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 (*Phaenomenologica* 33).

nia)²⁰; y, por último, Guillermo Hoyos Vásquez, colombiano²¹, no habiendo desde esa fecha, es decir desde hace quince años, ningún hispano-hablante que contribuya en esta colección (nótese de paso que los tres mencionados no son españoles sino latinoamericanos).

2

Pasemos ahora al tema, de la recepción de Husserl en el Perú. Quisiera empezar refiriéndome a una reflexión que hiciera en 1977 Francisco Miro Quesada sobre el impacto de la *filosofía alemana* en el Perú. En aquella ocasión, en el marco de un cursillo de extensión cultural que organizara por ese entonces la Universidad Cayetano Heredia²², sostuvo Miró Quesada que la influencia, en América Latina, de pensadores *européos* se hace sentir desde el siglo XVIII con los Enciclopedistas franceses, posteriormente en el XIX con el positivismo francés e inglés, impactando finalmente de modo excepcional, a comienzos de este siglo hasta aproximadamente 1925-1930, con la filosofía del francés Bergson. En cambio, sostiene que:

“Desde antes de esta época la filosofía alemana, a través del neokantismo y de la filosofía de los valores de Eucken, tiene alguna influencia, pero bastante limitada. Mas comienza a influir de manera decisiva cuando se recibe en el pensamiento latinoamericano la fenomenología de Husserl sobre la cual naturalmente se va a hablar en este curso, porque es una filosofía sumamente importante. Comienza con la filosofía de Husserl, y luego la famosa filosofía de los valores, especialmente con la influencia de Scheler y de Hartmann y después con la influencia avasalladora de Heidegger, que hace furor durante unos 20 años y que en

-
20. Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 (*Phaenomenologica* 38).
21. Guillermo Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichte teleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (*Phaenomenologica* 67).
22. Cf. David Sobrevilla, editor. *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978. pp. 1-9

forma menos intensa dura todavía. Esta influencia es casi única en América Latina. Al principio, a través de la divulgación de Ortega y después por contacto directo, sobre todo de los filósofos jóvenes en aquella época, que llamamos los filósofos de la tercera generación" (*Ibid.*, p.5).

Miró Quesada, en la cita, se refiere a su consabida teoría de las "generaciones" filosóficas en el Perú y en América Latina, habiendo sido la primera la de los "patriarcas" (Alejandro Deustua), la segunda, la de los "forjadores" (con Mariano Iberico y Honorio Delgado), y la tercera, a la que él pertenece, la "técnica", vale decir aquella que se prepara en griego, latín, lenguas europeas (entre las cuales el alemán), historia de la filosofía, etc.. Recién la tercera generación, en suma, habría sido capaz de acceder a los textos de los filósofos alemanes en su propia lengua.

David Sobrevilla, por su lado, en un artículo de la misma obra, titulado "Relaciones entre la Filosofía Alemana y Peruana"²³, adjudica a la generación llamada "espiritualista" (generación que triunfa después del positivismo hacia comienzos de este siglo con Alejandro Deustua y se prolonga hasta Mariano Iberico y Honorio Delgado), el tratamiento de muchos pensadores alemanes como Leibniz, Kant, Hegel, Dilthey, Freud, Cassirer, Jaspers, Hartmann e incluso Heidegger. Conspicua y curiosa es la exclusión de Husserl en la mención de los filósofos estudiados por los miembros de esta generación. Sobrevilla señala, más bien, que recién inmediatamente después de la generación por él llamada "Generación del Centenario" de la independencia política del Perú (de 1920-1940) y cuyos representantes más relevantes fueron Mariátegui y Haya de la Torre, es decir, recién en el llamado "Grupo del 40" predomina "momentáneamente" la filosofía alemana sobre la influencia francesa o inglesa. Esta generación del 40 corresponde, en cierta medida, a la llamada "tercera generación" de Miró Quesada, en la que aparecen mencionados los nombres de Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, el mismo Francisco Miró Quesada y José Russo Delgado.

23. Cf. *Ibid.*, pp. 443-444.

Los precursores

El primer y *único* texto de Husserl que –según nuestro conocimiento– se publica en el Perú es una traducción *original* de 1937 perteneciente a Carlos Cueto Fernandini, de quien sostiene Sobrevilla que, además de trabajar Leibniz y Kant, “se consagró al estudio y difusión de Husserl”²⁴. Se trata de su traducción del Prólogo de Husserl a *Lógica Formal y Lógica Transcendental*²⁵, obra que se había publicado en Alemania en 1929. Asimismo, Cueto Fernandini publicó el mismo año y en el mismo hebdomadario su traducción original de un artículo extenso de Emmanuel Levinas titulado “Sobre las “Ideen” de Edmund Husserl”²⁶. Por otro lado, según nos refiere Sobrevilla, Cueto Fernandini examinó al año siguiente, en 1938, en su artículo “El naturalismo frente a la fenomenología” (*Letras*, N° 11) el famoso artículo de Husserl, de 1911, titulado *La filosofía como ciencia rigurosa*; este artículo constituiría el primer estudio crítico *sobre* Husserl escrito en el Perú. Y finalmente, sin ser propiamente un texto sobre Husserl, aparentemente la influencia de la fenomenología de Husserl se deja todavía sentir en su breve artículo “El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas”²⁷ y en su conferencia “La experiencia intencional” (Lima, 1951). Lamentablemente, el Perú sólo ha sabido contribuir a la traducción del *corpus* husserliano con esta única, pequeña y, a todas luces, insuficiente, traducción de Carlos Cueto Fernandini de 1937, que curiosamente es también lo primero publicado de o sobre Husserl en el Perú²⁸.

24. Cf. *Ibid.*, p. 447.

25. En: Revista *Letras. Órgano de la Facultad de Filosofía Historia y Letras* de la UNMSM, N° 8:1937, pp. 424-436.

26. En: *Ibid.*, N° 6:1937, pp. 142-169.

27. Lima: Dirección de Letras de UNMS, 1946.

28. De acuerdo a las informaciones que manejamos, la única publicación de Husserl en traducción castellana el año que Carlos Cueto Fernandini publica su traducción del “Prólogo” de *Lógica formal y lógica trascendental*, en 1937, es el texto de las *Investi-*

Casi simultáneamente a Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, quien ha sido más conocido por su introducción en el Perú y en América Latina de la obra de Martin Heidegger, escribió en homenaje a Edmund Husserl, quien venía de fallecer en Friburgo de Brisgovia en medio de la soledad intelectual a la que lo había reducido el flagelo nazi, el artículo "La egología trascendental de Husserl: base para la fundamentación de las ciencias"²⁹. Lamentablemente este texto que parece recorrer rápidamente la temática de la última gran obra monumental de Husserl *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, de 1936, carece de toda referencia bibliográfica y de toda cita que nos permitiera situarlo como un estudio serio sobre la obra del último Husserl, aún cuando es un texto indudablemente inteligente e informado. En el mismo estilo, –sin aparato crítico– y en la misma revista, algunos años más tarde, Wagner de Reyna publica otro artículo sobre Husserl en el que, según palabras del propio autor, la "exposición carece de toda originalidad", pues "reproduce el alegato de Husserl" en su refutación del psicologismo lógico. El artículo se titula, en efecto, "La refutación del psicologismo por Husserl"³⁰, que consta de una mera exposición de los argumentos esgrimidos por Husserl en 1900, en los *Prolegómenos a una lógica pura*³¹. Wagner de Reyna habría a su vez estudiado con Hartmann en Berlín y con Heidegger en Friburgo.

gaciones lógicas, (traducción de Manuel García Morente y José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 1928. En cuanto a publicaciones (artículos o textos críticos) sobre Husserl en el mundo hispanoamericano, ya se contaban en 1937 con las siguientes: T. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl* (Madrid: Revista de Occidente, 1931); Antonio Caso, *La filosofía de Husserl* (México: 1934) y *El acto ideatorio (las esencias y los valores)* (1934); Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1936); Francisco Romero, "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" (1936), aparecido poco después en *Filosofía Contemporánea. Estudios y Notas. Primera Serie* (Buenos Aires: Losada, 1941, 211 pp), pp. 81-110, en donde también aparece "Descartes y Husserl" (1938), pp. 111-116.

29. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo VI:1938, pp. 153-165.

30. En: *Ibid.*, Tomo XII, Nº1:1944, pp. 1-17.

31. *Investigaciones lógicas*, Tomo I (1900).

La contribución más notable de esta generación es sin duda la de Francisco Miró Quesada Cantuarias quien, a decir de Luis Felipe Alarco en 1941, se presenta como "un aporte y una promesa", cuando ese año publica –a la edad de 21 años– *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*³². Sobrevilla señala en el artículo citado que Miró Quesada ya había demostrado interés por Husserl en su tesis de Bachillerato presentada en 1938 en la PUC, tesis titulada *Crítica de la prueba ontológica a través de San Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz*³³, utilizando para dicha crítica el punto de vista de la fenomenología husserliana. Según Sobrevilla³⁴, igualmente la perspectiva fenomenológica primó en sus críticas a Kant y Hartmann en su tesis doctoral de 1939 titulada *Algunos estudios sobre las categorías*³⁵ y en un texto escolar titulado *Curso de Moral* (1940)³⁶.

En efecto, Sobrevilla distingue en la obra de Miró Quesada dos etapas, una de juventud en la que cabe distinguir la etapa fenomenológica (1938-1940) y la de búsqueda (1941-1952); y una etapa de madurez, en la que primero esboza su teoría de la razón (1953-1975) y luego la corrige y profundiza (1975-actualidad). Según esa clasificación, sólo en el período de juventud habría pasado Miró Quesada por una etapa fenomenológica, habiendo sufrido la influencia de Alberto Wagner de Reyna. En *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*, más bien, la crítica que dirige a Husserl y a otros fenomenólogos se explicaría por su alejamiento de la fenomenología. Pensamos, sin embargo, que es necesario tomar en serio a Miró Quesada cuando escribe en 1986:

32. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.

33. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1938.

34. David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, 2 volúmenes. Lima: Editorial Hipatia, 1988. Cf. vol. II, Cap. VI.

35. *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general*. Tesis de Doctorado. Lima: UNMSM, 1939.

36. Lima: Tipografía Miranda, 1940.

"Apenas ingresé a la universidad comencé a estudiar filosofía sistemáticamente. BERGSON ya había pasado de moda y dominaban el panorama latinoamericano HUSSERL, HEIDEGGER y filósofos de los valores como SCHELER y HARTMANN. Pero aunque HUSSERL influyó en mí decisivamente debido, sobre todo, a su racionalismo, nunca pude ser fenomenólogo y menos existencialista (a pesar de que HEIDEGGER me interesó mucho y, años más tarde, SARTRE)"³⁷

Contrastemos brevemente esta cita con las tres primeras obras de juventud, apoyándonos en la exhaustiva presentación de Sobrevilla³⁸. Pues bien, en contra de la autointerpretación de Miró Quesada que se halla en la cita, éste habría defendido, según Sobrevilla, "el punto de vista de la fenomenología husserliana" —por ejemplo en su tesis de bachillerato— por afirmar que es factible una "captación fenomenológica" de Dios, oponiendo este proceder a las pruebas ontológicas tradicionales. Sin embargo, Sobrevilla concede que el joven Miró Quesada no permanece fiel a la fenomenología husserliana que supuestamente está representando, porque, como A. de Muralt³⁹ sostiene, es imposible construir una teología de bases indestructibles apoyándose en el método fenomenológico ya que "el método" fenomenológico elimina la existencia de Dios. Yo opondría a esto dos comentarios: en primer lugar, mejor sería concebir la tesis de Miró Quesada como una creación libre en base a ciertas inspiraciones de la obra de Husserl; si tal es el caso, mal se le puede acusar de "apartarse" de Husserl o cometer "errores" cuando de entrada tiene muy poco que ver con el "punto de vista de la fenomenología husserliana". En segundo lugar, la crítica misma de Sobrevilla, apoyada en la afirmación citada de Muralt, es, por decir lo menos, floja. Se habla como si existiera en Husserl "el método" al modo de un instrumento acabado que no sufre

37. "La filosofía como actividad racional" (1986), citado por Sobrevilla, *Repensando la tradición Nacional II*, p. 612).

38. Cf. nota 34.

39. *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. México: UNAM, 1963.

profundas transformaciones, en primer lugar; y, en segundo lugar, si bien es cierto que se opera una "puesta entre paréntesis" de toda trascendencia en los textos donde la vía de la reducción tiene –por razones estratégicas– una connotación cartesiana (como en el caso de *Ideas I* que cita Sobrevilla), también es cierto que muchos textos teológicos de Husserl dentro de un marco histórico-teleológico están saliendo a la luz y discutiéndose en la actualidad⁴⁰. Dicho sea de paso, existen pasajes en las mismas *Ideas I*, entre otros textos publicados durante su vida, donde esta problemática se vislumbra. En lo que tiene razón el joven Miró Quesada, en todo caso, contra Muralt y Sobrevilla, es que cualquier aproximación fenomenológica al problema de Dios no puede constituir "prueba" alguna de su existencia. Es por eso que en la teología contemporánea influenciada por la fenomenología de Husserl⁴¹ hay el desplazamiento de la cuestión por la "existencia" de Dios (cuestión insoluble racionalmente, por lo demás, como lo enseñó Kant) a la cuestión de la "esencia" o del "sentido" que tendría Dios para los hombres.

Yo considero que en la tesis doctoral de Miró Quesada es mucho más patente el carácter no-husserliano del mismo. Miró Quesada lo

40. Husserl escribe a Gustav Albrecht en Agosto 2, 1917: "Das Leben ist überhaupt hart und ich sehne mich sehr nach der Ruhe, die den natürlichen Abschluß dieses irdischen Seins bilden muß. Ich fühle mich freilich noch nicht genug religiös vorbereitet und das Ende meines philosophischen Lebens sehnt sich nach dem letzten religions-philosophischen Abschluß. Leider fordert die Pflicht, meine langjährigen Arbeiten zu Vollendung und Druck zu bringen, zumal sie durchaus für eine Versöhnung zwischen der naturalistischen Weltanschauung, die die abgelaufene Epoché beherrschte, und teleologischer Weltanschauung die wissenschaftlichen Fundamente bieten. Die teleologische aber ist die endgültig wahre. Ich kämpfe ständig mit der Ungunst der Umstände zum Teil solchen, die in mir selbst, in meinen schwachen Kräften liegen" (Cf. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 212 f). Cf. asimismo, entre otros, R. A. Mall, "The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", en: *Husserl Studies* 8: 1991 (pp. 1-15); K. Schuhmann, "Horizonte de Cosmovisión de la Filosofía Husserliana", en: *Edmund Husserl y la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC, 1992 (en prensa).

41. Husserl habría afirmado: "Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung".

sub-titula "Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general". En efecto, la "crítica de la vida psicológica en general" como exigencia necesaria para todo estudio metafísico, o para el paso de las vivencias inmanentes a contenidos ontológicamente trascendentes, si bien pretende realizarse desde el punto de vista "trascendental", parece muy alejada de los principios fundamentales de la fenomenología del conocimiento de Husserl, o bien apoyada de un modo muy imperfecto y fragmentario sobre ella. En primer lugar, el punto de vista "categorial" lo identifica al punto de vista "trascendental", no perteneciendo ambos términos en Husserl al mismo orden de problemas: el primero se halla en las investigaciones en torno a la lógica pura, como ontología formal y a la fundamentación (positiva –no propiamente filosófica–) en ella, de las ontologías regionales y sus respectivas ciencias particulares; y el segundo se halla en las investigaciones propiamente fenomenológicas de retorno fundacional a las fuentes originarias –en la experiencia– de todo sentido y de toda verdad, inclusive a aquel de la misma ontología formal (fundamentación auténticamente "filosófica", según Husserl). Pero las razones que podrían esgrimirse para desacreditar el carácter "fenomenológico" o, en todo caso, "husserliano", de este texto no son tanto lo "desmesurado" de sus pretensiones, sino ciertas afirmaciones que contradicen las básicas concepciones de Husserl. Por ejemplo, afirma Miró Quesada que la "esencia del objeto reside en la espontaneidad de la conciencia" (p. 592), donde a todas luces hay una confusión entre las esencias o *eide* de las objetividades, y lo que para Husserl es el *noema*, la unidad de sentido que refiere a una actividad constitutiva del sujeto; confunde, en suma, *sentido y objeto* (uno de los primeros descubrimientos de Husserl en su obra más temprana, que lo acerca a los trabajos de Frege). La pretensión que con dicha concepción desaparece el problema de la realidad del mundo externo (p. 598) es también desconocer el pensamiento de Husserl el que, después de la ambigüedad del planteamiento de las *Ideas* –donde parece darse una "reducción idealista" del objeto a sus "modos de darse noemáticos"–, claramente distingue entre el objeto trascendente y sus "modos de darse noemáticos" (corrigiendo el punto de vista anterior y el del primer período, más bien "realista", donde Husserl había distinguido netamente entre la inmanencia noética de la conciencia y la trascendencia tanto de los sentidos –significaciones– como de las objetividades). Más grave, y que parece desconocer todo el

aporte fundamental de la crítica de Husserl al naturalismo bajo la forma del psicologismo lógico desde los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), es decir la batalla de Husserl por distinguir el dominio de lo real (¡que incluye lo psicológico!) y el de lo "ideal", es que Miró Quesada afirma que las "leyes lógicas son de carácter psicológico" (p. 433) o que la "justificación del ser de lo trascendental se encuentra en la explicación de lo psicológico" (p. 276). En base a estas afirmaciones podría asimismo sostenerse que el retorno crítico a la vida psicológica que propone Miró Quesada podría enmarcarse muy bien dentro de un esquema psicologista o aún neo-kantiano (igualmente rechazado por Husserl en los *Prolegómenos* por sus matices naturalistas), mas de ningún modo en el marco de la fenomenología husserliana.

El último texto dizque "fenomenológico" es el *Curso de Moral* donde adscribe Miró Quesada a la doctrina scheleriana de los valores. Estas tres obras de juventud nos llevan a admitir que Miró Quesada pudo haber tenido una inclinación por algunos temas de fenomenólogos, además de otros, y que se sintió especialmente influenciado por el pensamiento de Husserl. Pero, dado que nunca hubo un estudio verdaderamente sistemático, sino sólo fragmentario, de la obra del mismo Husserl y que éste estuvo guiado por un interés de "incorporar" algunas inspiraciones de dicha obra en su propia creación personal, no podemos en absoluto afirmar que fue un "fenomenólogo" ni que sostuvo "el punto de vista de la fenomenología de Husserl". Por ende, darle crédito a Miró Quesada por afirmar que "nunca se sintió fenomenólogo", no es incompatible con afirmar que ha sido influenciado por la fenomenología de Husserl.

En el *Sentido del Movimiento Fenomenológico* Miró Quesada se desvincula de la fenomenología, por lo que el texto pertenece, según Sobrevilla, a la fase de búsqueda del autor. No obstante, en el texto se incluye una inteligente exposición analítica de ciertas argumentaciones epistemológicas de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (de 1900 y 1901), especialmente de algunos fragmentos de la primera investigación ("Expresión y Significación"), de la segunda ("La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción"), de la quinta ("Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos") y de la sexta ("Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimien-

to") así como del texto *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913⁴², y por último, tangencialmente de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* (1928). En cuanto a la literatura secundaria europea, se refiere eventualmente Miró Quesada sólo al importante texto del último asistente y fiel amigo de Husserl, Eugen Fink, "Edmund Husserl frente a la crítica contemporánea"(1933)⁴³.

El trabajo tiene dos metas, como señala el propio autor: proporcionar una visión sintética y panorámica del movimiento fenomenológico y un examen fenomenológico del conocimiento, puesto que la fenomenología es sólo un "método de investigación filosófica", cuya idea-guía es la noción husserliana de "conocimiento absoluto". Este –según su entender– constituye el *centro gnoseológico* de toda la teoría y Husserl lo aborda más claramente que sus seguidores. Es la acepción epistemológica de la fenomenología la que evidentemente explica su interés por Husserl. De allí que dedique las dos primeras partes al examen e interpretación de ciertos temas epistemológicos de este filósofo –aunque dentro del marco de una *recreación personal*, por lo que carece de la fidelidad histórico-crítica necesaria–. En la tercera parte aborda el pensamiento de algunos discípulos de Husserl (Heidegger,

42. Como ya se señaló supra (cf. nota 26), las *Investigaciones lógicas* constituyen el único texto de Husserl traducido al castellano –aparte del "Prólogo" de *Lógica Formal y Trascendental*– en 1941, puesto que las *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas* no fueron traducidos sino poco después. Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. (Trad. de José Gaos, con apéndice crítico e índice analítico establecido por Ludwig Landgrebe). México: Fondo de Cultura Económica, 1949, 1962., y Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (traducción y prólogo de José Gaos). México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1942 (sólo llega hasta la cuarta meditación. Constituye la traducción de un manuscrito que Husserl entregó personalmente a Ortega). Miró Quesada usó, sin embargo, fundamentalmente la traducción inglesa de las *Ideas* (1931).

43. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en: *Kant Studien*, vol. 38, 1933 (pp. 319-383). Miró Quesada no cita los textos sobre Husserl en castellano publicados hasta 1938 (señalados en la nota 28); el excelente texto de Xirau es mencionado por Miró Quesada en las Palabras Iniciales, junto con el de Caso y Astrada, mas no es citado en absoluto en el texto. Cf. Javier Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941.

Scheler y Hartmann) ya que "la Fenomenología no puede ser considerada como obra de un solo hombre", y "la obra de los maestros muchas veces sólo llega a cristalizarse en la posterior elaboración de los discípulos". Regresa finalmente a Husserl en la cuarta parte donde la noción de "conocimiento absoluto" es finalmente reconocido en sus límites.

Nos interesa ver brevemente su exposición *sui generis* de Husserl. En las palabras iniciales Miró Quesada presenta su tesis central que la fenomenología no es una teoría del conocimiento en general sino una teoría del conocimiento absoluto, el que no es equivalente a un conocimiento esencial. Miró Quesada sostiene que no es necesario tratar la crítica que dirige Husserl al positivismo decimonónico, pues ha sido ya objeto de varios tratados. Quizás sea esta circunstancia la que lo lleva a desatender los argumentos esenciales de Husserl en ese tema y, por consiguiente, a prestar escasa atención al conocimiento eidético. De ese modo, el nudo principal de la crítica de Husserl al naturalismo positivista y de la aproximación *sui generis* de éste a la fenomenología del conocimiento, así como el cambio de perspectiva entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de 1913, se le escape totalmente.

Miró Quesada divide la Primera Parte, "Análisis fenomenológico del conocer" (pp.13-42), en tres secciones. En la primera, "Esencia del Conocer", presenta la diferencia entre el acto significativo (o mención) y el acto intuitivo, cuya conjunción constituye el cumplimiento significativo y la unidad del acto de conocer, basándose en el §43 de la primera investigación y en la sexta investigación. Pero de entrada, Miro Quesada no presta la más mínima atención a la diferencia fundamental que Husserl se esfuerza por establecer desde la primera investigación entre la "significación ideal de la especie" y su "instanciación" individual en el acto significativo, expresada en la difícil noción de "materia intencional" como momento de la vivencia o carácter de acto, que es del orden de lo "real" y que apenas esclarece. Cuando explica la noción de conocimiento, subraya sólo la coincidencia entre las "materias" de los actos signitivos e intuitivos como fundamento de la identidad del único objeto mentado e intuido. Pero la sola síntesis de identificación no explica la noción adicional de "cum-

plimiento signitivo" o "plenificación" aportado al acto vacío de la mención por la intuición en el acto del conocimiento; Miró Quesada no señala para nada el rol esencial del otro elemento "real" del acto intuitivo, al lado de materia y cualidad, cual es el dato sensible respectivo (sensación actual o pasada, imágenes, "vínculos psíquicos", u otros) y que contribuye a *diferenciar* los distintos actos intuitivos conjuntamente con su "forma de aprehensión" (recuerdos, imaginaciones, percepciones, intuiciones eidéticas, categoriales, etc.). En la segunda sección, describe los grados del conocer como grados del cumplimiento en general, en el que el límite ideal de la síntesis de cumplimiento, si bien tiene el valor de una idea en sentido kantiano, es el buscado "conocimiento absoluto". Éste, por ende, es equivalente a una "percepción adecuada", en el que todos los momentos mentados se ven cumplidos por momentos intuitivos. La tercera sección la titula Miró Quesada "Ley de la Incompleción Perspectiva" por la que él intenta expresar la imposibilidad de toda trascendencia, tanto a nivel sensible como eidético y categorial, de llegar a una percepción adecuada. Ahora bien, en vez de desarrollar la temática de la "evidencia", cuyo esclarecimiento permite aproximarse a la concepción husserliana de "conocimiento absoluto", basándose en la sexta investigación de Husserl, Miró Quesada de entrada plantea la cuestión en términos de "conocimiento absoluto", entendiéndose por ello el ideal de la evidencia perfectamente adecuada. Lo cierto es que todo el texto gira operativamente en torno a una concepción (la de la evidencia) que no solamente sufre una serie de variaciones entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*, sino a la cual Husserl aporta importantes modificaciones en las obras tardías como las *Meditaciones cartesianas*, ya publicadas en francés desde 1931 y que no fueron en absoluto consideradas por el autor. Esta circunstancia afecta, a mi entender, el edificio y las críticas que Miró Quesada construye en torno al tema.

La segunda parte, titulada "El conocimiento absoluto -La *epoché* y el residuo de la conciencia pura", está casi absolutamente centrada en las *Ideas* de 1913. Miró Quesada sostiene en la primera sección, titulada "Posibilidad del conocimiento absoluto", que según Husserl solamente la percepción inmanente se sustrae a la "ley de la incompleción perspectiva", añadiendo que "el conocimiento absoluto se da en AQUEL ACTO CUYO CONTENIDO INTENCIONAL NO ES IDEAL-

TRASCENDENTE SINO REAL-INMANENTE" (p. 49). Líneas más adelante señala que el acceso a esto último —que es el objeto de la fenomenología como "ciencia descriptiva de fenómenos y no de objetos", se da a través de la reducción, suspensión de juicio o *epoché* respecto de la existencia del objeto, por lo que da a entender que lo "real-inmanente", que sería objeto de conocimiento absoluto, es la conciencia pura o trascendental, residuo de la *epoché* (p. 51). Compaginemos esta información y llegamos a las siguientes afirmaciones sorprendentes: en primer lugar, el análisis anterior dio como resultado que *toda* percepción trascendente, sea ésta empírica, eidética o categorial, estaba bajo la "ley de la incompleción perspectiva", por ende toda trascendencia y, a diferencia de lo que aquí se afirma, no sólo la ideal sino también la real. En segundo lugar, resulta que el supuesto residuo "real-inmanente", objeto de una percepción adecuada, no es otra cosa que la conciencia pura o trascendental, desconociendo Miró Quesada la diferencia esencial que Husserl establece entre la conciencia psicológica, real, y la conciencia pura y trascendental como fuente constitutiva de sentido (aunque, cierto es, de modo poco sistemático en las *Ideas I*, obra en la que Husserl inadvertidamente se desliza entre análisis fenomenológico-psicológicos y fenomenológico-trascendentales). Esta diferencia está sistemáticamente planteada, sin embargo, en el artículo "Fenomenología" de la *Encyclopaedia Britannica* desde 1929 hasta entrada la década del cincuenta⁴⁴ y en las *Meditaciones cartesianas*.

La segunda sección ("Los procesos reductivos") clasifica las "reducciones" en los siguientes tipos: cosmológica, psicológica, teológica, eidético-formal y eidético-material, igualmente basándose en el texto imperfecto de las *Ideas*, desconociendo la concepción mucho más adecuada de la reducción en sus etapas: eidética, fenomenológica (psicológico-fenomenológica) y trascendental que ya se da en el artí-

44. Cf. además El artículo de la "Encyclopaedia Britannica":. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Encyclopaedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel.. Traducción y edición de Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas- Cuadernos, 52), 1990.

culo mencionado de la *Encyclopaedia Britannica*. Termina esta segunda parte con la sección más interesante titulada "Las estructuras inmanentes de la conciencia pura", basada asimismo fundamentalmente en la III Parte de las *Ideas I* y, eventualmente, en las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*. Aquí, en primer lugar, analiza con solvencia –aunque con el equívoco de la confusión entre el nivel fenomenológico-psicológico y el trascendental– el ego y el tiempo fenomenológico como estructuras esenciales de la conciencia, y en seguida la estructura de los actos intencionales que componen la conciencia: la intencionalidad, la función, la estructura fundamental noético-noemática. Finalmente concluye exponiendo la intención de Husserl respecto del alcance del conocimiento absoluto, citando de *Ideen I*:

"Todo lo que es trascendente, en tanto que puede ser concientemente presentado, es objeto de estudio fenomenológico. NO SOLO DESDE SU MODO DE DARSE A LA CONCIENCIA, de las varias maneras por ejemplo en las que se da trascendentemente SINO TAMBIÉN ESENCIALMENTE LIGADO CON EL PUNTO DE VISTA ANOTADO, COMO LO DADO Y LO QUE ES VIVIDO EN ELLO" (Parte III Parte, Capítulo II, §76)

En otras palabras, según Husserl, el conocimiento absoluto no se limitará a la esfera real-inmanente de los actos, vivencias o estructuras noéticas donde el objeto mismo (las vivencias) no se dan por "escorzos", sino que se extenderá a los objetos intencionales que esos actos o vivencias intencionales contienen. Dichos objetos intencionales serán los "noema", que brindarán por lo tanto "datos absolutos sobre la naturaleza del objeto trascendente". Sólo en este sentido se podrá entender la pretensión de Husserl de dar un fundamento absoluto al conocimiento de todas las ciencias. Cabe añadir a las observaciones anteriores que, en su examen de la Parte III de las *Ideas I* Miró Quesada no repara en los enigmáticos y problemáticos pasajes sobre el tiempo en los que Husserl señala que es en el tiempo donde se hallaría el "absoluto definitivo y verdadero", pero que él deja por el momento en suspenso el asunto puesto que dichos análisis encierran grandes dificultades. El hecho es que, a pesar que el tema central de su trabajo es precisamente el tema del "conocimiento absoluto", y que el mismo

Miró Quesada envía al texto sobre el tiempo publicado por Heidegger en 1928, él no trabaja efectivamente este último texto por lo que no es capaz de sacar provecho de sus consecuencias para matizar su interpretación de los conceptos husserlianos de evidencia y de "absoluto definitivo y verdadero". Pero en su descargo cabe también señalar que en dicha época en otras latitudes casi nadie reparó en dichas consecuencias, generándose las interpretaciones ya señaladas de la supuesta incongruencia entre el claro programa trascendental, por un lado, y los oscuros análisis intencionales que Husserl dejó en su mayoría inéditos.

En la tercera parte del texto Miró Quesada elige entre los "grandes intérpretes de la fenomenología" que la habrían conducido a desarrollos más importantes que las del maestro, primero a Martin Heidegger, luego a Max Scheler y en tercer lugar a Nicolai Hartmann, adoptando como criterio para la crítica de los dos primeros (el tercero sale mejor parado, pues, sería "el más científico de todos los pensadores contemporáneos" [p. 125]) el que ambos o contradicen o ignoran los "fundamentos epistemológicos de la fenomenología", tal como Husserl los habría establecido. Tiene razón Sobrevilla en señalar que el orden de presentación de estos "fenomenólogos" y la misma selección (en lo que concierne a Hartmann, por ejemplo) muestra falta de información. Sin embargo, Sobrevilla menciona que Miró Quesada debió señalar preferentemente a Pfänder, Geiger y Reinach; paradójicamente, señala al mismo tiempo que Miró Quesada no toma en cuenta la "concepción husserliana de la filosofía previa a *Ideas I*"⁴⁵, cosa además poco comprensible pues Miró Quesada prácticamente no abandona el ámbito entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas I*, estando el texto "Filosofía como ciencia estricta" bajo el horizonte de interpretación del segundo de los nombrados. Ahora bien, los tres que propone Sobrevilla pertenecen al primer círculo fenomenológico que se formó en Munich desde 1902 con los alumnos de Theodore Lipps, círculo que trabajó bajo la égide del texto husserliano de 1900-1901 y que jamás se halló a gusto con el "giro trascendental" de 1913. De este período, más bien, quien

45. o.c., II, p. 632.

probablemente estuvo más cerca a Husserl fue Roman Ingarden el que –a pesar de los lazos profundos de amistad que lo unían con su maestro– no dejó de polemizar con él hasta el final por el giro trascendental que había tomado. Por otro lado, Sobrevilla debe saber, porque cita a M.A. Presas⁴⁶, que, de algún modo, los tres elegidos de Miró Quesada (Heidegger, Hartmann y Scheler) también han acusado influencia de la obra del *primer Husserl*, el Husserl de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), y los tres habrían igualmente recusado el punto de vista trascendental de *Ideas I* (1913) con distintos argumentos, pero en los que primaría el rechazo al punto de vista de la subjetividad que tenía el sabor de una época filosófica que la fenomenología pretendía superar. Es más bien el Husserl posterior a 1913 el que tiene una gran influencia directa o indirecta en filósofos del S. XX que siguieron –además de Heidegger– a: Gerda Walther, Paul Ludwig Landsberg, Karl Löwith, Aron Gurwitsch, Franz Josef Brecht, Felix Kaufmann, Hans Reiner, Hans-Georg Gadamer, Theodor Celms, Arnold Metzger, Günther Anders, Marvin Farber, Dorion Cairns, Herbert Spiegelberg, Rudolf Carnap, Wilhelm Szilasi, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Edith Stein, Emmanuel Levinas, Oskar Becker, varios japoneses y muchos otros. No es sino una influencia posterior y a través de sus obras, la que Husserl ejerce en Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, entre otros franceses. Sin embargo, el Husserl epistemológico fue admirado, incluso en la década del veinte, por muchos filósofos de la época, siendo un caso que hubiera podido interesar a Miró Quesada la del matemático Oskar Becker que se doctoró con Husserl, y cuya obra continuó la del maestro⁴⁷. Sea como fuere, por un lado, el texto de Miró Quesada permanece completamente ajeno a estas controversias que se originan con el giro mencionado entre las dos obras sobre las

46. "Heidegger, crítico de Husserl", en: *Diálogos*, 1987, Nº 49 (pp. 107-119).

47. Oskar Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", en: *Kant Studien*, 35, 1930 (pp. 119-150); "Phänomenologische Begründung der Geometrie", en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV*, 1923; *Mathematische Existenz* (1927); *Von der Logik der Modalitäten* (1930), para no citar sino textos que salieron antes del texto de Miró Quesada.

que basa su exposición; y, por el otro, tanto Miró Quesada como Sobrevilla, en su elección de fenomenólogos "famosos" que habrían seguido a Husserl, por igual se apoyan en aquellos que siguieron al primero, no al segundo Husserl.

En la cuarta parte Miró Quesada regresa críticamente sobre las consideraciones epistemológicas de Husserl según la perspectiva planteada en las dos primeras partes y acudiendo a algún argumento de la tercera parte, especialmente apoyándose en Hartmann. El nudo del argumento de Miró Quesada es que la reflexión inmanente suprime la incompleción perspectiva y permite el "conocimiento absoluto" de los actos intuídos (da a entender que en ellos se daría una "evidencia adecuada"), pero que esto no autoriza a extender el "conocimiento absoluto" a los correlatos intencionales, que fue la intención de Husserl en las *Ideas I*. Sólo cabe observar aquí que ni lo uno ni lo otro es correcto finalmente en la obra de Husserl. Las críticas que Miró Quesada dirige a Husserl las adelanta éste mismo en sus publicaciones tardías de 1928, 1929, 1931 y 1936. Concretamente en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* y en las *Meditaciones cartesianas*, obras asequibles en alemán y/o francés desde 1929 y 1931, ya aparecía claramente que para Husserl no existe "evidencia adecuada" ni siquiera en el caso de la reflexión interna puesto que incluso toda vivencia dentro de la conciencia aparece dentro de un horizonte temporal infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro afectando, con aquello que Miró Quesada llama "ley de la incompleción perspectiva", incluso esta esfera de la experiencia pura. Con mayor razón Husserl también describe un horizonte temporal de mundo que rodea todo objeto o dación noemática. Por consiguiente, se verá obligado a modificar su perspectiva introduciendo una diferencia *esencial* entre la "evidencia adecuada" (que es, efectivamente, un ideal en sentido kantiano y que sólo valdría de un modo puntual en la afirmación del *cogito sum*) y la "evidencia apodíctica" que es, por ejemplo, la que el científico reconoce a los axiomas o principios⁴⁸. Pero reconoce, asimismo, que estas evidencias "apodícticas",

48. Cf. por ejemplo *Meditaciones Cartesianas* (traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 21-25.

pueden, eventualmente modificarse y reemplazarse por otras. Estas observaciones, pensamos, son suficientes para dejar en claro que toda la interpretación sobre el "conocimiento absoluto" tal como lo formula Miró Quesada, se ve profundamente afectada si se aborda más bien esta temática desde la problemática fundamental de la "evidencia". Si consideramos notable que el joven Miró Quesada, sobre la base de los escasos textos que trabajó, haya llegado "independientemente" a la conclusión (que se desprendía lógicamente de los textos de Husserl) que "el terreno mismo de la fenomenología permite ver que no hay conocimiento absoluto de ningún correlato intencional en la inmanencia". Le faltó la perspicacia para descubrir que tampoco había conocimiento absoluto en la pura reflexión interna sobre los actos noéticos, si por "conocimiento absoluto" se entiende –tal como él interpretó– la evidencia adecuada. A pesar que con este texto Miró Quesada supuestamente se despide de la fenomenología con la que él habría trabajado hasta entonces, y a pesar de las deficiencias que son mayormente imputables a la base textual de su examen, a las circunstancias de su publicación y a su juventud, este texto nos parece es el más cercano a la fenomenología de Husserl. En efecto, él concluye con un juicio crítico sobre el sentido positivo de la fenomenología, como "la más grande fundamentación de la 'actitud crítica' inaugurada por Kant" (p. 149)

"Este es el verdadero sentido de la Fenomenología: ser un instrumento de crítica general y especial. Gracias al conocimiento reflexivo logrado por la reducción fenomenológica, es posible realizar la existencia que el siglo ha impuesto al hombre: revisar las bases de su cultura, mediante una crítica de las posibilidades de su conciencia. La Fenomenología es el instrumento más poderoso con que ha contado el hombre para criticar su propia conciencia en todas sus modalidades, delineando de este modo los linderos de su futura actividad cultural" (p. 151)

Antes de dar por concluido este examen del aporte de Miró Quesada, vale la pena mencionar algunas de las observaciones críticas de este texto que formula cerca de cincuenta años después David Sobrevilla, con toda la ventaja de la distancia temporal, de la obra crítica disponible y de la madurez. Resaltaremos lo que nos parece

más importante. En primer lugar, señala como reprochable el que Miró Quesada haya introducido la expresión "ley de incompleción perspectiva" porque Husserl jamás habría hablado de esta ley, y que sólo habría afirmado en el §44 de las *Ideas I* que toda cosa se nos presenta en la percepción de modo escorzado. Le reprocha igualmente el haber tomado este aspecto "parcial" de la obra de Husserl y de haberlo convertido en pivote de toda la interpretación de la obra. Sobrevilla, en vez de criticar al joven Miró Quesada por proponer y nombrar dicha "ley", debió señalar que la idea *detrás*, que funciona operativamente pero que no tematiza Miró Quesada, es la de la *evidencia adecuada*. Ahora bien, la teoría de la evidencia sí es bastante crucial en casi toda la obra de Husserl y puede perfectamente servir de criterio para la interpretación del conjunto. En segundo lugar, Sobrevilla sostiene:

"[...] En cambio, no se puede defender que las entidades lógicas se nos den igualmente escorzadas o que lo mismo ocurra con las entidades categoriales" (*Id.*, p. 634)

Pero, en el fondo, Miró Quesada tiene aquí razón, y es precisamente por esta incongruencia de la no-adecuación en el caso de las evidencias lógicas versus una supuesta adecuación de una percepción inmanente, a todas luces psicológica y contingente, que se desarrolla la radicalización de la fenomenología del conocimiento que conduce de la obra de 1900-1901 a 1913⁴⁹. Sobrevilla confunde el indiscutible "ser en sí" de los "objetos" lógicos y categoriales, formales y materiales, etc. con su "modo de darse" en las vivencias de la conciencia; es precisamente en este último que se plantea el tema de la evidencia. Igualmente el argumento de Miró Quesada de los "actos" categoriales como "actos" fundados es perfectamente válido (cf. VI Investigación, II parte, VI capítulo). Pero sí tiene razón Sobrevilla al sostener que los entes categoriales (sería mejor decir "formas" categoriales) son distintos a los *eide* o esencias ("materias" sintácticas) (*Id.*, p. 635). Su conclusión,

49. Cf. mi artículo "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Vta Investigación Lógica de Husserl", (continuación), en: *Areté* Vol.III, Nº 1, 1991 (pp. 63-145).

por el contrario, es incorrecta: lo que "se da" es un "estado-de-cosas", que implica una concatenación de formas categoriales y materias sintácticas. El conjunto de "materias" y "formas", el "estado-de-cosas" observado (i.e. "el papel blanco está sobre la mesa") se intuye categorialmente –en una intuición categorial, que no se reduce ni a una intuición sensible, ni a una introspección–, mientras que sólo las "materias" de ese conjunto se fundan en datos sensibles. Pero de allí a decir que las formas categoriales "no se dan escorzadas" no se sigue, pues el *conjunto* categorial se da escorzado en la intuición categorial. Por último, según Sobrevilla es un grave error sostener que hay conocimiento absoluto en la percepción inmanente pues la fenomenología es conocimiento de *esencias*, no siendo la percepción inmanente un conocimiento esencial. Aquí tanto Miró Quesada como Sobrevilla rozan el problema clave de Husserl sin dar en el clavo. Desde la *Idea de la fenomenología* (1907) aparece con claridad algo que estaba implícito y operatoriamente presente en las *Investigaciones lógicas*, vale decir, que el conocimiento de las vivencias y de la conciencia, la descripción fenomenológica, versa sobre las estructuras *esenciales* respectivas, lo que diferenciaba el trabajo analítico de la fenomenología del procedimiento psicologista o empirista. La percepción inmanente en el texto de 1907 es, por otro lado, la de la esencia del acto en cuestión, de tal modo que –en principio– no habría contradicción entre una percepción inmanente y un conocimiento esencial. Sin embargo, en la medida en que toda percepción inmanente es una percepción que atañe a esencias de procesos empíricos, cuales son los psicológicos (por lo menos en la perspectiva de la primera edición de la obra de 1900-1901), Sobrevilla no estaría del todo equivocado al sostener que Miró Quesada yerra en que descuida el conocimiento de las esencias puras y hasta prescinde de él, en la medida que afirma que hay un conocimiento absoluto de lo *inesencial*, por lo que "efectúa una interpretación de Husserl que se coloca contra sus textos y contra su espíritu" (p. 636). En lo que indudablemente Sobrevilla tiene absolutamente toda la razón es cuando sostiene que "[...] el filósofo peruano no pone mayor énfasis en la distinción husserliana entre hechos y esencias, no menciona en ningún lugar la reducción eidética, no la distingue tampoco de la reducción trascendental", pues Miró Quesada afirma que "por lo general el conocimiento de las esencias es vago, impreciso e inseguro" (p. 636).

A pesar que Miró Quesada nunca dejó de manifestar su admiración por la obra de Husserl, sus intereses se orientaron posteriormente en otras direcciones y aquello que en 1941 se presentaba como uno de los primeros estudios críticos de la obra de Husserl en América Latina, como un verdadero "aporte y una promesa", tuvo muy pocos sucesores.

De acuerdo a información proporcionada por David Sobrevilla⁵⁰, es José Russo Delgado el último representante de la generación del 40 que publicó, en 1946, en la Revista de la UNMSM, *Letras*, unos "Comentarios a la tercera Meditación Cartesiana de Husserl", que constituyen una paráfrasis crítica que mal interpreta el sentido del idealismo trascendental de Husserl.

Período Intermedio

Desde este texto de 1946, es notable la ausencia total, durante más de una década, de trabajos de difusión de la obra de Husserl, a pesar que ella había precisamente empezado a editarse en la *Husserliana* desde 1950, contándose ya en 1959 con 9 volúmenes entre los que se incluían las lecciones inéditas de *Filosofía Primera* de 1923/24. Sobrevilla sostiene que con el *Grupo del 60* "la impronta de la filosofía alemana se hace menos marcada"⁵¹. Lo cierto es que recién en 1957 aparece publicado por la UNMSM, un texto de Gerhardt Funke, importante por la amplitud de la temática que abarca, titulado *Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser*⁵², cuyo contenido reúne las lecciones que él dictara durante el segundo semestre de 1954 en San Marcos, fundamentalmente consagradas a la fenomenología de Husserl y de Heidegger y cuyo valor es tocar ciertas temáticas fenomenológicas casi no mencionadas en los textos anteriores, como las del idealismo fenomenológico trascendental

50. Cf. "Relaciones entre la Filosofía Alemana y Peruana", en: *o.c.*, p. 449.

51. *Loc.cit.*

52. Lima: UNMSM (Biblioteca de Filosofía), 1957.

en relación a la problemática de la constitución del sentido, la de la temporalidad, historicidad y mundanalidad en sentido fenomenológico, y el concepto de horizonte. Sin embargo, este texto, debido quizás a su carácter fundamentalmente lectivo, no tiene referencia bibliográfica alguna ni primaria ni secundaria.

Al año siguiente, en 1958, A. Salazar Bondy publica un trabajo de inspiración fenomenológica —el *primero* que escribiera y sobre un tema husserliano—, titulado *Irrealidad e Idealidad*⁵³, en la misma colección “Biblioteca de la Filosofía” en que apareciera el texto de Funke, texto por el que obtuviera el Premio Nacional de Ensayo “Manuel González Prada”. Lamentablemente no hemos tenido acceso personal a este texto que conocemos por referencias indirectas e insuficientes, por lo que no sabemos qué conocimiento tuvo Augusto Salazar Bondy de la bibliografía disponible en la época. Para un breve —y muy insuficiente— examen de esta obrita debemos apoyarnos sobre lo que de ella nos refiere la exhaustiva presentación de Sobrevilla⁵⁴.

El texto de 1958 se enmarca, según Sobrevilla, en el primero de tres períodos en el desarrollo intelectual de Salazar Bondy en el que éste, siguiendo los pasos de Miró Quesada, se habría considerado fenomenólogo (1953-1961). En un segundo período Salazar Bondy se habría interesado paulatinamente en la filosofía analítica al mismo tiempo que habría empezado a desarrollar un proyecto filosófico pro-

53. Lima, Instituto de Filosofía y Psicología de la Facultad de Letras de la UNMSM, 1958. Este texto habría sido la reelaboración de su tesis para la obtención del título de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 13 de agosto de 1953, a su regreso de un periplo de cinco años que incluyó dos años (1948-1950) en México, donde frecuentó en el Colegio de México y en la U.N.A.M a E. Imaz y José Gaos; un año y medio en París (1951-1952), donde entró en contacto con Jean Wahl, Jean Hyppolite y Gaston Bachelard (de quien escribe posteriormente “La epistemología de G. Bachelard”, en: *Letras*, N° 60, 1958) en el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia en la Sorbona y en donde se interesó por Heidegger, Sartre y especialmente por Merleau-Ponty (a quien le dedicó posteriormente dos artículos en 1961 con ocasión de su muerte); y medio año en Munich (1952), donde conoció a Romano Guardini.

54. *Repensando la Tradición Nacional* II, Cap. V., I, II: (“La Etapa Temprana”).

pio entre 1961-1969 (antropológico-político; axiológico; de historia de las ideas en el Perú; y de filosofía y cultura de la dominación). Finalmente, en su período de madurez (1969-1974) se habría dedicado de lleno al desarrollo de su filosofía de la liberación (que incluye una reflexión sobre dominación/liberación; cultura y filosofía de la dominación/liberación; y finalmente sobre las causas de la dominación además de los sistemas políticos fomentadores de la liberación).

Volviendo al texto que nos ocupa, es en la primera parte donde Salazar Bondy avanza su comprensión de lo que él denomina "ser" irreal y las distinciones entre los "seres ideales" e "irreales" y sus "tipos" que habrían establecido trabajos como los de Husserl, Sartre y Hartmann (apoyándose curiosamente casi en los mismos autores en los que se apoya previamente Miró Quesada). Respecto de Husserl, Salazar Bondy "recoge" y "reelabora" algunas de sus investigaciones en un trabajo de *elaboración personal*. En ningún momento se trata de una exposición crítico-sistemática que investiga dicho tema en diferentes obras del filósofo alemán; más bien su exposición se apoya en una selección fragmentaria de textos. Recién en la segunda parte avanza una crítica a la distinción que habría establecido "[...] el movimiento fenomenológico entre el ser irreal y el ser ideal", sosteniendo que en el fondo esa distinción no tiene razón de ser puesto que ambos tipos de entes tienen una identidad en su estructura objetiva fundamental y en su comportamiento frente al conocer⁵⁵.

Primero veamos cómo concibe Salazar Bondy dicha distinción en la primera parte. Huelga decir que, en lo que sigue, sólo tocaré los argumentos que conciernen a Husserl y su fenomenología. En los dos primeros capítulos de la primera parte (titulada "Diferenciación de la idealidad y la irrealidad") se refiere al "ser ideal y sus divisiones". Por un lado, los llamados "seres ideales" son supuestamente "seres en sí", que habrían sido concebidos bajo cuatro modalidades distintas en la tradición filosófica, aceptando Salazar sólo las tres últimas acepciones: 1. las ideas platónicas; 2. las esencias y universales de la filosofía es-

55. Cf. *Ibid.*, p. 395.

colástica; 3. las esencias y *eide* de la fenomenología; y 4. entes contrapuestos a los entes reales, matemáticos, lógicos. Debo confesar que toda esta clasificación resulta forzada e incomprensible y que no traza la división donde debe: entre, por un lado, "objetividades" ideales (1.3.4., que quizás podrían dividirse en entidades morfológicas y formales), y por el otro "conceptos" (2.) que es algo muy distinto, puesto que por medio de los conceptos pensamos los objetos. Pero la cosa se complica cuando Salazar Bondy añade su explicación de los objetos "irreales", los que, a diferencia de los primeros: 1. tienen un carácter "meramente intencional"; 2. no son objetos propios del conocimiento (es decir, supongo, que no tienen rol cognitivo alguno); y 3. se agotan en el acto y no rebasan la intención, lo que nos hace pensar que Salazar parece contarlos entre los momentos noéticos de las vivencias que, en tanto tales, son siempre *reales*, mas no entre los contenidos noemáticos de las mismas, que sí serían *irreales*, cosa que constituye una grave confusión desde el punto de vista de la fenomenología husserliana. Ahora bien, en lugar de comprender bajo estas entidades irreales-intencionales todo concepto, todo noema, toda unidad de sentido (a través de los cuales se mientan *las objetividades ideales* correlativas, sin confundirse con ellas), Salazar Bondy parece restringir su comprensión a los meros "entes objetivos no reales", inexistentes, entes imaginarios, fantásticos y ficciones. La razón de esta restricción se halla en que para esta tipología, Salazar Bondy se ha apoyado más en Hartmann y en Sartre (en *L'Imaginaire*) que en Husserl mismo. De Hartmann obtiene la idea de los seres irreales de lo siguiente: a) de "objetos" de la esfera del pensamiento (imágenes del mundo); b) de estructuras imaginarias de toda especie; c) de sueños y alucinaciones; d) de ideales artísticos y valorativos; y, finalmente e) de las cualidades sensibles de los objetos reales y sus leyes; en suma, de entidades reales e ideales que Husserl distinguiría con minuciosidad, pero en las que no entran elementos propiamente cognitivos. De Sartre añade la noción de imágenes hipnagógicas (figuras en manchas), de objetos de pantomimas, de grabados y retratos. El problema es que generaliza estas caracterizaciones a Husserl mismo sin las distinciones y análisis detallados que llevan a este último a afinar su teoría de la intencionalidad —en el ámbito cognitivo, afectivo, valorativo, imaginario, etc.— entre 1893 y 1913, y a sus reformulaciones posteriores, análisis que impedirían realizar la pretendida reducción con tanta ligereza.

Salazar señala como características del ser ideal, *grosso modo*, las siguientes: 1. la intemporalidad; 2. la inespecialidad; 3. la invalidez de las conexiones causales; 3. la universalidad; 4. la incapacidad de aprehenderlos por experiencia sensible; 5. su trascendencia y su ser en sí; 6. su evidencia apodíctica versus la asertórica y la necesidad versus la contingencia. Salazar concede que dichas características son compartidas con las entidades irreales en los rasgos: 1.2.3. y 4. Empero cabe señalar que, en cuanto a Husserl se refiere, el resto de las características podrían ser también atribuibles en cierto sentido a las entidades "irreales", noemáticas o conceptos. Respecto de 5., en las *Investigaciones lógicas* Husserl luchó por darle a la "significación ideal de la especie", o al concepto, un estatuto "en sí", de absoluta trascendencia respecto de la vivencia psíquica, aún cuando ésta la instanciara en sus momentos intencionales. Esta trascendencia no era, empero, aquella del objeto mentado por dicho concepto o significación (cf. Primera Investigación). Posteriormente, la significación ideal de la especie o el sentido se concibe en el marco de la teoría de la significación⁵⁶, que examina la cuestión de los criterios de significabilidad, como *noema* en un primer sentido, entendiendo por ello aquella unidad de sentido a través de la cual se "mienta" el objeto trascendente. Pero Husserl, en el marco de la teoría del conocimiento⁵⁷, que examina la cuestión de la validez del conocimiento y su "correspondencia" con la realidad efectiva trascendente, también llamó *noema*, en un segundo sentido, al "objeto reducido", o al objeto en tanto es "conciente en la conciencia", "incorporado" al espacio de la dación evidente fenomenológica, "dado" intuitivamente en un acto reducido (*Hua XXIV*, p.230). En ambos sentidos el noema es una "irrealidad", pues no es un ingrediente "real" (noético) de la conciencia, y por ende "la trasciende", pero en otro sentido es una "trascendencia en la inmanencia", en una inmanencia no entendida de modo "real" sino "trascendental". En

56. Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre SS1908*, *Hua XXVI*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987 (editado por Ursula Panzer).

57. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, *Hua XXIV*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1984 (editado por U. Melle).

tanto tal, el noema "irreal" tampoco es aprehensible sensiblemente, según Husserl, aunque en su constitución entren ingredientes sensibles. En cuanto a la evidencia apodíctica que sólo sería adjudicable a los entes ideales y no irreales según la interpretación que Salazar hace de Husserl, se sabe, igualmente, que en el marco de las investigaciones cognoscitivas, Husserl pretendió en un primer momento extender la validez apodíctica de la reflexión inmanente a esta "inmanencia ampliada", por lo que el noema (irreal) no sería lo meramente contingente versus la supuesta apodicticidad de las entidades ideales. Husserl no dejó de volver críticamente sobre estos temas y sobre sus propios planteamientos para afinarlos. La crítica de Salazar a Husserl, que aparecerá en la segunda parte, por ende, se basa en una sobresimplificación y tergiversación de la concepción original del filósofo alemán. En cuanto a la división del ser ideal, Salazar "recuerda" distinciones que Husserl habría realizado pero que propiamente no constituyen clasificaciones husserlianas del ser ideal en tanto tal: 1. esencias formales y materiales; 2. esencias concretas y abstractas; 3. esencias exactas y morfológicas. Salazar no parece saber que 1. 2. y 3. son prácticamente tres modos distintos de referirse a lo mismo, aún cuando 2. también refiere a la teoría de los objetos y del "todo y de las partes" que él investigó a partir de los trabajos de Stumpf. Por último, Salazar habla de "seres" irreales e ideales como si en Husserl los primeros fueran tratados propiamente como "entes", "seres" u "objetos" no-reales de alguna índole particular, al lado de la otra índole de "objetos" no-reales, ellos sí trascendentes, en una duplicación o paralelismo que Husserl habría recusado severamente desde sus críticas más tempranas a Twardowski⁵⁸.

Pues bien, toda la argumentación de Augusto Salazar Bondy consiste en señalar que no existe la diferencia, como habrían establecido los fenomenólogos, entre los seres ideales y los seres irreales. En

58. Cf. Edmund Husserl, "Intentionale Gegenstände" (ad Twardowski) en: *Husserls Abhandlung "Intentionale Gegenstände"*. Edition der ursprüngliche Druckfassung (Brentano Studien 3 [1990/91], p. 137); y <Besprechung von: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894 (Fines de 1896)>, en *Hua XXII*, pp. 349-356. Cf. también mi artículo citado, a.c.

el capítulo quinto, "Unidad del ser ideal material y del ser ideal puro", Salazar sostiene que

"Semejantes por sus principales rasgos, los entes irreales e ideales, en cuanto instancias sintéticas materiales, se ofrecen igualmente como contingentes y se enfrentan a las conexiones analíticas estudiadas por la lógica y la ontología formal. Por su parte, estas conexiones, que poseen una legalidad estricta, se diferencian también modalmente de las unidades objetivas reales"⁵⁹

Precisamente en la segunda parte dirigirá sus críticas a los filósofos señalados, reservando los capítulos segundo, tercero y cuarto de esta parte para su examen crítico de la posición husserliana al respecto, mientras que en el sexto y último capítulo, "Problemática abierta por la presente investigación" el autor invita a pasar, de una descripción crítica de la distinción entre ser irreal e ideal, a una serie de investigaciones ulteriores: 1. cognitiva, que concierne la *fundamentación* de la constitución de los entes no-reales en la conciencia; 2. estimativa, que concierne la temática de los valores; y, 3. antropológica general, que desemboca en las temáticas de la temporalidad de la conciencia y en la historicidad y trascendencia de la vida humana.

Para llegar a dichas conclusiones le ha sido necesario en el capítulo dos ("La evidencia del intuir eidético y la necesidad del ser ideal") sostener que Husserl habría opuesto el carácter invariante, necesario y universal de los objetos ideales al carácter variable, contingente y fáctico de los "entes" irreales, distinción errada, según Salazar. Para probar su punto, acude a una ley sintética *a priori* que rige las esencias materiales y que constituye las disciplinas eidéticas materiales, apoyándose en el consabido ejemplo husserliano de ley sintética: "*un color no puede existir sin algo que tenga ese color*"⁶⁰. Salazar arguye que el hecho que podamos "abstraer" ideatoriamente el color rojo de un objeto rojo

59. *Archivos IV*, 1957; p. 34. Citado por D. Sobrevilla, *Repensando la Tradición Nacional*, II, p. 402.

60. Edmund Husserl, Tercera Investigación, §§9ss.

y hacerlo objeto de una intuición eidética (¡que no es lo mismo que intuición categorial!) indica que no existe tal "conexión necesaria" entre color y extensión y que se trata de una mera regularidad fáctica.

Habría primero que comentar que la distinción entre la apodicticidad del ideal y la contingencia de la irrealidad no es en absoluto planteada de esa manera en la fenomenología de Husserl, porque por "irrealidad" se entiende un concepto más amplio que el de los meros sueños, objetos de fantasía, etc., tema éste que por lo demás es analizado dentro del contexto más vasto de los análisis intencionales. En segundo lugar, habría que precisar que por leyes sintéticas materiales Husserl entiende leyes que reposan en "categorías" o esencias materiales referidas a objetos que, *por su naturaleza y a priori* sólo pueden *existir* en conexión con otras especies. La ley es expresada evidentemente en el plano de la posibilidad, pero se refiere a las condiciones necesarias de la *existencia*, i.e. del ser fáctico, individual, espacio-temporal. En otras palabras: vale *apriori* el que sea "fácticamente imposible" que se dé (que *exista*) el color sin la extensión. O, en otros términos, los objetos que "caen" bajo los conceptos o especies de "color" y "extensión" no pueden existir separados unos de otros. Este análisis aparece en la Tercera Investigación dentro de la teoría de los objetos y de los distintos tipos de "dependencia": "los objetos pueden estar en relaciones de *todos a partes* o, también, en la relación de partes coordinadas en un todo". Cuando las partes son "mutuamente dependientes entre sí", son abstractas, como el rojo y la extensión en el objeto individual existente. Ahora bien, este objeto individual existente, en donde se da esa relación de dependencia mutua de sus momentos abstractos, es precisamente "la base" de la abstracción ideatoria que conduce al "rojo" y, seguidamente, al "color". Pero Husserl subraya que esa dependencia no es contingente (pudiendo "existir" ora sí, ora no), sino que expresa una "necesidad ideal o legalidad objetiva" fundada en las "esencias materiales" respectivas, y que se da a la conciencia en una evidencia apodíctica.

Si Salazar quería criticar esta concepción debió trabajar mejor el texto de Husserl y acudir a argumentos de otra índole. Lo que está detrás, posiblemente, como bien señala Sobrevilla, es la idea (que antes habría esgrimido Miró Quesada) de un "escaso desarrollo y nula se-

guridad prestada por las disciplinas eidéticas concebidas por Husserl como fundamento de las ciencias fácticas" (p. 407), además de su rechazo de la evidencia de la intuición eidética. Nos parece menos convincente la opinión de Sobrevilla según la cual, a la disgresión husserliana "sobre las ciencias eidéticas materiales y regionales [...] no correspondió, en efecto, el surgimiento de ninguna disciplina eidética como aquéllas que habían sido sugeridas" (p. 407). A lo que Husserl habría respondido que muchas de estas disciplinas *ya existían*: ¿qué otra cosa son la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento, etc.? Husserl afirmaba en el §7 de las *Ideas I* que ninguno de los procedimientos de dichas ciencias reposan en datos. Otra cosa enteramente ocurre con los científicos naturales que experimentan y observan. Por otro lado, las disciplinas eidéticas "materiales" (o "sintéticas") podían agruparse en dos grandes regiones materiales, la región "mundo" y la región "conciencia" (o espíritu), a las que les correspondía sus ontologías regionales respectivas que tratarían de los "géneros supremos" comunes a tipos distintos de ciencias eidéticas. Faltaba llevar a cabo su recta fundamentación, tarea que Husserl mismo emprendió, pero que habría sido vislumbrada desde la modernidad. Todas las ontologías regionales, a su vez, descansaban en nociones analíticas, formales, del más alto grado como la noción de "objeto en general", que determina el sistema formal de axiomas y categorías formales (analíticas), nociones y sistemas que conforman lo que para Husserl es la lógica formal o pura, o la ontología formal, en el sentido de la *mathesis universalis*. Pero cabría quizás también acotar que Husserl, en el §74 de *Ideas I* ("Ciencias descriptivas y ciencias exactas"), después de haber dejado sentado en el §73 que no está suficientemente preparado para tratar esta cuestión de manera exhaustiva, distingue entre esencias genéricas *morfológicas*, que carecen de exactitud, y esencias *exactas*, a las que corresponden respectivamente las ciencias eidéticas descriptivas (materiales, sintéticas) y las ciencias eidéticas exactas o matemáticas (formales, analíticas). Aunque aquí mismo ya se anuncia tímidamente la distinción entre un "apriori exacto" y un "apriori totalmente nuevo" (§75), no es sino hasta *Lógica Formal y Lógica Trascendental* (§6) que distingue claramente entre un "apriori" formal y un "apriori" contingente. Esta distinción, en el seno de las entidades *ideales*, obliga a reinterpretar la supuesta "diferencia" que Husserl habría establecido, según Salazar, entre entes ideales e

irreales, de acuerdo a lo cual es sólo exacto lo ideal, y lo irreal, contingente. De cualquier forma, la argumentación de Salazar para reducir la diferencia entre las entidades ideales e irreales no tiene mayor sustento.

Otra objeción esgrimida en este capítulo es aquella que dirige a la ley según la cual toda percepción de objetos trascendentes se da esencialmente escorzada, oponiendo Salazar la hipótesis kantiana de la posibilidad de una suerte de "conciencia infinita" para la cual se daría una percepción del objeto tal como es "en sí mismo". Aquí sólo cabe retomar las justas apreciaciones de Sobrevilla sobre el absurdo de la objeción:

"También en este caso hay una sorprendente malinterpretación de las intenciones y textos husserlianos. Husserl quiere que la fenomenología parta de lo dado, [...], de las cosas mismas. [...] En este sentido, partir no de lo que nos es dado, de la percepción humana en este caso, sino de la idea que nos podamos hacer de la manera cómo opera la percepción divina, es bloquearnos de entrada el camino que la fenomenología nos invita a recorrer" (p. 408).

En los capítulos tercero ("La intuición de las conexiones esenciales y la validez a priori de las matemáticas") y cuarto ("La evidencia apodíctica y los principios ontológicos supremos") Salazar sostiene primero que "los enunciados matemáticos se derivan de su carácter demostrativo, es decir de las conexiones analíticas propias de la fundamentación y no de las materiales relativas al contenido mentado" y, segundo, que "las leyes formales se dan no sólo en el caso de las matemáticas, sino en todo tipo de ciencias y de conocimientos particulares", no siendo las leyes formales del conocimiento sino casos particulares de las leyes ontológicas supremas. Estas críticas, que adjudican a Husserl expresiones ajenas, o que oponen a Husserl argumentos que Husserl mismo esgrime, como si fueran del propio Salazar, acusan una falta de lectura cuidadosa del texto de Husserl para quien los conceptos y las leyes de la lógica, así como de las matemáticas (con excepción de la geometría), son de origen y de orden "formal analítico" y no sintético material. Por otro lado, Husserl afirma en la Tercera Investigación Lógica que la legalidad formal concierne solamente la

relación analítica entre los términos, no su contenido interno, como por ejemplo, la ley "según la cual una parte como tal no podría existir sin un todo del cual sería parte"⁶¹. Esto queda claro desde la segunda parte de la *Filosofía de la Aritmética* (1891) hasta *Lógica Formal y Lógica Transcendental* (1929) en donde el concepto ampliado de una *mathesis universalis* introducido por Leibniz, apunta a una analítica ampliada, la que señala la identidad de la matemática formal completa con la analítica lógica completa, por lo que abraza la teoría de los sistemas deductivos y, correlativamente, la doctrina de las multiplicidades (§§28-36). Con el concepto de lógica pura en los *Prolegómenos* de 1900 también se halla presente en Husserl su idea de una conexión formal última en el orden de las fundamentaciones de todas las ciencias, por lo que no es novedad lo que sostiene Salazar.

En general las observaciones hechas por Sobrevilla al texto de Salazar son pertinentes. En lo que no estoy de acuerdo es en su balance positivo de la supuesta "apreciable información sobre los planteamientos de Husserl [...] con respecto al ser ideal e irreal [...]” por parte de Augusto Salazar Bondy. Creo, en efecto, que el defecto fundamental del libro de Salazar es la confusión en cuanto al uso del término de "irrealidad" en Husserl, y el haber hablado de "objetos" irreales, cuando en Husserl la "trascendencia en la inmanencia" es una "unidad de sentido" noemático, a través de la cual mentamos las objetividades (ideales o reales), y no constituye un conjunto de "entidades" que se vienen a "añadir" a las entidades ideales y reales que nos rodean. En el caso de la fantasía, etc. esta "unidad de sentido" se refiere a un "objeto" que no existe ni *intra ni extra mentem*.

Sea como fuere, Sobrevilla sostiene que, en la etapa de su madurez, Salazar habría tratado de integrar y superar en su obra tres de

61. Así, la expresión "la existencia de esta casa implica aquella de su techo, de sus muros y de sus otras partes", o "no puede haber rey, señor, padre, si no hay súbditos, servidores, hijos", no son sino proposiciones analíticas "particularizadas" que, en su forma generalizada, se expresan con proposiciones como: "la existencia de un todo G (α , β , ...) en general incluye aquella de sus partes α , β , ...". Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, III Invest., §12.

las tendencias filosóficas más grandes de nuestro tiempo: el movimiento fenomenológico, el marxismo y la filosofía analítica.

En 1958, el libro de Honorio Delgado y Mariano Iberico titulado *Psicología, estudio metodológico del mundo anímico*⁶², menciona a Husserl en tres lugares del índice de autores: en el capítulo cuarto en donde exponen los caracteres principales de la actividad cognoscente, mencionando en primer lugar la intencionalidad en Brentano y en Husserl (pp. 27-28); y en el capítulo 20 en donde describen el concepto y extensión de la vida intelectual (pp. 166-168)⁶³.

El mismo A. Salazar Bondy, años más tarde en sus *Lecturas Filosóficas*⁶⁴ de 1968, sólo elige extractos de las *Investigaciones Lógicas* (concretamente los §§46 y 71 de los *Prolegómenos a la lógica pura*), de las *Ideas* de 1913 (los §§2 y 3 del primer capítulo de la primera parte) y el §5 del famoso *Epílogo a sus Ideas* de 1930. Igualmente, en su *Breve Vocabulario filosófico* de 1967⁶⁵, en la entrada sobre "Fenomenología", sólo anota que según Husserl la fenomenología es un método y una concepción filosófica que propugna una fundamentación del conocimiento basándose en la descripción eidética de la conciencia pura y en la *epoché*.

El Grupo Actual

No vuelven a aparecer publicaciones de y sobre Husserl en el Perú hasta el llamado "Grupo Actual", según Sobrevilla⁶⁶. Nos ima-

62. Barcelona/Madrid/Lisboa/Río de Janeiro: Editorial Científico Médica 1958.

63. Se apoyan aquí en las *Investigaciones lógicas*, T. II, 1921 y *Psicología desde el punto de vista empírico*, Leipzig: 1924-25.

64. Lima: Arica, 1968.

65. Lima: Editorial Universo, 1967.

66. *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros Días.*, a.c., p. 452.

ginamos que este Grupo se inicia en los años setenta y se extiende hasta hoy. Debemos mencionar en primer lugar las tesis doctorales presentadas en la PUC, en la década del setenta. La primera es la Fernando Elgegren Reátegui en 1975, titulada *Fenomenología de la relación sujeto-objeto en la filosofía de Edmund Husserl*, la que tocando el tema de la teoría del conocimiento en la obra de Husserl constituye un texto con muchas limitaciones bibliográficas e interpretativas y sin mayores aportes. Otro es el caso de la tesis de Federico Camino Macedo, en 1976, titulada *El mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. La tesis destaca por una notable y acertada presentación del origen de la temática del mundo de la vida en Husserl en sus obras más tempranas y no solamente en el período tardío de la *Crisis de las ciencias europeas* y que, a diferencia de todos los textos peruanos mencionados hasta el momento, contiene una notable y exhaustiva bibliografía de más de 40 páginas, señalando prácticamente todo lo que se hallaba publicado sobre el tema hasta dicho momento. Cabe, sin embargo, señalar que la colección de la obra crítica de Husserl, la *Husserliana*, ya contaba en 1976, fecha de la tesis comentada, con XVIII volúmenes y Camino consigna sólo hasta el volumen XII, publicado en 1970, sobre la *Filosofía de la Aritmética*.

Otros textos de esta última generación abordan la fenomenología husserliana. En primer lugar, sobresale el notable artículo de Juan Bautista Ferro titulado "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa" aparecido en 1978 en el texto ya citado de *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*⁶⁷. Este artículo es una breve, aún cuando lograda, presentación global de la obra de Husserl concentrada fundamentalmente en el período que se extiende entre las lecciones sobre *La Idea de la Fenomenología*, en 1907, hasta el artículo de la revista *Logos, Filosofía como Ciencia Estricta*, en 1911. Ferro nos advierte que también se orienta según el conocido texto de Walter Biemel, "Las fases decisivas en el desarrollo del pensamiento de Husserl", cuyas versiones originales en francés y en alemán aparecieron a su vez en 1959⁶⁸. La pre-

67. *Ibid.*, pp. 255-272.

68. Ver nota 4 *supra*.

sentación de Ferro, que aborda el tema del sentido de la filosofía como ciencia rigurosa y la crítica husserliana del naturalismo, del objetivismo y del tecnicismo modernos, plantea correctamente la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento naturalista y su incapacidad de resolver los problemas de la trascendencia. También plantea correctamente la propuesta fenomenológica para la resolución de dicho problema a través del principio metodológico de la reducción, de la intencionalidad, y de los problemas de la razón. La bibliografía consultada por Ferro es variada y adecuada, acudiendo siempre a la edición *Husserliana* en la que consulta, además de los textos mencionados, a las *Meditaciones Cartesianas*, a *Ideen III* y a la *Crisis*. Empero, la excesiva dependencia del texto de Ferro respecto del artículo mencionado de Walter Biemel posiblemente explica la asunción algo acrítica de interpretaciones de este último como que "Husserl se declara convicto y confeso del cartesianismo" (p.263) y repite la tesis errónea de Biemel según la cual la *Crisis* significa un abandono de sus proyectos iniciales y de su "sueño racional", así como que significa un descubrimiento tardío de la historicidad de la razón⁶⁹. Es, a pesar de todo, el mejor artículo de interpretación *global* de la obra de Husserl que haya sido publicado en Perú, con una excelente bibliografía por lo demás.

Una segunda publicación a señalar es la de Luis Silva Santisteban, titulado *La Estructura de la Experiencia Humana*⁷⁰, el que, sin ser un trabajo sistemático ni expositivo de las obras de Husserl y Heidegger sino más bien un ensayo original sobre el tema, utiliza el marco conceptual de la fenomenología mundana o psicología fenomenológica, sobre todo de Husserl, para abordar la noción de experiencia temporal como la relación compleja que establece el hombre con los entes en el horizonte del mundo y en donde las temáticas claves –a diferencia de textos anteriores– son la temporalidad y la intersubjetividad. Los temas tra-

69. Cf. Smid, Reinhold Nikolaus, "Einleitung des Herausgebers", en: *Krisis der europäischen Wissenschaften. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937 mit weiterem Materialen. o.c.*

70. Lima: Universidad de Lima, 1981.

tados y la bibliografía de Silva Santisteban nos indica que se trata de un autor enterado de la obra de Husserl tal como ha sido editada por la *Husserliana*, aún cuando –repetimos– el texto tiene carácter de ensayo, sin citas ni referencias crítico-bibliográficas en su *corpus*.

De ese mismo año son las *Lecciones de Historia de la Filosofía*⁷¹ del jesuita Alfredo Montemayor, de ascendencia argentina, muerto prematuramente poco después de la guerra de las Malvinas. En el capítulo XXV de la IV Parte de esta obra se dedica a una brevísima *presentación* introductoria (no más de cinco páginas) de ciertos temas del pensamiento de Husserl, como de la idea de la filosofía como ciencia estricta, una elemental definición de la fenomenología y de la intencionalidad, y la enumeración de tres clases de *epoché*. Como podrá apreciarse, estas lecciones no tienen la pretensión de presentar un trabajo erudito ni de investigación, por lo que el texto no se apoya en nota bibliográfica alguna. Las afirmaciones apreciativas de la obra de Husserl, por consiguiente, adolecen de generalizaciones típicas de muchas de las interpretaciones críticas tradicionales de Husserl, (como que Husserl hubiera defendido un franco idealismo bajo la influencia decisiva de Descartes y Kant), y de errores crasos como afirmar que Husserl se reclama del “positivismo” por “atenerse a los fenómenos”.

En 1986 David Sobrevilla mismo publica *Repensando la tradición Occidental: Filosofía, Historia y Arte en el Pensamiento Alemán. posición y Crítica*⁷², texto en el cual, debido al tema, Husserl es sólo mencionado tangencialmente, primero con ocasión de la discusión del texto “Origen de la Obra de Arte” de Martin Heidegger y luego en el respectivo Anexo (II) dedicado a la crítica de Tugendhat en *Heideggers Idee von der Wahrheit* (cf. Cap. VI). Sólo cabe señalar que en la introducción al Cap. VIII (“La filosofía alemana de la post-guerra” (que apareciera primero en 1978) Sobrevilla comete el error de sostener que Husserl emigró antes de la guerra y que no se supo de él luego de la Segunda

71. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1981 (Cap. XXV, XX Partes, pp. 167-173).

72. Lima: Amaru Editores, 1986.

Guerra Mundial. Ha de resaltarse de este autor el aporte de su artículo de 1988-89 y de su voluminoso texto *Repensando la Tradición Nacional* (1988)⁷³, citados *supra*, tanto en el sentido bibliográfico, histórico y sistemático. Los polémicos comentarios críticos que los acompañan –independientemente de su validez, de su aceptación o rechazo– tienen la cualidad de abrir un espacio para el debate y el argumento filosófico. En el artículo citado, por ejemplo, Sobrevilla señala la incongruencia observada entre la decreciente aceptación de las corrientes fenomenológica y existencial en América Latina y el creciente nivel de investigaciones en esta dirección. Considera, asimismo, que parece dudoso un resurgimiento de estas corrientes, pues su hora habría aparentemente “pasado” en América Latina, dado que este continente se caracteriza por vivir bajo la sombra de los desarrollos filosóficos europeos y del mundo anglo-sajón.

No se puede dejar de mencionar un último pequeñísimo trabajo, auspiciado por Concytec y publicado en 1989, perteneciente a Francisco Nicoli y cuyo título es *Fenomenología y Ciencias Humanas*⁷⁴. Acompaña al texto un original apéndice cuyo título, tanto algo folklórico como excesivo, es *Hacia una fenomenología del hombre contemporáneo*. A pesar de su brevedad, este trabajo pretende ser sistemático, dividiéndose en tres capítulos, el primero de los cuales contiene una exposición somera del conjunto de la fenomenología de Husserl, pero cuyo título es simplemente “Una aproximación a la fenomenología”. El segundo capítulo aborda la filosofía de Scheler y el “existencialismo” de Heidegger, mientras que el tercer capítulo, titulado “La gravitación de la fenomenología en las ciencias humanas”, aborda la presencia de la fenomenología en la sociología y en la antropología cultural. En cuanto al primer capítulo, que es el que nos interesa comentar, Nicoli cita fundamentalmente bibliografía secundaria muy antigua, y cuando cita algunos textos de Husserl, como las *Meditaciones Cartesianas*, las *Ideas I*, las *Investigaciones Lógicas*, la *Crisis*, o *Experiencia y Juicio*, lo hace de modo algo ligero y apoyándose inmediatamente en Historias de la

73. “Phenomenology and Existentialism in Latin America”, a.c. y o.c..

74. Lima: Arius, 1989.

Filosofía. Su lectura resulta algo anacrónica y limitada a la obra publicada por Husserl durante su vida, concluyendo en un predominio de la vía cartesiana y de la vida teórica, aliviando el carácter metodológico (sobre cualquier otro aporte) de la fenomenología. Es, a pesar de ello, una obra a recomendarse como primerísima introducción al *movimiento fenomenológico* y puede ser de interés precisamente para aquellos que, desarrollando ciencias humanas o sociales, desean enterarse de lo que les puede ofrecer la fenomenología de Husserl.

En 1967 un joven profesor de la Universidad Católica, Salomón Lerner, reunió a un grupo de alumnos interesados en el Instituto Riva-Agüero para, en un seminario, estudiar el pensamiento de Husserl y el del movimiento fenomenológico. Se empezó con una lectura minuciosa del texto de Miró Quesada, *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*. Cuando S. Lerner viajó a realizar sus estudios de doctorado a Lovaina, Bélgica, en 1968, el Dr. Luis Felipe Guerra continuó brevemente con dichas lecturas, abordando el texto de *Ideas I*. En dicho grupo de estudiantes se encontraba la suscrita, quien en 1969 viajó a Lovaina para proseguir sus estudios de filosofía. De allí nacieron el interés y los trabajos posteriores que dedicara al fundador de la fenomenología⁷⁵.

75. *Idealismo kantiano y fenomenología* (Lima: PUC, 1968); *La notion de 'matériau' (Stoff) dans les 'Recherches logiques' de Husserl* (Louvain: ISP/UCL, 1978); "Violencia y razón. La paradoja de una relación", en: *La Racionalidad*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas (editor Juan Camacho), Maijosa Ed., 1988 (pp. 85-115). Actualmente prepara la edición de *Husserl y la Reflexión Filosófica Contemporánea*, que cuenta con la colaboración de latinoamericanos y europeos especialistas en Husserl y/o la fenomenología; "El pensamiento de Husserl frente a la modernidad. La idea de la fenomenología", en: *Boletín del Instituto Riva Agüero* (Lima) 15:1988 (pp. 57-85); "De Boer sobre Husserl: Interpretaciones en conflicto en torno a la "inmanencia" y a la "cosa misma" (Discusión), en: *Areté* (Lima), Vol.1, Nº 2, 1989 (pp. 319-359); "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Quinta Investigación Lógica de Husserl (I)", en: *Areté* (Lima), Vol. II, Nº2, 1990 (pp. 217-259), y *Areté* (Lima), Vol. III, Nº1, 1991 (pp. 63-145); "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición", en: *Areté* (Lima), Vol. IV, Nº 1, 1992 (pp. 291-320); "Fundamentalismos y crisis de fundamentos. Consecuencias para la realidad peruana actual", en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (Lima) 18:1991 (pp. 69-89); y, "Analyse intentionnelle et crise des fondements dans les

"Aquí, en el mercado competitivo del pensamiento occidental, donde cambian modas y estilos y con ellos los paradigmas que la filosofía como una vocación impone en sus practicantes, las fortunas de las ideas enfrentan un futuro incierto"⁷⁶

Ya hemos señalado que la obra misma de Husserl en su versión alemana ha conocido una lenta y difícil difusión por la naturaleza de los escritos dejados, por las dificultades de su edición en la colección *Gesammelte Werke-Husserliana* y por el desinterés que se suscitó desde muy temprano en la comunidad filosófica internacional, especialmente europea, en torno a la obra de Husserl. Este desinterés, en las canteras de la filosofía analítica, era más comprensible. Como sostiene Mohanty en el artículo citado, el desarrollo de esta última en su versión ortodoxa la condujo a criticar el esencialismo husserliano —debido al prevaeciente nominalismo apoyado por la idea de semejanza familiar—; su "mentalismo", supuestamente impracticable por las críticas contra los "lenguajes privados"; su teoría de la idealidad de los significados, fuera de moda frente a las teorías de verificabilidad (o falsación); su "intuición eidética" por contradecir las tendencias empiristas, etc. etc. Hemos también señalado el rol que jugó el nacional-socialismo alemán en la postergación y olvido del fundador de la fenomenología. Pero lo que más llama la atención es que fundamentalmente de sus mismos discípulos y sucesores se derivan muchos de los malentendidos respecto de la obra de Husserl. En efecto, éstos, estimulados por la rica complejidad y vastedad de horizontes abiertos por la fenomenología husserliana, la desarrollaron creativamente en direcciones distintas y a veces unilaterales al mismo tiempo que malentendían amplios aspectos de la filosofía de Husserl que no se veía cómo se articulaban en el conjunto. También se ha señalado que uno de los principales facto-

recherches phénoménologiques de Husserl", en: *La notion d'analyse*, Paris/Strasbourg/Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1992.

76. J.N. Mohanty, "The relevance of Husserl today", en: *Husserl Studies* 5:1988 (pp. 219-233), p. 219.

res de este creciente alejamiento de una reconstrucción del pensamiento de Husserl fue el impacto de la paradigmática personalidad y de la obra revolucionaria de su discípulo y sucesor Martin Heidegger, que afectó incluso el juicio que dirigieran a Husserl sus discípulos y más cercanos colaboradores como Ludwig Landgrebe (que trabajó como asistente de Husserl entre 1923 y 1930) y Eugen Fink (quien fuera su secretario personal desde 1928 hasta su muerte en abril de 1938). A pesar de ello, resulta que todas las corrientes filosóficas que actualmente reinan en el continente le deben algo a Husserl, como señalan Mohanty y otros⁷⁷. Sin Husserl serían incompensibles los desarrollos del estructuralismo, post-estructuralismo, hermenéutica, las nuevas lecturas de Marx y Freud, y algunos programas deconstruccionistas inspirados en las tensiones observadas en el pensamiento de Husserl. Sin embargo, es de estas progenies que Husserl recibe sus ataques más amargos, pues, como dice Mohanty, no hay disputas más amargas que las "de familia". Hemos también mencionado que le reprochan el supuesto "fundacionalismo", el ser insensible respecto del punto de vista hermenéutico, el estar aprisionado dentro del *cogito* cartesiano, y el estar sobre todo embrujado por el supuesto pecado original de la metafísica occidental, la llamada metafísica-de-la-presencia y de la subjetividad.

Mohanty nos señala que, a fines de los ochenta, el panorama en las canteras de la filosofía analítica se ha transformado pues han variado los cánones o modas. Se abandonaron las distintas modalidades de positivismo lógico. Nadie cree que la verificabilidad es criterio de significabilidad cognitiva. En ciertos grupos ni se aparta la metafísica, sino que ésta está floreciente. El esencialismo está en la cresta de la ola; la locución sobre "mundos posibles" no está lejos de la noción de "variación imaginaria". Los significados, entendidos como las entidades abstractas de Frege, son respetados aún cuando persisten múltiples prejuicios que demoran en morir. En otras palabras, los que trabajan semánticas de mundos posibles o ciencia cognitiva, teoría de la

77. Otto Pöggeler & Christoff Jamme (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 843, 1989. (Vorwort, p. 7).

percepción o del significado, dentro de la filosofía analítica, prueban a diario la fertilidad de las ideas husserlianas⁷⁸. Del otro lado del canal, empero, recién en los últimos años se acrecienta la investigación especializada a medida que salen a la luz los textos de la *Husserliana*. La colección *Phaenomenologica*, como señaláramos en un inicio, está floreciente. La revista *Husserl Studies*, cuyo primer número salió en 1984, también acoge a colaboradores de todas partes del mundo. Como resultado, poco a poco se va preparando una transformación de las lecturas tradicionales del conjunto de la obra de Husserl.

Es en este contexto que se integra el destino del pensamiento de Husserl en el Perú. Es un hecho que la filosofía de Husserl no tiene mayor eco en el Perú actual, luego de más de 50 años de su muerte. Sin embargo, como ya había acotado Sobrevilla, este desinterés aparente va de la mano con una febril actividad editorial de traducciones al castellano de la obra de Husserl e investigaciones especializadas en el mundo hispanoamericano. El desinterés mencionado puede deberse al decaimiento del interés por la obra alemana en Perú desde el "Grupo de los 60", según el decir de Sobrevilla, pero también a la falta de estudios profundos e integrales en los períodos anteriores. Esto mismo es válido *mutatis mutandis* para otros filósofos clásicos del continente europeo, contemporáneos, modernos, medievales y griegos. No ha de negarse el auge de la filosofía analítica a nivel mundial, que se deja sentir desde el *primer período* de los estudios sobre Husserl en el Perú. A todo lo señalado habría que añadir la preocupación creciente y hegemónica que ejerció el pensamiento marxista en las últimas dos ó tres décadas motivada fundamentalmente por los lacerantes problemas socio-políticos y económicos de nuestro país. Las restricciones severas que, por motivos económicos, se impusieron a la importación de libros extranjeros desde la época de la dictadura militar (1968-1979) en que los libros empezaron a ser considerados artículos de lujo, pasibles de impuestos y altos aranceles, también constituyeron un revés para el desarrollo intelectual y académico. Entre otras cosas, dichas medidas impidieron vislumbrar las posibilidades de diálogo entre la

78. Cf. J.N. Mohanty, a.c., pp. 119-221.

fenomenología y estas corrientes hegemónicas, por ejemplo entre fenomenología y marxismo, que había rendido frutos en Europa⁷⁹. Ese factor contribuyó a la dificultad de abordar los textos de la *Husserliana*, además de la inaccesibilidad del alemán, por su excesivo costo pecuniario. Otros factores como los costos exorbitantes para la publicación de textos y de revistas en el Perú, y el deterioro en las posibilidades económicas de la Universidad de San Marcos, cuya contribución en el pasado había sido decisiva, alimentaron la debacle actual.

Quizás se equivoquen quienes dicen que la fenomenología de Husserl no volverá a cobrar interés. Quizás lo que haga falta sea, como ya se está observando en otras latitudes, desempolvar los textos y abordar su estudio sistemáticamente. Sólo así podrá integrar el diálogo vivo en la discusión filosófica actual.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, Antonio
1970 *Genetische Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 38).
- Becker, Oskar
1930 "Die Philosophie Edmund Husserls", en: *Kant Studien*, 35, (pp.119-150)
- Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach
1989 *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Biemel, Walter
1959 "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (Cahiers de Royaumont)*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 35-60. "Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl", en: *Cahiers de Royaumont, Philosophie III*. Paris, 1959, pp. 32-62; y "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, (pp. 187-213).
- Cueto Fernandini, Carlos
1938 "El naturalismo frente a la fenomenología", en: *Revista Letras. Organo de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 11.
- De Boer, Theodore
1978 *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenological* 76. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff. Traducido del holandés por Theodore Plantinga.
- Delgado, Honorio y Mariano Iberico
1958 *Psicología, estudio metodológico del mundo anímico*, Barcelona/Madrid/Lisboa/Río de Janeiro: Editorial Científico Médica.

- Ferro, Juan Bautista
1978 "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa", en: *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Fink, Eugen
1933 "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en: *Kant Studien*, vol. 38, (pp. 319-383).
- Funke, Gerhardt
1957 *Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser*, Lima: UNMSM (Biblioteca de Filosofía).
- Hoyos Vásquez, Guillermo
1977 *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 67).
- Husserl, Edmund
1894 "Besprechung von: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894 (Fines de 1896)", en: *Hua XXII*, pp. 349-356.
- Husserl, Edmund
1984 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, *Hua XXIV*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1984 (editado por U. Melle).
- Husserl, Edmund
1990 *El artículo de la "Encyclopaedia Britannica": Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Encyclopaedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel.* (Traducción y edición de Antonio Ziri6n). M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico (Instituto de Investigaciones Filos6ficas- Cuadernos, 52).

Husserl, Edmund

1949 ²1962 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I.* (Trad. de José Gaos, con apéndice crítico e índice analítico establecido por Ludwig Landgrebe). México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund

1990/91 "Intentionale Gegenstände" (ad Twardowski). *Husserls Abhandlung "Intentionale Gegenstände"*. Edition der ursprüngliche Druckfassung. En: *Brentano Studien 3*, (p. 137)

Husserl, Edmund

²1967/³1976 *Investigaciones lógicas.* Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente (Biblioteca de la Revista de Occidente. Sección: Filosofía).

Husserl, Edmund

²1986 *Meditaciones Cartesianas* (traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas), Madrid: Tecnos, (pp. 21-25).

Husserl, Edmund

1952 "Nachwort zu meinen *Ideen*". En: *Hua V*, La Haya: Martinus Nijhoff, (editado por Marly Biemel) (p. 161).

Husserl, Edmund

1937 "Prólogo de *Lógica Formal y Lógica Trascendental*". (Trad. de Carlos Cueto Fernandini), en: *Revista Letras. Organó de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 8, (pp. 424-436).

Husserl, Edmund

1987 *Vorlesungen über Bedeutungslehre SS1908, Hua XXVI*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, (editado por Ursula Panzer).

Levinas, Emmanuel

1937 "Sobre las "Ideen" de Edmund Husserl", en: *Revista Letras. Organó de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 6. (pp. 142-169).

- Mall, R.A.,
1991 "The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", en: *Husserl Studies* 8. (pp. 1-15).
- Marx, Werner
1987 *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung.* München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 144.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco
1941 *El Sentido del Movimiento Fenomenológico.* Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco
1978 "Introducción", en: *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días* (David Sobrevilla, editor). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, (pp. 1-9)
- Mohanty, J.N.
1988 "The relevance of Husserl today", en: *Husserl Studies* 5. (pp. 219-233).
- Montemayor, Alfredo s.j.,
1981 *Lecciones de Historia de la Filosofía,* Lima: Centro de Proyección Cristiana.
- Muralt, André de
1963 *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano.* México: UNAM.
- Nicoli, Francisco
1989 *Fenomenología y Ciencias Humanas,* Lima: Ariu.
- Pöggeler, Otto & Christoff Jamme (Hrsg.)
1989 *Phänomenologie im Widerstreit.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 843.

- Presas, Mario A.
1987 "Heidegger, crítico de Husserl", en: *Diálogos*, Nº 49 (pp. 107-119).
- Richir, Marc & Eliane Escoubas, editores.
1989 *Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir*. Contribuciones de R. Bernet, F. Dastur, K. Held, M. Richir, J. Sallis, F. Volpi; seguido de un documento sobre el estado y la historia de los trabajos de archivos. Grenoble: Jérôme Millon.
- Rigal, Elisabeth
1992 "Mais lesquels sont-ils donc les philosophes analytiques?", en: *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, (pp. 163, 173-185).
- Rizo Patrón, Rosemary
1992 "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición", en: *Areté* (Lima), Vol.IV, Nº 1, (pp. 291-320).
- Rizo-Patrón, Rosemary
1991 "Entre la Inmanencia y la Cosa Misma: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", 1a. parte en: *Areté*, Vol. 2, Nº 2: 1990; 2a. parte en: *Areté* Vol.III, Nº 1, (pp. 63-145).
- Rosales, Alberto
1970 *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 33).
- Salazar Bondy, Augusto
1968 *Lecturas Filosóficas*, Lima: Arica.
- Salazar Bondy, Augusto
1967 *Breve Vocabulario filosófico*, Lima: Editorial Universo.

- Schuhmann, Karl
 1992 "Horizonte de Cosmovisión de la Filosofía Husserliana", en: *Edmund Husserl y la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC, (en prensa).
- Schuhmann, Karl
 1977 *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus-Nijhoff, (*Hua Dokumente, Band I*).
- Silva Santisteban, Luis
 1981 *La Estructura de la Experiencia Humana*, Lima: Universidad de Lima.
- Smid, Reinhold Nikolaus
 1992 "Einleitung des Herausgebers", en: *Krisis der europäischen Wissenschaften. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937 mit weiterem Materialen*. Edmund Husserl - Gesammelte Werke. Band XXIX. Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Sobrevilla, David (ed.)
 1978 *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Sobrevilla, David
 1988-89 "Phenomenology and Existentialism in Latin America", en: *The Philosophical Forum*, Volume XX, Nº 1-2, Fall-Winter.
- Sobrevilla, David
 1988 *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, 2 volúmenes. Lima: Editorial Hipatía.
- Sobrevilla, David
 1986 *Repensando la tradición occidental: Filosofía, Historia y Arte en el Pensamiento Alemán. posición y Crítica*, Lima: Amaru Editores.

- Spiegelberg, Herbert
1960 *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Zwei Bände. Phaenomenologica 5.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Van Breda, Hermann Leo
1959 "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl" ("Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs", übersetzt von Rudolf Boehm), en *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Phaenomenologica 4.* La Haye: Martinus Nijhoff, (pp. 1-77).
- Wagner de Reyna, Alberto
1938 "La egología trascendental de Husserl: base para la fundamentación de las ciencias", en: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo VI (pp. 153-165).
- Wagner de Reyna, Alberto
1944 "La refutación del psicologismo por Husserl", en: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo XII, Nº 1. (pp. 1-17).
- Waldenfels, Broekman & Pajanis (eds.),
1977 *Phänomenologie und Marxismus* (4 volúmenes). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Xirau, Javier
1941 *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología.* Buenos Aires: Losada.

ANEXO I

Textos de Husserl en castellano

"El Espíritu Común (*Gemeingeist*) I y II (1921)". Obra Póstuma. Introducción, notas y traducción de César Moreno Márquez. En: *Thémata* (Sevilla), Nº 4, 1987 (pp. 131-158).

"Introducción a la *Lógica Formal y Trascendental*". En: *Letras*, Lima, Nº 8, 1932 (pp. 425-436). (En: *Hua XVII*)

"La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía (1917)". Traducción de Antonio Zirión, en: *Actualidad de Husserl*. Compilador: Antonio Zirión. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM /Fundación Gutman/ Alianza Editorial Mexicana, 1989 (pp. 21-36).

"Tarea y significación de las *Investigaciones Lógicas*". Traducción de Raúl Velozo, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, Nº 4, 1976 (pp. 175-204).

Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica, 1991. (Corresponde al texto principal de la *Hua VI* sin agregados ni anexos).

Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción de Hugo Steinberg; revisión técnica de Oscar Terán. México: Folios Ediciones (Serie Alternativas, Serie Fundaciones), 1984 (268 p.) (*Hua VI*)

El artículo de la "*Encyclopaedia Britannica*". Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la *Encyclopaedia* y del ensayo "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel. Traducción y edición de Antonio Zirión. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas - Cuadernos, 52), 1990 (183 p.) (*Hua IX*)

Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Con un estudio de Ivonne Picard sobre "El tiempo en Husserl y en Heidegger". Buenos Aires: Nova, 1959, (1979) (*Hua X*)

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962 (1985 imp.) (532 p.) (*Hua III,1*)

Investigaciones lógicas. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Galo Sáez, 1929.

Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente (Biblioteca de la REvista de Occidente. Sección: Filosofía), 1967 (1976)(784 p.).

Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982 (792 p.); (1985) (I-384 p., II-408 p.)(*Hua XVIII, XIX,1 y XIX,2*).

La filosofía como ciencia estricta. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova (Colección la vida del espíritu), 1962 (1973).

(Contiene además: "Correspondencia entre Dilthey y Husserl"; "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" (§73 de la *Crisis*, en *Hua VI*); "La filosofía en la crisis de la humanidad europea (La Conferencia de Viena, *Hua VI*)"; Anexo bibliográfico y Nota de esta edición).

Traducción de Fr. Rovira Armengol. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1951.

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982 (128 p.) (*Hua II*)

La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría, Vol. II, Julia V. Iribarne (edición, selección y traducción de textos) Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988 (392 p.) (*Hua XIII-XV*).

Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología trascendental. Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n. M6xico: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 48, UNAM, 1988 (103 p.)(*Hua I*)

L6gica Formal y Trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica. Traducci6n de Luis Villoro. M6xico: Centro de Estudios Filos6ficos, UNAM, 1962 (*Hua XVII*)

Meditaciones Cartesianas. Traducci6n y Pr6logo de Jos6 Gaos. M6xico: El Colegio de M6xico, Fondo de Cultura Econ6mica, 1942. (No llega sino hasta la cuarta meditaci6n. Traducci6n de un manuscrito que Husserl entreg6 personalmente a Ortega y Gasset) (*Hua I*)

Meditaciones Cartesianas. Estudio preliminar traducci6n y notas de Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979 (280 p.); (1987). (La traducci6n sigue el texto fijado por Strasser y corregido luego en algunos detalles por Rudolf Boehm, en la segunda edici6n de *Hua I*, 1962, reimpresi6n fotomec6nica de 1973. Incluye la quinta meditaci6n).

Estudio preliminar traducci6n y notas de Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 21986 (264 p.) (*Hua I*)

Meditaciones cartesianas. Introducci6n a la fenomenolog6a. Edici6n de Miguel Garc6a Bar6, Pr6logo de Jos6 Gaos, Traducci6n de Jos6 Gaos y Miguel Garc6a Bar6. Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica, 1985 (240 p.) (*Hua I*)

ANEXO II

Husserliana

Husserliana (=Hua) - Edmund Husserl. Obras Completas (*Gesammelte Werke*), La Haya, 6 bien Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff 6 Kluwer Academic Publishers (editores).

- TOMO I:** Meditaciones cartesianas y conferencias de Paris.
Editado por S. Strasser, 1950.
Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. von Stephan Strasser, 1950; von Rudolf Boehm 1973 (1963).
- TOMO II:** La idea de la fenomenología. Cinco lecciones.
Editado por W. Biemel, 1950.
Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. von Walter Biemel, 1950.
- TOMO III, 1:** Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Primer Libro : Introducción general a la fenomenología pura. Texto de la primera a la tercera edición, nuevamente editado por K. Schuhmann, 1976.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage, neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.
- TOMO III, 2:** Idem. Textos añadidos (1912-1929). Nuevamente editado por K. Schuhmann, 1976.
Dasselbe. Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.
- TOMO IV:** Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica. Segundo Libro: Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución. Editado por M. Biemel, 1952.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel, 1952.
- TOMO V:** Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica. Tercer Libro: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Editado por M. Biemel, 1953.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel, 1953.

- TOMO VI:** La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica. Editado por W. Biemel, 1954.
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel, 1954.
- TOMO VII:** Filosofía Primera (1923/24). Primera Parte: Historia crítica de las ideas. Editado por R. Boehm, 1956.
Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.
- TOMO VIII:** Filosofía Primera (1923-1924). Segunda Parte: Teoría de reducción fenomenológica. Editado por R. Boehm, 1959.
Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.
- TOMO IX:** Psicología fenomenológica. Lecciones del semestre de verano 1925. Editado por W. Biemel, 1962.
Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. von Walter Biemel, 1962.
- TOMO X:** Acerca de la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo. Editado por Rudolf Boehm, 1966.
Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Hrsg. von Rudolf Boehm, 1966.
- TOMO XI:** Análisis sobre la síntesis pasiva. Sobre la base de manuscritos de lecciones y de investigaciones. Editado por M. Fleischer, 1966.
Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. von Margot Fleischer, 1966.
- TOMO XII:** Filosofía de la aritmética. Con textos complementarios (1890-1901). Editado por L. Eley, 1970.
Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. von Lothar Eley, 1970.

- TOMO XIII:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Primera Parte (1905-1920). Editado por I. Kern, 1973.
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil (1905-1920). Hrsg. von Iso Kern, 1973.
- TOMO XIV:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Segunda Parte (1921-1928). Editado por I. Kern, 1973.
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921-1928). Hrsg. von Iso Kern, 1973.
- TOMO XV:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Tercera Parte (1929-1935). Editado por I. Kern, 1973.
Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929-1935). Hrsg. von Iso Kern, 1973.
- TOMO XVI:** Cosa y espacio. Lecciones 1907. Editado por U. Claesges, 1973.
Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hrsg. von Ulrich Claesges, 1973.
- TOMO XVII:** Lógica Formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Editado por P. Janssen, 1974.
Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.
- TOMO XVIII:** Investigaciones lógicas. Primer Volumen: Prolegómenos para una lógica pura. Editado por E. Holenstein, 1975.
Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.
- TOMO XIX 1:** Investigaciones lógicas. Segundo Volumen: Investigaciones acerca de la fenomenología y teoría del conocimiento. Primera Parte. Editado por U. Panzer, 1984.
Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

- TOMO XIX 2:** Investigaciones lógicas. Segundo Volumen: Investigaciones acerca de la fenomenología y teoría del conocimiento. Segunda Parte. Editado por U. Panzer, 1984.
Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- TOMO XXI:** Estudios acerca de la aritmética y geometría. Texto de la obra póstuma (1886-1901). Editado por I. Strohmeyer, 1983.
Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901). Hrsg. von Ingeborg Strohmeyer, 1983.
- TOMO XXII:** Ensayos y reseñas (1890-1910). Editado por B. Rang, 1979.
Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). Hrsg. von Bernhard Rang, 1979.
- TOMO XXIII:** Fantasía, conciencia imaginativa, recuerdo. Acerca de la fenomenología de la presentificación intuitiva. Textos de la obra póstuma (1898-1925). Editado por E. Marbach, 1980.
Phantasie, Bildbewußstein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1890-1925). Hrsg. von Eduard Marbach, 1980.
- TOMO XXIV:** Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento. Lecciones 1906/07. Editado por U. Melle, 1984.
Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. von Ulrich Melle, 1984.
- TOMO XXV:** Ensayos y conferencias. Editado por Th. Nenon y H.R Sepp, 1987.
Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1987.
- TOMO XXVI:** Lecciones sobre la teoría del significado. Semestre de verano 1908. Editado por U. Panzer, 1986.
Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. Hrsg. von Ursula Panzer, 1986.

- TOMO XXVII:** Ensayos y conferencias. Editado por Th. Nenon y H.R. Sepp, 1989.
Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1989.
- TOMO XXVIII:** Lecciones sobre ética y teoría de los valores (1908-1914). Editado por U. Melle, 1988.
Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). Hrsg. von Ulrich Melle, 1988.
- TOMO XXIX:** La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Tomo Complementario. Textos de la Obra Póstuma (1934-1937). Editado por Reinhold N. Smid.
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937). Hrsg. von Reinhold N. Smid, 1991.

S. FREUD Y H. DELGADO: ITINERARIO DE UN DESENCUENTRO*

Alvaro Rey de Castro

El actual aislamiento del psicoanálisis respecto de la cultura y la realidad nacional, producto del excesivo privilegio otorgado al quehacer clínico (rasgo directamente vinculado con este pasado), lo convierte en un relativo ausente en el debate intelectual del país. Si el psicoanálisis desea reanudar este diálogo con nuevos interlocutores, es preciso que logre ubicarse dentro de una historia que pueda reconocer como propia. Lo cual le exige repensar sus raíces históricas y recoger lo que legítimamente le corresponde de ellas. Es decir, reconocer cuánto es historia y cuánto pre-historia o, a lo sumo, anécdota. Este artículo pretende ser una contribución a tal deslinde.

En una crónica del itinerario de Honorio Delgado respecto al psicoanálisis, interesa perseguir los momentos en que aparece el psicoanalista en él, para ver si nos reconocemos, o no, en su faceta más específicamente clínica. Lo cual no es arbitrario, puesto que Delgado mismo señala que:

“La práctica del psicoanálisis desde hace casi un cuarto de siglo nos ha permitido tanto aquilatar cada vez con mayor precisión la fecundidad del punto de vista dinámico psicogenético cuanto reconocer el desenfreno de gran parte de las explicaciones freudianas. Nuestro criterio se ha independizado gradualmente por obra de la experiencia clínica y psicoterapéutica. En este proceso no se trata de la sustitución de una preferencia teórica o metodológica por otra sino de la corrección progresiva de una actitud influida por el trasoñar

* Resumen de Rey de Castro, 1983. El lector interesado encontrará referencias más completas en esa versión, hoy agotada, así como en mi artículo de 1991. Para una edición completa de la correspondencia consultar Rey de Castro, 1989.

con esquemas hermenéuticos aplicables a todos los procesos de la vida psíquica. *Es claro que semejante corrección tiene apoyo en la parte sólida del mismo método de indagación analítica: el escudriñamiento de los casos clínicos en profundidad y a lo largo de la existencia*" (Delgado, 1940 a: 10. Énfasis nuestro).

Si hemos de creer en este texto, el factor central en la modificación de su actitud hacia Freud fue la experiencia clínica.

Resulta importante rastrear los momentos en que es posible examinar el ejercicio psicoanalítico de Delgado, la utilización que pueda inferirse hizo de "la parte sólida del mismo método de indagación analítica" para así poder desbrozar las razones de su ulterior distanciamiento. Por cierto que esto no significa ignorar los matices teóricos que ensayó Delgado y su particular manera de entenderlos. Interesará, finalmente, ubicar su papel en el movimiento psicoanalítico, entendido éste bajo su aspecto más institucional. Para ello será de utilidad examinar las cartas de Freud y de otras figuras representativas del psicoanálisis, para tener una perspectiva más clara acerca de cuál era la imagen que pudieron hacerse del joven Delgado. El propósito final de este recorrido es procurar comprender el distanciamiento, desde una perspectiva psicoanalítica.

Con lo expuesto queda claro que no se trata de una indagación con pretensiones de imparcialidad: todo lo contrario. Se procura inteligir la etapa psicoanalítica de Delgado desde el psicoanálisis, lo cual de ninguna manera equivale a pretender psicoanalizarlo en ausencia, como no parece innecesario advertir. Sin embargo hemos acudido a sus palabras cada vez que nos ha parecido pertinente.

La primera publicación de Delgado es sorprendentemente temprana. El 1° de enero de 1915, cuando el autor contaba con sólo 23 años, apareció en las páginas del periódico "El Comercio". Cabe preguntarse cuánto entenderían aquellos lectores de este "...método de valor y aplicaciones universales", que afirmaba que "Los ecuanímenes tudescos, al discutir al psicoanálisis, han llegado a los extremos del escándalo; habiéndose visto el caso de ser tratado de loco el autor de esta magna concepción del mecanismo del alma". Su presentación no

dejaba de estar exenta de reservas premonitorias: "concepción que tiene panoramas estupendos, sublimes, frecuentemente matizados de extravagancia, de ilogismo y hasta de vulgaridad". (Delgado, 1915: 17). Pasa a hacer una descripción de los aportes freudianos basada en el artículo que Freud publicara en 1913 en *Scientia*, destacando la concepción de los actos fallidos y el significado de los sueños. (Freud, 1913 b). Habla a lo largo de todo el artículo de "impulsos reprimidos en la subconsciencia" y de "tendencias instintivas aprisionadas en la subconsciencia" pero es sólo al final del mismo que nos enteramos del contenido que pudieran tener:

"...toda la actividad psicológica que escapa de la esfera de la reflexión, tiene su génesis dinámica en la sub-consciencia, cuyo contenido está formado por deseos ansiosos y reminiscencias angustiantes reprimidas -generalmente desde la infancia- y cuya naturaleza es exclusivamente erótica según la hipótesis del 'libido' que es la parte más original del freudismo y por ende la que le ha valido los más acerbos reproches. En efecto, el concepto exclusivista del *libido* es lo más arbitrario del psicoanálisis..." (Delgado, Loc. cit.).

Delgado inicia así su etapa "psicoanalítica", tomando distancia, precisamente, de uno de sus conceptos medulares, de aquel que originó las polémicas iniciales entre Adler y Jung, los cuales figuran en el texto de manera prominente. Toma además partido en forma explícita por Adler:

"...es por eso que, entre sus secuaces, Freud ha visto nacer un grupo de disidentes encabezado por Adler quien ha forjado una teoría más amplia, y, a nuestro parecer, más conforme con la realidad psicológica: todo individuo -según ella- desde la más tierna edad, en continuo conflicto con la realidad, tiende a afirmar su personalidad, imponiendo su ritmo; la acción del medio cósmico, vital y social, suscita en el mecanismo psíquico del ser, reacciones simbólicas de defensa por las que se libra de la tensión que en él engendran las necesidades" (Loc. cit.).

Se trata, como puede leerse, de una concepción bien poco polémica, algunos dirían hasta poco clara. Refleja su eclecticismo en cuanto a su visión psicoanalítica que para él es prácticamente una designa-

ción genérica para los que postulan una actividad marginal a la conciencia, a partir de la cual pretenden comprender las manifestaciones de la cultura, sin que resulte muy importante la naturaleza específica de los contenidos marginados; es una concepción influida por Janet y que tiende en última instancia a considerar al inconsciente como una mera *façon de parler*, concepción que tanto irritaba a Freud. (Es significativo que Delgado no llegara nunca a emplear el término 'inconsciente' en su acepción psicoanalítica: lo reservó para designar los procesos fisiológicos y orgánicos que escapan al control consciente. Prefirió emplear siempre 'subconsciente' que Freud evitaba por las resonancias que evocaba del pensamiento de Janet).

El lector podrá intuir también que detrás de su estilo grandilocuente se escudan algunas inseguridades respecto al dominio del tema, pese a la vastedad de las referencias bibliográficas.

En 1916 publica con Carlos Bambarén, de su misma edad, "Génesis y tratamiento de la demencia precoz", en que alude a las concepciones de C.G. Jung y Maeder, de la escuela de Zurich, los cuales afirman, "siguiendo las enseñanzas de Freud, de Viena, que el cuadro sindrómico de la demencia precoz, se debe única y exclusivamente a la interiorización de la actividad psíquica del individuo". Subrayan los autores que "el cuadro clínico de la demencia precoz no es incoherente sino en apariencia". Después de comentar los puntos de vista de Abraham al respecto, señalan que:

"Esta manera de concebir la génesis de la demencia precoz desde un punto de vista tan unilateral, tan exclusivamente psicológico, reposa sobre argumentos que no podemos dejar de consignar; así al lado de las curaciones obtenidas por medio de la psicoterapia nacida de la disciplina psicoanalítica, se señalan remisiones súbitas e inesperadas..." (Delgado, 1916: 269).

Es interesante descubrir la primera formulación del cuál podría ser el método terapéutico para la psicosis, derivado de "las doctrinas patogénicas construidas por Freud y la escuela de Zurich" (Ibid: 271):

"Como ya lo hemos dicho la causa determinante de la psicosis es un traumatismo psíquico de fuerte tono emocional,

el cual sistematiza en la subconsciencia, los procesos mentales del enfermo y, adaptando su vida de relación a los imperativos del *complejo* así formado, inhibe el resto de la personalidad. La tarea terapéutica del psicoanalista se reduce a descubrir el *complejo*, por medio del estudio de los sueños, el análisis minucioso de todos los actos y expresiones —esto desde el punto de vista de la observación— y del empleo de vocablos reactivos (teniendo en cuenta la demora de la respuesta y la manifestación de resistencias subconscientes del individuo)” (*Loc. cit.*).

Agregan:

“Conocida la causa, sólo queda ponerla en conocimiento del enfermo; esto es llevar a la luz de la consciencia para allí disolverla” (*Loc. cit.*)

Pese a que se trata sólo del segundo texto sobre el tema de Delgado (y una nota atribuye explícitamente a éste el desarrollo de lo pertinente al psicoanálisis, remitiendo a “un trabajo expositivo y crítico del Psicoanálisis, aún inédito”) (*Loc. cit.*) encontramos aquí el inicio de las manifestaciones más entusiastas de Delgado respecto a las posibilidades *terapéuticas* del psicoanálisis.

Resulta claro para cualquier persona familiarizada con el tema que estas afirmaciones, de un optimismo terapéutico tan irrestricto, sólo se explican por la inexperiencia clínica y la falta de familiaridad con el método psicoanalítico. En efecto, se apoyan en los “éxitos que consignan varios investigadores, los que Brill relata en su obra *Psychoanalysis* (Brill, 1914). Hay que hacerse cargo, empero, de una paradoja: es precisamente en tanto que método y psicoterapia de posibilidades clínicas insospechadas que el psicoanálisis es valorizado por Delgado. Su teoría, por lo menos aquella de Freud, es juzgada como discutible. Así, es en los aspectos con los cuales está menos familiarizado que “Delgado cifra sus mayores esperanzas. Hay otro rasgo presente desde este temprano momento: la terapia psicoanalítica considerada fundamentalmente como una relación *intelectual* con el paciente.

En 1917 Delgado sustenta su tesis de Bachiller de Medicina, publicada en los *Anales de la Facultad de Medicina* en 1918, (Delgado, 1918 a) y en forma de libro en 1919 (Delgado, 1919 a). Es el primer volumen escrito en castellano sobre el psicoanálisis, como habrá de recordarnos años más tarde, con orgullo, su autor¹. Conviene examinarlo más detenidamente, puesto que constituye una de las obras centrales de esta etapa. Según Delgado, si la psiquiatría desea tomar carta de ciudadanía en la ciencia, es preciso que abandone el exclusivismo que implica una visión unilateralmente somática de las psicosis. Reconoce en Janet a un impulsor de la tendencia que procura hacer avanzar la psiquiatría al intentar el estudio de la neurosis sobre una base verdaderamente científica, es decir abandonando el método únicamente anatómico, y reconociendo “su sintomatología como producto animado de significación psicológica” (Delgado, 1919 a: 4). Sin embargo reserva los mayores elogios para Freud:

“...es sobre todo *Sigmund Freud*, profesor de la Universidad de Viena, quien, con la introducción del método psicológico en la investigación clínica –sin olvidar el lado físico–, ha sacado a la psiquiatría del atolladero en que se encontraba, y ha desentrañado la ley interna de los fenómenos psicopáticos [...] gracias a sus investigaciones [...] hoy tenemos, no sólo la explicación del mecanismo de las neurosis y una técnica segura para la curación de muchos casos graves, sino que también su método nos da la clave de la producción de ciertas psicosis, y su curabilidad en determinadas condiciones” (*Loc. cit.*).

De la lectura de este breve volumen de Delgado resulta meridianamente claro su interés por el psicoanálisis en cuanto técnica, ya que se encarga de comunicarnos que “si es cierto que los resultados

-
1. Entre las primeras publicaciones en castellano sobre psicoanálisis de las cuales estamos advertidos, mencionaremos aquella sorprendente de Germán Greve (1910) que llegó a conocimiento de Freud (1914); el texto de Ortega (1911) en que se explaya sobre *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* con relativa solvencia, y el texto de Carlos Bambarén (1915), apenas posterior al de Delgado. Sabemos de una traducción muy temprana (1893) de *Vorläufige Mitteilung*, en Granada: carecemos de noticias sobre su posible impacto. El libro de Delgado es, hasta donde se sabe, efectivamente el primero escrito en lengua castellana sobre el asunto.

obtenidos son definitivos y hacen irreprochable el método, no sucede lo mismo con las doctrinas de Freud" (Ibid: 5). Dejando de lado los dos primeros capítulos dedicados a la exposición teórica de Freud, los que evidencian un manejo todavía inseguro de los conceptos básicos del psicoanálisis, y en que se encuentra un tanto desorientado respecto de perspectivas que resultan ya anticuadas (como las que corresponden a *Die Abwehr-Neuropsychosen*, Las Neuropsicosis de defensa) (Freud, 1894), conviene centrarse en averiguar, leyendo el tercer capítulo, cómo concibe Delgado el psicoanálisis como método terapéutico. Describe el método con una cita de Nietzsche en *Also Sprach Zarathustra*: "Salvar el pasado y transformar en lo que debe ser todo lo que era: esto es lo único que se puede llamar redención". Algo más interesante resulta su descripción de las cualidades que debe poseer el psicoanalista: elevada cultura general, gran instrucción en psicología, conocer a fondo las obras maestras de la literatura psicoanalítica, por lo menos las de Freud. Precisa conocer psicología infantil y étnica, las mitologías, las religiones, los sistemas metafísicos "pues las formaciones psicopatológicas, como los sueños, corresponden a un procedimiento mental primitivo, y se explica porque la subconsciencia conserva las huellas de edades pretéritas (Delgado, 1919 a: 30). Nos recuerda que del lado práctico, el médico "deberá tener cuidadosamente adiestrada la perspicacia del psicólogo" y una personalidad moral purísima (Ibid: 30). En una vena algo menos especulativa, señala:

"Para ejercer el psicoanálisis con provecho y sin peligro, es *conditio sine qua non* el análisis previo de la mentalidad del analista, sea por otro especialista experimentado, sea por sí mismo, de lo cual resulta tarea muy larga y penosa —de ello damos fe—, pero tiene la ventaja de que familiariza al aprendiz con las formas de expresión de la subconsciencia y lo entrena en el arte de descifrar los símbolos, lo cual es indispensable" (*Loc. cit.*).

La cita demuestra que Delgado se guiaba por el texto de *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung* (Consejos al médico durante el tratamiento psicoanalítico. Freud, 1912 a), en que todavía no estaba consolidada la concepción del análisis didáctico. El énfasis recae sobre el carácter normal de los fenómenos escrutados en el autoanálisis, pese a que Delgado es consciente de la referencia que

hace Freud del *punto ciego* según Stekel, que se establece en la percepción analítica en cuanto ésta toca uno de sus complejos. Es de suma importancia recordar todo esto cuando se examina el tipo de vínculo que propugna Delgado con los pacientes, según tendremos ocasión de examinar más adelante. Al parecer la posibilidad de que el analista tenga trastornos de índole psicopatológica no entra en las consideraciones de Delgado, en quien subyace una concepción claramente jerárquica de la relación con el paciente.

En cuanto a la manera como el psicoanalista llega al conocimiento de los complejos reprimidos, Delgado se explaya describiendo las técnicas presentadas en 1917: análisis de las evocaciones del paciente, interpretación de los sueños y las asociaciones experimentales. Nos advierte cuánto facilita la dirección de la exploración mental, por cualquiera de estas tres vías "la aplicación de la hipótesis de la situación llamada de Edipo" (Ibid: 30). Examinando el método de las evocaciones, afirma que es un examen catamnésico, que se comienza después de haber hecho una anamnesia minuciosa. Señala en qué consiste la regla básica, indicando que "se coloca al enfermo en las mejores condiciones para evitar que su atención se distraiga" (no sabemos si usaba diván) y con esto logra:

"...que la subconsciencia dé la clave del simbolismo de los síntomas; pues el médico podrá determinar las amnesias del enfermo, e insistiendo, conseguirá vencer las resistencias y tomar conocimiento del origen de las reminiscencias morbosas a través de la larga serie de asociaciones" (Ibid: 32).

Esto corresponde a la descripción de la técnica que hace Freud en el capítulo sobre la psicoterapia de la histeria en su estudio de 1895. Se trata, pues, de una concepción largamente superada en 1917. Toda la descripción, que no es necesario profundizar aquí, se revela tributaria de esta etapa de Freud y marcada por el tránsito del método catártico al psicoanálisis propiamente dicho. Por otra parte queda claro que la técnica del análisis de las evocaciones del paciente tiene un valor equivalente a las otras dos. La *onirocricia*, como llama Delgado a la segunda de las técnicas, implica que:

"el psicoanalista debe informarse primeramente de la historia del paciente, y de todas las ideas que se pueda conseguir de él después, establecer el nexó que hay entre las manifestaciones psicopatológicas y las ideas latentes de los sueños; y, por último, tratar estas ideas como los síntomas mismos, es decir, hacer admitir por la conciencia del enfermo el significado real de esas ideas reprimidas, el recuerdo patógeno con que se relacionan, el deseo no satisfecho que encarnan: con eso queda prácticamente hecha la curación" (Delgado, 1919 a: 34).

Resulta inútil subrayar la ingenuidad del texto, que presenta la interpretación del sueño como una actividad de simplicidad encantadora, con resultados terapéuticos a la vista. Nos informa que la práctica del análisis de los sueños "se hace descomponiendo el relato que aporta el enfermo -a quien se recomendará que lo haga por escrito en el mismo momento que despierta-, para evitar la elaboración secundaria, cuando no el olvido" (Ibid: 34). Advierte que se encuentran las mismas dificultades que en el "simple método de asociaciones libres", pero que "aquí el analista lleva la ventaja de conocer la clave del simbolismo" (*Loc. cit.*).

No cabe duda que para Delgado los dos métodos aludidos (no examinaré el tercero) son fundamentalmente vías de acceso a un conocimiento intelectual de hipótesis sobre el significado de los complejos del paciente, y que basta que se le comuniquen para que se resuelva su síntoma. Se puede ya sospechar que no es un partidario muy firme del método de las asociaciones libres, puesto que señala que una de las ventajas del *test* de asociación de Jung es precisamente que "presta muy valiosos servicios en los casos de pacientes reacios a mantener las largas conversaciones necesarias para establecer las cadenas de asociaciones libres" (p. 35). Estas reservas frente al método reaparecerán posteriormente, cuando en sus críticas al psicoanálisis se refiere a lo inadecuado que resulta el método de las asociaciones libres como sistema de "sonsaque" (Delgado, 1940 a).

También en este libro hace su aparición el concepto de transferencia, que luego será para Delgado motivo de polémica. Describe como ésta consiste en

"...la propensión que tiene el enfermo, cuando comienzan a descubrirse los complejos, a encarnar en el médico algún personaje al cual estuvo adherido psicosexualmente en la infancia: es la actualización de reminiscencias que se cristalizan, si se nos permite la metáfora, en la persona del médico" (Delgado, 1919 a: 36).

Está bastante claro que Delgado entiende, pese a lo anterior, la transferencia básicamente como un mal necesario:

"Lo conveniente es que la transferencia no sea más que un estado transitorio, que se anule totalmente al terminar la cura, no quedando entre paciente y médico más relación que la que armoniza con el sentido de realidad. De otro modo resultaría que sólo se ha dado un paso en el tratamiento, y no precisamente el que da un sello particular al método..." (Loc. cit.).

No examinaremos más a fondo este aspecto, puesto que será visto en detalle más adelante. Simplemente quisiera enfatizar cómo también en este texto Delgado cifra sus esperanzas en las posibilidades terapéuticas del psicoanálisis que le despiertan grandes expectativas:

"En general, el psicoanálisis ofrece la técnica más segura para la curación de perturbaciones mentales psicogénicas. La histeria, las obsesiones y fobias, la neurastenia, las neurosis de angustia son las enfermedades en que casi siempre triunfa la nueva disciplina. Algunas psicosis, como la manícodepresiva, la paranoia y la demencia precoz (particularmente la forma catatónica) benefician también, pero el porcentaje de curaciones definitivas es moderado, sobre todo en la paranoia" (Ibid: 39).

En 1918 Delgado y Hermilio Valdizán fundan la *Revista de psiquiatría y disciplinas conexas*. En el primer tomo de esta revista, verdadera animadora de un debate en torno a todo lo más novedoso que traía el pensamiento psiquiátrico del momento, Delgado publica tres artículos "La nueva faz de la psicología normal y clínica", "El psicoa-

nálisis en sus aplicaciones extrapsiquiátricas" (ambos en 1918) y "La psiquiatría psicológica" (en 1919) (Delgado, 1918 b, c; 1919 b).

El primero de ellos no aporta novedades. Es un alegato a favor de la introducción del criterio del estudio integral de la actividad psíquica, en oposición a aquellas aproximaciones que solo toman en cuenta sus aspectos parciales. Considera que una serie de autores, entre ellos Bechterew y Hoffding, han contribuido a esta nueva perspectiva, aunque:

"...son sin duda los psicoanalistas quienes han llevado al más alto grado de desarrollo este magnífico método, que erige la comprensión del sistema dinámico *persona* en soberano motivo de la investigación psicológica" (Delgado, 1917-40).

Sin embargo es Adler "quien ha encarado con mayor resolución la cuestión de la unidad funcional biográfica" (*Loc. cit.*).

"El psicoanálisis en sus aplicaciones extrapsiquiátricas" debió aparecer en 1917. Es, por tanto, contemporáneo de su tesis, y su obligado complemento. Ofrece un amplio resumen, una entusiasta descripción del campo del psicoanálisis aplicado. Son notorias, empero, sus dificultades para asimilar la concepción de la libido:

"Asimismo consideramos, según el axioma de la causalidad, el libido como el resultado de la suma de la energía de impulsos no derivados (deseos no satisfechos): el principio del placer es como una cuerda que tira al individuo hacia atrás, tendiendo a un perpetuo retorno a lo reprimido" (?) (Delgado, 1918 c: 109).

Al margen del contenido altamente especulativo de este artículo, hay un momento que revela la concepción que tenía Delgado del psicoanalista. Al discutir los aportes que puede hacer a la moral, considera que su técnica:

"...ofrece los medios de dar al hombre una alta moralidad, ajena ala religiosa, que tiene por base una fijación de la

mentalidad infantil, que si bien es útil en el estado de bajo nivel cultural, en que el individuo es inepto para afrontar directamente la acción de la realidad... es al contrario perjudicial para la perfecta adaptación a la realidad. en un estado de cultura como el actual que nos permite prescindir de las supersticiones teológica" (Ibid: 107).

Así el psicoanalista vendría a ser:

"...confesor laico, purificado de toda gazmoñería y en posesión de una moralidad fundada en valores positivos... el psicoanalista, es él solo capaz de atacar el mal de su raíz, encausando el libido hacia fines éticamente superiores, *sublimizándolo*, según el léxico psicoanalítico" (*Loc. cit.*).

La naturaleza directa y moralizante de esta concepción del trabajo psicoanalítico no podría ser más transparente. Lo que resulta interesante es que en este texto ella se revela al margen del ulterior catolicismo de Delgado y más vinculada a su afición por las ideas de Nietzsche. Luego veremos cómo esta vertiente de Delgado, interesado en la educación de "mentalidades superiores", se va a servir de las concepciones adlerianas. Pero en este momento probablemente ignoraba las afinidades del grupo adleriano con los movimientos socialistas.

El artículo sobre "La psiquiatría psicológica" (Delgado, 1919 b), reproducido en 1920 en el *Psychoanalytic Review*, contiene una serie de elementos que presentan una idea más exacta de Delgado en su quehacer clínico. Ante todo aparece el desarrollo de la concepción según la cual la interpretación de los sueños, y especialmente el desciframiento de los símbolos oníricos, es la tarea fundamental del analista. En este sentido se preocupa especialmente por destacar las posibilidades de interpretación funcional de los símbolos, al modo de Silberer.

Es por este tiempo que Delgado comienza a vincularse con figuras del movimiento psicoanalítico internacional. El 5 de mayo de 1919 recibe una carta colectiva que lo debe haber llenado de orgullo:

"Los infrascritos nos hemos informado con sumo agrado de sus interesantes trabajos ricos en revelaciones, y le estre-

chamos cordialmente la mano testimoniándole nuestra congratulación y felicitándole por su labor de precursor (Pionierarbeit)" (Valdizán, 1957: 45).

Firmaban la carta Ernest Jones, Otto Rank, Hanns Sachs, y Oskar Pfister. En una mención a este hecho, en un trabajo que no aporta mayormente al examen que se propone este artículo, Delgado escribe:

"Es por eso [se refiere a la cultura "atlética" requerida] que tal género de especialidad es raro, sobre todo en los países latinos donde generalmente se conoce del psicoanálisis sólo las hipótesis de trabajo originarios, mas no los principios que la paciente y copiosa investigación de los grandes psicoanalistas [...] ha permitido deducir y descubrir, rectificando y completando los primeros conceptos emitidos por Sigmund Freud, de Viena, el padre y siempre principal promotor del movimiento psicoanalítico. *Esta circunstancia me ha permitido realizar la tarea de pionier* –según el epíteto con que me han calificado unos colegas germanos– en los países de habla castellana" (Delgado 1920: 200).

Este es un texto en el cual se revela claramente cuál era el proyecto de Honorio Delgado –para tomar prestada una expresión de Javier Mariátegui– de una psiquiatría a la cual asimilaba, como clínico, los aportes del psicoanálisis. En efecto queda claro, por la variedad de artículos sobre otros aspectos de la psiquiatría que escribe, que si bien el psicoanálisis es en ese momento su preocupación central, lo es en función de ésta.

El 20 de octubre de 1919, Freud envía su primera carta a Delgado:

"Fue una extraordinaria alegría recibir sus trabajos, los que demuestran tanta comprensión y valorización del psicoanálisis, y finalmente su carta (del 27 de julio), la que contiene demasiada adulación hacia mi persona. La respuesta la he pospuesto hasta estar en posesión de la foto deseada por Ud. en la que reconocerá, como consecuencia de los difíciles tiempos, a un hombre viejo y amargado sin ninguna característica especial. La pequeña foto adjunta de 1909 le demostrará el cambio sufrido en la última década [...] Espero con impaciencia su libro anunciado, pues yo mismo leo el castellano. Lamentablemente el correo es muy lento

y Sudamérica queda, por otro lado, tan lejos. Le he dado orden al Dr. Otto Rank, nuestro principal redactor y editor, que le envíe regularmente un ejemplar de nuestra revista. La reseña de sus trabajos en el Int[ernationale] Zeitsch[rift], así como en el futuro [International] Journal of A[nalysis], será para nosotros un agradable deber que cumplimos con satisfacción.

Espero que a partir de este inicio nuestras relaciones continuarán sin interrupción.

Por sobre las tierras y mares le estrecha la mano y quisiera tener más noticias tuyas. Sigm. Freud².

Es un inicio muy auspicioso, en que Freud ubica de lleno a Delgado en las actividades del movimiento psicoanalítico. Resalta claramente, además, la juvenil admiración de Delgado por su figura, y la carta parece mostrar que a Freud le conmovió este aspecto. El envío de las dos fotos y los comentarios deprecatorios sobre sí mismo apuntan en esta línea. Es seguro que el libro aludido es la tesis de Bachiller (Delgado, 1919 a). Nada indica, sin embargo, que Freud haya leído los artículos enviados por Delgado (que son, sin duda, aquellos que luego fueron reseñados en ambas revistas).

En la etapa posterior a la recepción de esta carta Delgado se propone como abanderado explícito del movimiento psicoanalítico, con trabajos como, por ejemplo, "Sigmund Freud y el movimiento psicoanalítico" (que Delgado adorna con la foto recién recibida) (Delgado 1920) en que considera que es un "deber ético intelectual llamar

2. "Es war eine ausserordentliche Freude Ihre Arbeiten zu erhalten, die soviel Verständnis und Wertschätzung vor Psychoanalyse beweisen und dann endlich Ihnen in vortrefflichem Deutsch abgefassten Brief zu lesen (allerdings vom 27 juli), der nur für meine Person allzuviel Schmeichelhaftes enthält. Die Beantwortung habe ich dann nur aufgeschoben, bis ich im Besitz der von Ihnen gewünschten Photographie war, an der Sie nun einen alten in folge der schweren Zeitverhältnisse vergrämten Mann ohne besondere Kennzeichen erkennen werden. Ein beigelegtes kleineres Bild von 1909 mag Ojmem doe Veränderung im letzten Jahrzehnt darthun... Ihrem anekündigten Buch -ich lese sellost Spanisch- sehe ich mit Spannung entgegen. Leider ist die Post jetzt so saumselig und Südamerika wiederum so weit. Ich habe Dr. Otto Rank, unseren Hauptredakteur und

la atención sobre la obra de Freud" (Ibid: 183). Allí sostiene que "cerrar los ojos ante la luz no es providencia justificada en estos tiempos de civilización verista y constructiva" (Ibid: 184). Hay que recordar que se trata de un editorial, lo que presta al artículo carácter de manifiesto y a la revista elementos de vocero. En este texto resalta claramente la identificación de Delgado con la primera etapa de Freud, aquella en que pasó diez años solo sin un colaborador; los años que Freud ha llamado de *splendid isolation* que suscitan la admiración de Delgado. No cabe duda alguna que este editorial está influido por la no lectura de la *Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung* (La historia del movimiento psicoanalítico) (Freud, 1914), probablemente enviada por Freud. Es precisamente en este libro, en una nota colocada de 1913 en que Freud hará referencia a Delgado. Delgado cita a Trigant Burrow cuando éste dice que "el psicoanálisis nunca podrá ser popular por la razón de que es honesto". También Delgado se siente en un espléndido aislamiento en su papel de pionero, lo cual sin duda concuerda bien con sus rasgos personales.

La correspondencia con Freud continúa, se sigue manifestando la adhesión de Delgado al grupo psicoanalítico, ahora probablemente influida por el conocimiento de las características institucionales del mismo que había leído en le *Geschichte*:

"Me alegro nuevamente de haber estudiado en mi juventud su hermosa lengua castellana, para poder leer Don Quijote en el original. He podido comprender su amistosa carta sin diccionario. También me han llegado sus dos escritos y han despertado mi asombro de que Ud. esté familiarizado con todo y lo haya comprendido todo. Salvo en un punto, *el que Ud. subestima las diferencias de nuestra escuela con las de Jung y Adler...* Un pequeño artículo suyo, que de la misma manera

Verlagsleiter, bereits angewiesen, Ihm Ihnen regelmässig ein Tauschexemplar unserer Zeitschrift, zuzuschicken. Die Besprechung Ihrer Arbeiten in der deutschen Internat [ionale] Zeitsch [rift für Psychoanalyse] sowie in dem demnächst herauskommenden Journal of [Psycho] A [nalysis] wird uns eine gern erfüllte Pflicht sein... Ich hoffe unsere Beziehungen werden sich von diesem Beginn an ohne Unterbrechung fortsetzen... Über Länder und Meere hinweg drücke ich Ihre hand und möchte mehr von Ihnen hören.

que las partes pertinentes de su carta, relatase sobre los comienzos del psicoanálisis en sus países sería algo muy deseable..." (22 de febrero de 1920. Énfasis nuestro)³.

Esta carta revela que Freud se ha tomado la molestia de leer los artículos recibidos y le formula un suave reproche, respecto a la afición de Delgado por los conceptos adlerianos y junguianos. Pero más importante resulta la evidente inclusión que hace Freud de Delgado en el movimiento institucional del psicoanálisis. Le pide un resumen sobre los comienzos del psicoanálisis de América Latina, el cual se ignora si fue enviado.

En ese año de 1920 Delgado se prodiga en diversas publicaciones, especialmente en la *Revista de psiquiatría y disciplinas conexas*; pero nada que nos permita nuevas aproximaciones a su ejercicio clínico. Sin que esto se tome al pie de la letra, aparentemente el interés de Delgado por el trabajo clínico en psicoanálisis decrece, por lo menos en lo que se refiere al trabajo de consultorio.

Es en este mismo año que el *Internacional Journal of Psychoanalysis* trae en su primer número una reseña de la literatura psicoanalítica en castellano, redactado por Abraham, que reseña siete artículos de Delgado, más una publicación anónima de un caso debida a "AZ"⁴. Dice Abraham:

-
3. "Nun freue mich doch, dass ich einmal in jungen Jahren Ihre schöne kastellanische Sprache erlernt habe, um den Don Quijote im Original lesen zu können. Ich habe Ihren freundlichen Brief lückenlos ohne Wörterbuch verstanden. Auch Ihre beiden Schriften sind angekommen u[nd] haben von Neuem mein Erstaunen geweckt, dass Sie mit Allem vertraut sind u[nd] alles richtig aufgefasst haben. Bis auf denen einen Punkt, dass Sie die Differenzen unserer Schule mit Jung u[nd] Adler zu unterschätzen scheinen, sind wir wol in allen Hauptsachen einer Meinung... Ein kleiner Aufsatz von Ihnen, der wie die entsprechenden Stellen Ihres Briefes über die Anfänge der [Psycho]A[[nalyse] in Ihren Staaten berichtet, wird der Zeitsch[rift]sehr erwünscht sein. Ich weiss ja, dass Sie tadellos Deutsch schreiben".
 4. El "Tratamiento psicoanalítico de un caso de neurosis compulsiva" que aparece bajo las iniciales "AZ" a guisa de pseudónimo, constituye el primer relato clínico de un tratamiento en lengua castellana, por lo menos del que tenga noticia fidedigna.



“Las primeras publicaciones en español nos han llegado de América del Sur. Nuestra ciencia ha hecho su ingreso a la clínica psiquiátrica de la universidad de Lima en los últimos años. *La Revista de psiquiatría* que aparece allí desde 1918 publica en cada número ensayo orientadores que lo familiarizan a uno con cuestiones psicoanalíticas. El Dr. Honorio F. Delgado es el autor de la mayoría de los artículos. Muestran que este autor, con gran minuciosidad y fino discernimiento, se ha familiarizado con todo el tema, incluyendo la aplicación del psicoanálisis aparte de la medicina” (Abraham, 1920: 457 a).

Es muy posible que esta reseña fuese redactada en base a la información que Freud le solicitaba en su carta de febrero. En todo caso a partir de este momento Delgado es definitivamente el representante institucional del psicoanálisis en América Latina, y aun en el mundo de habla hispana. el vínculo especial con Freud queda demostrado en la carta que recibe de él al final de ese año, y que reviste un afectuoso tono paternal:

“Acepte un sincero agradecimiento por su retrato llegado hace unos días. Fue una agradable sorpresa para mí y será guardada en sitio de honor. Lo muestra verdaderamente joven, y me alegro que con su corta edad haya llegado a ese dominio de los materiales científicos y, como me permito suponer a la distancia, a una posición considerable en la profesión. Tiene, pues, todavía una larga vida por delante y espero que siga fiel al psicoanálisis y prestándole más servicios” (17 de diciembre de 1920)⁵.

El espaldarazo que recibió Delgado a través del establecimiento de todos estos contactos lo lleva a tentar la publicación en *Imago*, re-

-
5. “Nehmen Sie meinen herzlichen Dank für Ihr vor einigen Tagen hier angelangtes Bild. Es war eine schöne Überraschung für mich u[nd] wird in Ehren gehalten werden. Es zeigt Sie wirklich sehr jugendlich u[nd] ich freue mich, dass Sie es in so frühen Jahren zu solcher Beherrschung des wissenschaftlichen Materials, u[nd] wie ich aus der Ferne annehmen darf, auch zu so angesehener Stellung in Beruf gebracht haben. Nun steht noch eine so lange Lebenszeit vor Ihnen, ich wünsche, dass Sie in derselben der Psychoanalyse treu bleiben und sich weiterhin um sie verdient machen mögen”.

vista sobre temas de psicoanálisis aplicado, aspecto por el cual sentía él más afinidades. Es así como le envía a Abraham un trabajo, que luego sería publicado en 1921. Abraham le responde:

“Por la presente le comunico que he traducido al alemán su interesante trabajo. Aparecerá dentro de poco en nuestra revista... Al mismo tiempo le informo que el Congreso Psicoanalítico que debía tener lugar este año se realizará en otoño de 1922. Todos nosotros esperamos, pues, poder complementar a Ud. en esta ocasión como el primer representante de nuestra ciencia en Sud-América” (26 de febrero de 1921).

Dicho artículo, traducido como “Der Liebereiz der Augen” (Delgado, 1921 a), que curiosamente no aparece publicado en el Perú hasta 1926 en *Amauta*, con el título más asequible de “Por qué nos gustan los ojos”. Allí procura indagar la razón por la cual, como logró descubrir “en una enquête entre gentes de alta cultura”, los ojos resultan la parte predilecta del rostro femenino. Para documentar esta afición, el artículo recorre a Shakespeare, Goethe, Víctor Hugo y –un poco anticlimáticamente– a Eulogio Florentino Sanz. Remite la afición a la etapa cuando el niño es acariciado por su madre, en que su libido se encontraría satisfecha de la manera más completa y la etapa en que se está consolidando la creencia en la omnipotencia del pensamiento. Momento en el cual, para Delgado, el niño suele estar en contacto con los ojos de la madre. Postula la presencia de la fusión de dos placeres, el de mirar y el de ser mirado. Estos vendrían a ser los factores que explicarían la eficacia de la mirada del hipnotizador, así como las creencias populares respecto del mal de ojo. Es un artículo breve y, de los escritos psicoanalíticos de Delgado, acaso el que posee mayor valor. No es casual que no sea clínico.

Fuera de “Liebereiz der Augen”, aparecido en el extranjero, Delgado no publica nada relacionado con el psicoanálisis en 1921. En cambio es ese año que publica su primer artículo referido al “Tratamiento de la parálisis general por el método de Julius Wagner von Jauregg”, en que relata el primer caso de curación de parálisis general en el Perú. Una mirada retrospectiva mostrará cómo su interés por los tratamientos psiquiátricos siempre corre paralelo al psicoanálisis pero

éste es el primer tratamiento somático que despierta su entusiasmo, el cual está vinculado, como en el caso del psicoanálisis, a la primicia. A partir de este momento se luce creciente su interés paralelo por los tratamientos somáticos.

1922, fructífero también para el examen de algunas de las más singulares particularidades de Delgado como clínico, se inicia con dos comunicaciones de Freud. En la primera, una postal del 15 de enero, se alegra ante la perspectiva de recibirlo en el Congreso Psicoanalítico de Berlín y lo conmina cordialmente a mantener su participación. Una semana después le envía otra postal, evidentemente en respuesta a una solicitud desde Lima:

“Querido Sr. Doctor:

Lamento mucho que todos los derechos de traducción al español hayan sido cedidos al editor Ruiz Castillo, Madrid, Lista 66. No sé qué probabilidades haya de que él acepte su traducción como descarga de traductor contratado” (22 de enero de 1922)⁶.

Estos datos confirman que el fervor proselitista de Delgado se encuentra en su apogeo. El deseo frustrado de traducir a Freud se va a realizar, verdad que muy fragmentariamente, recién en 1926.

Una última postal será enviada acusando recibo del artículo que Delgado escribe sobre psicología infantil, aquel que, en la traducción al inglés prologa William A. White, y que recoge un conjunto de textos ya publicados en la *Revista de psiquiatría y disciplinas conexas* y leídas durante el año 1919 en el seminario psicopedagógico. Freud se declara satisfecho de haber recibido el número de abril de ese año de la revista, y afirma que hacía tiempo que no le llegaba ningún ejemplar (18 de julio de 1922).

6. “Es thut mir leid, dass alle Übersetzungsrechte fürs Spanische bereits an den Verleger Ruiz Castillo, Madrid, Lista 66 vergeben sind. Ich weiss nicht, wellche Wahrscheinlichkeit es hat, dass er Ihre übersetzung zur Entlastung des von ihm bestellten übersetzters annimmt. Man könnte es bei ihm versuchen”.

El artículo en referencia incluye pasajes reveladores de una transformación religiosa en Delgado, quien recomienda que:

“Debe fomentarse el culto al dios de justicia, al dios autor de reglas inviolables, tal como aparece en el Antiguo Testamento. Debe aprovecharse también el interés que siente el joven por su propia persona, encaminándolo en el sentido de la propia perfección moral, por el dominio de sí mismo y el cultivo de un idealismo práctico que justifique la estimación y el respeto del propio valer” (Delgado, 1919 d: 57).

Es en esa misma vena que Delgado, que se encuentra en comprobado contacto con el grupo adleriano, logra publicar en ese mismo año la traducción al alemán de su artículo sobre la “Docencia Magna. Enseñanza de la filosofía de la vida fundada en la psicognosia” aparecido en 1919. (Delgado, 1922 c). Este trabajo, propugna una educación que tome en cuenta las enseñanzas de la psicología, señaladamente aquella presente en la psicología individual de Adler⁷.

Estas reflexiones, testimonio de una vocación pedagógica con ribetes muy particulares y de una dirección ideológica antitética con el mensaje psicoanalítico, son publicadas en el libro *Heilen und Bilden* editado en 1922, nada menos que por el mismo Adler, en compañía de Furtmuller. Parece imposible que esta publicación haya pasado inadvertida para Freud, que incluso la cita en una edición anterior en su *Geschichte* (Historia del movimiento psicoanalítico) (Freud, 1914). Si acaso llegó a su conocimiento, no tuvo una reacción al respecto. En todo caso, en más de una ocasión expresó su desagrado por el apego que Delgado le tenía a Adler (tanto en su reunión con Delgado en 1922, relatada por él en *Sigmund Freud*, como en la carta del 2/10/26). En realidad, todo parece mostrar una gran tolerancia de Freud respecto de la comprensión un tanto ecuménica que tiene Delgado respecto a lo que constituye el movimiento psicoanalítico.

7. Se designa la escuela disidente de Alfred Adler como *Psicología individual*, así como *psicología analítica o compleja* la de Jung, para distinguirlas del psicoanálisis freudiano.

En este año aparecen algunas de las contribuciones más singulares de Delgado como clínico. Retienen nuestra atención, entre los varios textos que publica en la *Revista de psiquiatría y disciplinas conexas* (que revelan su preocupación en ese año por el contacto con los pacientes, especialmente los psicóticos) dos trabajos: "La negación de la paternidad como síntoma psicótico" (Delgado, 1922 a) y "La instrucción psicoanalítica como tratamiento de la alienación mental" (Delgado, 1922 h).

Valdizán nos describe al Delgado inmediatamente previo al viaje en que habrá de conocer finalmente a Freud:

"El año 1915 inicia su obra más considerable y más vigorosa; entusiasta de las doctrinas psicoanalíticas de Sigmund Freud comienza a realizar su obra de propaganda a favor de la teoría nueva, en época en que la gazmoñería del momento hacía peligrosa la propaganda de doctrina que tanta luz viene a proyectar de muchos enigmas psicológicos. A partir de aquel momento, la obra de Delgado es vigorosa y progresivamente intensa, para culminar en este año de 1922, con su concurrencia al Congreso de Psicoanalistas que debe tener lugar en Berlín, certamen al cual concurre a grito de invitación personal y muy honrosa de Freud y de Jones" (Valdizán, 1957: 44).

Conocemos la fecha aproximada de su reunión con Freud, que parece haberse producido alrededor del 16 de noviembre de 1922, aparentemente en Weimar (Del Silva, 1975: 153). Conocemos sus impresiones por *Sigmund Freud*:

"Para concluir, resumiremos en algunas palabras nuestra impresión personal del maestro. Figura esbelta, fina, ligeramente encorvada. Sus movimientos no son del todo fáciles: se nota la influencia de los años. La fisonomía morena, de rasgos nobles, textura delicada: se ve el espíritu vigilante que anima y consume. Revela muchos dolores pasados y acaso cierta tristeza. La mirada es penetrante: esos ojos tienen toda la potencia acumulada de miles de años de voluntad dominadora, de ascetismo inmemorial, que han debido ponerse a prueba infinitas veces para lograr imponer a los hombres el fruto de su creación, como el héroe mitológico

que sólo a costa de cruentas hazañas llega a la posesión de su legítimo dominio... En conjunto el semblante, sin ese sello de extrema austeridad que se muestra en la más conocida de sus fotografías, obliga a reverencia e invita a la cordialidad" (Delgado, 1926 a: 118-9).

La figura de Freud hace evocar el "Séneca" de Rubens de la Alte Pinakothek de Munich, así como –sin aparente contradicción– el perfil de Raygada que ilustra la página preliminar del libro. Le impresionan su "sencillez y bondad"; declara sentirse "impresionado, mejor dicho conmovido" al hallarse ante él. Cada palabra de Freud, aun los comentarios más inocuos son revestidos de algún significado misterioso, e incluso heroico. Así, al preguntarle por su salud, que Freud declara precaria (tenía cáncer a la mandíbula desde 1920), Delgado le comenta que debe ser el trabajo, y Freud replica que lo ha perdido todo con la guerra. Otro día (lo cual hace suponer que lo vio más de una vez en esta ocasión) Delgado advierte que su anfitrión no toma vino. La simple alusión a un dolor de cabeza, que la Frau Professor sugiere sensatamente aliviar con una aspirina, se convierte en el trampolín de una elucubración sobre cómo ha visto "el hombre de carne y hueso: *Ecce Homo!*", que comenta así con su amigo Paul Wilson: "La *migraine* que sufre se debe a la corona de espinas que le corresponde a todo redentor" (Ibid: 120).

Este relato, patético y conmovedor, trasunta la enorme necesidad que tiene el joven Delgado de idealizar a Freud: es el encuentro con alguien a quien se ha investido –la expresión no parece exagerada a la luz del contexto– de cualidades mesiánicas. ¿Sorprende también que lo desilusionara en alguna medida? Sus reminiscencias a la distancia nos muestran otra faceta de aquel encuentro: relata cómo Freud se "refirió casi con acrimonia a la rectificación que le hizo mi colaborador Paul Wilson (el mismo de la solícita preocupación por la migraña causada por la humanidad entera) a un interpretación contenida en su *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Psicopatología de la vida cotidiana)⁸.

8. La alusión es al artículo "The Imperceptible Obvious" (Wilson, 1922), en el cual se le reprocha a Freud no haber insistido lo suficiente en la asociación "exoriere-

Lo cierto es que pese a que de momento no se produce mayor variación aparente en la militancia psicoanalítica de Delgado, hacia 1923 el giro psiquiátrico de su interés es cada vez más aparente: sólo publica un artículo. Es el artículo sobre "Factores psicológicos en la demencia precoz", escrito en colaboración con Valdizán. (Delgado, 1923 b). Este hace el relato de dos observaciones de pacientes que son comentadas por Delgado.

Acaso se sintió más cómodo en la redacción de su tesis para el doctorado en ciencias: *La rehumanización de la cultura científica por la psicología*, sustentada a final de ese año. (Delgado, 1923 a). Aborda en ella temas que le resultan gratos. El exclusivismo científico, es decir la preponderancia de las ciencias exactas, requiere de la introducción del factor humano que representa la psicología; con esto se frenará el predominio del materialismo comunista. Este texto lo muestra, además, con una postura religiosa que él vincula con la psicología humanista.

1923 marcará precisamente el punto en que se comienza a entibiar su entusiasmo; es también, paradójicamente, el momento en que ingresa a la historia institucional del psicoanálisis: Freud introduce a su *Geschichte* una nota en que la traducción de López Ballesteros y el trabajo de Honorio Delgado confirmarían el activo interés por el psicoanálisis en los países de habla castellana. Hace lo propio en un texto que publica en inglés (Freud, 1924). Esta consagración se hará sentir entre nosotros.

Su interés psiquiátrico se incrementará visiblemente. En 1924 no publica nada directamente relacionado con el psicoanálisis. Son en cambio tres las publicaciones dedicadas a asuntos psiquiátricos (Delgado, 1924 b, c, e). Como profesor de Biología General ese año, y hasta mediados del siguiente, se comprende que publique además un artí-

exorcismo" en su análisis contenido en el capítulo II de *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Para Wilson la mención "exorcismo" remite en forma inexorable a la de "aborto", que subyace el olvido que se examina. En la aparente convicción de haber percibido algo que ha eludido la perspicacia de Freud, mas no la suya, encabeza su artículo con el epígrafe (que suponemos irónico): "Tl n'y a personne plus inexorable que l'élève qui trouve son maitre dans l'erreur".

culo sobre el tema (Delgado, 1924 a). Sólo una publicación adicional suya se encuentra emparentada con el psicoanálisis: una necrología de Granville Stanley Hall (Delgado, 1924 d), otrora simpatizante del mismo, aquel que invitó a Freud a dictar las conferencias de la Clark University, en Worcester, Massachussets (Freud, 1910). Agregaremos que la obra de Hall sobre Jesucristo influyó mucho en Delgado (Hall, 1917).

Ese año le resulta particularmente pobre en producción bibliográfica: sólo dos artículos, uno de los cuales tendrá relación tangencial con el tema psicoanalítico, "Psicología de los cuentos de hadas" (Delgado, 1925). Carece de mayor importancia, a no ser la de volver a confirmarnos el eclecticismo de Delgado, que ya hemos examinado.

En 1925 recibió una carta en la que Freud le transmite su preocupación por las vicisitudes de la propagación del psicoanálisis en nuestro medio:

"He constatado con pesar la suspensión de su *Revista* al final de 1924, y quisiera saber cuáles fueron los motivos para ello, y si tiene Ud. la intención de resarcirnos a través de otra publicación.

Estábamos muy orgullosos de que su revista sirviera a nuestra causa tan acertadamente..." (20 de marzo de 1925. Énfasis nuestro)⁹.

El año de 1926 presencia un aparente resurgimiento de su interés por los temas psicoanalíticos; además de los artículos, ahora hay libro: *Sigmund Freud*, resultado de la elaboración del homenaje que —por iniciativa de Delgado— le rindió la Academia Nacional de Medicina a Freud el 6 de mayo de ese año, fecha de su septuagésimo cumpleaños.

9. "Ich habe mit Bedauern ersehen, dass Ihre *Revista* mit Ende 1924 eingestellt worden ist und möchte gerne wissen, was die Gründe hiefür waren und ob Sie uns nicht durch eine andere Publikation zu entschädigen gedenken. Wir waren doch sehr stolz darauf, dass Ihre Zeitschrift unserer Sache so vortrefflich gedient hat..."

El libro es una descripción muy encomiástica de Freud y el psicoanálisis, pero aparecen en él algunas referencias críticas, que ya ilustran sobre su inminente disidencia. La obra fue escrita, como él advierte, bajo el impacto de la visita de 1922. Delgado relata cómo en su conversación con Freud le planteó el vacío que sentía ante la ausencia de datos biográficos, y cómo se dio con la renuencia de Freud sobre el tema, ya que sentía haber agotado el tema en su *Geschichte* (Freud, 1914). Delgado se propone remediar la laguna en este libro —en el que los aspectos biográficos de Freud son los que reclaman mayor atención—¹⁰.

Es interesante verificar cuán marcado está el inicio del texto por la reciente lectura de “Die Widerstände gegen die Psychoanalyse” (Las resistencias al psicoanálisis), título de premonitorias resonancias que había aparecido el año anterior, y que Delgado traduce para el número de *Amauta* de setiembre de ese año (Freud, 1925 b). En este sentido el libro le sirve también como pretexto para reseñar la producción más reciente de Freud, incluso de textos publicados ese mismo año, como *Hemmung Sympton und Angst* (Inhibición, síntoma y angustia) (Freud, 1926), lo que revela que se encontraba, bibliográficamente al menos, sorprendentemente al día.

Dentro del tono general de elogio a la persona de Freud pueden notarse algunas reservas críticas con respecto a la concepción freudiana del instinto de muerte, concepto que Delgado piensa haber adivinado en un artículo suyo (Delgado, 1918) en que pretende explicar la importancia de las primeras experiencias infantiles, por una suerte de desequilibrio en la adaptación del niño. Cabe volver a citar: “...el estado inicial es el de mayor estabilidad, y por ende el que incesantemente tiende a reintegrarse”. Para Delgado esta concepción se encontraría emparentada con las nuevas ideas que formula Freud y que:

10. Para la redacción de los datos biográficos de Sigmund Freud, Delgado se sirvió, aparte de las diferentes menciones que aporta en la *Traumdeutung* (1900) y *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901), así como la *Selbstdarstellung* (1925), del libro de Wittels (texto que data de la época antipsicoanalítica de su autor, quien habría de reconciliarse luego con Freud), *Sigmund Freuds Der Mann, die Lehre, die Schule* (1924) y el libro de Michaelis, *Menscheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse* (1925), sobre el cual no opina muy favorablemente Delgado.

“El criterio freud-frechneriano de la psicodinámica, es su aspecto filogenético, ya lo había desarrollado yo, en 1919, en mi trabajo “Los factores biológico y social en la evolución psicológica” (Delgado, 1919). Señalo esta circunstancia por abonar la logicidad de las conclusiones de Freud respecto al retorno a lo inanimado” (Delgado, 1926 a: 72).

Está claro que este lado –más especulativo– de Freud, no concita su adhesión. Delgado dice:

“El hecho de que sean difícilmente sostenibles las especulaciones de Freud si se las lleva a sus últimas consecuencias, no atenúa en nada el valor enorme de su construcción científica, el Psicoanálisis” (Delgado, 1926 b: 79. Énfasis nuestro).

Con esto llegamos a un momento central para comprender el distanciamiento que se establece, a partir de estos años, entre el psicoanálisis y Delgado, quien subraya con acierto la aversión de Freud por la fabricación de concepciones del mundo (“Ich bin überhaupt nicht für die Fabrikation von Weltanschauungen” dice en ese mismo año: Freud, 1926). Delgado, por el contrario, se siente convocado por el tema, bajo el influjo de la obra de Scheler. Señala cómo esta renuencia de Freud “no nos obliga a renunciar al partido que puede sacarse de los frutos de su labor *con fines culturales extracientíficos, incluso en provecho de una filosofía de la vida* (Delgado, 1926 a: 82). Reclama que las perspectivas psicoanalíticas sean utilizadas para la generación de “...una nueva cultura, armónica y superior: la que exige el momento presente de la civilización” (Ibid: 86). Es notorio el influjo de Scheler en *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Scheler, 1925), que cita extensamente. Delgado se explaya en consideraciones de orden cultural y, especialmente, religioso. La India vendría a ser una suerte de encarnación del *ello*, la China antigua del *super-yo*, mientras que el Occidente vendría a representar la adaptación consciente al mundo exterior. Así, en el acercamiento que intenta entre Freud y Scheler:

“El psiquiatra y el filósofo concuerdan en sus fines –el uno en la mente mórbida, el otro en la hígida–, esto es, lograr el máximo desenvolvimiento del yo y su mayor armonía con los otros sectores de la mente y con el mundo externo; el

uno como el otro proclaman: *Salus animorum suprema lex!*" (Delgado, 1926 a: 88).

Está claro que este empleo que quiere hacer del psicoanálisis Delgado, subordinándolo a una cierta concepción del mundo, lleva en sí –por la índole de las convicciones religiosas de Delgado– las semillas de la discordia. El examen de este libro nos ilustra al respecto. Así, nos dice, luego de examinar *Totem und Tabu* (1912-1913) y *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo) (1921):

"Aquí tenemos el psicoanálisis frente a la Iglesia: la salud, la salvación no está en la creencia sino en la inteligencia del origen de ésta. Hemos dicho al principio que tres fueron los héroes supremos favoritos de Freud en su juventud: Aníbal, Napoleón, Goethe. El último fue a Roma y se rindió a sus prestigios; Napoleón desafió su autoridad; Aníbal no la alcanzó. *¿Habrá el psicoanálisis dado a Freud la victoria que no pudo alcanzar el caudillo hebreo, haciendo que venza la tenacidad de su raza a la organización de la Iglesia? ¿O Totem und Tabu producirá sólo el mismo efecto que los cañones de Napoleón en la Ciudad Eterna?*" (Delgado, 1926 a: 69. Énfasis nuestro).

No cabe duda de hacia qué lado estaban las simpatías de Delgado, quien aquí opta por mostrar su catolicismo; hace, sin embargo, un esfuerzo por reconciliarlo con el psicoanálisis.

Dejando de lado la consideración de estos aspectos, en los cuales se puede discernir que para Delgado sí era importante una *Weltanschauung* (la tenía muy influida por su concepción religiosa), conviene recalcar el peso que le otorga al judaísmo de Freud en su análisis de éste. En su descripción, Delgado resalta que la raza judía es "...la que ostenta la sensibilidad más vibrante, la inteligencia más aguzada e inquisitiva, la voluntad más recia y disciplinada, aunque también, como *drawback*, es la que ofrece mayor abundancia de individuos víctima de psiconeurosis" (Delgado 1926: 17). Por cierto que en el texto al que nos referimos se encarga de acentuar los primeros rasgos en su descripción; más tarde, como veremos, se encargará de hacer lo propio con los rasgos psiconeuróticos.

El examen de este libro nos revela, pues, que ya se encuentran presentes reservas que habrán de emerger con gran fuerza luego. Si bien es cierto que es relativamente fácil advertir las reservas de orden intelectual, nada indica —a primera vista— si hay vacilaciones emocionales al respecto, las cuales aparecen en dos sueños propios incluidos en el libro (cf. Rey de Castro 1983 para los detalles).

El hecho de que estos sueños aparezcan en el contexto de un trabajo sobre Freud no hace sino relieves cómo se hace aparente la ambivalencia de Delgado, al margen de su intento conciente de subsumirlo en elogios a la figura de Freud. Parece ser que a éste no se le escapó del todo esta sospecha, así lo escribe a Delgado:

“¿No le ha sorprendido no haber recibido ni una línea de agradecimiento por su amable homenaje por mi 70 cumpleaños? Yo sabía que existía tal libro suyo, que otros lo habían recibido, aunque yo no lo había visto, y recibí el ejemplar que me era destinado recién hace dos días. Ahora quiero apresurarme a agradecerle sinceramente por él. Normalmente me es relativamente indiferente ser elogiado como un “gran hombre” y entiendo que este elogio es con frecuencia solo una nueva manifestación de la tenaz resistencia a mis hallazgos. Preferiría escuchar que soy un hombre común y corriente sobre el que no hay nada especial que decir, pero que mis descubrimientos y enseñanzas parecen ser correctas y que tienen un gran significado para la ciencia. Pero a quien ha entendido tan bien el psicoanálisis como Ud. y lo representa tan exitosamente, tampoco se le puede negar el derecho a expresiones personales de simpatía, especialmente cuando se trata de alguien tan joven y entusiasta como Ud.

Su escrito no sólo me honra, sino que muestra toda la constancia de sus intereses, así como un desacostumbrado tacto en el tratamiento de puntos difíciles. Sólo la reproducción de la mueca de Adler me la pudo haber ahorrado. Tengo los mejores motivos para no gustar de ese hombre...” (2 de octubre de 1926 Enfasis nuestro)¹¹.

11. “Haben Sie sich nicht verwundert, dass Sie keine Zeile des Dankes für Ihre lebenswürdige Huldigung zu meinem 70sten Geburtstag erhalten haben? Ich wusste, dass ein solches Buch von Ihnen existiert, dass andere es erhalten haben,

La carta pasa a plantear algunas correcciones de detalle a datos biográficos que aporta Delgado. Con la alusión a la mueca de Adler, se refiere a una fotografía del mismo reproducida en la contracarátula (y que ciertamente abona a favor del comentario de Freud, pues lo muestra con un rictus). Es interesante descubrir que en lo que plantea, Freud, invierte las prioridades de Delgado, evidentemente más interesado en ofrecer una imagen grandiosa de Freud, que de exponer una teoría que le despierta reservas.

Dentro del conjunto de homenajes a Freud, se publica también en este año un número del *Mercurio Peruano* dedicado íntegramente a su persona y al psicoanálisis, y que incluye traducciones —es posible que debidas a Delgado— de su *Selbstdarstellung* (Autobiografía) y de *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Psicología de las masas y análisis del yo) (Delgado. 1926 b, c). Dentro de la revista resaltan dos contribuciones de Delgado: “Significado de la obra de Freud” y (en colaboración con Valdizán) “La rebelión de la libido sexual en la vejez”. La primera es un elogio de la obra de Freud en términos muy generales, que no reviste mayor interés para nuestro examen. El segundo —leído en la sesión de la Academia Nacional de Medicina en que se le rindió homenaje a Freud— es un comentario sobre nueve casos presentados por Valdizán.

aber ich hatte es nicht gesehen und erhielt das für mich bestimmte Exemplar erst vor zewi Tagen. Nun will ich mich beeilen, Ihnen herzlich dafür zu danken. Ich bin sonst ziemlich gleichgültig dagegen, wenn ich als “grosser Mann” gerühmt werde und verstehe, dass dieses Lob oft nur eine neue Erscheinungsform des hartnäckigen Widerstand gegen meine Funde ist. Ich würde lieber hören, dass ich ein ganz gewöhnlicher Mensch bin, über den nichts Besonderes zu sagen ist, dass aber meine Entdeckungen oder Lehren richtig zu sein scheinen und eine grosse Bedeutung für die Wissenschaft haben. Wer aber die Psychoanalyse so gut verstanden hat wie Sie und sie so erfolgreich vertritt, dem kann ich auch nicht das Recht zu freundlichen persönlichen Ausserungen bestreiten, besonders wenn er so jung, so enthusiastisch und so wolwollend ist wie Sie... Ihre Schrift macht nicht nur mir Ehre, sondern sie zeigt auch den ganzen Umfang Ihrer Bildung, die Weite Ihres Ausblicks und die Reichhaltigkeit Ihrer Interessen, sowie ungewöhnlichen Takt in der Behandlung heiklerer Punkte. Nur die Reproduktion der Adler-Fratze hätten Sie mir ersparen kören. Ich habe die besten Gründe, den Menschen nicht zu mögen...”

Freud agradece, con una carta, el envío del número:

“He recibido el número del *Mercurio Peruano*. Otra vez mi más profundo agradecimiento. Estoy muy contento por el homenaje y sorprendido de que en su país, aparte de Ud. haya tantos otros que puedan apreciar el psicoanálisis. Probablemente esto se debe a su estímulo...” (4 de noviembre de 1926)¹².

Pasa a indicar que la traducción que aparece como si fuese parte de su obra acerca de la psicología de las masas, en realidad corresponde a su autobiografía, lo cual revela alguna idea acerca de su contenido. Finalmente Delgado publica, también en *Amauta*, su artículo de *Imago*, con el título “Por qué nos gustan los ojos” (1926 d). Vemos así que en realidad gran parte de su trabajo de ese año consiste en nuevas apariciones de textos ya publicados y de traducciones.

El año siguiente es el último en que es posible hablar de Delgado en tanto que adherente del psicoanálisis. Entonces publica un artículo que es también la nueva versión de uno antiguo: “La rehabilitación de la interpretación de los sueños”, que contiene seis ejemplos de sueños.

Este año es también el de su concurrencia al Congreso psicoanalítico de Innsbruck y de su última visita a Freud. El certamen parece desilusionarlo un poco:

“En general todas han sido aportaciones de carácter modesto, tendientes a resolver problemas de detalle, por más justas o particulares observaciones o condicionamientos. Ninguna grande revelación. *El psicoanálisis no está ya en el período titánico de los magnos descubrimientos ni en el heroico de las hipótesis ambiciosas*. Ahora la labor paciente, minuciosa, de reiteradas y bien controladas observaciones y experiencias, perfecciona la construcción debida a la visión genial de los

12. “Ich habe die Nummer des Mercurio Peruano bekommen. Nochmals innigsten Dank! Ich bin sehr erfreut, durch die Ehrung und überrascht, dass es in Ihrem Lande ausser Ihnen noch so viele andere giebt, die Psychoanalyse würdigen können. Wahrscheinlich hat Ihre Anregung den grössten Anteil daran...”

hechos fundamentales del determinismo psicomático...”
(Delgado, 1927 a).

Este último aspecto –el referido precisamente al trabajo clínico– no suscita el entusiasmo de Delgado. Para él la labor pionera y solitaria aquella con la que se sentía más identificado, como hemos visto. Ernest Jones, Wilhelm Reich, Sandor Ferenczi y Anna Freud, ponentes del Congreso, le despiertan una admiración sin entusiasmo. Un último dato nos interesa de este Congreso, que marca el momento del ingreso institucional de Delgado al psicoanálisis: Jones lo inscribe como miembro activo de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, con lo cual Delgado se convierte –paradójicamente en el momento en que se aleja del psicoanálisis– en el primer psicoanalista peruano, desde el punto de vista formal¹³.

En un artículo enviado desde Europa para la revista *Mundial*, Delgado destaca que Freud: “...es sin disputa, hoy en día, la más grande personalidad en el dominio de la medicina”. (Delgado, 1927 b) Sin embargo en su relato del encuentro con Freud, visita que le hizo en Semmering por espacio de dos horas, en compañía de Ferenczi, Eitington y María Bonaparte, entre otros, se adivina la impresión que le causa su deterioro físico. Resalta cómo se tuvieron que retirar a la hora de almorzar, puesto que Freud, por razones de tipo estético, siempre lo hacía solo: la larga serie de operaciones a la boca surtía sus efectos. Delgado lo describe así:

“Aparte de la incomodidad local (de la operación al paladar), que a ratos le dificulta ligeramente la expresión de la palabra, su estado es excelente; es verdad que algo más delgado de lo que lo vi hace cinco años, pero jovial, animoso y lleno de energías” (Delgado, 1927 a).

-
13. “Asimismo se acordó que el próximo congreso tenga lugar en setiembre de 1929, en Londres. Es este un triunfo del doctor Jones, quien ha triunfado también en modesto campo, sobre los presidentes de las sociedades psicoanalíticas de Austria y Alemania [los que presumiblemente también ofrecieron incorporarlo], *haciéndome pertenecer, como miembro activo, a la Sociedad Británica de Psicoanálisis*. Su gentileza exquisita, con este honor, *me ha privado del goce de una completa autonomía frente a las instituciones de este género* [lo que evidencia sus reparos]. (Delgado, 1927 a).

Pasa a describir la última producción de Freud, su artículo sobre el feticchismo, y deja la constancia de rigor de su admiración ante su energía, la que le permite trabajar dos o tres horas en análisis diariamente. Es, sin embargo, ineludible la impresión de que para Delgado ciertamente ya no es una figura idealizada. Más entusiasta es su relato de un paseo por las montañas de la zona con la princesa George de Grecia, María Bonaparte, en su "poderoso auto de turismo". La nobleza guardaba una especial fascinación para Delgado, hecho que ponen de relieve varios trabajos suyos.

Concurre en esta misma época al congreso de los adlerianos, por invitación del mismo Alfred Adler, en Berlín. Aquí la desilusión es explícita: "La impresión que he recibido de este congreso no es del todo favorable".

Era previsible que prefiriera el contacto con la princesa, así como el vínculo con Julius Wagner von Juregg, con el que se trata en una comida íntima. Es indudable que éste influyó mucho en Delgado, a quien contó anécdota sobre las francachelas estudiantiles con Freud, su discípulo. Para Delgado —quien ya está de vuelta de su acercamiento a Freud— esto no hace sino cimentar la desilusión. No se puede explicar de otro modo su afán por citar esta anécdota, aun en los contextos más inapropiados para ello.

Es a partir de esta época que el alejamiento de Delgado se torna evidente. No publica nada relacionado directamente con el psicoanálisis hasta 1930 salvo la traducción —trabajada desde mucho antes— de Smith Ely Jelliffe, *Technique of Psychoanalysis*. (Jelliffe, 1929). En "Psicología del mito" (Delgado, 1930) formulará atingencias críticas a su interpretación freudiana. Esta postura se consolidará en 1933, en la primera edición de su *Psicología* (escrita en colaboración con Mariano Iberico) en que —pese a dedicarle un capítulo al tema— la distancia crítica es explícita, como lo será también en su revisión de 1936, "La obra de Freud en el último decenio": todos estos textos lo muestran alejándose cada vez más del psicoanálisis. Pero es recién a partir de 1940, con "La doctrina de Freud" que su distancia crítica se torna en antagonismo abierto. Esto se confirma en sus trabajos posteriores (Delgado, 1950 b, 1956 a, b).

No corresponde al presente trabajo el examen de este período de Delgado, cuya orientación ulterior merece estudio y valoración. Nos interesan únicamente los datos que aporta para la comprensión del período que hemos revisado. Sorprende descubrir una visión antagónica de acontecimientos que ha descrito antes de otra manera. Así, el dolor de cabeza que le sirviera de motivo de especulación encomiástica, se revela como portador de un significado de otra índole:

“...hoy sabemos a ciencia cierta que Freud no sólo sufría de jaquecas, reumatismo y dispepsia, sino de achaques nerviosos, a los cuales se refería él mismo como su “neurastenia” y su “pequeña histeria” (Delgado, 1956 a: 462).

Hay un pasaje en que el elemento de desilusión aflora explícitamente:

“...antes de la primera entrevista que tuve con él, a fines de 1922, yo esperaba encontrar en su persona los rasgos de energía del revolucionario que comparaba sus hazañas en el mundo intelectual con las de Copérnico y Darwin. Pese a la admiración que inspiraba mi visita, no pude menos de advertir un fondo de tristeza y la expresión de un físico consumido por la lucha de la voluntad. Y la vez siguiente, pocos días después, lo hallé víctima de la jaqueca” (*Ibid*: 46).

Delgado afirma que su impresión fue la misma “antes que después de haber sufrido la enfermedad que le hizo pensar, hacia 1924, en la proximidad de su fin” (Delgado, 1956 a). En realidad, cuando Freud lo recibió por primera vez, ya estaba enfermo (Jones, 1957). Relata también que Freud le censuró en 1927 la reproducción de la fotografía de Adler en su libro y recuerda al respecto que anteriormente se había referido, como ya se ha visto, con irritación al artículo de Wilson.

Otro aspecto queda claro: su desagrado por la difusión creciente del psicoanálisis. Para Delgado, “la causa de semejante popularidad no es tan fútil como la de cualquier moda intelectual. A mi entender hay que buscarla en la concordancia de la ideología freudiana con el

espíritu de la época" (Delgado, 1956 b). Cree que el freudiano es un credo sustitutorio del religioso, en una época descreída. Reclama como mérito suyo "...la prioridad del Perú, respecto del mundo iberoamericano, en aplicar y propagar sus ideas, antes que la popularidad las vulgarizase" (Delgado, 1950 a: 76). En realidad Delgado proclama:

"En 1915 comenzó el movimiento psicoanalítico en el Perú, y en 1919 se publicó en Lima el primer libro en español sobre la materia: *El psicoanálisis. La Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, editada en Lima, desde 1918 hasta 1924, fue nuestro principal órgano de ese movimiento, que también se manifestó en publicaciones nuestras en revistas de Iberoamérica y Europa" (*Loc. cit.*).

Es así como Delgado, con el respaldo de Freud, sigue presentándose como representante institucional del psicoanálisis en el Perú, aunque sepamos que ya no lo era de sus ideas.

En la etapa de su alejamiento, que atribuye, como hemos visto en la cita inicial, a sus comprobaciones clínicas¹⁴ serán los conceptos de

-
14. La preocupación por la refutación clínica de conceptos psicoanalíticos reaparece esporádicamente en la producción de Delgado. Suele partir de premisas muy poco refinadas acerca de lo que constituye el pensamiento y psicoanalítico y es evidente que ya no se preocupaba de seguir el desarrollo del pensamiento más actual al respecto. Véase, por ejemplo, "Un caso raro de curación de la frigidez" (Delgado, 1944) en que realiza verdaderos malabares para no encontrar una interpretación psicoanalítica del caso, para finalmente desembocar en un intento explicativo que no puede obviar la eficacia de la fantasía sexual de la paciente. También es útil –dentro de esta perspectiva– la lectura de su breve informe, (redactado con L.A. Guerra) (1944) en que su intento de refutar la concepción freudiana de la génesis de las ideas persecutorias paranoides (intento por lo demás respetable), olvida que Freud habla de homosexualidad latente. El intento de análisis estadístico de los contenidos manifiestos que se hace en el trabajo, resulta de tal manera irrelevante a lo que se propone refutar. Es cierto que por momentos se hace alusión a la postulación freudiana de la actuación inconsciente de las ideas homosexuales, pero toda la argumentación está inserta en un contexto psiquiátrico en que reina de tal modo el prejuicio –de lectura de segunda mano, además– que resulta imposible saber exactamente qué es lo que se intenta rebatir. Cf.: "Como lo acaban de manifestar los presentadores, va a demostrar cuando menos el peligro que hay en la generalización en demasía de las cons-

transferencia y la idea del psicoanálisis didáctico, los que merecerán su rechazo más enérgico¹⁵. Imposible no detectar en esto una actitud defensiva frente a lo que hemos comprobado respecto a sus limitaciones como analista.

¿Cómo explicarse, pues, el viraje de Delgado respecto al psicoanálisis? Por lo pronto no procede de un solo motivo. Ante todo, el hecho de que se evidencie de modo claro, y aparentemente abrupto, a partir de 1927, no indica que no haya sido un proceso. Respecto a la teoría, vemos que Delgado nunca fue un freudiano cabal: su concepción teórica era una amalgama de ideas que incluía, e incluso privilegiaba, a Adler y a Jung. Su práctica clínica lo muestra como practicante del psicoanálisis silvestre, sin formación ni manejo técnico adecuado. Con referencia a esto, pues, no se puede hablar de un cambio radical, puesto que sencillamente nunca fue lo que se entiende por un psicoanalista. En lo que sí hubo cambio fue en su valoración de Freud, el cual es idealizado y con el cual establece una identificación en al-

trucciones psicogenéticas. *Es un dogma fundamental de Freud y otros, que la psicosis paranoide sería la proyección de ideas homosexuales, y este es el caso Schreber*" (Trelles, 1944: 201).

15. Veáanse los siguientes ejemplos: "...para el progreso del movimiento psicoanalítico nos parece, pues, que los cultores independientes de esta disciplina son tan eficaces o más que las dieciocho o veinte sociedades psicoanalíticas que existen en el mundo, con sus congresos frecuentes, con sus ocho o diez revistas y casi tantos institutos de preparación (Delgado, 1936: 16); "La función terapéutica de la transferencia es que, siendo en principio una relación de dependencia, bien dirigida puede permitir al enfermo conquistar su libertad respecto de las influencias perturbadoras. Lo confutable es la explicación sexual de ese vínculo... se trata de un contacto entrañable de persona a persona, en que el paciente se entrega, receptivo y lleno de fe, a la influencia directiva del médico..." (1940 a: 14); "A este respecto, más certeras resultan las finas distinciones psicogenéticas de los moralistas franceses y sobre todo de Dilthey, así como la concepción del *transfert* afectivo de Ribor" (1050 a" 78); "Y cada día se palpan mejor las dificultades que tiene un análisis muy prolongado y, sobre todo, los inconvenientes anexos al hecho de inculcar a los enfermos una especie de credo o ideología psicoanalítica. El análisis del analista -iniciativa de Jung- debería obviar semejantes inconvenientes en el caso de practicarse sin prejuicios, pero en realidad sirve para lo contrario entre los freudianos ortodoxos, que mantienen el *magister dixit* con el propósito de asegurar adeptos" (*Ibid*: 79): "Tal vínculo vicioso comienza con el psicoanálisis didáctico, ya que

gunos de sus rasgos, los más heroicos y solitarios. Se reconocen aquí los elementos de un proceso juvenil, puesto que este *hero-worship* está destinado a desvanecerse en cuanto Delgado conoce a Freud personalmente. Pese a que la visita de 1922 no produce evidencias explícitas de esto, a ella sucede una disminución de su producción en el campo. Luego de 1927, la desilusión es más marcada y coincide además con el incremento de la adhesión religiosa de Delgado y las publicaciones sobre cultura de Freud, es decir precisamente aquellas que estaban más a contrapelo de las convicciones de Delgado. Su vocación más psiquiátrica se consolida además con los vínculos que establece con figuras como Wagner von Jauregg.

Todo lo anterior contribuye, sin duda, al alejamiento de Delgado. Insistimos, sin embargo, que es en sus insuficiencias clínicas como analista que hay que encontrar las causas medulares de su cambio, como creemos haber demostrado. No era posible que Delgado pudiese establecer una relación adecuada con sus pacientes —especialmente los psicóticos— sin una experiencia previa personal de análisis. Si cifraba toda su expectativa en los resultados terapéuticos de su trabajo, era inevitable que a la larga se desilusionara.

El contacto con Freud, empero, no se interrumpe. El 14 de noviembre de 1927 Freud le agradece el envío de unos regalos para sus nietos, y le menciona su trabajo sobre el Moisés, que Delgado comentó haber visto en Roma. En mayo del año siguiente le envía a Delgado una reveladora carta (acaso la más importante de toda la correspondencia, por lo que en ella cuenta de sí mismo Freud) en que le dice haber releído *Sigmund Freud* y le agradece, incluso, “haber contribuido

lejos de librar de prejuicios [...] constituye una escuela de polarización del criterio, a la cual acuden muchos jóvenes más con propósito de reparar el negocio de vender horas de psicoterapia que con espíritu científico”. (1956 a: 464); “...la investigación imparcial demuestra que la transferencia, fuera de casos excepcionales de enamoramiento, en la sociedad de médico y enfermo intervienen ciertamente tendencias profundas, pero no sexuales y regresivas, sino correspondientes al instinto de conservación (sic), a las cuales se agrega el vigor de disposiciones de orden espiritual”. (*Ibid.*: 467); “...afiliados a sociedades especiales, se consideran [...] depositarios de la “verdadera doctrina”, la que inculcan sistemáticamente en sus institutos docentes, incluso en el psicoanálisis didáctico o de aprendizaje”. (1956 b).

un poco al conocimiento de mí mismo al mostrar el enlace entre mis fantasías juveniles, pasando por *Totem und Tabu*, hasta mi entonces último trabajo *Zukunft einer Illusion*" (El futuro de una ilusión)¹⁶. El intercambio continúa hasta 1934, pero se reduce a postales, siendo la última carta de 1933, en que se nota, a la par que el afecto que todavía le muestra a Delgado, el impacto de los acontecimientos mundiales que se ciernen sobre él:

"Ha sido muy agradable escuchar nuevamente de Ud. e incluso recibir algo impreso (se refiere a la traducción portuguesa de *Sigmund Freud* [Delgado, 1933]). Lamentablemente, así como estoy familiarizado con la bella lengua española, me resulta extraña la portuguesa, aún cuando esté emparentada con ésta, por lo cual no puedo constatar qué modificaciones ha introducido en su amable relato, antes de retornar a mi casa y ubicar su librito para cotejarlo. Es que vivo actualmente en una casa de campo en las inmediaciones de Viena.

La oscuridad y dificultad de los tiempos pesa también sobre nosotros y nuestra actividad. El cambio (umsturz) en Alemania ha dañado mucho al análisis, pero lo mantene-mos en pie, con la participación de otras naciones.

Le escribo en alemán e incluso en letra gótica en recuerdo de la rubia señora de Magdeburg que Ud. nos presentó; afectuosos saludos para ambos! Mi señora se encuentra bien y me pide agradecerles..." (5 de setiembre de 1933)¹⁷.

-
16. "Und zuletzt haben Sie noch ein Stück zu meiner Selbsterkenntnis beigetragen indem, Sie den Faden aufzeigten, der von meinem Jugendphantasien über "Totem und Tabu" zu meiner derzeit letzter Schrift "Zukunft einer Illusion" führt".
 17. "Es war sehr schön, wieder einmal von Ihnen zu hören und sogar etwas gedrücktes zu erhalten. Leider-so vertraut mir die schöne spanische Sprache ist, so fremdartig mutet mich das doch verwandte Portugiesische an und ich kann nicht feststellen, welche Modifikationen Sie an Ihrem liebenwürdigen Bericht vorgenommen haben, ehe ich wieder zu Hause bin und Ihr Büchlein um Vergleich herausgesucht habe. Ich lebe ja gegenwärtig in einer Landwohnung, aber immer noch innerhalb von Wien... Die Dunkelheit und Schwere der Zeiten lastet auch bei uns auf jeder Tätigkeit. Der Umsturz in Deutschland hat unsere Analyse sehr geschädigt,

La lectura de la carta induce a pensar que Freud lo incluía aún entre los participantes de su causa, y que en medio del resquebrajamiento y los nubarrones de la guerra que comenzaban a cernirse sobre él, confiaba —excesivamente en este caso— en aquellos que estimaba lejanos portadores y propagadores de su mensaje.

Al culminar este recorrido conviene preguntarse por el significado que sus estaciones pudieran tener para el psicoanálisis hoy en el Perú, para así establecer la particular configuración de su presencia en la vida cultural del país, y para la búsqueda de un destino propio. Una primera constatación es la del carácter impuesto de esta historia que se le ha atribuido al psicoanálisis, y que a la postre resulta bastante anecdótico, como lo hemos visto... Aunque ello no le haya impedido generar diversas consecuencias.

Imposible olvidar que el reclamo que Honorio Delgado ejerce sobre la historia del psicoanálisis peruano —que ejerce para repudiarlo, no olvidemos— remite al período de la consolidación de la psiquiatría en el país. Se vincula, pues, a la figura de Hermilio Valdizán y los intentos por consolidar un proyecto de psiquiatría peruana, como lúcidamente ha señalado Javier Mariátegui (1981). Es a éste que se pretende convocar al psicoanálisis (por cierto que concebido de manera particular), con el rango inequívoco de ciencia auxiliar. La prematura muerte de Valdizán en la navidad de 1929, lleva a Delgado a ocupar, al año siguiente, la cátedra de psiquiatría. Es desde ésta, como heredero del prestigio de su precursor, que Honorio Delgado —encontrado con su verdadera vocación— ejercerá su magisterio. Se tratará, por cierto, de una enseñanza inexorablemente hostil al psicoanálisis, aquella sobre la cual se asentará la psiquiatría oficial peruana.

La consiguiente marginación del psicoanálisis del ámbito psiquiátrico se extenderá al campo todo de la actividad cultural, puesto

aber wir halten sie aufrecht unter der Teilnahme anderer Nationen... Ich schreibe Ihnen Deutsch und sogar in gothischer Schrift in Erinnerung an die blonde Frau aus Magdeburg, die Sie uns gezeigt haben. herzliche Grüsse für Sie Beidel Meine Frau befindet sich wol und lässt Ihnen danken".

que así perdía el amparo que constituía su único respaldo. La gradual reaparición del interés por el psicoanálisis, se acompañará por una búsqueda nueva de la psiquiatría para, en un contrapunto que se siente como obligatorio, reanudar un debate interrumpido. Adicionalmente, puesto que la supuesta invalidación del psicoanálisis provenía al parecer del ámbito de la indagación clínica, no sorprende encontrar su actividad inicial recluida en el bastión inexpugnable del consultorio. A la ulterior pérdida de la timidez en el debate clínico, sucede el intento de reconciliación final con la psiquiatría. Nada semejante ocurre respecto a su inserción en el debate cultural, del que se abstiene¹⁸.

Esta suerte de auge actual del psicoanálisis —que tampoco ha surgido precisamente sobre suelo psiquiátrico— conlleva peligros para su futuro. Dentro de una consolidación institucional, que se juzga necesaria, el excesivo acomodo con la psiquiatría puede llevar a la pérdida total de su potencial subversivo; es una inexorable emasculación a mano de las jerarquías del orden bienpensante, que lo acecha al final de ese camino.

Para preservar su sello de búsqueda incesante de una verdad siempre elusiva e incierta, el psicoanálisis debe resistir los cantos de sirena que lo convocan a una consagración oficial. Debe resignarse a pagar el precio de la inseguridad y perpetua zozobra, que son sellos consustanciales a su destino: no es otro el mensaje freudiano.

En esta tarea, pesa sobre nosotros la sombra del anatema de Honorio Delgado contra el psicoanálisis.

18. Cf. Lauer y Montalbetti (1982) que señalan y procuran explicar el hecho desde otra vertiente.

BIBLIOGRAFIA

Abraham Karl

- 1920 The Literature in Spanish. En: *International Journal of Psycho-Analysis*, I, Londres.
- 1921 Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse in den Jahren 1914-1919. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, III, Viena.

[A. Z]

- 1918 Tratamiento psicoanalítico de un caso de neurosis compulsiva en: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, I, Nº 2, pp. 22-25.

Bambarén F., Carlos

- 1915 Movimiento médico (segundo apartado: el psicoanálisis). En: *La Crónica Médica*, XXXII, Nº 622, pp. 88-91.

Bibliografía

- 1970 (Ampliado del *Boletín de la Biblioteca Nacional* II, 5, pp. 10-16) publicado por el Tercer Congreso Peruano de Neuro-Psiquiatría, 22-27 de noviembre de 1970.

Brill Abraham A.

- 1914 *Psychoanalysis: its Theories and Practical Application*, Philadelphia and London.

Delgado, Honorio F.

- 1915 El psicoanálisis, *El Comercio*, 1.I. 15, p. 17.
- 1916 (con Carlos Bambarén), Génesis y tratamiento de la demencia precoz. En: *La Crónica Médica*, XXXIII, Nº 639, pp. 265-274.
- 1917 Tratamiento de la manía por el nucleinato de sodio. En: *La Reforma Médica*, III, Nº 29, pp. 3-5.
- 1918a El psicoanálisis. En: *Anales de la Facultad de Medicina*, I, Nº 2, pp. 186-200; II, Nº 4, pp. 90-99; Nº 5, pp. 148-158; Nº 6, pp. 202-210; III, Nº 1, pp. 62-70.

- 1918b La nueva faz de la psicología normal y clínica. *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, I, Nº 1, pp. 37-43.
- 1918c El psicoanálisis en sus aplicaciones extra-psiquiátricas. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, I, Nº 2, pp. 78-111.
- 1919a *El psicoanálisis*, Lima, Ed. Sanmarti.
- 1919b La psiquiatría psicológica. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, I, Nº 3, pp. 146-165. (También como folleto, Ed. Sanmarti (1919).
- 1919c Psicología de la locura. En: *La Crónica Médica*, XXXVI, Nº 675, pp. 316-327.
- 1919d El psicoanálisis en la escuela. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, II, Nº 1, pp. 48-60.
- 1920 Sigmund Freud y el movimiento psicoanalítico. En: *Revista de Psiquiatría y disciplinas Conexas*, II, Nº 3, pp. 293-310.
- 1921 Der Liebesreiz der Augen. En: *Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, VII, 2. Heft, Viena.
- 1922a La negación de la paternidad como síntoma psicósico. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, IV, Nº 1, pp. 31-42; Nº 2, pp. 115-125.
- 1922b La instrucción psicoanalítica como tratamiento de la alienación mental. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, IV, Nº 3, pp. 235-248.
- 1922c Unterricht in der Philosophie des Lebens, begründet in der Individual-Psychologie. En: Adler, Alfred y Furtmüller, Carl: *Heilen und Bilden*, Munich, 1922.
- 1923a *La rehumanización de la cultura científica por la psicología*. Tesis para el doctorado en ciencias, Lima.
- 1923b (Con Hermilio Valdizán), Factores psicológicos de la demencia precoz. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, IV, Nº 4, pp. 263-286.
- 1924a Concepto dinámico del organismo. En: *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, X, Nº 5, pp. 287-294.
- 1924b Status thymicolymphaticus. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, V, Nº 1, pp. 40-55.
- 1924c (Con José R. Montoya) Correlación entre la constitución somática y las formas de psicosis (psicosis maniaco-de-

- presiva y esquizofrenia). En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, V, Nº 2, pp. 133-143.
- 1924d Granville Stanley Hall. En *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, V, Nº 3, pp. 193-206.
- 1924e (Con Guillermo Almenara y Enrique Ciotola), Un caso de filariosis con psicosis manicaco-depresiva. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, V, Nº 3, pp. 209-220.
- 1925 Psicología de los cuentos de hadas. En: *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, XI, Nº 5, pp. 180-184.
- 1926a *Sigmund Freud*, Lima, Talleres gráficos C.F. Southwell.
- 1926b Significado de la obra de Freud. En: *Mercurio Peruano* (1926: 330-333).
- 1926c (Con Hermilio Valdizán), La rebelión de la libido sexual en la vejez. En: *Mercurio Peruano* (1926: 338-355).
- 1926d Por qué nos gustan los ojos. (Reproducción de 1922 j). En: *Amauta*, I, 21 de octubre, de Lima.
- 1927a Correspondencia de Europa. Dos congresos médicos-psicológicos (Carta de Viena 22.IX.27). En: *El Comercio*, Lima, 1.XI.27., p. 4.
- 1927b Viena, capital psiquiátrica (Carta fechada en Venecia el 3.X.27). En: *Mundial*, Nº 389, 25.XI.27.
- 1927c La rehabilitación de la interpretación de los sueños (reproducción y posible ampliación del artículo del mismo título aparecido en la *Revista de Criminología, Psiquiatría y Medicina Legal*, Buenos Aires, julio-agosto, 1918, pp. 425-435, que no se ha podido ubicar). En: *Amauta*, II, marzo, 1927. También en: *Anales de la Facultad de Medicina*, X, Nº 3, agosto-setiembre 1927.
- 1930 Psicología del mito. En: *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata*, V, pp. 54-66.
- 1933a (Con Mariano Iberico), *Psicología*, Imprenta del Hospital Víctor Larco Herrera (Ver especialmente cap. VII).
- 1933b *A vida e a obra de Freud* (Versión portuguesa, corregida de 1926a), Rio de Janeiro, Livraria Editora Marisa, (Trad. Neves-Manta).
- 1936 La obra de Freud en el último decenio. En: *Actualidad Médica Peruana*, I, Nº 11, pp. 620-636.

- 1940a La doctrina de Freud. En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, XXX, Nº 1, pp. 9-44.
- 1940b Julius Wagner von Jauregg, promotor de la psiquiatría eficaz. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, VII, Nº 8-9, pp. 376-381.
- (144 Un caso raro de curación de la frigidez. (Contribución de la psicopatología sexual). En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, VII, Nº 1, pp. 1-13.
- 1944 (Con Luis A. Guerra), Esquizofrenia paranoide y sexo (extracto de una comunicación). En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, IX, Nº 2, pp. 196-201.
- 1950a Freud a la distancia. En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, XIII, Nº 1, pp. 76-79.
- 1950b Otto Rank y el psicoanálisis. En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, XIII, Nº 1, pp. 105-112
- 1956a Kraepelin y Freud a cien años de su nacimiento. En: *Revista de Neuro-Psiquiatría*, XIX, Nº 4, pp. 452-473.
- 1956b Caducidad y verdor del psicoanálisis. En: *El Comercio* 5.V.1956.

De Silva, Alfonso

- 1975 110 *Cartas y una sola angustia*, Lima, Ed. Mejía Baca.

Freud, Sigmund

- 1893 *Vorläufige Mitteilung* (trad.) en: *Gaceta Médica de Granada*, XI, 105-11; 129-35.
- 1894 Die Abwehr Neuropsychosen, G.W., I, p. 59.
- 1895 (Con Josef Breuer), *Studien über Hysterle*, G.W., I, p. 77.
- 1900 *Die Traumdeutung*, G.W., II-III.
- 1901 *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G.W., IV.
- 1912a Zur Dynamik der Uebertragung, G.W., VIII, p. 364.
- 1912b Ratschläge für den Zrzt bei der psychoanalytischen Behandlung, G.W. VIII, 376.
- 1812-1913 *Totem und Tabu*, G.W., IX.
- 1913a Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse: I. Zur Einleitung der Behandlung, G.W., VIII, 454.
- 1913b Das Interesse an der Psychoanalyse, G.W., VIII, 390.

- 1914 Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, G.W. X. 44.
- 1921 *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, G.W., XIII, 73.
- 1922 Traum und Telepathie, G.W., XIII, 165.
- 1924 A Short Account of Psycho-Analysis, (publicado como: Psychoanalysis: Exploring the Hidden Recesses of the Mind) En: *These Eventful Years*, London and New York, cap. 73, Vol. II.
- 1925a *Selbstdarstellung*, G.W., XIV, 33.
- 1925b Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, G.W., XIV, 99 (traducida al castellano por Honorio Delgado como: Resistencias al psicoanalysis. En: *Amauta*, I, N^o 1, 9, 1926).
- 1926 *Hemmung, Symptom und Angst*, G.W., XIV, 113.
- 1950 [1887-1902] Aus den Anfängen der Psychoanalyse, London. [Incluye *Entwurf einer Psychologie* (1895)].

Greve, Germán

- 1910 Sobre psicología y psicoterapia de ciertos estados angustiosos. Conferencia dada ante la sección de neurología, psiquiatría, antropología y medicina legal del Congreso Internacional Americano de Medicina e Higiene de 1910, Buenos Aires. En: *Literal* (mimeo), 1977, pp. 4-18.

Hall, Granville Stanley

- 1917 *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology*, New York, Doubleday.

Homenaje a Honorio F. Delgado en su 65 aniversario

- 1957 Lima, Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana S.A.

Jeliffe, Smith Ely

- 1929 (Traducción de Honorio F. Delgado y Paul Wilson), *Técnica del psicoanálisis*, Madrid.

Jones, Ernest

- 1957 *The Life and Work of Sigmund Freud*, III, New York, Basic Books.

- Lauer, Mirko
 1982 (con Mario Montalbetti), Sicoanálisis: la literatura como consulta gratis. En: *La República*, 12-XI-82, pp. 7-8.
- Mariátegui, Javier
 1981 *Hermilio Valdizán. El Proyecto de una psiquiatría peruana.* Lima, Ed. Minerva.
- Mercurio Peruano*
 (Número dedicado a Freud), *Revista mensual de Ciencias Sociales y Letras* (1926), Lima, IX, Vol. XV, Nº 97-98, julio-agosto.
- Michaelis, Edgar
 1925 *Men scheisproblematik der Freud'schen Psychoanalyse,* Leipzig.
- Ortega y Gasset, José
 1911 Psicoanálisis, ciencia problemática. En: *Obras Completas*, I, 1902-1916, cuarta edición, Madrid: Revista de Occidente, 216-38.
- Rey de Castro, Alvaro
 1983 Freud y Honorio Delgado: Crónica de un desencuentro. En: *Hueso Húmero*, Lima, Nº 15-16, octubre-marzo, pp. 5-76.
 1985 El Psicoanálisis en el Perú: notas marginales. En: *Debates en sociología*, Lima, Nº 11, pp. 229-240.
 1989 Las cartas de Freud a Honorio Delgado. Introducción, traducción y notas. En: Delgado, Honorio *Freud y el psicoanálisis Escritos y testimonio.* (Javier Mariátegui, compilador), Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia, pp.
 1991 Freud y Honorio Delgado: una aproximación psicoanalítica a la pre-historia del psicoanálisis peruano y sus secuelas. En: *El múltiple interés del psicoanálisis - 77 años después* (Moises Lemli, compilador), Lima, pp. 203-237. Biblioteca peruana de psicoanálisis.

Scheler, Max

1925 *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn.

Trelles, J. Oscar

1944 *Discusión*. En: Delgado 91946: 201).

1957 *Introducción*. En: *Homenaje* (1957: VII-X).

Valdizán, Hermilio

1957 *Diccionario de medicina peruana*. En: *Anales de la Facultad de Medicina*, Lima, XL, Nº 4, pp. 44-47.

Wilson, Paul

1921 *The Imperceptible Obvious*. En: *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, Lima IV, Nº 1, pp. 27-30.

Wittels, Fritz

1924 *Sigmund Freud: Der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig.

UN MALENTENDIDO HONROSO: La Escuela de Frankfurt, el Psicoanálisis y el Perú

Hilke Engelbrecht

Este trabajo forma parte del ciclo de conferencias titulado "Encuentros: Alemania-América Latina", organizado por Horst Nitschack en la Universidad Católica de Lima en 1991. Bajo el subtítulo "Freud en el Perú" me tocó hablar sobre la influencia del Psicoanálisis alemán en el Perú.

Sabemos que, físicamente hablando, Freud nunca llegó al Perú. Pero, desde la segunda década de este siglo, llegaron cartas e ideas suyas. Varios artículos de Alvaro Rey de Castro¹ se refieren a lo que este autor llama la prehistoria del psicoanálisis en el Perú. A partir de fines de los años sesenta, empieza la etapa de la institucionalización del Psicoanálisis en Lima que termina con el reconocimiento de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis como Sociedad Componente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, en el año 1987.

Dentro de la historia del Psicoanálisis peruano, el presente trabajo se dedica a un tema mucho más específico: La influencia de algunas corrientes del Psicoanálisis alemán en el desarrollo de esta ciencia en el Perú.

Pensar en este tema, significa además para mí, entrar en contacto con experiencias personales, debido a que tuve el privilegio de contri-

-
1. A. Rey de Castro: 'Las cartas de Sigmund Freud a Honorio Delgado', en: *Freud y el psicoanálisis. Escritos y testimonio*. Editor Javier Mariátegui, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Fondo Editorial, Lima 1990. Del mismo autor: 'Freud y Honorio Delgado: Crónica de un desencuentro', en: *Hueso Húmero*, N° 15-16, Lima 1983, y 'El psicoanálisis en el Perú': Notas marginales, en: *Debates en sociología*, N° 11, Ed. Universidad Católica, Lima 1985.

buir, desde mi llegada de Alemania hace más de 10 años, a la difusión de algunas ideas de autores psicoanalíticos alemanes.

Me refiero necesariamente a un enfoque personal, ya que cada psicoanalista –al igual que cualquier otro científico, o quizás un poco más– transmite los conocimientos que ha recibido durante su formación a través de una selección personal, y su estilo es el resultado de la elaboración individual de los estilos de sus maestros. Como no existen muchos libros de psicoanalistas alemanes traducidos al castellano, estamos hablando de una especie de tradición oral, a la cual han contribuido también algunos autores que visitaron el Perú en los últimos años, y otro psicoanalista que se formó en Alemania, César Rodríguez Rabanal.

En la transmisión de la que estamos hablando se enfatizaron algunas corrientes del psicoanálisis alemán que estuvieron muy presentes en Frankfurt en los años 70, época en la que me formé en el Instituto Sigmund Freud de Frankfurt.

Teniendo en cuenta todo esto, siempre me he sorprendido mucho cuando en algunas oportunidades fui presentada como “psicoanalista alemana formada en la Escuela de Frankfurt”. Sucede lo mismo con ciertos autores psicoanalíticos alemanes –de los cuales hablaré más adelante– que son nombrados como representantes de esa escuela filosófica.

Confieso que la aparente vinculación con los famosos filósofos de la Escuela de Frankfurt me hacía sentir halagada; por ello hablo de un “malentendido honroso”. Pero, como lo cierto es que esta Escuela nunca formó psicoanalistas, termino siempre corrigiendo el malentendido.

Sin embargo, esta confusión contiene también una base de verdad, ya que, como veremos más adelante, la Escuela de Frankfurt tuvo, casi desde sus inicios, mucha relación con el psicoanálisis, y a su vez influyó en el pensamiento de algunos psicoanalistas alemanes.

En tres breves acápites me referiré a la historia de la Escuela de Frankfurt, luego a su vinculación con el psicoanálisis, y finalmente al

modo en que se reflejan esas interrelaciones en el ambiente psicoanalítico peruano.

La Escuela de Frankfurt²

En 1924 se fundó en la ciudad de Frankfurt el "Institut für Sozialforschung" —el Instituto de Estudios Sociales— siguiendo la iniciativa de un pequeño grupo de intelectuales que se entendían como marxistas, pero criticaban al mismo tiempo algunos aspectos de la práctica marxista, y consideraban que para los pensadores críticos era indispensable tener la suficiente distancia e independencia para sus estudios.

A este primer grupo pertenecían Friedrich Pollock, Max Horkheimer y Felix Weil. Weil, hijo de un comerciante argentino de trigo, tuvo un papel importante en la financiación del nuevo instituto. Resulta sorprendente saber que la famosa Escuela de Frankfurt se fundó con dinero latinoamericano.

Los miembros del Instituto tenían todos una formación universitaria que no se restringía a un solo campo, por ejemplo Horkheimer había estudiado psicología y filosofía, Pollock economía y política. Desde sus inicios el Instituto fomentó estudios interdisciplinarios. Hasta hoy se considera que fue la única asociación interdisciplinaria de científicos y pensadores que enfocaba problemas diversos desde una base teórica común.

El término "Frankfurter Schule", Escuela de Frankfurt, se usa tanto para el círculo de científicos alrededor de Max Horkheimer como para el Instituto de Estudios Sociales a partir del momento en que Horkheimer asume la dirección, pero también denomina el pensamiento de sus miembros, como una escuela filosófica. Esta filosofía también es llamada la Teoría Crítica.

-
2. Este capítulo y el siguiente se basan en dos libros que se ocupan de la historia de la Escuela de Frankfurt: Martin Jay: *Dialektische Phantasie*, Frankfurt 1981, Fischer.
Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*, Frankfurt 1985, Suhrkamp.

Sus estudios político-sociales permitieron a los integrantes del Instituto detectar los cambios en la sociedad alemana hacia el final de los años 20 y el inminente peligro del fascismo; así, la toma de poder de los nazis los encontró preparados para la emigración: no solamente de los miembros como personas aisladas, sino de todo el Instituto en su conjunto. Este se trasladó a Ginebra en 1933, y a partir de 1934 a Nueva York. En 1950 se instaló nuevamente en Frankfurt, con Adorno y Horkheimer como co-directores.

Se puede hablar, pues, de tres períodos de la Escuela de Frankfurt: El primero, desde su fundación hasta la emigración en 1933; el segundo, desde 1933, y luego con la instalación en Estados Unidos, hasta 1950; y el tercero, a partir del regreso a Frankfurt en 1950. Después de la muerte de Theodor Adorno, quien dirigió el Instituto de 1950 hasta su muerte en 1969, queda como exponente más importante de la Teoría Crítica el filósofo Jürgen Habermas. Él se había integrado al Instituto de Estudios Sociales en los años 50-60, por eso pertenece a la segunda generación. Su pensamiento se ha alejado en los últimos diez años de la Teoría Crítica, y él mismo ya no se considera representante de la Escuela de Frankfurt. Con este cambio se cierra prácticamente la historia de esta corriente filosófica.

Además de los ya mencionados, un miembro conocido de la Escuela de Frankfurt es Leo Löwenthal, —quien se dedicaba sobre todo al análisis de obras literarias. Löwenthal, a los 91 años, es el único sobreviviente de la primera generación y constituye la memoria de esta importante escuela filosófica. Para terminar, debo también citar los nombres de Karl-August Wittfogel, del primer grupo que fundó el Instituto, y de personajes tan conocidos como Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Erich Fromm.

Relación con el psicoanálisis

En los primeros años el énfasis estaba puesto en análisis marxistas de temas económicos, históricos y políticos. A partir del año 1930, cuando Horkheimer asume la dirección del Instituto, se van a incluir cada vez más perspectivas psicológicas y especialmente psicoanalíticas. Horkheimer y sus colegas sentían la necesidad de integrar el psicoa-

nálisis para entender aquellos fenómenos sociales e históricos que la teoría marxista no podía explicar.

Por lo menos de dos de los miembros sabemos que se analizaron: Leo Löwenthal en los años 20, con Frieda Fromm-Reichmann, esposa de Erich Fromm; y Max Horkheimer de 1928 a 1929, con Karl Landauer. Sabemos, de la biografía de Horkheimer, que el único síntoma neurótico del que se quejaba era que no podía dar sus clases en la Universidad de Frankfurt sin llevar un texto escrito, y que, al término de un año de análisis, ya podía hablar libremente, sin manuscrito.

Esas experiencias personales parecen haber incrementado el interés científico por el psicoanálisis. Como caso único en la historia de las instituciones psicoanalíticas, se dio un intercambio muy fluido entre los psicoanalistas y los científicos de la Escuela de Frankfurt. Incluso el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt que se fundó en 1929 estuvo vinculado institucionalmente al Instituto de Estudios Sociales. Los dos pertenecían a la Universidad de Frankfurt pero tenían a la vez un status de autonomía. Durante algunos años, los dos institutos incluso compartían el mismo local.

Entre paréntesis: No fue ese el caso del Instituto Sigmund Freud donde me formé como psicoanalista. Este fue fundado en 1962, ya que el Instituto Psicoanalítico de 1929 tuvo que cerrar sus puertas en 1933; el actual instituto es independiente tanto del Instituto de Estudios Sociales como de la Universidad.

Volviendo a los años 30: Erich Fromm, la figura más importante en la discusión psicoanálisis-marxismo de los años 30, escribió artículos como "Psicoanálisis y política", "El dogma cristiano"³ y muchos otros. Más tarde, en los años del exilio, se alejó del grupo de la Escuela de Frankfurt, y en sus obras de esa época, como "El temor a la libertad"⁴, se aparta también cada vez más de posiciones psicoanalíticas, adoptando una mezcla de ideas marxistas con esperanzas casi mesiánicas.

3. Fromm, Erich: *Zur Entstehung des Christudogmas*. Viena 1931.

4. Fromm, Erich: *Fear of Freedom*, Londres 1942.

Horkheimer y Adorno, sin ser psicoanalistas, usaban conceptos psicoanalíticos en sus estudios más conocidos de los años del exilio: sobre el carácter autoritario; sobre totalitarismo; y sobre los prejuicios. Herbert Marcuse, vinculado a la Escuela de Frankfurt en los años 30 y 40, escribe sus obras más importantes (*Triebstruktur und Gesellschaft = Eros y civilización*)⁵ en Estados Unidos; sus libros son el vehículo por el cual las ideas de la Escuela de Frankfurt son conocidas a nivel masivo en Norteamérica y otros países, mientras el Instituto se había instalado nuevamente en Alemania.

Resumiendo, se podría decir que el psicoanálisis influyó en la filosofía de la Escuela de Frankfurt desde los años 30, pero sobre todo durante los años del exilio del Instituto. En los años 60-70 surgió, con Jürgen Habermas y Alfred Schmidt, la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt. En el pensamiento de Habermas también fue muy importante la influencia del psicoanálisis.

El trabajo interdisciplinario en los dos primeros períodos consiste en investigaciones inspiradas en el psicoanálisis: Theodor Adorno (1950)⁶ y Max Horkheimer (1954)⁷ —como dijimos más arriba— estudian la personalidad autoritaria y la psicología del totalitarismo. Esos estudios implícitamente aplican conceptos de la metapsicología a contextos sociales, usando el psicoanálisis como ciencia auxiliar para la filosofía marxista.

A partir de Habermas —eso es en el tercer período— se da un cambio de orientación; el interés se dirige hacia los presupuestos epistemológicos de ambos sistemas— el del psicoanálisis y del materialismo histórico, para tratar de entender de qué manera pueden complementarse los dos métodos. Habermas subraya el carácter del psicoanálisis como ciencia autorreflexiva.

5. Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization*. Boston 1955.

6. Adorno, Th. W. et al.: *La personalidad autoritaria*, Nueva York 1950.

7. Horkheimer, Max: *Sobre la psicología del totalitario*, en: *Mundo abierto*, 1954.

Paralelamente a los trabajos de Habermas se publican los primeros estudios de Alfred Lorenzer que se ocupan del mismo tema: Del estatuto científico del psicoanálisis. A diferencia de Habermas, Lorenzer es psicoanalista. El no pertenece a la Escuela de Frankfurt; trabaja, durante los años 60, en el Instituto Sigmund Freud, no en el Instituto de Estudios Sociales. Pero existían en esos años muchos contactos entre ambas instituciones, a nivel tanto académico como personal, y los dos libros más importantes de los dos autores, "Conocimiento e interés" de Habermas (1968)⁸ y "El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica" de Lorenzer (1970)⁹ tratan el mismo tema desde ángulos distintos, el filosófico y el psicoanalítico, complementándose de esta manera.

Los dos autores usan el concepto de hermenéutica para acercarse al estatuto científico del psicoanálisis. La hermenéutica concibe el psicoanálisis en su teoría y praxis como una ciencia interpretativa, orientada en el concepto de "sentido", que se refiere a las historias de vida, que a su vez se insertan en el contexto histórico en general.

Estos dos exponentes de la posición hermenéutica basan sus argumentos en la revisión de "lo que realmente hace el psicoanalista", afirmando que tan sólo cuando se gane transparencia respecto de las acciones immanentes al proceso psicoanalítico, puede decidirse su estatuto. Por eso, los trabajos de Lorenzer y de Habermas, se orientan sustancialmente en la "Interpretación de los sueños" de Freud y en la praxis psicoanalítica, y no tanto en la psicología general y la metapsicología. Habermas incluso habla del "malentendido científicista" de Freud y califica la metapsicología como una falsa traducción de los "datos" recolectados vía autorreflexión a un lenguaje científico natural que desnaturaliza la lógica procesual del psicoanálisis. Según este fi-

-
8. Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1968. (Conocimiento e interés).
 9. Lorenzer, Alfred: *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*, Amorrortu Ed., Buenos Aires 1977.

lósofo, la metapsicología tiene más bien el valor de "interpretaciones generales".

Sin embargo, ninguno de estos autores considera el psicoanálisis como simple parte de la hermenéutica tradicional que se restringe al análisis de textos. La comprensión psicoanalítica de sentido se plantea como "comprensión escénica", donde el paciente escenifica sus conflictos infantiles en la relación con el analista. Esta comprensión se dirige a un texto vivido, cuya estructura de sentido es la historia concreta, real del individuo. El psicoanálisis es, pues, una ciencia sui generis que, según esta perspectiva, permite un acceso privilegiado a las concepciones científico-sociales de la historia, no "presta" solamente "valiosos auxilios", como también lo pensara Freud, cuando hablaba de la necesidad del psicoanálisis de dirigirse hacia las ciencias sociales. En "¿Pueden los legos ejercer el análisis?" Freud (1926)¹⁰ afirma que "el uso del análisis para la terapia de las neurosis es sólo una de sus aplicaciones; ...quizás el futuro muestre que no es la más importante".

Otros autores que pertenecían o pertenecen al Instituto Sigmund Freud —y que por eso no se pueden identificar como exponentes de la Escuela de Frankfurt, estando sin embargo cercanos a ella—, retoman el tema de las posibilidades de síntesis entre marxismo y psicoanálisis dejado abierto en los años 30-40. Voy a mencionar aquí a Helmut Dahmer, sociólogo que trabajó muchos años en el Instituto Sigmund Freud, quien alguna vez habló del intento de aprender de la experiencia del fracaso del "matrimonio" difícil entre Freud y Marx.

En uno de sus ensayos (1971), titulado "Psicoanálisis y materialismo histórico"¹¹, Dahmer dice "El mundo social no se explica con certeza ni desde la conciencia ni del inconsciente de los sujetos [...] Ni los destinos de pulsión ni la represión ayudan a entender al capitalismo

10. Freud, Sigmund: '¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?' En: *Obras completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976.

11. Dahmer, Helmut: 'Psychoanalyse und historischer Materialismus'. En: *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

y otras formas de producción. Por otro lado, la crítica de la economía política no nos enseña [...] nada acerca de los sueños y de la neurosis”.

De acuerdo con la argumentación expuesta, la línea de investigación más fértil sería la que se basa en el quehacer del psicoanalista, y no en fragmentos de la teoría o conceptos aislados. La investigación de orientación psicoanalítico-social, por ejemplo según Lorenzer, debiera tener como eje principal el método psicoanalítico, extrayendo elementos metodológicos como la transferencia y la contratransferencia del ghetto del setting clásico y aplicándolos a la interpretación de contextos sociales, o, como lo hizo Lorenzer en sus últimas publicaciones, a contextos culturales. En última instancia esos trabajos también están inspirados en la Escuela de Frankfurt.

Algunos otros autores contribuyeron en los últimos 20 años a estudios psicosociales bajo la influencia más o menos directa de la Escuela de Frankfurt, como Alexander y Margarete Mitscherlich, Paul Parin y Fritz Morgenthaler (1971)¹². Entre estos últimos, Alexander Mitscherlich es la figura más importante. Historiador, médico, psicólogo social y psicoanalista, se formó durante el exilio en Suiza, impresionó con su informe sobre los juicios de Nuremberg contra los médicos nazis, jugó el papel central en la reimportación del psicoanálisis en Alemania, luego de completar su propia formación analítica en Londres. Gracias a su iniciativa y a sus buenos contactos con Adorno y Horkheimer se fundó en 1962 el Instituto Sigmund Freud en Frankfurt como único instituto de investigación psicoanalítica financiado por el estado. Entre sus libros más conocidos están “Acusación a la sociedad paternalista” y “La incapacidad de sentir duelo”¹³.

12. Parin, P., Morgenthaler, F. y Parin-Matthey, G.: *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*. (Teme a tu prójimo como a tí mismo. Psicoanálisis y sociedad a partir del modelo de los Agni en Africa occidental). Frankfurt 1971.

13. Mitscherlich, A.: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Piper, München 1973.
Mitscherlich, A. y M.: *Die Unfähigkeit zu trauern*, Piper, Müunchen 1977.

Influencia del psicoanálisis alemán en el Perú

Traté de describir el clima científico que se percibía, sobre todo durante los años 70, tanto en la Universidad como en el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, donde se notaba una fuerte influencia, si bien indirecta, del pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Aunque, como hemos visto, no se puede hablar de psicoanalistas que se hubieran formado en esta Escuela, estoy convencida de que todos los analistas formados en esa generación en el Instituto Sigmund Freud de Frankfurt llevamos en mayor o menor grado, la huella de esa influencia.

Así fue que esa huella, a través de una especie de tradición oral, llega también al Perú. Sin embargo, no quisiera sobrevalorar esa "influencia alemana". Creo que no habría tenido ningún efecto, si no hubiese existido una actitud receptiva de parte de algunos psicoanalistas peruanos, sobre todo psicoanalistas jóvenes en formación, que se hacían preguntas parecidas a las que se planteaban los psicoanalistas alemanes.

Fueron importantes también las visitas de varios científicos alemanes al Perú, en los últimos años, que fueron posibles gracias a iniciativas del Instituto Goethe, de las universidades y de fundaciones alemanas. En el año 1977, Alexander y Margarete Mitscherlich visitaron nuestro país donde presentaron varias conferencias y seminarios que tuvieron mucha acogida. Helmut Dahmer y Mario Erdheim llegaron en 1986, invitados por el Centro Psicoanálisis y Sociedad. Y Jürgen Habermas en 1989 dio conferencias y seminarios en el Instituto Goethe. Habermas, como dijimos más arriba, fue el representante más importante de la Escuela de Frankfurt en la segunda generación, aunque en la actualidad ya no se considera como perteneciente a esa corriente filosófica; los otros científicos mencionados tuvieron relaciones cercanas al Instituto de Estudios Sociales en la época de los 60, siendo los Mitscherlich y Mario Erdheim analistas y Helmut Dahmer sociólogo.

Justamente el Instituto Goethe de Lima preparó la visita de Mario Erdheim al Perú y a varios otros países latinoamericanos para octubre del año 1992.

Resulta interesante señalar que, en el contexto del psicoanálisis peruano, prácticamente las primeras iniciativas de investigación están orientadas en una línea interdisciplinaria del psicoanálisis. Por ejemplo los estudios del grupo SIDEA¹⁴ sobre mitos e historia de los pueblos andinos, las investigaciones psico-históricas de Max Hernández – recientemente ha escrito una psicobiografía del Inca Garcilaso de la Vega¹⁵– y los trabajos de César Rodríguez Rabanal¹⁶ y otros investigadores, sobre la psicología de la pobreza, estrategias de sobrevivencia, violencia y otros temas.

Ese interés por el trabajo interdisciplinario se expresa también en los temas de todas las actividades organizadas por la Sociedad Peruana de Psicoanálisis: En 1988, el I Congreso, sobre Psicoanálisis e Identidad¹⁷, en 1989, el Simposio Internacional sobre Mitos¹⁸, en 1990, el II Congreso, sobre El Múltiple Interés del Psicoanálisis¹⁹, y en 1991, un I Encuentro sobre Psicoanálisis y Educación²⁰. El tema del III Congreso Peruano de Psicoanálisis, en octubre de 1992, es “De la escucha a la interpretación –en el Perú de hoy”.

-
14. Hernández, M. et. al.: *Entre el mito y la historia*, Ed. Imago, Lima 1987. Ver además: otras publicaciones sobre temas interdisciplinarios de la biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
 15. Hernández, M.: *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso*, Quinto Centenario - Ed. Siruela, Madrid 1991.
 16. Rodríguez Rabanal, C.: *Cicatrices de la pobreza*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas 1989.
 17. *Psicoanálisis e identidad*. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima 1989.
 18. *Mitos universales, americanos y contemporáneos* - Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Universidad San Antonio Abad del Cusco. 3 tomos. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima 1989 y 1990.
 19. *El Múltiple Interés del Psicoanálisis –77 años después*. Sociedad Peruana de Psicoanálisis– Universidad Nacional San Agustín - Arequipa. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima 1991.
 20. *Psicoanálisis y Educación*. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima 1992.

No se puede pretender, obviamente, que estos intereses interdisciplinarios de los investigadores psicoanalíticos en el Perú sean resultado de la influencia de la Escuela de Frankfurt. Más bien podría ser que, como históricamente el Perú está viviendo momentos muy convulsionados y coyunturalmente importantes, esto hace que los psicoanalistas peruanos, al igual que otros científicos, se planteen preguntas relacionadas a nuestra historia y a la situación actual.

Resumiendo, se puede decir que la Escuela de Frankfurt, o la Teoría Crítica, se ha hecho un espacio en el psicoanálisis en el Perú. El espíritu de tomar el psicoanálisis en serio, como ciencia –aún para el análisis de contextos no clínicos– y el énfasis en el trabajo interdisciplinario son una herencia valiosa que es importante conservar.

LA RECEPCION DE LA CULTURA DE HABLA ALEMANA EN AMAUTA

Horst Nitschack

La importancia de la revista "*Amauta*" en la vida cultural no sólo del Perú sino de toda América Latina a fines de los años veinte está fuera de toda duda tanto para la crítica literaria latinoamericana como para la alemana. Según el testimonio de Hugo J. Verani en *Las Vanguardias Literarias en Hispanoamérica*: "El foco indiscutible de radiación cultural en el Perú fue *Amauta* (1926-1930), una de las revistas de mayor resonancia continental" (p. 32). En su artículo introductorio sobre *La 'avantgarde' europea en el contexto latinoamericano* H. Wentzlaff-Eggebert precisa que "con *Amauta* se alcanzó la cima de una avantgarde de cuño definitivamente peruano" (p. 21).

Sobre la recepción de la cultura alemana en *Amauta* en tanto que ella se refiere al expresionismo alemán llama nuestra atención el científico italiano Antonio Melis en *La Experiencia Vanguardista en la Revista Amauta* aparecido en el mismo volumen. El sostiene que

"Otro movimiento europeo (es decir, aparte del surrealismo, H.N.) abundantemente documentado en *Amauta* es el expresionismo alemán. También en este caso, la adhesión mariateguiana pasa, por lo menos en parte, a través de una oposición al futurismo, sobre todo por lo que se refiere a su bullicioso belicismo. En el movimiento alemán aprecia sobre todo su oposición a la guerra, dentro de una línea de investigación que le lleva a ocuparse sistemáticamente de la narrativa ocasionada por el primer conflicto mundial, sobre todo en sus expresiones francesas y alemanas... En las páginas de *Amauta* la cultura alemana de esos años se presenta sobre todo con los dibujos de Georg Grosz, un artista muy querido por Mariátegui, con su despiadada vivisección del burgués y de sus vicios" (pp 367-368).

Al mismo tiempo Antonio Melis subraya el estrecho vínculo entre Mariátegui y Herwarth Walden, el escritor expresionista y editor de la revista *Der Sturm* (*La Tormenta*)¹. Además de hacerlo en *Amauta*, también en la revista *Variedades* (27.1.1927) trata Mariátegui el tema de *La Tormenta y Herwarth Walden*². Este vínculo también encontró su expresión en la correspondencia de Mariátegui³.

La recepción del expresionismo que la investigación de Antonio Melis pone de relieve es, sin embargo, sólo una pequeña porción de la compleja presencia de la cultura de habla alemana en *Amauta*. La riqueza de tal presencia sorprende aún más si consideramos que el prejuicio general tiende a hacer creer que la inteligencia latinoamericana miraba sólo hacia París, con una mirada excluyente y fascinada. De este modo, –y sin que esto signifique que querramos poner en tela de juicio en lo fundamental la significación de Francia en la vida cultural latinoamericana– un detenido análisis de *Amauta* nos lleva a modificar en parte dicha visión: la mirada que sobre Europa echa la inteligencia peruana articulada alrededor de *Amauta* no está de ninguna manera monopolizada por Francia. El espacio cultural alemán está representado en los más diversos niveles del discurso y por momentos también con vigor realmente inesperado. Resaltan especialmente los siguientes nombres y temas: Goethe, Marx, Freud, Nietzsche, Spengler, Graf von Keyserling, Rosa Luxemburgo, Ernst Toller, Ernst Glaeser; la filosofía alemana (Kant, Hegel, Scheler), Alemania como escenario histórico y político, varios artículos cortos sobre cine alemán (Emil Jannings y Fritz Lang) y naturalmente la presencia de Georg Grosz, a la que

-
1. Herwarth Walden: (1878-1941) Escritor expresionista y crítico de arte. Funda y publica la revista 'Der Sturm' (La Tempestad). En 1932 emigración a Moscú y en 1941 detenido. Muere en la prisión. Obras: *Einblick in die Kunst. Expressionismus, Futurismus, Kubismus*. (Ideas sobre el arte: Expresionismo, futurismos, kubismo) 1917. *Letzte Liebe* (Último amor) Drama, 1918; novelas, poesías.
 2. Ahora en Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, Bibl. Amauta, Serie Popular. Lima 1987 (12. ed.) pp. 79-81
 3. V. la carta de Walden a Mariátegui del 12 de abril de 1927, en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, t.I, p. 266. (Cf. Antonio Melis p. 369)

Antonio Melis hacía referencia: cerca de diez reproducciones (ningún otro artista europeo está representado en tamaña proporción), un artículo del propio Grosz, *El Arte y la Sociedad Burguesa* (1926, 1, pp 23ss) y otro que sobre él publicara Italo Tavolato (1927, 7, pp 21ss).

En la investigación que sigue no se tratará tanto de precisar la proporción que ocupaba el espacio cultural alemán en el marco general de la recepción de la cultura europea (aún en caso de que ello fuera posible), como de investigar los contextos argumentativos y los niveles del discurso en los cuales se produce la recepción de la cultura de habla alemana.

Tanto en su primera fase (Nrs. 1 al 9), como en la segunda, a partir del Nr. 10, uno de los grandes temas de la revista es la cuestión de la identidad nacional y la relación con Europa⁴. Al respecto encontramos dos posiciones contrapuestas:

1. La disposición de aprender de Europa, de adecuar las tradiciones europeas a las condiciones peruanas y de proseguir su desarrollo consecuentemente con éstas; y
2. La crítica enérgica y el rechazo de la(s) cultura(s) europea(s).

1. Este recurso afirmativo hacia Europa aparece desde los inicios marcado por dos diferentes tendencias. Por un lado, la referencia a la cultura europea en su integridad: "Construyamos el futuro americano mirando el presente europeo" (1927/6,30); es decir, Europa como estímulo y punto de partida para una reflexión latinoamericana y peruana, tal como queda expresado en el texto que Mariátegui escribe como introducción programática a toda la serie: "Yo vine de Europa con el propósito de fundar una revista". (1926/1,1) Y por otro —y ésta va a ser la tendencia que habrá de intensificarse en la segunda fase de la revista (a partir del Nr. 10)— la referencia a una tradición europea

4. En el No. 29 de *Amauta* (1930) se distingue una primera fase, que es descrita como "los hombres de vanguardia-militantes y simpatizantes" (p.3), de una segunda a partir del No. 10, sobre la cual se dice: "Amauta se convierte cada vez más en un factor de orientación política del proletariado nacional" (loc. cit.).

determinada: la remisión al socialismo. La frase "la dictadura del proletariado indígena busca su Lenin" brota de boca de Luis Valcárcel (1927/7,3). El hecho de que en este contexto las referencias a Marx como autoridad política y científica asuman una dimensión significativa era de esperarse, lo que sorprende es que las referencias a O. Spengler no sean mucho menores. Pero sobre este asunto se hará más adelante especial referencia.

Tenemos aquí que interrumpir brevemente esta revisión del estado de la cuestión para insertar una pequeña reflexión teórica: cuando se trabaja con una orientación comparativa al hacer el análisis de la recepción de una cultura por parte de otra siempre hay que preguntarse, al mismo tiempo, cuál es la posición que esos textos tomados de la otra cultura ocupan en realidad. Tales textos, ¿corresponden aún real y plenamente sólo a la cultura de la cual emanaron, o han adquirido más bien ya otro trasfondo y otra dimensión en la que cobran renovada vigencia? Nombres como Goethe, Nietzsche, Freud, el propio Spengler, y en los números más avanzados (a partir de 1929) también Rosa Luxemburgo, ¿remiten hacia un horizonte cultural alemán o europeo, o más bien hacia una "cultura universal"? Cultura universal, análoga a la idea de Goethe de una 'literatura universal' (Weltliteratur) y en el sentido de las palabras del propio Mariátegui: "Todo lo humano es nuestro". (1926/1,1). Lo que se constata —y hay que tenerlo muy en claro desde el comienzo de esta investigación— es que el interés de quienes escriben en *Amauta* no está dirigido a la cultura alemana en sí misma, sino que es un interés en Goethe como representante de una cultura universal, en Nietzsche como representante de una manera de pensar, en Freud como fundador del Psicoanálisis (que no es precisamente una ciencia austriaca o alemana), en Marx y Rosa Luxemburgo como representantes de un pensamiento revolucionario. Las alusiones a la cultura de habla alemana —trátase de la Pedagogía, de la Universidad o de las luchas sociales de la República de Weimar— sirven en el horizonte de *Amauta* como una ampliación de perspectivas y como una ayuda argumentativa en el contexto de la discusión peruana y latinoamericana, y no como un abstracto acervo cultural acumulado por puro interés enciclopédico. No obstante es de notar cuán grande era la proporción de cultura de habla alemana en el conjunto de la recepción peruana de la cultura occidental y cuán abierta al ámbito

lingüístico alemán estaba la inteligencia peruana de la época a pesar de la barrera idiomática.

El interés por la situación histórica alemana a partir de 1929 en artículos como *En los Campos de la Pobreza* por Larisa (sic) Reissner⁵, por las luchas laborales en Alemania (cf. *La Teoría del Crecimiento de la Miseria aplicada a nuestra Realidad*, por Ricardo Martínez de la Torre, 1929/26, 73 ss. esp. 79); por el Congreso Antiimperialista Mundial de Frankfurt (en *La Paz de Versalles*, Conferencia de J. C. Mariátegui en la Universidad Popular, 1930/31, 9ss); por el desempleo en Alemania (*El Problema de los Desocupados*, por C. Arbulú Miranda, 1930/31, 66ss), por la historia de la Revolución Alemana (en *La Intervención italiana en la Guerra* por J. C. Mariátegui, 1930/32, 8ss, esp. p. 13 y en *La Vida heroica de Rosa Luxemburgo* por Nydia Lamarque, 1930/28, pp. 9 ss, 1930/29, pp. 76 ss y 1930/30, pp. 78 ss), el interés por todos estos temas tiene definitivamente una motivación política que trasciende los límites de su contexto original.

Por lo menos un sector de la inteligencia peruana no asume irreflexivamente el dictado spengleriano de la "Decadencia de Occidente", sino que ve en Europa dos corrientes claramente contrapuestas: percibe, al lado de dicha decadencia, un movimiento de renovación. Los autores políticamente orientados ven esta renovación representada por los movimientos socialistas de Europa y sobre todo de Alemania. Otros, sin embargo, consideran esta renovación como un fenómeno más general llegando a presentarlo como un 'Renacimiento cultural'. Así César A. Rodríguez escribe: "Mientras Spengler y otros catecúmenos del desencanto creen que la civilización occidental está en decadencia, pienso por el contrario que existe un verdadero Renacimiento cultural" (1926/2, Libros y Revistas N° 4, p. 2). Como prueba se remite a la literatura rusa, desde Dostoyevski hasta Block, y también a

5. Larissa Reissner, nacida el 1895 en Lublín, Polonia, participó en la Revolución Rusa, fue miembro del Partido Comunista, estuvo en Alemania en 1923.

"la densa falange de maestros alemanes que están siendo revelados a los pueblos de habla española gracias al esfuerzo de José Ortega y Gasset, reaccionando contra la depresión post-bélica, nos anuncian el advenimiento de un idealismo más trascendental que el hierático espiritualismo kantiano. A través de estos filósofos se constata que el espíritu humano está en pleno florecimiento y no como se afirma que atravesamos crisis de decadencia. Creo que esta etapa del pensamiento alemán, que es una de las más sugeridoras, hará mucho bien a las juventudes hispano-americanas, disciplinándolas con su sobriedad de expresión y fino paramentó filosófico". (Loc. cit. p. 2 ss).

Una Europa que se renueva a sí misma después de la guerra, constata Antenor Orrego en su trabajo crítico sobre Ortega y Gasset en el que el filósofo español es contado en las filas de la Europa decadente y en cuya contraparte ubica a Romain Rolland, Unamuno y Keyserling (1929/20, 23 ss):

"Porque hay una Europa renaciente, una Europa nueva, una Europa que deviene. Ortega y Gasset es un caso sintomático de un sector europeo, así como Romain Rolland, Unamuno, Keyserling son también casos sintomáticos del otro sector". (Loc. cit. p.24).

La experiencia europea de Mariátegui no es una de cultura general, sino básicamente una experiencia política. En su discusión del trabajo de César Falcón 'El Pueblo sin Dios' (1929/21,102), menciona un viaje que hizo junto con el autor y una estadía en Essen durante la ocupación del Ruhr en 1923, así como su participación en este 'drama rhenano':

"Nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con una ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América. El itinerario de Europa había sido para nosotros el del mejor, y más tremendo, descubrimiento de América".

Europa, y con ello también Alemania, como una cultura renovándose a sí misma, en las citas de Antenor Orrego y de César A. Rodríguez, Europa como lugar de una experiencia significativa de

Mariátegui para Latinoamérica, pero también Europa, la Unión Soviética, como utopía real de un mundo mejor en *La Otra Europa*, un artículo de Luc Durtain que trata acerca del progreso social en la URSS traducido al castellano especialmente para *Amauta* (1929/22, p.60ss), o en *La Transformación de la Agricultura Soviética*, un texto que termina con una cita del 'Berliner Tageblatt':

"La antigua aldea rusa desaparece en el pasado. Si Tolstoi y Dostoievsky revivieran, apenas reconocerían a su 'mujik eterno', su campesino milagroso. El mismo no se reconocería a sí propio, sentado sobre el tractor, realmente milagroso" (1930/29, 52).

2. Pero, por otra parte, y ésa es la otra tendencia en *Amauta*, Europa como pura decadencia, como aquello que tiene que ser superado, como aquello de lo cual Latinoamérica tiene que apartarse:

"Se puso a viajar; conoció Italia, España, Alemania, Austria, Inglaterra. Y a medida que recorría países y ciudades iba despertando en su alma el amor al terruño y la nostalgia de su hogar. Europa lo estaba curando de Europa. Fenómeno más habitual de lo que se cree, estos americanos que descubren a América, en el extranjero".

Se está hablando aquí de Felipe, el protagonista de *El Forastero*, una narración de María Wiesse (1928/14, 17ss), quien va a regresar al Perú, a la hacienda de su infancia, donde habrá de comprender su error, "que es el de tantos jóvenes peruanos--; el haber entregado los mejores años de su juventud a países extraños, el haberse desarraigado..." (Loc. cit. p.21).

Como sumo testimonio de la decadencia europea constantemente se hace referencia a O. Spengler:

"Spengler, con su morfología de las culturas, antes que él, Frobenius y ...antes aún Kireyewshi, vienen desde tiempo auscultando la mortecina y espectacular catharsis de una cultura que se va. Que se va sumergiéndose con su sino en las profundidades de los senos cósmicos en donde esa cultura de Occidente, como otrora la India, China, Egipto o Roma quedará archivada en el anaquel correspondiente a

cada estadio del espíritu humano". (Romulo Meneses: *El Hebraísmo y las bases psíquicas de la Historia*. (1928/11, 25).

José Vasconcelos, por su parte, en *La Raza Cósmica* se vale de la argumentación spengleriana para ver en América el continente del futuro, el que debe sobrepasar a Europa:

"Nuestra América, es cierto, en muchos de sus aspectos, no es otra cosa que un reflejo, una copia de Europa y obra casi toda de europeos. Sin embargo, ello no nos obliga a hacer de nuestra historia simplemente una repetición de la historia europea".

Su predicción llega a prometer: "Una aurora, un nacimiento, no renacimiento, sino creación de formas mejores y más altas de vida" (José Vasconcelos: *El Nacionalismo en la América Latina*. 1926/4, 14).

Pero quien se atreve a hacer en *Amauta* la más lúgubre profecía sobre Europa es Waldo Frank, repitiendo constantemente que, para él, desde la Edad Media va Europa cuesta abajo, y hoy "Europa hormigea en su muerte" (Waldo Frank. *El Redescubrimiento de América*. 1. *Los Últimos Días de Europa*. 1928/11,2).

Antenor Orrego toma la forma metafórica de Frank y la lleva hasta el extremo:

"América es la repentinidad del destino, el recomienzo de una vida nueva para la cual no sirven ni la experiencia, ni las leyes, ni las normas que ensayó el hombre europeo y el hombre oriental a través de los siglos. América es una nueva posibilidad humana. Mientras el resto del mundo está en plena fusión disgregativa, América está en plena refundición vital. Mientras todas las demás culturas son una solución, América es una incógnita. Este gran hecho se refleja de una manera característica en Sudamérica, y, dentro de ella, en uno de los países que es el más *sepulcro* del inmenso sepulcro americano: el Perú.

En ninguna parte se huele más el cadáver europeo. La carroña ha hecho en ella su sede dilecta. La descomposición es una descomposición de proporciones cósmicas. Va quedando, es verdad, el humus de la fecundación. Y sin embargo, América ha tomado a la LIBERTAD como casu-

lla, manto o capa de exportación hacia la gloria y hacia la historia del mundo". (*El Gran Destino de América*. 1928/12, 13)

A pesar de su vehemencia retórica, esta argumentación anti-europea no termina imponiéndose, y va siendo poco a poco desplazada—sobre todo en los últimos números— como ha sido antes señalado—por una perspectiva con mayor diferenciación de matices.

Los autores de habla alemana que son citados como autoridades, o a los que el discurso cultural y político hace referencia son principalmente Goethe, Marx, Nietzsche, Freud, Spengler, Keyserling, así como, a tenor de referencia, Kant. Llama la atención, especialmente a los lectores alemanes, que se haga referencia a Marx, Nietzsche y Spengler casi sin solución de continuidad entre ellos, y sin que esto sea percibido como una contradicción. La referencia a Goethe cumple siempre la función de presentar el horizonte cultural universal del autor, lo que se revela en la utilización de fórmulas como "Poesía y verdad, como decía Goethe" (*Poesía y Verdad. Preludio del renacimiento de José María Eguren*. J. C. Mariátegui, 1929/21,11).

Honorio Delgado, a través de quien el psicoanálisis freudiano halló su camino hacia el Perú⁶, cita como material de apoyo en su artículo de orientación psicoanalítica *Porque nos gustan los ojos* (1926/2,27) las cuatro estrofas de la canción titulada *April* (Abril) de J.W. Goethe en idioma alemán y sin traducirlas. Hace luego lo mismo en su artículo *La rehabilitación de la interpretación de los sueños* (1927/7, 7), donde cuatro versos de Goethe son incluidos sin traducción alguna.

Franz Tamayo escribe en su contribución a la reflexión sobre la identidad americana titulada *Carta americana para americanos* (1926/3, 32ss):

6. Cf. el artículo de Alvaro Rey de Castro en este libro. También: Javier Mariátegui: *Sigmund Freud en el Perú*. En: J. Mariátegui (Comp.): *Honorio Delgado. Freud y el Psicoanálisis. Escritos y Testimonio*. Lima, 1989. Univ. Peruana Cayetano Heredia, Fond. Ed.).

"Cuatrocientos años parecen poca cosa; pero es probable que la substancia substancial de las almas y de las razas no varía gran cosa en cuatro mil años". Y añade luego con tono casi incidental: "*Du bist was du bist* (sic) (Tú eres lo que eres, H.N.) decía el profundo mefisto goethiano". (loc. cit. 34)

"Goethe es un hito imponente en el mapa cultural de Europa, uno de esos hitos que marcan los jalones de la Historia, y que, por eso, permanecerá inconvencible en su sitio, ninguna revolución trocá el sentido de su actitud, soportará el huracán de los tiempos, el polvo de las generaciones, hasta que, al fin bajo el aluvión de los siglos, será sólo objeto de la Pre-historia".

Comenta J.E.C. en su presentación del libro sobre Heinrich Heine de Alberto Gerchunoff en *Amauta* 1928/12, 43.

Si la referencia a Goethe, de un lado, tiene la función de presentar un horizonte cultural universal –cumpliendo a veces incluso tan sólo una función decorativa–, las referencias a Marx, de otro lado, presentan a éste como la autoridad política y científica que presta todo el peso y la firmeza de su nombre a los argumentos que en él se apoyan. Así, por ejemplo, en la discusión de 1930 entre la facción comunista de J.C. Mariátegui y la del APRA (aquí en *Amauta* siempre llamada A.R.P.A.), que fundara Haya de la Torre, valiéndose de las formas discursivas clásica de los partidos comunistas se recurre repetidamente a citas de los autores más representativos de este movimiento para legitimar la propia posición:

"En el programa marxista, enunciado desde 1847 por Carlos Marx y Federico Engels –el '*Manifiesto Comunista*'– no se habla de 'nacionalización' en abstracto ni de solidaridad en general".

La argumentación continua con una extensa cita de Marx (1930/31, 43).

Similares figuras argumenticias, en las que las referencias textuales son transpuestas y aplicadas al contexto peruano, pueden encontrarse sobre todo en los números finales de la revista (cf. 1930/29, 1; 1930/30, 28; 1930/31, 4; 1930/32, 7; 64)

Es remarcable la alta estima en que se tiene a Nietzsche, especialmente la 'avant garde' de izquierda. Nietzsche es valorado tanto por su estilo como por su forma de pensar. J. C. Mariátegui introduce sus 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* con una cita de Nietzsche en alemán, tomada de 'Der Wanderer und sein Schatten' ('El viajero y su sombra'): "Ich will keinen Autor mehr lesen, dem man anmerkt, er wollte ein Buch machen; sondern nur jene, deren Gedanken unversehens ein Buch werden." ("Ya no quiero leer a ningún autor en quien se perciba, que quiso hacer un libro, sino sólo a aquellos cuyos pensamientos se tornan espontáneamente en un libro".) En la 'Advertencia' que sigue hace otra vez referencia a esta frase y añade, además, otro 'principio de Nietzsche': "meter toda mi sangre en mis ideas".

En su necrología de Mariátegui Abelardo Solís parafraseando dicha cita escribe: "Porque había escrito con sangre, según decía Nietzsche". (1930/30, 22)⁷.

Empero, esta afinidad hará que de parte del Apra emanen reproches de 'elitismo' y de 'vinculaciones con el fachismo':

"El señor Heysen atribuye a la gramática de José Carlos Mariátegui aristocracia y aristocracia nietzscheana, d'annunziana, sosteniendo que el suyo no podía ser un arte de proletario" (Gamaliel Churata, 1930/32, 67).

Sea para estar de acuerdo con él o para contradecirlo, lo cierto es que constantemente se hace referencias a Nietzsche citándolo como autoridad. En el artículo de Eugenio Garro, *Sobre la obra poética de Gonzalez Prada* se compara 'el ideal del arte helénico' de la obra de González Prada con Nietzsche: "También Nietzsche, un pensador de espíritu helénico, levantó el edificio de su filosofía por medio de ideas limitadas dentro de contornos geométricos: el Aforismo nietzscheano".

7. El nombre de Nietzsche, que -aparte de cuando lo escribe Mariátegui- rara vez aparece correctamente escrito, ha sido corregido en cada una de las citas que aquí aparecen.

(1928/16, 2). De igual manera se percibe una evaluación de González Prada a través de la comparación con Nietzsche en un artículo de J. C. Mariátegui en el cual cita unas palabras del libro *El nuevo absoluto* de Mariano Iberico Rodríguez:

“Hay evidentemente algo del rico pensamiento de Nietzsche en las exclamaciones anárquicas de Prada. Y hay en éste como en Nietzsche la oposición entre el concepto determinista de la realidad y el empuje triunfal del libre impulso interior” (1928/16,14).

En un resumen retrospectivo acerca de la valoración que se había hecho de la religión en los últimos cien años son presentados en una misma página como representantes de las posiciones más importantes: Ernst Haeckel, Spengler, Nietzsche y Karl Marx (1928/19,32). Y en el trabajo sobre *Posibilidad vernacular en la pintura de José Malanca*, de Gamaliel Churata, puede leerse:

“En literatura y pintura, como en música, si se opera hoy un fenómeno revolucionario, etimológicamente revolucionario, que merezca atención filosófica, es ese: la trasvaluación de la excelencia, de que habló Nietzsche” (1928/19, 91).

Las citas aquí presentadas evidencian que las referencias a Nietzsche pueden producirse en los más diversos contextos argumentativos: Nietzsche como representante de un helenismo, como pensador anarquista, como testigo principal de la crítica a la religión, como autoridad en el proceso de transmutación integral de los valores, el cual –dicho sea de paso– según Gamaliel Churata, no tiene un carácter aristocrático, sino que proviene más bien del pueblo.

Las referencias críticas a Nietzsche, en cambio, son muy escasas:

“Nietzsche es incapaz de concebir el sentido ético vital y eterno del hombre, en cambio analiza con extraordinaria penetración la moral histórica, la moral como fenómeno consuetudinario. Llega, entonces, a un escepticismo negativo, aunque de ‘Así hablaba Zaratustra’ se desprende un cierto sentido ético de la vida sin quererlo. El menos racionalista de los filósofos europeos estaba inficionado de

un racionalismo que acaba por conducirlo a la locura".
(1928/14, 4)

Esta manera de leer a Nietzsche, propuesta por Antenor Orrego, y que en última instancia supone inscribirlo dentro del racionalismo europeo, es, por decir lo menos, muy original. Para Orrego —y en nuestro contexto esto es más interesante aún— Nietzsche se convierte con ello en un representante de la 'incapacidad ética del europeo' (loc. cit.), que para "la América americana que comienza a revelarse en fuertes y claros temperamentos" (loc. cit.) no tiene ninguna significación, "la América que ha asimilado la cultura occidental... es el pudridero de ella" (Loc. cit.).

Nietzsche, puede decirse a manera de resumen, está presente de muy diversos modos, las más de las veces afirmativamente, como autoridad filosófica. Pero no se puede encontrar ni un estudio algo más profundo de su pensamiento, ni tan siquiera una valoración coherente del mismo.

Esto vale de manera similar para Oswald Spengler: se hacen repetidas referencias a él como autoridad (1928/19, 32 y 35). En una reseña de una conferencia que dictara Ernesto Quesada, *La evolución sociológica del derecho según la doctrina spengleriana*, se hace evidente que el interés por Spengler, a diferencia del caso de Nietzsche, está enfocado en el pensamiento spengleriano y su propuesta ideológica. No sólo en virtud de su famosa frase sobre la 'Decadencia de Occidente' —que ya había inducido a José Vasconcelos en *La Raza Cósmica* a la esperanza de que el continente del futuro fuera América y la raza del futuro 'la raza síntesis o raza integral', (*La Raza Cósmica*, p. 30)—; no sólo en virtud de ello, sino también por su teoría biologicista y organicista de la cultura:

"Spengler establece que lo que ha existido siempre y sigue existiendo son agrupaciones culturales que, independientemente las unas de las otras, desarrollan con arreglo a las modalidades de lugar y momento, su alma propia, su criterio especial y su manera típica de concebir los problemas de la vida y de encontrarles solución" (Libros y Revistas, 1926/1, 13).

Con ello se convierte Spengler en la legitimación teórica de la individualidad y originalidad supuestamente intactas de la cultura andina que habría traspasado incólume los largos siglos de la dependencia colonial; condición teórica fundamental ésta para un pensamiento indigenista. Aunque, ciertamente, el otro Oswald Spengler también está presente:

“Ya que Oswald Spengler, el filósofo desencantado, nos habla de la ‘decadencia de Occidente’, debemos pensar y abstraernos en consideraciones de interés para el Continente Americano. Ha llegado la hora que miremos mesiánicamente el futuro de este Continente. Si unos piensan e intuyen que a la Cultura fáustica, sucederá la Cultura de Oriente; nosotros pensemos e intuyamos que esa Cultura en crisis devendrá la Cultura Americana, como signo definitivo de la Cultura Universal, que va gestándose en el Mundo. La cultura europea salvará a América. Escuchemos lo que ya escribía Antonio Caso: ‘no es América un nuevo teatro accesorio de la cultura europea, sino el asiento natural de su desenvolvimiento más firme; no es algo extrínseco ni accidental, sino elemento imprescindible de su desarrollo. Sin la América como una nueva Patria, las posibilidades de éxito de la cultura de la humanidad se habrían disminuído considerablemente’” (Alberto Espinoza Bravo: *Nuestra Misión ante los destinos de América*. 1929/20, 86 ss).

Así pues tenemos que se recurre a Spengler como autoridad en argumentaciones que se contradicen y anulan mutuamente: en las posiciones en las que se subraya la autonomía del mundo americano como en las que sostienen que la misión histórica universal de América es llevar más allá el desarrollo cultural iniciado en Europa.

Otro concepto tomado de Spengler es lo ‘fáustico’ como tipificación que se hace de una cultura como una ‘cultura de la voluntad’, o también de una ‘ética fáustica’ como aquella del

“perfeccionamiento del yo, trabajo ético en el yo, legitimación del yo por la fe y las buenas obras, la atención al tú en el prójimo en consideración al propio yo y a su propia gloria, desde Tomás de Aquino hasta Kant, llegando así por fin, a lo supremo: a la inmortalidad del yo”(Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente*, p. 394).

Carlos Gutiérrez Noriega, en su artículo *Hacia una concepción biológica del Arte*, refiriéndose a “una de nuestras concepciones filosóficas actuales de más valor –la de Oswald Spengler–” (1929/22, 17), se apoya expresamente en el concepto spengleriano del ‘Arte Fáustico’.

J. C. Mariátegui, que aún hasta sus 7 *Ensayos* había seguido expresando su reconocimiento por Spengler, lo incluye en cambio en su artículo de 1930 acerca de Lenin en el contexto de autores próximos al facismo cuando escribe que:

“La celebridad de Oswald Spengler, de Charles Maurras o del general Primo de Rivera no es sino una celebridad mundial. La celebridad de Lenin, en tanto, es una celebridad unánimemente mundial” (1930/30. 11).

Si hay algo sobre la recepción de Spengler que llama la atención del lector alemán es que –con la sola excepción de esta última observación de Mariátegui– no se le ubique dentro del marco político-cultural del conservadurismo de derecha en el que se le ubicaba en Alemania. De la misma forma sorprenden las repetidas referencias a Hermann Graf Keyserling (1880-1946), aquel filósofo y escritor relativamente insignificante para el mundo de habla alemana, que obtuvo, sin embargo, importante atención en Latinoamérica⁸.

Uriel García lo incluye en su texto *La Música Incaica* como una autoridad bien conocida, cuya importancia no requiere ni tan sólo una pequeña frase complementaria o un atributo extra que tuviera que ser mencionado, en un contexto relativo a ‘la expresión cósmica de la música incaica’ “a cuyo conjuro vibra la tradición lejana y se reanima el sentimiento terruño, ése que en el alma primitiva llama Keyserling ‘lo intransferible’ (1926/2, 11).

8. Hermann Graf Keyserling (1880-1946): Filósofo alemán. Funda en 1920 la ‘Escuela de la Sabiduría’. Viajes a América del Sur. Obras: *Reisetagebuch eines Philosophen* (Jornal de Viaje de un Filósofo) (1919); *Schöpferische Erkenntnis* (Conocimiento Creativo), 1922; *Südamerikanische Meditationen* (Meditaciones Sudamericanas), 1933. El está también mencionado en el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade de la ‘avant garde’ brasileña.

En su artículo *Spengler y el Derecho* Carlos Manuel Cox contrapone a la teoría spengleriana de la decadencia de occidente la conciliadora tesis que Keyserling defiende en *'El Mundo que Nace'*:

"Keyserling –a quien sigo enteramente en su adhesión a un nuevo orden de cosas– indica que las conclusiones de Spengler no son evidentes. Las conclusiones del 'historiador de la Decadencia' son negativas, anuncian la muerte, al rededor (sic) del año 2,000 de la civilización faústica u occidental. Para él, el socialismo no es sino uno de los aspectos de esa ruina. En cambio Keyserling, columbrando el signo de los tiempos actuales, dice que si bien son de decadencia de ciertas instituciones, anuncian un florecimiento, por que el ocaso de una cultura se parece –en sus manifestaciones externas– a la aurora de un nuevo orden, a un nuevo sino histórico. De la derrota de todas las culturas, resultará, termina Keyserling, una civilización ecuménica, universal. El abrazo de Oriente y Occidente, dará este fruto grandioso" (1928/13, 31).

En el siguiente número de la revista, Juan Mantovani en *La preocupación contemporánea por los problemas educativos* incluye también una cita de *'El Mundo que Nace'* de Keyserling:

"...el fin de lo antiguo es ya el nacimiento de lo nuevo' ...porque – según el mismo pensador 'las condiciones preliminares para una nueva y alta cultura son idénticas a las causas que originan la decadencia de la anterior'" (1928/14, 13).

Keyserling como autoridad filosófica (1928/11, 25; 1928/17, 15), Keyserling como representante de "una Europa renaciente, una Europa nueva, una Europa que deviene. Ortega y Gasset es un caso sintomático de un sector europeo, así como Romain Rolland, Unamuno, Keyserling son también casos sintomáticos del otro sector". (1929/20, 24). Aquí también, como antes en el caso de Spengler, es J. C. Mariátegui el que, en su *Defensa del Marxismo*, demanda una recepción de Keyserling que fuera un poco más crítica y distanciada, apostrofándolo alguna vez de 'dandy' y de 'elegante', y colocándolo, alguna otra, en el mismo saco junto con Scheler, Stammler, Steiner y Krishnamurti (1929/23, 5).

Tenemos pues, entonces, que, en la discusión crítica cultural que se desarrolla en *Amauta*, Keyserling está casi tan fuertemente representado como Spengler. El carácter sobreentendido de las múltiples referencias que a él se hacen permite suponer que era un elemento afianzado en el discurso cultural de aquellos años. Esto, claro, al igual que en el caso de Spengler, no nos dice todavía nada acerca de la recepción en sí misma. ¿Se leyeron realmente los textos? ¿Se conocían realmente las teorías? ¿O funcionaban simplemente los nombres como cifras identificatorias, como signos posicionales, con los cuales se señalaban opiniones y puntos de vista sin tener necesariamente que conocer más allá de unas cuantas oraciones de los referidos autores. Y aunque fuera realmente así, sigue siendo significativo que los nombres reciban tanto peso argumentativo. Y, por lo demás, de todas maneras tiene que haber habido una real recepción por parte de algunos intelectuales que sentaron las bases de esta divulgación. ¿Cuál fue el rol que les cupo en ello a algunos intelectuales educados en el Colegio Alemán, como Luis Alberto Sánchez, Estuardo Núñez, Xavier Abril, Martín Adán, todos ellos además colaboradores en *Amauta*?; ésta es una cuestión que debería ser materia de otra investigación.

La divulgación y discusión del psicoanálisis freudiano fue promovida a través de diversos artículos especialmente por Honorio Delgado. Aunque hay que decir que en estos años Freud no recibe aún el carácter de "sobreentendido" del que sí gozan Nietzsche, Spengler o Keyserling. Ya el primer número de *Amauta* trae la traducción completa del texto de Freud, *Widerstände gegen die Psychoanalyse* (Ges. Werke, Bd. XIV, pp 99-110), *Resistencias al Psicoanálisis*, de Honorio Delgado⁹. En ese mismo número encontramos también una enfática reseña del libro de Delgado sobre Freud, hecha por Alberto Guillén (p. 35). Aunque sin nombrar a Freud, pero evidentemente influido por el pensamiento psicoanalítico conceptos como el de 'la omnipotencia de las ideas', 'die Allmacht der Gedanken' o el de 'Libido' así lo revelan—aparece el artículo de Delgado *Porque nos gustan los ojos* (1926/2, 27-

9. cf. Javier Mariátegui: *Sigmund Freud en el Perú. En: Freud y el Psicoanálisis. Escritos y Testimonio*. Lima 1989. p. 45.

28), que ya antes, en 1921, había aparecido en alemán en la revista *Imago*, publicación destinada a la aplicación del psicoanálisis a las ciencias humanas¹⁰. En otro artículo más, *La rehabilitación de la interpretación de los sueños* (1927/7, 7-12), Honorio Delgado presenta con detalle las ideas básicas de la interpretación freudiana de los sueños. Tres números después, en la reseña que hace Hugo Pesce de la obra *La Psicoanálisis* de E. Morselli (1927/10, p. 78-79) se hace nuevamente referencia a las “relaciones del Psicoanálisis con todo el conjunto del saber y, por ende, con la Sociología, la Etnografía y la Mitografía” (loc. cit.) El intento de integración de algunos elementos psicoanalíticos en una teoría autónoma del arte es llevado a cabo por Carlos Gutiérrez Noriega en su artículo *Hacia una concepción biológica del arte* en los Nrs. 1929/20, 40-51 y 1929/22, 17-31. Su objetivo principal es integrar los conceptos freudianos de subconsciente, inconsciente y sublimación (op.cit. pp 49, 50) en su teoría del arte. El hecho de que en varios momentos colisione con el propio pensamiento freudiano –entre otros cuando habla de ‘los tres instintos fundamentales (hambre, egoarquismo, sexualidad)’– parece no incomodarle, o inclusive hasta escapársele de la propia conciencia.

Más allá de estas menciones no se hace mayor referencia a Freud como autoridad ni se le menciona tampoco en el contexto de argumentación científica alguna. En *El Progreso como Evolución Social* de J. Eugenio Garro se mencionan de pasada, en una anotación de carácter más bien negativo, ‘los descubrimientos del psicoanalista Sigmund Freud’ (1929/25, 52). Pero, aparte de algunos especialistas, ni el Psicoanálisis ni Freud mismo se han asentado aún en el discurso cultural de la época.

En ninguno de los ejemplos hasta aquí presentados –que casi sin excepción se ubican en el contexto de la discusión de la identidad cultural– se encuentra un interés explícito por la cultura alemana, sino que, más bien, se han extraído del ámbito cultural alemán autores y

10. 1921 en: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, VII, 2.

sus correspondientes propuestas para ser citados como argumentos culturales, científicos o políticos de carácter universal. Sin embargo, en otro de los grandes temas de *Amauta*, la discusión de la reforma educativa y universitaria, se observa un interés más nítido por Alemania y su situación en ese momento.

Luis E. Galván compara en su artículo *¿Qué hace nuestra Universidad por la investigación científica?* (1927/6, 6) el sistema universitario peruano, al cual le adscribe 'el método ergotista y memorístico de estudio', con "las Universidades sajonas, de cuyo tipo básico son las alemanas".

"Hasta hoy, las Universidades alemanas se fundan sobre el principio absoluto de la libertad de enseñanza y estudio... En Alemania se consideran los estudios universitarios como un conjunto dentro del cual el alumno tiene plena libertad para elegir las materias que prefiere y el orden en que debe asistir a las conferencias. Este sistema tan liberal no tiene otra finalidad que la de educar intelectuales acostumbrados al propio raciocinio" (loc. cit.).

El autor subraya la libertad y la propia responsabilidad del estudiante de la Universidad de Humboldt, a la par que la influencia de esta propuesta educativa en los sistemas universitarios inglés y norteamericano. No hace, sin embargo, ninguna referencia a uno de sus principios fundamentales y distintivos: la unidad entre investigación y enseñanza.

Los artículos que tratan sobre la reforma educativa y la pedagogía no descuidan las referencias al estado de la discusión y a las posiciones de los diversos científicos alemanes. En el artículo de Carlos Velásquez *Los tests psicológicos y la nueva educación – La controversia entre aristócratas y demócratas de la inteligencia* (1927/6, 14ss) se menciona la 'psicología de las estructuras o de la forma, de abolengo alemán que obtiene sus mejores aportes de las fecundas experiencias de Külpe, Wertheimer, Koffka, y sobre todo de Köhler...'. Se cita además a toda una serie de autoridades alemanas, como son Wund (sic), Kraepelin, Ebbinghaus y varios más. Lo mismo vale para el texto de Juan Mantovani *La preocupación contemporánea por los problemas educativos*: no sólo inserta al

lado de Keyserling una detallada cita de *El resentimiento de la moral* de Max Scheler, sino que incluye además en el panorama de 'la pedagogía contemporánea', que 'ofrece abundancia de pensamiento teórico y aplicado', menciones a Laestner, Kurt Kusser, Lehmann, Bade, Gaudigg y Kessler como representantes de 'la idea total de personalidad'. (1928/14, 14). Pocos números después en su artículo *Problema de la Nueva Educación* pasa Carlos Velásquez a ocuparse de las reformas educacionales en Alemania (1928/17, 33-35). El informe sobre la pedagogía alemana, que por sí solo es más amplio que aquellos sobre Inglaterra, Francia e Italia sumados, menciona nombres como los de Lietz, Paulsen, Wyneken, Petersen y Koestmer, entre otros.

La orientación educacional de los jóvenes de Luis Galván es otro ejemplo más de los esfuerzos llevados a cabo para hacer que los resultados de la discusión internacional devengan fructíferos para la situación peruana. Aquí también ocupa un amplio espacio la referencia a 'la orientación profesional y la selección psicológica para las profesiones elevadas' en Alemania (1929/24, 31ss). Al año siguiente (1930/29) se imprime íntegramente la traducción castellana de un artículo de Ernst Hierl, *Escuela y Religión, la ideología religiosa y feudal de la burguesía*, tomado de *Pedagogía Proletaria*, una 'versión de las Jornadas Pedagógicas de Leipzig organizadas por la Internacional de los Trabajadores de la Enseñanza' (op. cit. 36-49).

En mi opinión, los ejemplos mencionados dejan en claro que, en aquellos ámbitos en que se dispone de experiencias, investigaciones y aportes científicos del lado alemán que se topan con interés de la parte peruana, las barreras del idioma quedan relegadas a un segundo plano, por lo menos en lo que a una recepción general y una toma de conocimiento de ellos se refiere. Resaltan, asimismo, la apertura que caracteriza al círculo de intelectuales alrededor de *Amauta*, así como su disposición a recoger cualquier tipo de estímulo cuya aplicación a las propias circunstancias les parezca con sentido y de alguna utilidad.

Ya al comienzo, cuando aludimos a la investigación de Antonio Melis, hemos tratado sobre la recepción del Expresionismo en *Amauta*. Entonces se señaló que dicha recepción fue cuantitativamente hablando particularmente amplia, pero debe anotarse que, en rigor, ésta se dio

de manera sesgada, atendiendo a la posición política de la revista. Con excepción del cine expresionista, representado sobre todo por Fritz Lang (1928/12, 24; 1928/18, 95; 1929/26, 99), y de la repetida mención de Emil Jannings, que, al parecer, era una especie de engreido del público limeño (1928/12, 24; 1928/18, 95; 1928/19, 98; 1929/25, 93), casi todas las demás menciones a la época expresionista se centran en autores de izquierda. La única excepción en el ámbito literario la constituye *El último amor* de Herwarth Walden (1928/11, 17ss), una pieza en un solo acto con personajes que expresan 'lo humano', una intención tan típica del expresionismo. 'El Hombre', 'El otro', 'La mujer del otro', 'La propietaria', son figuras a partir las cuales en un reducidísimo espacio literario se entretajan los temas del amor, la muerte, la pureza del alma, la traición y el dinero. El elemento trágico de este 'juego de escondidas' al cual la mujer sucumbió, impresiona como artificialmente construido y no está muy lejos de tornarse en cómico y absurdo. No estamos, pues, con toda seguridad, ante ningún impresionante ejemplo de la literatura expresionista.

Asimismo, las demás referencias a la literatura alemana, al margen del expresionismo, parecerían estar también determinadas por la ley del azar. Así, por ejemplo, Estuardo Núñez en su artículo sobre *Emil Ludwig: La novela biográfica alemana* (1929/24, 53ss) presenta las tres biografías *Napoleón*, *Bismarck* y *Goethe* junto con las referencias bibliográficas de Ernst Rowohlt. Sin embargo, es casi imposible imaginar que estos libros fuesen accesibles al público limeño.

En cambio el caso de la biografía de Heine por Alberto Gerchunoff, de la Editorial Babel de Buenos Aires, es algo diferente (reseñada en 1928/12, p.43, Libros y Revistas Nr. 14). El autor, que firma con las iniciales J.E.G., trata también brevemente la recepción de Heine en el Perú por Diez-Canedo y Gonzales Prada, de lo cual se desprende que Heine no era ningún desconocido para el público limeño de la época, y prepara a sus lectores para que se enfrenten con el texto de Gerchunoff con las siguientes palabras:

"Los que no conozcan la poesía sublime de Heine, los que conociéndola no la hayan sentido, y -los más numerosos- los incapaces de sentir la emoción de cualquier poesía -la

vidida o la escrita-, lean el libro de Gerchunoff, él los reconciliará y los hará capaces de sentir la Belleza" (Loc. cit.).

Los textos literarios alemanes cuyas traducciones reproduce *Amauta* pertenecen todos a los años 20, como por ejemplo *El Nido* de Ernst Toller¹¹ (1929/20, 76-78), que es un capítulo de su obra *El Libro de las Golondrinas*, escrito en la cárcel, y en el cual Toller relata la lucha entre la burocracia de la prisión y una pareja de golondrinas que ha construido su nido dentro de una de las jaulas de la cárcel provocando las simpatías de los presidiarios y convirtiéndose, con ello, en representantes simbólicas de la libertad aunque sucumbiendo, al fin, al triste triunfo del personal de la cárcel sobre la naturaleza.

Navidad en el Asilo de Noche por Rosa Luxemburgo (1929/22, 8) es un informe escrito con gran compromiso humano y político que trata acerca de un envenenamiento colectivo producido en un asilo de vagabundos en Berlín, que afectó a los más pobres entre los pobres, quienes, como era de esperar, habían sido miembros del proletariado. Este informe tiene, pues, su mensaje de lucha de clases claro y preciso, y se ubica dentro de una tendencia en *Amauta* que habrá de imponerse progresivamente: el pasaje hacia una postura ideológica y política cada vez mas clara y definida.

En este mismo contexto se inscribe también el capítulo *En los Campos de la Pobreza* (1929/25, 1-11) extraído de la novela de Larissa Reissner¹² llamada *Hombres y Máquinas*. El escenario de este capítulo es, otra vez, la Alemania proletaria. La novela misma es detalladamente reseñada dos números más tarde por Angela Ramos (1929/27, 83-86).

11. Ernst Toller (1893-1939): Dirigente en la Revolución de Noviembre (1918) y en la República Soviética de Munich (1919), lo que le vale 5 años de prisión. 1933 emigración de la Alemania fascista. Se suicida en 1939 en Nueva York. Obras expresionistas: *Die Wandlung* (La transformación) (1919); *Masse Mensch* (La Masa Hombre) (1921); *Maschinenstürmer* (Destruyores de Máquinas) (1922).

12. cf. nota (5)

En el mismo número Estuardo Núñez escribe sobre *Krieg (Guerra)*, la novela de Ludwig Renn¹³: “El valor de KRIEG: ser un libro verdadero. Y, sobre todo, un libro donde palpita una emoción social, en cierto modo proletaria”. (loc. cit. 102) Núñez menciona asimismo la novela antibélica de E. M. Remarque¹⁴, *Im Westen nichts Neues*, (*Sin Novedad en el Frente*) y aunque le reconoce a Remarque su indiscutible vocación pacifista, considera empero que el libro de Renn es de mayor importancia literaria.

Sin embargo, lo que constituye realmente una sorpresa es la publicación, a lo largo de cinco números seguidos, de los primeros siete capítulos (unos 3/7 del total) de la novela de Ernst Glaeser¹⁵, *Los que teníamos doce años (Jahrgang 1902)* (1929/26 5ss; 1929/27, 50 ss; 1929/28, 71 ss; 1930/29, 58 ss; 1930/30, 67 ss), que había aparecido publicada en Alemania en 1928 y que hasta abril de 1929 había alcanzado ya un tiraje de 65 mil ejemplares. La novela está escrita en primera persona y en su parte inicial narra desde la perspectiva de un joven que habita una pequeña ciudad los últimos meses antes del estallido de la guerra. Glaeser hace una violenta crítica de los ideales educativos militaristas de la Alemania de la pre-guerra así como del antisemitismo imperante en la época; muestra sus simpatías por las ideas socialistas e internacionalistas lo mismo que por los trabajadores sindicalistas organizados. En estos primeros capítulos, cuya traducción publica AMAUTA, el mundo de los adultos aparece como un mundo sumido en la corrupción, que en su obnubilación y terco oportunismo avanza incontenible hacia la guerra. Son los primeros episodios de la vida del protagonista, sus primeras experiencias de desencanto y desilusión

13. Ludwig Renn (1889-1979): Se afilia en 1928 al Partido Comunista de Alemania. Participa en la Guerra Civil en España; 1939-1947 emigración a México; 1947 regreso a Alemania oriental. Obras: *Krieg (Guerra)* (1928); *Nachkrieg (Después de la Guerra)* (1930).

14. Erich Maria Remarque (1898-1970): Emigra en 1931 de Alemania a Suiza y en 1939 a los Estados Unidos. Novelas: *Im Westen nichts Neues (Sin Novedad en el Frente)* (1931); *Der Weg zurück (El Regreso)* (1931) *Arc de Triomphe* (1946).

15. Ernst Glaeser (1902-1963)

frente a un mundo de violencia, cobardía y vileza, a las que se viene a sumar, también, la de una sexualidad brutal, casi animal.

“La guerre –ce sont nos parents...’, ‘la guerra– eso son nuestros padres”. He aquí el lema de este libro antibélico que implica que la guerra no es concebida como una cuestión de clases sociales, ni como consecuencia de contradicciones socio-económicas, sino como un fenómeno del mundo de los adultos; una posición difícilmente concordante con la postura política de *Amauta*. ¿Por qué no se continuó con esta publicación en los dos últimos números de la revista? Ciertamente sobre ello sólo se puede especular. Lo que sí queda claro es que ya el capítulo VIII –que describe la exaltación bélica que reinaba en toda Europa– es difícil imaginar que podría enmarcarse, como no fuera muy forzosamente, en la tendencia política de *Amauta*. El capítulo IX, ‘Una fiesta de tiro’, –la declaratoria de guerra de Francia que es respondida con la suspensión de todo conflicto social al interior de la nación y en el cual, en desbordante alegría rociada de cerveza, el hasta entonces perseguido líder sindical brinda por el triunfo junto con los representantes de la milicia y el capital– habría sido absolutamente impensable en una revista de avanzada de izquierda cercanamente vinculada al comunismo.

La interrupción de la publicación se podría entender entonces también por motivos de contenido. Ya en el número 28 (1929) el propio Mariátegui manifiesta sus reservas respecto a la tendencia de la novela:

“Ernst Glaeser ...nos habla del ‘hombre sin clase’... ‘Es el tipo de hombre que importa hoy, pues se cuenta por millones. Es el gran enigma en el pueblo...’ Cuando intenta precisar la clasificación social de esta capa, Glaeser no sabe decirnos sino que se encuentra entre el proletariado y la pequeña burguesía. Aún aceptando la existencia de una cantidad innumerable de ‘declassés’, el estrato en que piensa Glaeser no es otro que la pequeña burguesía misma. Glaeser quiere que el arte traduzca el ‘hombre sin clase’, pero no según el método naturalista de descripción de una variedad, de un género social, sino como introspección en lo más patético e individual de su drama de hombre sin esperanza, de alma centrífuga y sin meta. ...Glaeser exagera el valor cualitativo y cuantitativo del ‘hombre sin clase’. Su espe-

ranza –mesiánica, utopista– se alimenta de desesperanzas” (1929/28. 8ss).

¿Y entonces, por qué se comenzó, siquiera, con dicha publicación? También aquí queremos presentar algunas hipótesis. Las tendencias cosmopolitas de la novela, la crítica del militarismo y de los ideales educativos autoritarios, las simpatías por el movimiento socialista, – todos éstos representan ciertamente motivos importantes para la publicación. Otra motivación a tomar en cuenta es una cierta preferencia por la ‘novela de adolescencia’ en América Latina. Los años de adolescencia son años de profunda transformación, de apertura y descubrimiento de un mundo nuevo, que se define en oposición al ‘viejo’ mundo de los adultos. Es el paso a la independencia y a la autonomía, la toma de conciencia de las propias fuerzas y posibilidades, la afirmación del futuro. No tiene, pues, que asombrar a nadie que la ‘novela de adolescencia’ se preste como género literario para la búsqueda latinoamericana de identidad. Pensemos en los ejemplos de *O Ateneu* (1888, Raul Pompéia), *Macunaíma* (1928, Mario de Andrade) y *O ano Quinze* (1930, Raquel de Queiroz) en Brasil; *Don Segundo Sombra* (1926, Ricardo Güiraldes) en Argentina; *La Casa de Cartón* (1928, Martín Adán) en Perú. A pesar de sus muchas diferencias, todas son novelas que tienen como protagonista a un joven que se ve confrontado con otro mundo; un mundo que le exige una reinterpretación de sí mismo y de su historia.

De la última de las novelas mencionadas, *La casa de cartón*, se publicaron en *Amauta* nueve fragmentos (1927/10, 16ss), aunque en un orden distinto al que tuvieron luego en el libro definitivo. Entre ellos se encontraba el retrato de “Un alemán zapatonudo que olía a cuero y a jabón sanitario” (p. 21, en la novela –Ed. Peisa, Lima 1989– p. 42 ss). Uno de los temas principales de esta novela vanguardista está dado por la confrontación con el mundo de ‘los gringos’, el que figura de muy diversas formas; tanto como un producto del imaginario de los jóvenes como a través de personajes con los cuales ellos se confrontan en sus vidas. Especialmente en el personaje de la inglesa Miss Annie Doll, ‘turista y fotógrafa, resorte vestido de jersey que saltaba de la caja de sorpresa del balneario peruano” (novela, p. 34), así como el de la Srta. Mul(ler) y el del Sr. Oswald Teller. Para el amor

propio nacional alemán no son muy halagüeñas las imágenes irónicas con las que se caricaturiza el modo de ser y hacer de los alemanes: la Señorita Mul(l)er, que "todo lo hacía bien, con silencio, con indiferencia, con desgana" (novela, p. 41) y el Señor Oswald Teller, que se vino a vivir a una habitación en Barranco cargado del "...retrato de Bismarck, el violín, las polainas, el Rucksack, los siete idiomas, el microscopio, el crucifijo y el jarro cervecero" (1927/10, 21). La vida de un académico alemán con todas sus características típicas, y esto en Sudamérica. Puede suponerse que algún profesor del Colegio Alemán, del cual Martín Adán había sido alumno, sirvió de modelo para este personaje¹⁶.

Estos últimos ejemplos ponen en evidencia nuevamente que la cultura de habla alemana está presente en *Amauta* de las más variadas maneras. Puede decirse incluso que está integrada en un diálogo especialmente productivo en aquellos momentos en los que no se la reconoce propiamente como alemana (Marx, Freud, Nietzsche, Sprengler, Keyserling), o en aquellos otros en donde la experiencia alemana puede ser percibida como una experiencia ejemplar (las luchas sociales de la República de Weimar o todo el sistema educativo y universitario alemán).

En este contexto, y para terminar, hay dos cosas más que merecen ser resaltadas:

1. La buena disposición de los autores que participaban en la revista a sostener un diálogo internacional, en el cual se presentasen a debate las cuestiones referentes al Perú sobre un telón de fondo de carácter internacional; y

16. En otro texto que data de esos años encontramos un 'alemán' mucho más impresionante: el 'Inka rubio de Paukartampu' que aparece en el capítulo 'Detrás de las montañas' de la obra de Luis E. Valcárcel *Tempestad en los Andes*; se trata de Karl Lamp, quien constituyera su vasto imperio en base a su propia prole y al voluntario sometimiento de la población indígena: "Carlos Lamp extendió sus reales dominios a los pueblos del contorno, y los ayllus numerosos de Kispikanchi y Kalkka; veinte mil indios obedecían a sus órdenes; con sus legiones serranas podía el conflagrar todo el Perú y Bolivia. Sentíase ya el nuevo Emperador de los Andes" (Luis E. Valcárcel. *Tempestad en los Andes*. Ed. Universo. Lima 1972, p. 42).

2. La proporción tan sorprendentemente grande de estímulos culturales tomados del ámbito de habla alemana. Si nos preguntamos por las razones de la recepción tan amplia de textos e ideas de esta proveniencia, se nos ofrece la hipótesis siguiente: los intelectuales críticos y en la mayor parte de los casos de la izquierda que escribieron en *Amauta* intentaron liberarse de la 'tutela' de las culturas española y francesa, culturas que servían aún de modelo para los intelectuales más conservadores. Este abandono creó un espacio libre para la recepción y confrontación con otra corriente cultural europea que fue la alemana. En esta elección contribuyó con certeza la curiosidad por lo irracional germánico (Nietzsche, Spengler, Keyserling, lo fáustico) que ofreció posiciones distintas a las de la tradición latina y de la razón instrumental. Pero de igual manera contribuyó, probablemente, el interés por el pensamiento socialista y el movimiento comunista en Alemania. Si nos preguntamos además que tenían estas dos corrientes en común, que, por lo menos, desde la óptica europea parecen excluirse mutuamente, podríamos decir, que ambas representan —aunque desde perspectivas opuestas— una crítica de la modernidad tal como la creó el mundo industrializado y técnico, crítica de una modernidad a la cual precisamente el gobierno de Leguía intentaba abrir un espacio en el Perú.

Cuáles fueron los caminos y los elementos que fungieron como intermediarios en este proceso, es algo cuya investigación no podemos abordar en el marco de este trabajo. Un papel importante naturalmente fue el que desempeñaron los contactos personales (el viaje de Mariátegui a Europa y a Alemania), el Colegio Alemán, los inmigrantes alemanes (los artículos de Dora Mayer sobre el Indigenismo, por ejemplo, no han sido considerados en este contexto, ya que ella llegó al Perú a la edad de 4 años, y tiene que ser vista en consecuencia como peruana), así como también las traducciones de textos alemanes que llegaban al Perú vía España y Argentina. La intermediación de Ortega y Gasset fue, como ya dijimos más arriba, de suma importancia en este proceso. En su reseña de la obra de Ortega *Las Atlántidas* (1929/21, 80ss), Luis E. Valcárcel hace expresa referencia a este punto. Otro que jugó un importante papel mediador fue, sin lugar a dudas, Romain Rolland, quien se había convertido en vocero del internacionalismo y

del movimiento pacifista europeo, y cuya dedicatoria a *Los Precursores* es citada en *Amauta* (1927/10,69):

“A la memoria de los mártires de la Fe nueva: de la Internacional humana. A Juan Jaurés, Carlos Liebknecht, Rosa Luxemburg, Kurt Eisner, Gustav Landauer, víctimas de la feroz bestialidad y de la mentira asesina, libertadores de los hombres que les han muerto”¹⁷.

Una vez más se yuxtaponen aquí posiciones contrapuestas, esta vez en sus roles de mediadores: Ortega y Gasset - Romain Rolland; nuevamente cobra validez -ahora para los intelectuales latinoamericanos- aquello que Goethe había escrito tiempo atrás en un burlesco pareado que hacía referencia a sí mismo, durante un viaje que hizo acompañado de Basedow y Lavater:

“Prophete rechts, Prophete links, Das Weltkind in der Mitten”

“Profeta a la derecha, profeta a la izquierda, y en el medio, el niño hijo del mundo”

(J.W. Goethe, *Poesía y Verdad*, libro XIV)

(Traducido del alemán por Raúl L. Valenzuela)

17. Kurt Eisner (1867-1919): Publicista y político. Afiliado al partido Socialdemócrata Independiente Alemán (USDP). Desde noviembre de 1919 Presidente de la ‘República Independiente de Bavaria’. Asesinado el 21.2.1919 por un aristócrata de la derecha.

Gustav Landauer (1870-1919): Escritor y político anarquista. 1919 miembro del comité central de la República Soviética de Munich. Asesinado por miembros de los ‘Freikorps’ (Cuerpos Francos).

BIBLIOGRAFIA

Adán, Martín

1989 La Casa de Cartón. Lima. Peisa.

Garscha, Karsten

1982 Die Universitätsreformbewegung in Peru und die Zeitschrift "Amauta". En: Iberoamericana. Año 6, N° 1, Frankfurt.

Mariátegui, Javier

1989 Sigmund Freud en el Perú. En: J. Mariátegui (comp.). Honorio Delgado. Freud y el Psicoanálisis. Escritos y testimonio. Lima. Univ. Cayetano Heredia.

Melis, Antonio

1991 La experiencia vanguardista en la revista *Amauta*. En: H. Wentzlaff-Eggebert: Europäische Avantgarde im lateinamerikanischen Kontext. Frankfurt. Vervuert.

Spengler, Oswald

1972 Der Untergang des Abendlandes. München. (1. ed. compl. München 1923)

Vasconcelos, José

1986 La Raza Cósmica. México. Colección austral.

Verani, Hugo J.

1990 Las Vanguardias Literarias en Hispanoamérica. México. Fondo de Cultura Económica.

Wentzlaff-Eggebert, Harald

1991 Europäische Avantgarde im lateinamerikanischen Kontext. Frankfurt. Vervuert.

LA LITERATURA COMO EXPRESION DE RELACIONES CULTURALES ENTRE MEXICO Y ALEMANIA

Dietrich Rall

Universidad Nacional Autónoma de México

Las relaciones literarias entre América y los países de habla alemana también van a cumplir pronto su 500 aniversario. "La nave de los locos" de Sebastian Brant, publicada en 1494, se considera la primera obra literaria en lengua alemana que menciona el descubrimiento de las nuevas tierras por parte de los españoles. Poco tiempo después de la conquista de México, el artista Christoph Weiditz describe y dibuja en 1528 algunos juegos de los indígenas mexicanos. Y el pintor Albrecht Dürer confiesa en su "Diario neerlandés", de 1520, su admiración por el tesoro que Moctezuma regaló a Carlos V y que el artista pudo ver con ojos propios. Es interesante estudiar tales documentos, no siempre de fácil acceso, por lo que fueron integrados en una antología de textos "interculturales" de reciente aparición. Se trata de textos de autores hispanoamericanos sobre países de lengua alemana y de autores que han escrito en alemán sobre Hispanoamérica. La antología se publicó con el título "Einmal Eldorado und zurück" (Barth et al, 1992).

La línea divisoria ente textos documentarios, noticias de viaje y la ficción literaria no siempre es muy precisa. Debemos a los relatos de viajeros, importantes conocimientos sobre el otro país. Y muchas veces, tienen una relación estrecha con la creación literaria de un autor. Así, por ejemplo, algunas páginas de la novela "Stiller" (de 1954; "Yo no soy Stiller" en la traducción al español) del suizo Max Frisch coinciden casi palabra por palabra con su diario mexicano, de 1951. Este se publicó en 1952 en la revista *Neue Schweizer Rundschau* con el título "Orchideen und Aasgeier. Ein Reisealbum aus Mexiko" ("Orquídeas y zopilotes"... cf. M. Rall, 1990).

La imagen del otro puede ser muy reveladora en guías para turistas, documentos históricos y noticias periodísticas; pero de especial interés son los textos literarios y el estudio de ellos. Las obras literarias, escritas por individuos experimentados y muy sensibles, detectan a veces mejor la esencia y los puntos neurálgicos de relaciones interculturales que las cifras e informaciones procedentes de medios de comunicación masiva, de agencias de viaje y estadísticas comerciales. Por esta razón, la investigación sobre la imagen del otro no puede prescindir del análisis de textos literarios. Prueba de esto es, entre otros, el artículo de Gustav Siebenmann "La imagen de Latinoamérica en textos literarios alemanes" (Siebenmann, 1989/1992). Pero en el presente trabajo me propongo tomar en cuenta las dos perspectivas: la imagen de los mexicanos en textos literarios escritos en alemán y la de los alemanes en obras literarias mexicanas.

La literatura comparada siempre se ha interesado por los nexos espirituales entre dos culturas y por las causas de las atracciones mutuas o los rechazos. Uno de sus métodos es estudiar las condiciones de influencia y recepción de determinados autores y obras de una literatura nacional en el ámbito cultural de otra y de explicar el por qué del éxito de unos escritores y del fracaso de otros. Existe también toda una escuela (a veces controvertida) dentro de la literatura comparada que se ocupa de analizar cómo se refleja la imagen de un país o de un pueblo en una determinada literatura extranjera. Efectivamente, tal interés va más allá de los enfoques meramente literarios.

Cuando uno comienza a interesarse por las relaciones literarias entre México y los países de habla alemana necesariamente surgen los temas de la recepción literaria mutua y de las imágenes respectivas que se proyectan cada vez en las dos literaturas implicadas. Estudiaré, pues, en este trabajo, a algunos escritores mexicanos y alemanes que han incluido en sus obras una visión del otro país, de su historia y de las costumbres, convicciones, tradiciones, etc. de sus habitantes. De preferencia, me he dedicado a obras contemporáneas, pero en un estudio más amplio podría incluirse el análisis de obras de épocas pasadas, para investigar en qué medida existen ciertas tradiciones en los enfoques, las temáticas, los estereotipos y prejuicios. Cuando hablo de las letras alemanas, me refiero a la producción literaria en lengua

alemana en general. Pero naturalmente, hay que distinguir si una obra específica que incluye algún tema mexicano, está escrita por un alemán, un suizo o austríaco, por ejemplo, ya que su perspectiva e imagen de México puede ser impregnada de tradiciones y experiencias culturales, políticas, históricas específicas. Tampoco hay que negar el carácter subjetivo de toda creación literaria, por lo que se distinguen en los estudios de la imagen dos niveles: "La 'imagología' o estudios de la imagen de un país extranjero en una determinada literatura se dedica a describir la transposición literaria en motivos, temas, metáforas, etcétera, que un escritor -imagen individual- plasma en su obra acerca de un país extranjero, y que por supuesto no halla sólo explicación en las circunstancias autobiográficas, sino también en el consumo que esas ideas tienen en el medio de dicho escritor -imagen colectiva". (Lila Bujaldón de Esteves, en J. Friedl Zapata, 1980: 54).

El marco para la explicación de estas imágenes no sería sólo una tarea interdisciplinaria en la que intervienen la sociología, la psicología de los pueblos, la politología y varias ciencias históricas. La tradición misma de las relaciones entre dos literaturas se refleja en las obras, por lo que hay que estudiar el fenómeno de la imagen dentro de las historias de recepción de las literaturas respectivas. Cuanto más se penetren dos culturas mutuamente a través de intercambios, conocimientos, traducciones, experiencias e intereses históricos comunes, tanto más posibilidades existen en que se incluya el tema del otro en las publicaciones.

No hay duda de que la recepción de la literatura mexicana en países de habla alemana no ha sido muy intensa, aunque en los últimos 20 años autores como Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Octavio Paz, etc. han sido traducidos e inclusive han sido objeto de homenajes y premiaciones. Sin embargo, el panorama de la recepción de la literatura latinoamericana en países de habla alemana no es tan alentador como se desearía que fuera. De esta situación dan testimonio algunos trabajos y estudios de investigadores como Dieter Reichardt, Alvaro Menén Desleal, Federico Schopf y Gustav Siebenmann. En el resumen en castellano de su libro *La nueva literatura en América Latina: Su recepción en el ámbito cultural de habla alemana* Siebermann señala: "Por fin llegamos a concluir que sería injusto atribuir exclusivamente a los

editores la responsabilidad del escaso éxito que alcanzaron por lo general los libros traducidos. Hay, por cierto, empresas que operan según criterios puramente comerciales, traductores incapaces, críticos irresponsables, consejeros incompetentes; pero la razón de mayor peso y alcance es la anomalía del intercambio cultural entre el mundo germano y el ámbito hispánico en general, el enajenamiento básico que arranca desde los tiempos históricos de la Contrarreforma"... (Siebenmann, 1972: 88-89).

Günter W. Lorenz, conocido latinoamericanista quien en su libro *Diálogo con Latinoamérica* (1970) incluyó, entre otras, una entrevista con Rosario Castellanos, llegó a un juicio aún más negativo. En 1974 presentó en Stuttgart una ponencia, en el marco del coloquio sobre las relaciones culturales entre la República Federal de Alemania y América Latina, con el título: "Acerca de la crisis de la recepción de la literatura latinoamericana en los países de habla alemana" donde por cierto no mencionó a ningún autor mexicano en especial, pero se entiende que la situación desoladora que pinta implica las relaciones literarias germano-mexicanas: "La literatura latinoamericana en Alemania: este es el informe de un fracaso que no conoce otro igual en la historia de la cultura y que se pondría más aún de manifiesto si, como contrapeso al desinterés editorial, en la República Federal de Alemania no existiese la (tantas veces criticada y nunca abundante en recursos) institución de la *subvención*, estatal o mixta, que, a pesar de todo, es siempre expresión de buena voluntad. Frente a la innumerable cantidad de obras significativas de la literatura latinoamericana, se comprueba la precaria *cifra total de unas 300 publicaciones en lengua alemana durante tres siglos* —sí, han escuchado bien: ¡tres siglos! Ante esta situación cabe poner en duda la óptica espiritual de un país y de un ámbito lingüístico al que suele gustarle sentirse en las proximidades del ombligo espiritual del mundo. Sin embargo, este país y esta zona cultural, como lo demuestra su contacto con la literatura latinoamericana, se mueve con una gran limitación intelectual. Literatura latinoamericana en Alemania: éste es un inventario después de una liquidación; es, en cierto modo, la declaración de la bancarrota espiritual. Naturalmente, esto no dice nada en contra de América Latina" (Lorenz, 1974: 82-83).

Parece que en los últimos doce años la situación ha mejorado, sin embargo faltan estudios socioliterarios de recepción más recientes, especialmente en el caso de las letras mexicanas y su recepción en países de habla alemana, si prescindimos de investigaciones aisladas como "Octavio Paz en lengua alemana. Traducciones y recepción" de Klaus Meyer-Minnemann (1983).

Aún menos explorado parece el tema de la recepción de las literaturas alemanas en México, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Para las épocas anteriores existen los trabajos muy meritorios de Marianne Oeste de Bopp, como por ejemplo, su investigación amplia la *Contribución al estudio de las letras alemanas en México* (1961).

Y no hay duda de que aquí viven y trabajan escritores, investigadores, traductores y profesores mexicanos que son profundos conocedores de las letras alemanas, como García Ponce, Margo Glantz, José Ma. Pérez Gay, Luis de Tavira, para sólo mencionar algunos. De ellos y otros existen estudios sobre Thomas Mann, Robert Musil, Franz Kafka, Bert Brecht, etc. que dan testimonio de su erudición, como anteriormente Alfonso Reyes lo hizo con su *Trayectoria de Goethe*.

Pero no existen investigaciones detalladas acerca de la importancia o influencia que algunos escritores y pensadores contemporáneos de habla alemana hayan ejercido en el desenvolvimiento intelectual de ciertos autores mexicanos; ni sobre posibles relaciones temáticas, estilísticas o ideológicas que podrían haber tenido; casi no tenemos las cifras de ediciones y traducciones, de los números de tirajes y de lectores (¿quién lee qué, y por qué?). Menos aún tenemos una historia de la recepción de las letras alemanas en México en el siglo XX y una valoración de la crítica que se escribe y publica en periódicos, revistas y libros. Hay todavía mucho que investigar, y a lo mejor los resultados podrían ayudarnos a interpretar más ampliamente la idea que pueden tener lectores y escritores de la cultura alemana; una idea o imagen que a su vez se refleja en la nueva producción literaria mexicana que trata temas alemanes.

El "Inventario de la recepción de la literatura germana en América Latina" de Richard Mönnig podría dar la pauta para estudios semejantes, ya que arrojan luz sobre la comunicación estética y la

transferencia de ideas que se logra a través de la lectura. Aunque no hay que hacerse ilusiones sobre la recepción de las literaturas alemanas en otros países, ya que casi siempre está reservada a las élites intelectuales.

Ya en Europa, el intercambio no es tan intensivo como se antojaría pensar. En un coloquio sobre "La literatura alemana de posguerra en el juicio del extranjero" que se llevó a cabo en Berlín en 1985, se opinó, por ejemplo, desde el punto de vista inglés: "No hay ninguna recepción de la literatura alemana en Inglaterra, sólo existen Böll y Grass y algunos comienzos" (Fachdienst Germanistik, 8/1986: 4).

Una visión más positiva de "Las interrelaciones literarias entre Latinoamérica y Alemania" nos ofrece el comparatista argentino Nicolás Jorge Dornheim quien en 1974 publicó justamente un trabajo con este título. Para él, estudiar la recepción de la literatura alemana en América Latina es "un campo específico de la germanística latinoamericana" que necesita desarrollar sus propios métodos. Dornheim incluye en su artículo también algunos datos sobre investigaciones llevadas a cabo en México y destaca a los autores alemanes que más difusión han tenido en América Latina. A este respecto, llega a la siguiente conclusión: "Contrariamente a lo que suele creerse, y a pesar de la influencia superior de otras literaturas europeas como la francesa y la española, vale la pena ciertamente estudiar, en detalle... la vertiente germano-latinoamericana. La suposición de que la literatura alemana tuvo muy escasa resonancia en América Latina, que sea una presencia muy "desvaída", como lo formula Emilio Carilla para el período romántico, parece perder terreno a la luz de investigaciones que comentaremos en este ensayo bibliográfico" (1974: 296).

Ante este horizonte general que se antoja calificar de incierto, resulta tanto más sorprendente y alentador que los escritores sí parecen interesarse por el otro país, por lo menos algunos. Afortunadamente, los escritores son curiosos, no se contentan con conocer, analizar y describir el entorno propio, sino se atreven a experimentar y sufrir lo ajeno, y en sus libros no sólo captan la enajenación de sus personajes en el mundo "familiar", sino amplían el distanciamiento cuando tratan de aventurarse en mundos extraños, tanto interiores como exteriores.

La descripción de países lejanos y de sus habitantes tiene una larga tradición en la literatura universal. La confrontación con lo extraño puede afirmar lo propio o criticarlo, incluso lo extraño puede llevar a una actitud idilizante o glorificadora, puede significar un escape en búsqueda de nuevos ideales. Esto pasó temporalmente con el "buen salvaje" que la literatura europea antes y después del romanticismo pensó encontrar en los países lejanos, sometidos a la dominación colonial e imperialista.

Desde entonces, el conocimiento mutuo ha ido creciendo, y la visión de los vencedores y los vencidos se ha transformado en análisis parciales o imparciales desde el mismo nivel, realizados por escritores que vierten en la ejecución de la imagen de lo otro todas las experiencias personales y grupales. Los resultados pueden ser sorprendentes, o también confirman los clisés que maneja una sociedad frente a otra. En su ya citado trabajo, "La imagen de América Latina en la literatura alemana y la imagen de Alemania en la literatura latinoamericana", José A. Friedl Zapata llega a la siguiente observación final: "Es así que podremos verificar en el caso de la figura del latinoamericano en la literatura alemana la repetición constante de términos como 'exótico, fogoso, misterioso', adjetivos muy vagos y borrosos que en realidad corresponden completamente a la imprecisa imagen que tiene el alemán de América Latina. En cuanto a la imagen del alemán en la literatura latinoamericana podremos verificar que ésta cuenta fundamentalmente con rasgos negativos, orientándose muchas veces por la figura del militar alemán, del oficial de antes y después de la época nacionalsocialista. Pero al enfrentar esta imagen dada por la literatura [Friedl Zapata analiza *El recurso del método* de Alejo Carpentier, *Deutsches Requiem* de Jorge Luis Borges, *Cambio de piel* de Carlos Fuentes y *El mal humor de Wotan* de João Guimarães Rosa] con la imagen general del alemán en Latinoamérica, podremos comprobar que existe un gran abismo entre literatura y realidad" (1980: 45).

A título de ejemplo se presentarán en lo que sigue unas obras mexicanas y alemanas de la posguerra, que incluyen imágenes de figuras y escenas de esos países lejanos que son las Alemanias para un mexicano y México para un alemán. El panorama que así se obtiene, compuesto por imágenes aisladas, heterogéneas y quizás contradicto-

rias que nos pintan las escritoras y escritores mexicanos y alemanes, respectivamente, está lejos de ser completo. Quiero señalar, con estos avances en un campo todavía poco trabajado, que vale la pena plantearse tales objetivos de investigación, ya que las visiones del otro país que así se obtienen pueden contribuir al mejor conocimiento y entendimiento entre las dos civilizaciones. De todos modos, nunca está demás la reflexión acerca de la otredad de nuestros contemporáneos.

Alemania y alemanes en algunas obras mexicanas

En el suplemento *Sábado* de *Unomásuno* del 25 de octubre de 1986, Jorge Ruffinelli califica el género literario de la crónica como una práctica narrativa mexicana por excelencia. Entre los muchos ejemplos de crónicas que menciona se nota una continuidad que va desde la *Grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena hasta crónicas de la realidad mexicana actual, escritas por Carlos Monsiváis, Ricardo Garibay, Fernando Benítez, Elena Poniatowska, Cristina Pacheco y otros.

La misma Elena Poniatowska publicó en febrero de 1985 una crónica sobre el viaje que hizo a Alemania en noviembre de 1984. De este viaje también da testimonio el recuerdo de una lectura en público de Juan Rulfo que éste ofreció en la Biblioteca Central de Colonia, el 14 de noviembre de 1984. En el capítulo sobre Juan Rulfo de su libro *¡Ay vida, no me mereces!* (1985) Elena Poniatowska relata como la lectura de Juan Rulfo impresionó profundamente a su auditorio alemán: "Hoy en la Biblioteca de Colonia, Rulfo lee y cuando deja caer la voz, se quita los anteojos y cierra el libro todos se levantan al unísono y bajan la cabeza como si fueran a pedirle la bendición" (165).

No hay que sorprenderse de que entre los pocos libros publicados de novelistas y cuentistas mexicanos que tratan temas alemanes, se encuentra también un tipo de "Crónica". Me refiero a las *Cartas alemanas* de Jorge Arturo Ojeda, publicadas en 1972 en la colección SEP/SETENTAS. Son el testimonio de un estudiante mexicano, el mismo Jorge Arturo Ojeda, quien llega a Munich para estudiar letras y nos relata su encuentro con los bávaros y sus experiencias y problemas de adaptación en un mundo diferente. Por un lado, le encanta el estilo de vida entre estudiantes, bohemios y gente venida del mundo

entero, y goza los viajes, las amistades, los museos, las artes. Una vez dice adulador: "Alemania es lo mejor de Europa. Baviera es lo mejor de Alemania. Munich es el corazón de Baviera y Schwabing es lo mejor del corazón" (81). Por otro lado, dice que "esos alemanes son muy raros" (144), y nos pinta unos tipos y sus costumbres que no pueden faltar en un tal libro: El ama de casa que le renta un cuarto con estricta "Hausordnung" (orden hogareño); el profesor universitario pedante que no quiere aceptar el trabajo semestral de Ojeda; los borrachos de la Fiesta de Octubre; la pequeña burguesía en la cual encuentra el "típico alemán". Y los lectores encuentran más de un estereotipo conocido en esta valoración: "El alemán es medido y atento, quizá amable pero no afectuoso. No son sus virtudes la desenvoltura o el comedimiento, sino la prescrita distribución. El tono medio inexpresivo es la apariencia más decorosa. Este hombre laborioso y estricto se equilibra con gestos tiernos. Y pienso que cuando el corazón pequeñoburgués se asfixia entre la mentalidad burocrática, el hombre muere de la rutina, o bien, estalla el romántico, demonio del bien o del mal" (157). (El orden, la organización de la vida diaria, el control mutuo de los alemanes forzosamente tienen que llamar la atención de un cronista mexicano. En su reportaje sobre Alemania Federal, intitulado "Una sociedad en busca de identidad, entre contradicciones y desconfianza" (*Proceso Internacional*, agosto 1986), Lucía Luna también tiene que subrayar "todo se encuentra organizado para que nadie infrinja las leyes ni las normas de convivencia" (44):

Las Cartas alemanas de Jorge Arturo Ojeda son a veces críticas, pero demuestran una actitud abierta hacia las alternativas que ofrece la vida alemana a un mexicano, y hablan de un observador que aprecia el arte, las letras y la filosofía que ha producido la cultura alemana que "aún en la Universidad Nacional de México tiene prestigio" (111), como se ve obligado a afirmar en una discusión con un profesor de la Universidad de Munich.

Otro recuerdo doloroso de una experiencia escolar, en los años 1939 a 1941, es el punto de partida del cuento de Salvador Elizondo "Ein Heldenleben" (1985). El título está en alemán y señala desde el primer momento de la lectura que esta "crónica" que "no tiene enlace" (56) está relacionada con los alemanes. El cuento tiene como marco

el Colegio Alemán Alexander von Humboldt en México. Por lo tanto, no se sitúa en Alemania sino en la "colonia alemana" en México. Pero el tema y los pormenores de la trama me parecen justificar la inclusión del cuento en la bibliografía de este trabajo.

Elizondo relata un momento crucial en la "vida heroica" del niño ruso Sergio Kirof, compañero del narrador en el Colegio Alemán. El pacto de 1939 entre "la Grande Rusia, aliada y amiga de la Grande Alemania" (59) proyecta al niño Sergio hacia el centro de atención de sus condiscípulos ["ovación estuenda"... "la apoteosis de Kirof"... "la exaltación del Ruso" (59)]. La invasión de las tropas alemanas en Rusia y la apertura del "segundo frente" transforma al pobre Sergio en el "asqueroso esclavo bolchevique" (67) en el blanco del desprecio de los profesores y de sus compañeros de clase quienes no llegan a entender el fondo histórico. Las agresiones culminan en el castigo corporal ejecutado por parte de los alumnos y tolerado por los profesores, y con el trasfondo musical de "La Valkiria".

En la figura del director "Herr Schnör" Salvador Elizondo nos pinta a un "típico alemán" de aquella época: "corte de pelo de cepillo, *pince-nez* continuo, cuello de palomita, saludo con taconazo" (58). Se puede considerar al profesor "Herr Krüger", de "ascendencia mexicana" (63) como el representante de los simpatizantes o de la "proverbial germanofilia de la clase media" (61). La "Lehrerin Fräulein Fritz", nerviosa y sin criterios propios, entona con los niños el himno nacional de entonces "Deutschland über alles..." (59). Hasta la pequeña condiscípula Brunhilde Ritter (nomen est omen) por la cual el narrador, inicialmente, siente simpatía, es la teutona personificada: "Durero no la hubiera hecho mejor o más característica de como la guardo grabada en mi recuerdo: las trenzas como espigas de trigo garzul, los ojos azules, la falda gris, el sweater tirolés, negro con ribetes rojos y verdes, las medias blancas que subían hasta por debajo de la rodilla, en fin... Hilde, como la llamábamos, era la encargada en nuestra clase de la recolección de papel estaño para la industria de guerra en Alemania" (62).

En las trece páginas de "Ein Heldenleben" Salvador Elizondo pinta magistralmente la historia del nazismo y la miseria de la segun-

da guerra mundial, como se hicieron sentir también en el pequeño mundo colegial de la lejana Ciudad de México.

De mayor envergadura son dos novelas mexicanas que incluyen personajes y temas alemanes. Me refiero a *Cambio de piel* de Carlos Fuentes y *La difícil costumbre de estar lejos* de José María Pérez Gay.

En su novela de 1967, Carlos Fuentes introduce como uno de los protagonistas a Franz quien representa al fachismo alemán. Es la personificación del alemán típico de esa época que Fuentes trata de reconstruir a través de conversaciones durante un viaje que termina con el sacrificio de Franz en la pirámide de Cholula. Según Elena Poniatowska (1985: 35) "Fuentes encuentra equivalencias secretas entre Auschwitz y Cholula, Buchenwald y Xochimilco, Treblinka, Bergen-Belsen, Dachau, Terezin y nuestros centros ceremoniales". La lectura del libro no es fácil y nada cómoda. No sólo Franz sino también otro alemán, prototipo del turista antipático, y otras expresiones ambivalentes del presente y pasado de Alemania representan mundos repugnantes. Inclusive la pasión por la música que caracterizó la época nazi, cubre con connotaciones negativas al *Deutsches Requiem* de Brahms que funge como leitmotiv en *Cambio de piel*, como en el cuento de Jorge Luis Borges, con el mismo nombre.

Obviamente, *Cambio de piel* despertó interés en Alemania y fue publicado en versión alemana ya en el año de 1969, traducido por Christa Wegen.

También José María Pérez Gay recuerda la época nazi en su novela *La difícil costumbre de estar lejos* (1984). En forma de relato, diario y cartas, José María Pérez Gay reconstruye la vida difícil del diplomático mexicano Julián Arvide en el Berlín de los años veinte y treinta.

Muchas experiencias propias del autor que conoce perfectamente bien la lengua, la literatura y los países alemanes son vertidas en este libro. En una entrevista ficticia con Julián Arvide, éste le habló al autor "de sus doce años perdidos en Alemania, del valor que significaba servir a México en el extranjero" (16). En el protagonista está

presente el problema de la identidad como mexicano, como hijo de padre mexicano y de madre alemana quien "dejó a su hijo, como única herencia, un medallón con su hermoso retrato de los treinta años y la obsesiva admiración por los románticos alemanes" (17). Pero Julián Arvide es extraño, aún en su propio país.

La interpretación de los acontecimientos durante el régimen de Hitler, la crítica de algunas costumbres alemanas a lo largo del libro (p. ej. p. 58/59), la presentación polémica de ideas de filósofos y psicólogos como Schopenhauer y Freud, la interpretación de páginas de Thomas Mann (125-127), los capítulos históricos sobre el medioevo, así como comentarios sobre el México contemporáneo (años 20/30) vuelven la lectura de la obra de Pérez Gay muy interesante: es un libro ideal para estudiar la intertextualidad. Aparece una Alemania llena de matices, así como lo es el alemán de Pérez Gay: me atrevería a asegurar que ninguna novela de otro autor mexicano contiene tantas citas y palabras alemanas. Introduce y utiliza el alemán como distractor y signo de iniciado como normalmente otros autores lo hacen con el francés o inglés. Gracias a Pérez Gay, el idioma alemán obtuvo la razón de vivir en las letras mexicanas. Pero claro, con todas las reservas del crítico conocedor, y las técnicas del distanciamiento, como lo demuestra el siguiente ejemplo, donde discute con un traductor de Thomas Mann la palabra "Dichter": "La expresión *dichter* no tiene equivalencia en el idioma español. Refiere al mismo tiempo a la unicidad de la experiencia creadora y a la máxima elocuencia expresiva, mediante los momentos más puros y esenciales de la lengua en la cual el autor se expresa. Su etimología alemana se remonta al sustantivo *Dicht* [sic!], que quiere decir: compactar, comprimir o condensar. Así Homero y Dante, son encarnaciones arquetípicas (para no citar a Johann Wolfgang von Goethe) del vocablo *Dichter*, según su significación alemana... Scheissdreck!" (1984: 127).

México y los mexicanos en algunas obras de las letras alemanas

El tema de México ha estado presente en la literatura alemana por lo menos desde el siglo XVIII cuando Christoph Martín Wieland escribió su "historia mexicana" *Koxkox y Kikequetzel*, y después, a par-

tir de la época romántica y de los viajes de Alexander von Humboldt por los países de América Latina. La imagen literaria que se ofreció de la política y la vida en México durante el siglo XIX, no siempre correspondió a la realidad: pienso en los libros de Karl May (*Benito Juárez*, etc.) de gran difusión entre los alemanes, hasta hoy en día, con tirajes sorprendentes; y en una novela como *El Virrey* de Charles Sealsfield (Karl Postl). El diario de viaje *Noticias sobre México* del conde Harry Kessler (1898) tuvo muchos lectores e influyó en la idea de sus contemporáneos acerca de México. Ya entrados en el siglo XX, se sigue notando un gran interés por temas mexicanos, lo que dió origen a obras de algunos autores muy conocidos: *El salvador blanco* (1920), de Gerhart Hauptmann, inspirado en las figuras de Cortés y Moctezuma; la novela *Los dioses blancos* (1934) y la pieza teatral *El sacrificio de los cautivos* (1933) de Eduard Stucken; y la pieza *Juárez y Maximiliano* de Franz Werfel (1924).

"Acerca de la realidad y los mitos latinoamericanos en la literatura contemporánea alemana" es el título de un trabajo de Estuardo Núñez, publicado en 1974, donde se pasa revista a éstas y algunas otras obras de escritores alemanes, austríacos, etc. Más difícil resulta colocar a B. Traven, ya que la disputa acerca de su origen no ha terminado. ¿A qué literatura, aparte la mexicana, pertenece? ¿Cuál ha sido su lengua materna, ya que sus primeros libros, *El barco de los muertos* y *El tesoro de la Sierra Madre*, han sido escritos y publicados primero en alemán?

Un acercamiento importante, aunque breve, entre las letras alemanas y mexicanas significó la estancia en México de autores antifascistas durante la segunda guerra mundial. Esta época ha sido estudiada y reconstruida por diversos investigadores, de los cuales sólo menciono a Wolfgang Kiessling y su libro *Exilio en Latinoamérica* (1980). Entre los autores exiliados más conocidos figuran Anna Seghers, Egon Erwin Kisch y Ludwig Renn. Trataron temas mexicanos, por ejemplo, en los relatos muy dignos de leer, *Crisanta* (1950) y *Viaje de negocios* (1961). "En el capítulo titulado *Viaje de negocios* de su libro de reportajes publicado en el año de 1961 [Kisch] estudia de cerca a un hombre de negocios norteamericano trazándonos así como contrapartida una 'imagen' del mexicano. El mexicano nunca estáapurado, no busca

ganar dinero a toda costa, no es empecinado. Al mexicano no le interesa la compra al por mayor, las normas, los productos hechos en serie. El mexicano es presentado aquí como el polo opuesto al norteamericano" (Friedl Zapata, 1980: 41).

Cuando en 1945 salieron, en la editorial de los exiliados alemanes *El libro libre*, los "Descubrimientos en México" de Kisch, una colección de 24 reportajes, entonces la crítica habló "del más profundo y cariñoso libro" que en los últimos 100 años un extranjero haya escrito sobre México (cf. *GEO-Special, Mexiko*, 1986: 130-148; Kiessling, 1980: 486).

Anna Seghers, por su lado, nos cuenta la historia de la muchacha Crisanta, su vida como sirvienta en Pachuca y la Ciudad de México, sus amores con Miguel y Pablo, y sus peripecias diarias repartidas entre el cuidado de su hijo y la lucha por sobrevivir. También en otras obras de Anna Seghers que ésta escribió después de regresar a la República Democrática Alemana, la autora incluye escenas y personajes mexicanos. Este es el caso, por ejemplo, de *La decisión* (1959). Las dos obras mencionadas fueron publicadas en la segunda mitad del siglo XX, y con ésto nos encontramos ya en el período que nos propusimos estudiar.

El famoso escritor suizo Max Frisch publicó en 1957 su novela (él la llama "informe") *Homo faber* que es un reflejo de los viajes que Frisch ha realizado a Estados Unidos, México y Cuba en los años 50. Después de un aterrizaje forzado del avión en que viaja Faber, tiene que sobrevivir unos días "en el desierto de Tamaulipas, México", y después viaja por México en tren y jeep, para conocer sitios arqueológicos como Palenque y la población indígena del campo mexicano. En esta primera etapa, Faber permanece bastante indiferente ante la vida mexicana: "A los indios los encuentra infantiles y tontos, los compara con hongos o con plantas que vegetan bajo el ardiente sol, callados e inmóviles. Las ruinas mayas las enfrenta con un gesto despectivo" (Friedl Zapata, 1980: 41). En un segundo viaje a México y Cuba, Faber cambia completamente y se empieza a interesar por la manera de ser de los latinoamericanos, entre los cuales descubre una vida auténtica y un nuevo sentido para su existencia. También en la novela *Stiller* hay recuerdos de México, pero éste no es el tema central.

Experiencias bastante diferentes las buscó y encontró Ernst Jünger en México. En su libro *Aproximaciones: Drogas y ebriedad* (1970), cuenta sus aventuras con diferentes drogas (no sólo mexicanas) y proyecta una "topografía" de los estupefacientes y de sus efectos.

A otra generación y otra filiación política pertenece Peter Weiss. Entre 1968 y 1969 escribió su obra teatral *Trotzki en el exilio*, muy controvertida en Alemania y otras partes de Europa [de esto dan testimonio sus *Libros de apuntes 1960-1971*, sobre todo el segundo tomo, publicado en 1982 (687-721)]. Dos últimos cuadros de la obra "El testamento" y "La ejecución", tienen como escenario la casa de Trotzki en Coyoacán. Entre otras cosas, se presencia y se comenta el ataque de David Alfaro Siqueiros contra la casa de Trotzki. En sus últimos instantes antes de ser asesinado, Trotzki conversa con Diego Rivera y André Breton sobre el cisma del partido comunista, la confianza en la razón y la solidaridad humana, y sobre la revolución internacional. "Sólo ella puede eliminar, finalmente, la explotación, la violencia y la guerra". México no es el protagonista de la obra, pero es imprescindible como trasfondo concreto para ese momento histórico importante.

Finalmente, quiero mencionar dos obras muy recientes que evocan dos facetas muy diferentes de México. El primero es un ciclo de poemas de Wolf Wondratschek: *Die Einsamkeit der Männer* (La soledad de los hombres), con el subtítulo "Sonetos mexicanos (canciones Lowryanas)". Este tomo con 31 sonetos es muy interesante para la literatura comparada, porque es un reflejo de un reflejo: el México de *Bajo el volcán* de Malcolm Lowry, retomado y comentado en los versos de un poeta alemán, y además en el momento de la filmación de *Bajo el volcán* en México. Los temas se desprenden fácilmente de los títulos de los poemas: "Esta vida tiene que terminar", "No se puede vivir sin amar", "Macha", "Bajo el volcán", "Tequila en Tepoztlán", "El sol", etc. En el poema "La soledad de los hombres" que dió el título a todo el ciclo, encontramos varios temas "típicos" mexicanos, por lo menos desde el punto de vista del inglés Lowry y del alemán Wondratschek:

Die Einsamkeit der Männer

Da sitzen Männer vor einem Haus
und trinken und träumen vom Töten.
Sie sehen Frauen im Vorübergehn erröten
und spucken aus.

Sie töten für ihre Ehre
und tanzen, wenn sie trauern
als ob der Tod ohne Schrecken wäre
über den eingestürzten Mauern

ihrer Einsamkeit.
Nicht das Leben ist die Zeit
der Liebe. Liebende verlieren sich;

kaum dass sie einander nahe spüren,
sind sie Fremde –und sie gehen unversöhnlich
Wege, die in Labyrinth führen.

Otro intento de actualizar la historia y el presente de México significó la obra de teatro *Totoloque. El drama del rehén de México - Tenochtitlán*, de Peter Schneider. Esta "pieza en tres juegos", publicada y estrenada en 1985 en Munich, fue un fracaso rotundo. La prensa alemana exclamó "¡Ya basta!" (DIE ZEIT, 19/6/85) y "Otro estreno" (Theater heute, 8/1985), y calificó a *Totoloque* como "el desastre teatral más reciente".

El drama tan poco dramático se desarrolla en 1520 en el palacio de Moctezuma, rehén de Cortés, quien trata de "jugársela toda" en un partido de pelota con el nombre de "totoloque". Cortés apuesta todo lo que ganó gracias a un malentendido (el supuesto regreso de Quetzalcóatl), para ganarle a su adversario y convencerlo, por medio del juego, a someterse a la religión, la moral y la visión del mundo de los españoles. Aparecen en escena además Marina, compañeros de Cortés y un coro de aztecas quienes presencian el juego absurdo entre los dos protagonistas, y la muerte de Moctezuma, quien "prefiere buscar el camino que conduce al infierno". Las escenas centrales giran

alrededor de los preparativos y la ejecución del sacrificio humano ritual, un tema que desde siempre ha preocupado la imaginación de los europeos.

El problema fundamental de la pieza sin embargo no parece ser el tema del encuentro de los mundos azteca y español, que siempre ha estimulado la imaginación de los autores europeos. Más bien, Peter Schneider no encontró el lenguaje adecuado, ni una trama convincente. En vez de aprovechar el tema preocupante y muy actual del enfrentamiento de dos culturas que termina con la destrucción de una de ellas, Schneider termina en lo absurdo y la abstracción sin saber pasar ningún mensaje convincente a sus lectores y espectadores. Podría resultar interesante comparar, en un análisis posterior, la pieza *Totoloque* de Schneider con *Todos los gatos son pardos* (1970) de Carlos Fuentes, otro intento de actualizar esta temática intrínsecamente mexicana. Posiblemente, un autor alemán siempre tendrá máximas dificultades de desarrollar el tema, por la distancia histórica, cultural y estética que lo separa del mundo prehispánico e inclusive hispanoamericano. El público mexicano sería el indicado para juzgarlo.

Sin embargo, como lo hemos visto, las épocas pasadas de la historia mexicana siempre de nuevo llamaron la atención de autores de lengua alemana, mientras que la actualidad sólo ha penetrado parcialmente en el horizonte de los escritores. El México de hoy o la interrelación de las dos culturas son raras veces el tema central de una publicación. A lo largo, el conocimiento y el estudio más íntimos del México actual podrían producir obras como *Der Schlangenbaum* (*El árbol de las víboras*) obra reciente (1986) de Uwe Timm que cuenta el encuentro de un ingeniero alemán con la realidad de un país sudamericano.

Por otra parte, los escritores mexicanos parecen más bien interesados en la época de la posguerra y en la problemática del régimen nacionalsocialista, si es que escogen un tema alemán, lo que sucedió sólo en contadas obras. En ambos casos, se nota una distancia mezclada con la curiosidad por captar mejor al otro.

BIBLIOGRAFIA

- Barth, Michael et al. (eds.)
1992 Einmal Eldorado und zurück. Interkulturelle Texte.
München (iudicium)
- Bopp, Marianne Oeste de
1961 Contribución al estudio de las letras alemanas en Méxi-
co, México (UNAM)
- Dornheim, Nicolás jorge
1974 "Las interrelaciones literarias entre Latinoamérica y Ale-
mania", en: Acta del IV Congreso latinoamericano de
estudios germanísticos, Univ. de São Paulo, 293-313.
- Elizondo, Salvador
1983 Camera lucida, México (Mortiz).
- Enzensberger, Hans Magnus (ed.)
1966 Bartolomé de Las Casas. Kurzgefasster Bericht von der
Verwüstung der Westindischen Länder, Frankfurt (Insel).
- Fachdienst Germanistik
1985 N° 8, Munich.
- Friedl Zapata, José A.
1980 "Botas y svásticas contra gauchos y mujeres doradas. La
imagen de América Latina en la literatura alemana y la
imagen de Alemania en la literatura latinoamericana",
Zeitschrift für Kulturaustausch, Edición especial en cas-
tellano sobre el Coloquio Latinoamericano 1979, Stuttgart,
37-45.
- Frisch, Max
1957 Homo Faber, Frankfurt (Suhrkamp).
- Frisch, Max
1954 Stiller, Frankfurt (Suhrkamp).

- Fuentes, Carlos
1967 Cambio de piel, México (J. Mortiz).
- Fuentes Carlos
1970 Todos los gatos son pardos, México (s. XXI).
- Geo Special-Mexiko
1986 Hamburgo (Gruner + Jahr).
- Hauptmann, Gerhart
1924 Der weisse Heiland. Dramatische Phantasie, Berlin (S. Fischer).
- Hoffmeister, Gerhart
1976 Spanien und Deutschland. Geschichte und Dokumentation der literarischen Beziehungen, Berlin (Schmidt).
- Jünger, Ernst
1970 Annäherungen. Drogen und Rausch, Stuttgart (Klett-Cotta).
- Kessler, Harry Graf von
1898 Notizen über Mexico, Berlin (Fontane).
- Kiessling, Wolfgang
1974 Alemania Libre in Mexiko, Berlin (Akademie - Verlag).
- Kiessling, Wolfgang
1980 Exil in Lateinamerika, Leipzig (Reclam).
- Kisch, Egon Erwin
1945 Entdeckungen in Mexiko, México (El libro libre).
- Kisch, Egon Erwin
1960ss Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Berlin y Weimar.

Lorenz, Günter W.

1970 Dialog mit Lateinamerika. Panorama einer Literatur der Zukunft, Tübingen (Erdmann).

Lorenz, Günter W.

1974 "Acerca de la crisis de la recepción de la literatura latinoamericana en los países de habla alemana", Zeitschrift für Kulturaustausch, Edición especial en castellano sobre las relaciones culturales entre la República Federal de Alemania y América Latina, Stuttgart, 80-83.

Lowry, Malcolm

1947 Under the volcano, Nueva York (H. Matson).

Lowry, Malcolm

1980 "Cinco poemas mexicanos", trad. de Juan Tovar, Thesis, Nueva revista de Filosofía y Letras, Año II, Nº 6, 35-40.

Luna, Lucía

1986 "Alemania Federal - Una sociedad en busca de identidad, entre contradicciones y desconfianza", Proceso Internacional, Agosto, 40-45.

Menén Desleal, Alvaro

1971 "La literatura latinoamericana en los países de habla alemana", Nuevo Mundo, París, Nº 55, enero, 17-30.

Meyer-Minnemann, Klaus

1983 "Octavio Paz in deutscher Sprache. Übersetzungen und Aufnahme", en: J.M. López Abriada/T. Heydenreich (eds.), Iberoamérica: Historia, sociedad, literatura; Homenaje a Gustav Siebenmann, Tomo II, Munich (Fink) 597-609.

Mönnig, Richard

1977 "Inventario de la recepción de la literatura latinoamericana en los países de habla alemana", Zeitschrift für Kulturaustausch, Edición especial en castellano sobre el Coloquio Latinoamericano 1976, Stuttgart, 54-57.

Nitschack, Horst

1992 La Conquista de América en la literatura alemana del siglo XX. En: Lexis, Vol. XVI, Nº 1. Lima. pp. 97-112.

Núñez, Estuardo

1974 "Acerca de la realidad y los mitos latinoamericanos en la literatura contemporánea alemana", en: Acta del IV Congreso latinoamericano de estudios germanísticos, Univ. de São Paulo, 257-270.

Ojeda, Jorge Arturo

1972 Cartas alemanas, México (Sep/Setentas).

Pérez Gay, José María

1984 La difícil costumbre de estar lejos, México, etc. (Ed. Océano).

Pohle, Fritz

1987 Das mexikanische Exil, Stuttgart (Metzler).

Poniatowska, Elena

1985 ¡Ay vida, no me mereces!, México (J. Mortiz).

Rall, Dietrich

1972 "Brecht in Mexiko", en: W. Eitel/J. Höslé (eds.), Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte, Festschrift für Kurt Wais, Tübingen (Niemeyer), 355-374.

Rall, Dietrich

1987 "La imagen del otro: acercamientos entre las Letras mexicanas y alemanas", CulturArte, Enero de 1987, 6-14.

Rall, Marlene

1990/1991 "Max Frisch y México", Casa del Tiempo, vol. X, Núm. 98-99, 120-125.

Reichardt, Dieter

1972 Lateinamerikanische Autoren. Literaturlexikon mit Bibliographie der deutschen Übersetzungen, Tübingen (Erdmann).

- Reichardt, Dieter
1977 "Inventario de la recepción de la literatura latinoamericana en los países de habla alemana", *Zeitschrift für Kulturaustausch*, Edición especial en castellano sobre el Coloquio Latinoamericano 1976, Stuttgart, 58-63.
- Renn, Ludwig
1979 In Mexiko, Berlin (Aufbau-Verlag).
- Reyes, Alfonso
1954 Trayectoria de Geotke, México (FCE).
- Ruffinelli, Jorge
1986 "La crónica como práctica narrativa en México", *Sábado*, Suplemento de unomásuno, 25 de octubre de 1986, 1-2.
- Schneider, Peter: Totoloque.
1985 Das Geiseldrama von Mexiko-Tenochtitlan. Stück in drei Spielen, Darmstadt (Luchterhand).
- Schopf, Federico
1983 "Sobre la recepción de la literatura hispanoamericana en la República Federal de Alemania", *Eco*, Bogotá, Nº 255, enero, 306-316.
- Sealsfield, Charles (= Karl Postl)
1844 Der Virey und die Aristokraten, oder Mexiko im Jahre 1812, Stuttgart (Metzler).
- Seghers, Anna
1951 *Crisanta*. Mexikanische Novelle, Leipzig (Insel).
- Seghers, Anna
1959 *Die Entscheidung*, Berlin (Aufbau-Verlag).
- Siebenmann, Gustav
1972 *Die neuere Literatur Lateinamerikas und ihre Rezeption im deutschen Sprachraum, con un resumen en castellano*, Berlin (Colloquium Verlag).

- Siebenmann, Gustav
1989/1992 "Das Lateinamerikabild in deutschsprachigen literarischen Texten" en: Siebenmann, G./König, H.J. (eds.) (1992): Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum. Ein Arbeitsgespräch an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1989. Tübingen (Niemeyer) 1992, 181-207.
- Timm, Uwe
1986 Der Schlangenbaum, Köln (Kiepenheuer & Witsch).
- Traven, B.
1969 Obras escogidas, 2 tomos, México (Aguilar).
- Weiss, Peter
1970 Trotzki im Exil, Frankfurt (Suhrkamp).
- Weiss, Peter
1982 Notizbücher 1960-1971, 2do. tomo, Frankfurt (Suhrkamp).
- Werfel, Franz
1924 Juarez und Maximilian, Wien.
- Wieland, Christoph Martin
1959 Koxkox y Kikequetzel. Una historia mexicana, Traducción y prólogo de Marianne O. de Bopp, México (UNAM).
- Wondratschek, Wolf
1983 Die Einsamkeit der Männer. Mexikanische Sonette (Lowry-Lieder), Zürich (Diogenes).

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 1993,
en los Talleres de Servicio Copias Gráficas S.A.
(R.I. 21587), Jr Jorge Chávez 1059, Telf. 249693,
Lima 5, Perú.