

LA FENOMENOLOGÍA DE LA CARICIA Y DE LA MUERTE EN  
JOSÉ GAOS

DR. ALAIN GUY  
Université de Toulouse

*"Il ne faut pas dire que nous nous  
affirmons tels que nous sommes, mais,  
au contraire, que nous sommes tels que  
nous nous affirmons".*

JULES LACHELIER  
(*Psychologie et métaphysique, Oeuvres, I, p. 217*)

NADIE IGNORA LA GRAN INFLUENCIA ejercida en toda la Hispanidad por el pensamiento complejo y matizado del filósofo José Gaos, el antiguo Rector de la Universidad de Madrid durante la Segunda República Española que es ahora profesor titular de la Universidad Nacional Autónoma de México; como se ha dicho del desaparecido Vasconcelos, es, en verdad, uno de los "maestros de la juventud de la América Latina"; es también un sincero amigo de Francia y yo quisiera, en estas pocas páginas, pagar un poco de la deuda de amistad que con él he contraído personalmente, como *aficionado* del pensamiento de lengua hispánica.

Todos saben que este gran historiador de la filosofía (al cual se debe notoriamente la traducción de *Sein und Zeit* de Heidegger y de la *Introduction à l'Ontologie* de Lavelle), que escribe en numerosas revistas iberoamericanas y europeas, pronuncia frecuentes conferencias y participa en numerosos congresos, es el autor de obras profundas y copiosas, señaladas por una poderosa originalidad y una vasta y generosa cultura universal. Basta citar, entre otras, *La crítica del psicologismo en Husserl; Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía; Dos ideas de la filosofía* (una interesante controversia con el neokantiano, Director de la Facultad de Filosofía y Letras de México, Francisco Larroyo); *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiem-*

po; *La filosofía de Maimónides*; *El pensamiento hispanoamericano*; *El pensamiento de lengua española* (magnífico ensayo de interpretación de una inmensa área cultural, seguido de notables análisis de filósofos hispánicos contemporáneos); *En torno de la filosofía mexicana*; *Filosofía mexicana de nuestros días*; *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo*. *La filosofía del profesor Northrop*; *Antología filosófica. La filosofía griega* (con una larga y sustancial introducción crítica). Más recientemente, han aparecido *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos* (de Francisco Romero a Eugenio Imaz o Luis Recaséns Siches) y *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia* (estado actual del idearium del maestro).

Primero neokantiano, José Gaos no tardó en sufrir la intensa influencia de Ortega y Gasset pasando así a la fenomenología. Después la frecuentación de las Obras de Bergson, de Dilthey y de Heidegger, destruyó en él toda confianza en el ontologismo y en la axiología y lo condujo al raciovitalismo y al historicismo. Pero una tercera etapa de su reflexión le ha llevado ulteriormente a un agnosticismo relativista integral, donde ha descrito sin compromiso las múltiples coordenadas, refugiándose en un "personismo" honesto y prudente, a medio camino del esencialismo y el existencialismo. En un libro sugestivo, pero desigual, titulado *La crisis del historicismo: Gaos en Mascarones*, José Sánchez Villaseñor declara: "Como la mayoría de los pensadores actuales, Gaos profesa la filosofía de la desesperación. Perdida la fe en Dios y en la inteligencia, vaga escéptico y desilusionado por los caminos de la cultura sin esperanzas de encontrar una luz en el caos de opuestas doctrinas". (México, Ed. Jus, 1945, p. 140). Aunque contiene una buena parte de exactitud, tal juicio nos parece sin embargo un poco excesivo: el pensamiento de José Gaos no es tan negativo como se pretende; sin duda su itinerario lo ha conducido, por ahora, a una visión demasiado pesimista del mundo; pero, a nuestra manera de ver, tomando la fórmula de Leibnitz relativa a la escolástica: "hay oro escondido" en esta tumultuosa marea de ideas y de sugerencias críticas que constituye la obra del maestro exilado y, además, quién sabe si ha dicho su última palabra y si no sublimará, al contrario, sus presentes incertidumbres doctrinales, para seguir el consejo dado por Wordsworth, de alcanzar esos finos campanarios, que semejantes a dedos, "*pointed to Heaven*". . .

Para hacer sentir precisamente hasta qué punto la especulación gaosiana permanece abierta, receptora, y permite conjeturas sobre sus futuros rumbos metafísicos, quisiera proporcionar aquí dos trozos de la rica textura (sobre la caricia y sobre la muerte), que muestran cómo Gaos tiende a reunir el análisis fenomenológico más escrupuloso con la gnoseología más ator-

mentada, extraña a todo dogmatismo, y que parecen reunir en prioridad el problema del destino espiritual y el de la vida perdurable. . .

Ocupémonos primero de la turbadora meditación de la caricia que encubre *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1945). Según el filósofo iberoamericano, los dos privilegios característicos de la humanidad son la mano y el tiempo. Nuestra erección sobre el suelo nos ha elevado definitivamente sobre el animal; las extremidades de nuestros miembros anteriores, que eran primitivamente patas, han llegado a ser manos. Ahora bien, como ha dicho Anaxágoras, el hombre piensa porque tiene una mano. Y la cultura de la mano nos da cuenta fielmente de toda la superioridad humana. Pero esta mano —que sirve de útil para el obrero como para el actor (recordemos las marionetas italianas de Podrecca), para el médico como para el sacerdote— alcanza, según José Gaos, la cima de su vocación en el acto altamente humano de la caricia.

La caricia es "*el más noble de los movimientos de la mano, lo más noble de todo aquello de que la mano puede ser sujeto*". (p. 49). Es que, en este oficio, la mano es plenamente ella misma; por ello, en fin se alza, definitivamente sobre el suelo, para alcanzar el plano de la distinción y de la altitud espiritual; he aquí por qué, sin duda, empleamos de buena gana las palabras de la familia del verbo "acariciar" en un sentido figurado, ya que hacemos alusión a las cosas más delicadas y finas o a las actividades más preciosas (por ejemplo, se dice que "se acaricia una idea, un deseo, una ilusión, una esperanza"). Así como el vuelo es lo propio del pájaro, la caricia es lo propio del hombre.

"Movimiento expresivo" consiste, en substancia, en "*pasar o deslizar suavemente la parte interior de los dedos y la palma de la mano por la superficie de un objeto*" (p. 56); despierta el tacto más sutil y afecta a la vez las sensaciones externas y las sensaciones internas del que acaricia; a pesar de sus variantes infinitas, se trata de un movimiento unitario y bien caracterizado.

La caricia se reconoce en notas específicas, que derivan de una tonalidad esencial: "La suavidad del movimiento", su leit-motiv absolutamente indispensable. No se trata de apretar, sino más bien de rozar, de deslizar sin apoyar ni detenerse como lo haría un torpe. "Glissez, Mortels, n'appuyez pas!" Los requisitos de tal suavidad son enumerados y profundamente explicados por José Gaos con una admirable maestría. Se necesita, en primer lugar,

una cierta "morosidad"; el movimiento acariciante se retarda, sin ninguna brusquedad; no deberá ser rápida, ya que, en este caso, apenas sería percibida por el interesado y no sería suficientemente asumida por el agente; su *tempo* tiene, pues, un paso suficientemente lento para alcanzar el "límen" de la conciencia. Además, y como por un correctivo de la nota precedente, la caricia debe ser "fugaz", es decir, no permanecer largo tiempo, sino más bien guardar el aspecto de algo fugitivo y momentáneo, casi desvaneciéndose e inestable; cada caricia debe ser breve, entrecortada, de manera que no fatigue, pero, al contrario, que suscite en aquel que es objeto de ella el deseo de la reiteración; precisamente, tiende a la repetición sin fin, a la insistencia perseverante, pero siempre ligera; es necesario interrumpirla, para poder renovarla y prolongarla. Como escribe José Gaos, "la proverbialmente deplorada fugacidad de las caricias no se debe, pues, a la exigüedad de las superficies acariciadas. Es cierto que una frente, una mejilla, una mano son superficies breves, pero la fugacidad de las caricias es requerimiento de la suavidad del acariciar. Un movimiento de la mano puede mantenerse uniforme sobre una larga superficie, pero sólo si se pone una atención, un esfuerzo especial, o todo lo contrario: si es un movimiento inconsciente, o poco menos, y automatizado, como el de quien baja una escalera deslizando la mano por un pasamanos corrido. Mas ambas notas se opondrían a otras que debe reunir la caricia, como vamos a ver. La caricia no requiere indispensablemente, en cambio, la *repetición*, la *insistencia*; se puede hacer una sola caricia; pero *tiende* a la repetición, a la insistencia, y la lentitud y la insistencia juntas producen el *demorarse*, la *morosidad*, en el *acariciar*. Esta *morosidad* en el *acariciar* y la *fugacidad* de *cada* caricia están en una relación a la vez de condicionamiento mutuo y de oposición: porque la fugacidad corta la caricia, porque hace las caricias *entrecortadas*, se insiste en ellas, hay morosidad en el acariciar, mientras que, a la inversa, esta morosidad corrige la fugacidad. Sin embargo, aun las caricias más morosas no son eternas, sino *sentidas* como espantosamente *fugaces en conjunto*. 'Fugaces caricias' es, pues, una expresión que subraya, no la *normal* fugacidad de *cada* caricia, ni de *todas* las caricias, sino una *anormal falta de morosidad* en el acariciar, o una *anormal, extraordinaria fugacidad de un conjunto de caricias*, o figuradamente, el hecho de que unas caricias se hayan deslizado, y hasta demorado, en las superficies del cuerpo de una persona sin dejar reliquias ni huellas en su espíritu" (pp. 57-59). Así pues, la caricia no va ni con la contención ni con la discontinuidad; supone una íntima y sabia mezcla de asiduidad y experiencia efímera.

La tercera nota de la caricia es su "suavidad"; esta suavidad es doble, ya que se pide tanto a la mano que acaricia como a la superficie acariciada.

Se requiere, a su vez, la "lisura" y la "blandura". Una mano callosa no convendría, porque rasparía, haría daño, al menos irritaría la piel; y aquí surge indirectamente el problema social: ¿un proletario manual no está frustrado de su legítimo derecho de acariciar integralmente y como se debe? ¿Solos, el privilegiado y el ocioso de manos lisas y blancas acaparan esta consecuencia superior de la mano amante? Nuestro autor no plantea aquí explícitamente la cuestión; pero volverá a ello un poco más adelante, a propósito de la cultura de la mano. Por otra parte, una superficie "hirsuta" no puede ser debidamente acariciada; "no pueden acariciarse las cerdas de un cepillo" (p. 59). Si se quiere acariciar los cabellos, es necesario extenderlos o tenerlos en una misma dirección. . .

En cuarto lugar viene la "adaptación" de la mano a la superficie acariciada. Esta adaptación exige, en consecuencia, una "disposición" determinada de la mano y, recíprocamente, una "forma" determinada de dicha superficie. En una palabra, hay una relación estrecha entre la actitud o la posición de la mano y la situación o la estructura de lo que acaricia. "Dedos y palma han de ponerse *extendidos*, pero *no del todo*, sino en una cierta *concavidad* que se adapte a la *convexidad* de la superficie acariciada" (p. 60). En efecto, no se puede acariciar nada cóncavo, ya que la mano no puede replegar los dedos hacia atrás.

Una nota de naturaleza térmica y humoral interviene enseguida: es la "tibieza". Para acariciar, la mano y la superficie acariciada deben poseer un grado calorífico y humoral intermediario entre la "sequedad" y la "humedad". No se requiere ni dureza ni viscosidad (recuérdese el pertinente análisis de lo "viscoso", en *L'Être et le Néant*, de Sartre; el frío se excluye, así como el quemante fuego. "¿Quién *acariciaría* a un lagarto, a una rana, no ya a una serpiente?" (p. 61). Se necesita pues una cierta tibieza, un calor moderado. Una caricia afiebrada, quemante, sería una caricia enferma o malsana, anormal. Si se acaricia la frente febril de un enfermo, no es porque se ama su estado afiebrado, sino al contrario, porque se quisiera curarlo y tranquilizarlo. En cuanto a una caricia fría o fresca, es un contradictorio o una contradicción en los términos; toda caricia glacial aleja o aterroriza al que es objeto de ella. La temperatura óptima es, a este respecto, la que está a medio camino entre los dos extremos.

En último lugar, la caricia requiere a la vez una *complexión* de la mano —una "distinción" que le permite cumplir su tarea y también una cierta "cultura" de esta mano tan ricamente dotada. Para este fin, se necesita una ascensión al reino humano (por oposición al reino animal) y, en el seno del estadio humano, se requiere "una mano emancipada incluso de la maldición del trabajo" (p. 63), gozando de un desahogo suficiente y quizá

de la ociosidad. Para acariciar, la mano necesita ser refinada, educada, afinada, cuidada, en una palabra; hay, al parecer, oposición entre el trabajo físico y la caricia; el *negotium* (como decía León Brunschvicg) es incompatible con la plena civilización; sólo, el *otium* permite llegar al estado supremo del hombre superior; el trabajo parece antagónico a la facultad de acariciar... En el hombre librado de toda alienación, no solamente la extremidad inferior del animal se ha transformado en extremidad superior, sino que ha llegado a ser la de un hombre plenamente libre, a diferencia del *Entfremdung* que pesa sobre el esclavo o sobre el *Arbeiter* del que habla tan justamente Marx. "No es simplemente que la mano puede acariciar, sino que: es la posibilidad de acariciar lo que hace, lo que crea la mano" (p. 63).

José Gaos se ocupa enseguida de las diversas especies de caricia y sobre todo de los diversos fines que puede tratar de alcanzar. Según él, se acaricia sea cosas (por ejemplo, ciertos escritores acarician devotamente sus manuscritos), sea animales (¿hay que recordar a Colette y sus gatos?), sea personas (caso el más general). En cuanto a los fines, es posible distinguir seis especies de ellos. En ciertos casos, la caricia tiende a calmar a un enfermo, a una persona afiebrada o aun colérica; se le pasa, en efecto, la mano sobre la frente, tratando de tranquilizarlo. En otros casos se trata de consolar a un afligido; por esto se desliza la mano sobre las mejillas del que llora, o se "coge" su barbilla en el hueco de la mano. También cuando se quiere implorar; tal es la actitud, en la *Iliada* (Canto XXIV, 465) del viejo Príamo, suplicando a Aquiles le devuelva el cuerpo de su hijo Héctor y tomando en sus manos sus rodillas para inclinarlo a ello; se necesita, aquí, que Príamo sienta un mínimo de ternura por Aquiles, joven como lo era antes su hijo; en una palabra, es indispensable que haya simpatía entre el suplicante y el suplicado, casi en el sentido de Max Scheler —es decir, una participación afectiva— o, al menos, en el sentido de Tolstoi en *Señor y siervo* o en *La muerte de Iván Ilitch*; esto requiere una reciprocidad de sentimientos, una correspondencia de sensibilidad. En cuarto lugar, se acaricia para expresar —y sobre todo para provocar— la afección y el amor; es la finalidad más común de ese poderoso movimiento representativo de la humanidad más evolucionada; es lo que se constata en los amantes o en la madre acariciando a su hijo; y la etimología hispana permite además acercar las palabras *caricia* y *cariño*; se acaricia lo que nos es "caro"; aun se puede acariciar con la sola intención de procurarse un placer a sí mismo, por un hedonismo espontáneo o reflexionado, y también con la de procurar a su compañero una voluptuosidad del mismo orden. En fin, en ciertas almas bajas, la caricia tiene por fin engañar al otro y forzar así un servicio, un favor, una ventaja cualquiera; tal es la falsa caricia de los adulado-

res interesados; es fundamentalmente contra natura, pues invierte el sentido mismo de la expresión normal, falseando el juego de la intercomunicación de las personas. Tenida cuenta de esta perversión, la finalidad general de la caricia no es menos el don de sí, el amor desinteresado y fraternal, inspirado por la aspiración a la unidad humana y cósmica bajo sus formas más diversas. Esta raíz común no impide de ningún modo las intencionalidades particulares, *hic et nunc*.

Después de estos finos análisis fenomenológicos, José Gaos plantea el problema de conjunto de la naturaleza y la *significación* profunda de la caricia. A los ojos del gran filósofo madrileño, la caricia pertenece a los sentidos del contacto (tocar, gustar, oler), por oposición a los sentidos que se ejercen a distancia (vista, oído); en efecto, depende del tocar activo, a menudo dicho "explorador". Pero va más allá del situarse en el plano de los sentidos funcionando a distancia. De hecho, representa en suma un obstáculo que se interpone voluntariamente entre el deseo y la posesión, es decir un retraso llevado libremente al placer que se quiere obtener del otro; se trata de un dejar para después, de una relación intencional de la unión sexual. Mientras que el animal va derecho al coito, el hombre puede esperar y diferirlo largo tiempo. Así se manifestaba en la Edad Media el amor cortesano de los trovadores y de los caballeros. Con la caricia nace la interioridad, la intimidad, el sentimiento de la delicadeza y de la retención, o sea del amor en el sentido propio y noble del término. Y en una observación que nos pareció, por otra parte, un poco discutible o extraña, José Gaos pretende que, precisamente porque la caricia no tiene por fin inmediato la reproducción de la especie, la Iglesia desconfía de ella y la reduce al mínimo necesario. "Es difícil comprender esto de otro modo que suponiendo que la Iglesia no ve en la caricia algo perteneciente al orden *natural* del amor, sino algo *humano* y *pecaminoso*" (p. 72). ¿No piensa el maestro, a este respecto, en las desviaciones jansenistas o puritanas más que en la doctrina tan equilibrada de la Iglesia ("omnia vestra sunt, vos autem Christi")? Para arbitrar el debate más teológico que filosófico probablemente, nos remitimos aquí a los hermosos trabajos del R. P. Oraison sobre la sexualidad.

Sea lo que sea, debe reconocerse con José Gaos que la caricia testimonia en nosotros el *espíritu*. Por eso no se acaricia verdaderamente bien sino a una persona, es decir a un espíritu encarnado, porque sólo el ser humano puede responder y corresponder. La caricia es, pues, una expresión típica de lo que en él mismo el hombre tiene de superior; emana, en última instancia, del pudor, dicho de otra manera, de esta actitud, siempre ambivalente, hacia la carne, que se desea ardientemente sin duda alguna, pero que se sabrá respetar y sobrepasar en ciertos casos. En otras palabras, manifiesta

el advenimiento en nosotros de la interioridad, que se substituye al simple proceso biológico, automático o egoísta, ávido de orgasmo; con ella surge el altruismo, el don total de sí, la admiración o la piedad frente a lo bello, lo bueno o lo débil. En el límite, finalmente, el hombre llegará a no acariciar más que con los ojos. . .

Así el maestro no vacila en escribir: "Así, llegamos a la inversión de los términos: *lejos de haber en toda caricia amor sexual, lejos de ser la caricia en general una expresión del amor sexual, las caricias son, en el amor sexual, un ingrediente extra o suprasexual*. En lugar de ser la caricia lo sexual en lo no sexual, es lo no sexual en lo sexual; tal es la proposición que presentaría como central y capital de una filosofía de la caricia" (p. 73). Y se explica ampliamente sobre este difícil problema mostrando que "*una caricia exclusivamente sexual no es una caricia: es exclusivamente una palpación sexual*" (p. 68). Los argumentos invocados no carecen de fuerza. En primer lugar, hay caricias en casos en los que no existe ninguna posibilidad de amor sexual; por ejemplo, la madre acariciando a su hijo no tiene nada de erótico (contrariamente a lo que pensaría Freud), como tampoco la persona que acaricia a un animal o a un objeto precioso (es el caso de los aficionados a los marfiles japoneses), y el amante que acaricia a su compañera para calmarla, pero sin finalidad propiamente sexual, en una "suspensión del amor"; el pansexualismo se encuentra aquí explícitamente repudiado. En segundo lugar, cuando en el seno del amor sexual las caricias constituyen "algo no sexual" (p. 68). Se trata, en efecto, de caricias destinadas a implorar y a provocar el amor sexual, o a solicitar y suscitar el placer; no son de naturaleza específicamente sexual. En el animal, por el contrario, no existen: la atracción sexual va derecha a su fin: la cópula; por el contrario, en el hombre se insertan sobre la trayectoria del amor sexual hacia su término natural "toda suerte de complicaciones —toda, porque se insertan hasta complicaciones tendientes a hacer que no llegue, precisamente, a su término natural" (pp. 70-71). Entre estas complicaciones, que se interponen entre el amante y su fin erótico, se señalan en primer lugar las caricias, que "son una interpolación de oriundez exclusivamente, propiamente humana". Cuando, a la inversa, un ser humano es dominado exclusivamente por su deseo sexual, suprime las caricias o, al menos, las limita al estricto mínimum, es decir a lo indispensable destinado a obtener el fin normal de la unión carnal, sin preocuparse de ningún incremento cultural.

Este amor espiritual que manifiesta la caricia es capaz de sobrevivir a la consumación del acto físico, es un amor profundo, mientras que el amor puramente sexual es superficial e inestable. Se podría prolongar aquí la me-

ditación de José Gaos diciendo que la caricia, hija del pudor, constituye la traducción espontánea de nuestro respeto hacia los Valores que representa el ser amado, lejos de reducirse a un placer vano y fugaz que se tomaría por sí solo. A la inversa de Sartre, que define el amor sexual por la lucha sin gracia y el deseo de poseer y de triunfar, José Gaos ve aquí (en el fondo, es verdad) una infinidad de ternura y reserva; apoyándose, de nuevo, sobre la etimología, opone los verbos "coger" y "acoger"; la mano no puede acariciar sino guardando la posición cóncava, con la cual "acoge" el objeto amado, en lugar de imponerse brutalmente como un conquistador; se trata aquí de un acceso a la interioridad espiritual, es decir a la auténtica interioridad. De hecho, las cosas, los seres no-vivientes, no tienen realmente interioridad: es con la vida, es decir con el individuo, que comienza la interioridad, es decir la psique; pero los animales no conocen la interioridad completa, a saber: "la intimidad", toda espiritual, privilegio del alma, de la persona, en una palabra del hombre. "La caricia es intimidad entre personas como tales" (p. 79).

Esta intimidad, signo irrecusable del espíritu, no es una penetración material, sino más bien una "compenetración", un dulce cambio de ternura, una intuición compartida, análoga diríamos a la *Einfühlung* de Lipps. Mientras que el amor simplemente sexual tiende a la unión carnal, el amor matizado del que acaricia renuncia a la posesión y responde "al desinterés, dominio de sí, *contención* en sí, *continencia*" (p. 80). En este sentido, la caricia es esencialmente púdica y no lúbrica: pero como lo señala José Gaos, guarda siempre alguna ambivalencia, porque tiene, por una parte, tendencia a sobrepasar los límites normalmente impartidos a toda persona y porque, por otra parte, prueba también en permanencia una vacilación fundamental y una oscilación que la mantiene retenida, trémula y temerosa. "En toda caricia hay, en suma, un movimiento de tendencia hacia el objeto y de retracción desde él, de *entrega y reserva*, material y espiritualmente. Es el movimiento que expresa, con la mayor fidelidad, la *repetición*, la *insistencia* a que tiende toda caricia. La repetición, la insistencia, con su demorarse, con su morosidad, contribuye al ahondamiento, al *intimar*, y traduce lo vacilante, insinuante, oscilante, reiterativo de todo tremular, de toda timidez, de todo pudor" (p. 82).

Gaston Bachelard pretende que el amor humano es un calorismo (*La psychanalyse du feu*); José Gaos estaría más bien de acuerdo en que sólo la unión corporal exige una fusión de dos calores de parte de los amantes, mientras que la caricia, símbolo y expresión de la unión de los corazones, exige más bien "la fusión de las tibiezas" (p. 84) porque el espíritu, que es inmaterial y volátil, se funde en el del otro a temperaturas moderadas; ¿no

es, por otra parte, "ferviente" por naturaleza y no posee, además, su calor propio?

Entrando pues en el terreno de la caracterología, el maestro exilado trata de clasificar bajo el ángulo de la caricia los variados tipos de hombres. Discierne primero las variantes cuantitativas: hay personas que acarician a menudo, otras que acarician poco, otras aún que absolutamente repudian toda caricia (sin duda las que menos tienen condición humana). Reconoce igualmente variaciones cualitativas; hay los que acarician poco porque están preocupados sobre todo por el amor carnal; hay los que acarician mucho, pero por mentira, a fin de obtener lo que desean sexualmente, simulando una ternura que de ninguna manera sienten; hay los que acarician poco, porque se limitan a elaborar teorías sobre la caricia, complaciéndose en ello, como grandes imaginativos que son; los seres más acariciados son las mujeres y los niños, quizá porque son más humanos aún que los hombres y los adultos (¿es necesario recordar que Auguste Comte elogiaba con efusión "el sexo afectivo", en el cual veía la realización misma del espíritu?).

Para terminar, Gaos busca el "sentido último" de la caricia. "La caricia —proclama— está hecha para la carne" (p. 99); se refiere a que sólo la carne reúne las condiciones requeridas por ella de parte de su objeto; en resumen, debe decirse también que "la carne está hecha para la caricia". Sin embargo, no se trata de cualquier carne, sino selectivamente de la carne "viviente", animada por el soplo del espíritu, la de los seres humanos. Haciendo de nuevo un llamado a la filología, el filósofo exilado relaciona la palabra "carne" a las palabras "cariño" y "caricia", proviniendo todas del objetivo latino "carus", querido, amado. Todas las cualidades específicas de la caricia se resumen en una sola: ser tierna y, precisamente, el amor que traduce la caricia es el amor de la ternura (p. 101). El análisis de esta "ternura" está lleno de enseñanzas; su cimiento biológico es singularmente interesante: la carne viva es tierna y suave por excelencia: sólo la rigidez cadavérica viene a endurecerla, contra natura; normalmente, esta carne viva está dotada de una mezcla típica de dulzor y firmeza (o de consistencia, de turgencia); no es sólo del cuerpo femenino —forma acabada si la hay— que François Villon pudo decir:

*Corps féminin qui tant es tendre,  
Poli, souef si précieux...*

Sin embargo, parece que es en el campo humano donde la delicadeza de la carne llega a su grado más elevado, gracias a la bondad de la cultura, obrera de la suavidad. "La ternura es ese amor que renuncia a lastimar lo

tierno de la carne, manteniéndose en esa suspensión inestable y deliciosa, *deliquiosa*, entre la TENDENCIA hacia lo amado, esencial a todo amor, y la DETENCIÓN ante lo tierno, esencial a este amor" (p. 101). Así la "fenomenología de la caricia" nos introduce en el umbral mismo de la "fenomenología del cariño" y de la ternura (p. 102).

Entreabriendo todavía sus perspectivas, José Gaos propone en fin toda una filosofía fundada sobre este esquema luminoso de la caricia. Según él, se pueden clasificar las diversas situaciones de seres en tres grandes etapas. Al principio —o, si se prefiere, en lo más bajo de la escala— está el contacto entre los objetos; tal es la rudimentaria "coexistencia de las cosas materiales". Más alto, viene el tocar del objeto por el sujeto. Tal es la "coexistencia de los seres vivos"; sin duda continúa ésta sujetándose por el contacto, pero comienza a realizarse, además, por "las expresiones de contacto y a distancia". En fin, es en la "coexistencia humana" donde dominan esta vez las expresiones a distancia. Gracias a la vista y al oído, el hombre se limita a "contemplar" de lejos el objeto, sin apropiárselo. Aquí se afirma el espíritu que toma sus distancias ante la carne. "A la distanciación material del órgano del sentido respecto del objeto corresponde una distanciación espiritual del sujeto respecto del objeto y respecto de su propio cuerpo, carne" (p. 103).

En las emocionantes páginas de su *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía* (Ed. Stylo, México, 1947), José Gaos examina, no la muerte en general, la muerte del universo cósmico o humano, "la muerte de todos", que no es sino un fenómeno anónimo y puramente científico, sino la muerte de cada uno de nosotros, tomada en particular, es decir la muerte que nos concierne personalmente en nuestra individualidad irremplazable. ¿Cómo "vivimos nuestra muerte"? —tal es, en efecto, la cuestión: se trata de saber cómo asumimos a la vez la idea y la realidad de la muerte, y no solamente cómo "morimos nuestra muerte", ya que "morir la muerte" es únicamente "el momento y la forma suprema de vivir la muerte" (p. 151).

Bajo el fino escalpelo del maestro, el análisis revela dos vías que se encuentran, bajo este ángulo principalmente, en radical oposición: la del católico y la del inmanentista. El católico integral vive en la continua presencia de la muerte, mientras que el inmanentista en el estado puro vive en su perpetua ausencia. La prueba de la sinceridad de las creencias religiosas es, sin duda alguna, ésta. "Parece que no haya, incluso que no pueda haber vida humana, ni siquiera vida en general, en ausencia absoluta de la muerte... pero no todas las vidas humanas —para prescindir de las no humanas, cosa forzosa al menos por hoy— son vidas igualmente en presencia de la muerte. Hay vidas en que la muerte está presente exclusivamente por su

propia virtud, por decirlo así, por la naturaleza de las cosas, por la estructura de la vida, a la que sería inherente la presencia de la muerte. Hay vidas en que la presencia de la muerte sobrevive por sobrevenir la muerte misma, ajena, o el peligro a la inminencia de la propia. Pero hay vidas en que la muerte está presente por un esfuerzo de la voluntad del viviente por hacerse la muerte *presente constantemente*. Vida de esta especie no es únicamente la católica, pero la católica lo es con la eminencia que vamos a ver" (pp. 151-152). En consecuencia, la paralela entre las dos actitudes tan contrastadas va a ser llevada resueltamente por el autor de *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, que parece tener una nostalgia del *etos* católico en el cual fue educado durante su infancia. "Dime, pues —declara—, hasta qué punto vives o no en la presencia de la muerte, y te diré hasta qué punto eres o no católico, no sólo en el fondo radical de tu vida, sino en el total y plenario despliegue de ella —o católico corroído más o menos por el contagio del inmanentismo de tu medio" (p. 152).

El hecho es que después de Descartes y el advenimiento del espíritu moderno, el tema de la muerte ha desaparecido generalmente de la filosofía, de la literatura y de la vida corriente; se la ha considerado como una cosa sobre la que más valdría callarse. El existencialismo —notoriamente el de Heidegger— ha actuado indudablemente contra esto, pero con un pesimismo y una melancolía que recuerda la de los epicúreos, mientras que en el catolicismo, la visión de la muerte se quiere optimista y serena gracias a un sobrepasar la angustia por medio de la fe y de lo sobrenatural: "el catolicismo llega al deseo, al afán, al anhelo de morir, al *desvivirse por morir*, al *muero porque no muero*" (p. 154); basta con recordar a Santa Teresa de Jesús y a todos los grandes ascetas y místicos, para los cuales la muerte tiene verdaderamente "un nombre propio", que es el de cada uno de nosotros, aunque no sea susceptible de ser transferida a otro, ya que cada uno está predestinado a ella en su irreductible idiosincrasia; en el límite, la muerte "en olor de santidad" provoca una gran alegría espiritual en la comunión de los fieles.

Para el inmanentista, a la inversa, la muerte debe ser cuidadosamente olvidada y pasada bajo silencio —contrariamente al célebre "memento mori" de los Antiguos que lo legaron al cristianismo; no es más que "un accidente impersonal" (p. 155). Ahora bien, un accidente es cualquier cosa que sobreviene bruscamente o sin razón justificada; es inesperado e irracional; entre el accidente y el accidentado, no hay relación constitutiva o esencial; no se es víctima de un accidente en virtud de su personalidad; todo accidente habría perfectamente podido no serlo, es decir que él es, en teoría, intercambiable con no importa cuál otra persona. El capricho del azar rige

al accidente, todo lo contingente contemporáneo ha recaído sobre ese carácter imprevisible y absurdo del accidente, que es el tipo mismo de la impersonalidad. He aquí por qué, en la concepción inmanentista, la muerte jamás es esperada; hace irrupción, como una intrusa (¿no decía Jesús, *como un ladrón?*); no está propiamente destinada a tal hombre más que a tal otro; parece vaciada de toda finalidad personal; es una *res nullius*. La muerte cotidiana en nuestras ciudades llega a ser comparable a la muerte anónima y en serie de los soldados en la guerra; así no está integrada en la trama de nuestra existencia de cada día, sino que aparece como un cuerpo extraño.

Al contrario, para el católico, la muerte está en la regla y el plan de Dios y siempre es esperada con resignación: "no *sobreviene*. Más bien, va *viniendo y acaba por llegar*" (p. 158). Así se la considera como familiar (¿no la esculpían los hombres medievales en las catedrales?); viene para terminar la obra de personalización que todo cristiano debe cumplir piadosamente en él mismo esperándola y conformándose con el precepto divino: "velad y rogad". Es por lo que la muerte es esperada también por los padres y amigos del moribundo "llamado al más alto servicio" (como dicen los scouts); un católico jamás puede morir solo; es rodeado de hecho por sus allegados, o, invisiblemente (mediando la gracia del cuerpo místico), por toda la Iglesia, militante, sufriente o triunfante. "*La muerte del católico es muerte esencialmente en compañía, y en compañía universal, esto es, católica*" (p. 159). Se trata de una muerte comunitaria, lo mismo que todos los actos del catolicismo están a la vez marcados por el sello de la persona y de la *ecclesia*, es decir de la asamblea de bautizados o de creyentes de corazón. En comparación, la muerte del inmanentista se cumple terriblemente solitaria...

José Gaos examina enseguida el *lugar* de la muerte. El católico muere sin duda, dondequiera, como el no-católico. Pero su lugar normal de muerte es su hogar y si él muere fuera, sus allegados hacen todo, en todos los casos, para reconstruir alrededor de él la atmósfera de su hogar. "La tradición es que el católico muera en su alcoba, rodeado de *los suyos*" (p. 160), en medio de sus muebles y objetos habituales, en el seno mismo de su medio de vida en el que ha ejercido su deber de estado. Tal fue, según la emotiva confianza que nos hace, la muerte del abuelo materno del autor, en una atmósfera recogida y penumbrosa. Completamente a la inversa, el inmanentista muere en las clínicas o los hospitales, es decir en los establecimientos anónimos y colectivos, donde toda característica personal es, por esencia, proscrita en nombre de imperativos utilitarios e higiénicos; si el deceso ocurre en su casa y aun en su cuarto, se puede estar seguro que éstos obedecen a los mismos cánones de asepsia, de rigidez, de impersonalidad y de inhumanidad que las

clínicas o los hospitales; antes bien, desde que la enfermedad se prolonga y exaspera, se hacen desaparecer del *living-room* todos los muebles posibles, con el propósito de hacer más prácticos los cuidados que deben darse al paciente. "Nada menos doméstico, menos hogareño, menos familiar, nada más desnudo de envolvente afectividad, más frío, más desolado que esta muerte entre paredes blancas, cristales brillantes, metales relucientes, batas limpias..." (p. 166).

Es necesario considerar también la *hora* de la muerte. Ciertamente, en una primera aproximación, parece evidente que creyentes y agnósticos mueren a toda hora; sin embargo, si se observa esto más de cerca, pronto se manifiesta una diferencia. Es que "las horas de la vida humana no se diferencian tanto por el tiempo *externo* a ellas, anterior y posterior, en que se insertan, cuanto por las *cosas de la vida* que las *llenan* —o que las *vacían* de contenido— porque hay horas *vacías*..." (p. 162). Esta justa observación de José Gaos nos evoca los versos de Xavier Privas:

*A qui sait aimer les heures sont roses.*

Si las rosas de la vida se definen esencialmente por lo que las llena, la hora suprema de un católico auténtico será siempre fundamentalmente distinta de la de un inmanentista resuelto, aunque cronológicamente, en el tiempo objetivo "de los relojes" (como decía Bergson) vengán a coincidir. Todo depende aquí del contenido. En esta sutil interpretación, los creyentes mueren siempre a la misma hora: "A horas de *vísperas*" (p. 162): su jornada de honrado trabajo (es decir su existencia mortal) ha terminado, es el momento de deponer el fondo y de calmarse esperando la dicha eterna: es la hora del ángelus de la tarde, la hora "canónica", en la que la conciencia, en paz después de la dura labor, el trabajador se retira a su casa, en medio de los suyos, con la satisfacción del deber cumplido, en espera de la gloria del más allá; es también una hora acordada sobre el ciclo de la naturaleza, ya que el católico tiene hábitos de disciplina en función del curso de la luz; se levanta temprano y se acuesta temprano. Al contrario, la hora de la muerte para el inmanentista suena siempre en otro instante, desde el punto de vista de su contenido: es siempre a la hora del *alba*, "la hora *lívida* de la madrugada que antecede a la *rosada* de la aurora" (p. 167), es decir en suma en la última hora de la noche, mientras apunta apenas un día todavía blanquecino. Es la hora en que los noctámbulos agotados van a acostarse, o los grandes enfermos se exasperan de insomnio, o la fatiga triunfa de los cuerpos y de las almas. "El inmanentista muere de madrugada, trasnocha para morir" (p. 167); sin ninguna alegría, aquí el hombre capitula frente a su fatiga y su

disgusto; teniendo costumbre de levantarse tarde y de acostarse tarde, se libra sin esperanza en los brazos de Morfeo, ya que su vida le parece desprovista de sentido y de toda dimensión de ultratumba. La muerte llega a ser entonces un sin sentido, del que se quiere alejar la vista lo más posible, ya que se soporta con desesperación.

El *duelo* presenta igualmente dos aspectos muy interesantes, según se vea una u otra de estas dos grandes opciones. En el católico, el sepelio es público y naturalmente solemne; oraciones, veladas fúnebres, misa de cuerpo presente, cortejo seguido a pie y con lentitud, ceremonia en la iglesia, cantos, inhumación ritual. "La muerte, pues, se *exhibe*, se hace presente a *todos*" (p. 171). La Iglesia trata de asociar a todo el mundo al duelo, y en este sentido puede también comprenderse, creemos, el verso de John Donne:

*No preguntes por quién doblan las campanas, doblan por ti...*

El espectáculo de una santa sepultura es, para todos los asistentes, una exhortación implícita a bien morir. A la inversa, en el inmanentista se escamotean al máximo los funerales; se participa al menor número de gentes y todo se realiza con prisa; ni oraciones, ni cortejo a pie, ni capilla ardiente; todo se confía a una empresa comercial de pompas fúnebres, que realiza lo mejor que se pueda el anonimato. Nada de mortajas sino más bien la incineración o, al menos, al embalsamamiento, con el fin de "*preservar a los sobrevivientes de la idea, o mejor, las imágenes, de una corrupción inmediata, anterior al plazo en que el recuerdo se haya debilitado lo bastante para que tal idea o tales imágenes ya no surjan, o ya no ofendan*" (p. 176). Enseguida, no hay ceremonia; se va al cementerio con prisa en automóvil y la inhumación se realiza en el menor tiempo posible.

Asimismo, mientras que el católico cumple su duelo llevando vestidos negros y realizando un empobrecimiento general de la carne y de la riqueza mediante una reclusión a favor de la cual trata de mantenerse en unión de su querido difunto por la oración y la meditación, viviendo ya por anticipación su vida del más allá, el inmanentista reduce lo más posible la ostentación de su duelo; una cinta negra durante algunas semanas, es lo corriente; ningún retiro tras las paredes de la casa; la vida cotidiana casi no se interrumpe y se la reanuda lo más pronto posible; así es como se olvida rápidamente al difunto y que viudos y viudas, por ejemplo, se preocupan por "rehacer" su vida mediante un nuevo matrimonio; bien entendido, el inmanentista no ora por sus muertos, ya que piensa que éstos no existen ya. Así se produce un fenómeno nuevo hasta nuestros días: la ausencia de todo culto a los muertos o de todo memorial a los ancestros. "*La humanidad ha vivido tradicionalmente*

en convivencia con sus muertos. . . nosotros somos unos primeros humanos vivientes sin muertos. Nosotros ya no tenemos lo que nuestros antepasados llamaban *nuestros difuntos*" (p. 178). Maurice Barrès elogiaba *La terre et les monts* y todos conocen las páginas célebres que consagró al Día de los Muertos, el 2 de noviembre, en Lorraine (en *Amori et dolore sacrum*); los agnósticos modernos, al contrario, recusan este piadoso recuerdo debido a los ancestros y se contentan con vivir en el presente, con los solos vivientes de este "lacrimarum vallis".

Se ve, pues, a qué punto el horizonte espiritual de las dos formas de vida estudiadas es distinto. Mientras que para el católico la muerte es esperada como una mensajera de la inmortalidad, que viene a completarnos y que se la acepta en nombre del Creador, en el inmanentista aparece como un escándalo, un accidente estúpido que viene a detener para siempre el desenvolvimiento de una personalidad para anonadarla definitivamente. ¿Quién sabe lo que hubiera podido hacer de grande, exclama el moribundo, si yo no hubiera muerto tan temprano? ¿Por qué, por otra parte, debo morir hoy, como tal y tal otro? La muerte parece aquí un accidente, un *alogos* del cual quisiera desembarazarse sobre la espalda del prójimo. . . Mientras que la intervención de la trascendencia aporta al creyente la convicción de la resurrección, la inmanencia integral mata todo germen de esperanza y, con él, toda intimidad verdadera: "en la pura inmanencia no hay más que ligas accidentales" (p. 169); aun los que nos son más próximos llegan a ser profundamente extraños para nosotros. Tal es el pesado tributo que paga a nuestra época escéptica y nihilista el hombre liberado de las creencias tradicionales.

En una de sus más recientes obras, Juan Zaragüeta, el eminente director del Instituto Luis Vives de Filosofía de Madrid, escribió justamente: "se impone adoptar como punto de partida del filosofar el de la vida humana, de la vida de cada uno de nosotros, no para ensimismarnos en ella, que no deja de sernos inmanente: la Naturaleza, la Sociedad, el Ser, Dios" (en *Los veinte temas que he cultivado*, Madrid, 1958, C.S.I.C., p. 153). No nos corresponde, ciertamente, saber en qué medida José Gaos ha encontrado en el análisis del *yo* y del *nos* esas grandes verdades humanas y divinas que confieren un sentido a la vida; pero, al menos, nos parece innegable que sus investigaciones siempre sinceras y arduas pueden abrirnos la ruta de una realidad integral; testigo, su reciente estudio sobre el *más allá* (en el *Discurso de Filosofía*, pp. 123-186), que nos introduce de toda buena fe en el umbral

del misterio. Si es verdad, como lo ha observado el excelente filósofo mexicano Agustín Basave Fernández del Valle (en "*Humanitas*", 1961, No. 2, p. 19), que "el eros filosófico es un vehemente amor de participar con el meollo de nuestra persona en lo esencial de todos los entes posibles", se puede afirmar, sin temor, que José Gaos está animado de este eros que hace los grandes *seers* y los mejores intuicionistas.

Traducción de ALFONSO RANGEL GUERRA