

COMENTARIOS

LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

De la Filosofía * es el libro más logrado de José Gaos. Se trata, sin duda, de su aportación personal más destacada a la filosofía. Ciertamente que el contenido de varios capítulos ya había sido expuesto en artículos o en cursos universitarios, pero *De la Filosofía* recoge y sistematiza esas ideas; además, aparecen análisis nuevos y el autor expresa por primera vez de un trecho su concepción de conjunto de la filosofía. El libro condensa así, en su compacta estructura, la obstinada reflexión personal de muchos años. Y esa reflexión severa, honda a la vez que minuciosa, casi ascética, marca su sello a la forma literaria. Caracteres peculiares del estilo de Gaos alcanzan su extremo; la prosa es dura, ósea y acerada, de una hosquedad irritante a menudo. Al igual que la reflexión, la expresión se niega a hacer concesiones o a suavizar al lector dificultades. A la vez, un afán de precisión y nitidez en el lenguaje, un temor excesivo a la ambigüedad terminológica complican la frase y la vuelven barroca. Se exige un esfuerzo constante del lector para seguir la línea, árida y quebrada, del discurso. Pero quien lo haga, verá su trabajo premiado. Al llegar al final todo se conecta, se explica, cobra vida; en visión retrospectiva el libro muestra un cuerpo equilibrado y armonioso. En los viejos altares barrocos, al sustraer la atención de las líneas retorcidas del estípite para fijarla, de lejos, en la estructura, suele revelarse de pronto una armonía de sencillez y pureza insospechadas; así también sucede con este libro singular: sólo al contemplarlo a la distancia de sus últimas páginas, destaca la sobria solidez de su fábrica. Tras la aspereza de los análisis particulares, se muestra entonces una concepción de conjunto profunda y personal. Antes que en la solución de este o aquel problema, el principal interés del libro radica, creemos, en la unidad de una visión que logra presentar problemas tradicionales de la filosofía en una relación peculiar. Descubrir relaciones nuevas entre problemas de siempre, ¿no es ésta la manera más propia de la "invención" filosófica? Con ello tocamos otra característica del libro, que le otorga peculiar densidad. Gaos, por mor a la brevedad, no ha querido explicar todo el trasfondo histórico de los problemas que discute; sin embargo, el discurso deja siempre adivinar, entre líneas, la historia de la filosofía occidental, en sus hitos principales. No en vano para Gaos la Filosofía de la Filosofía ha sido reflexión histórica y sistemática a la par.

Como todas las grandes obras de filosofía, ésta puede comprenderse desde varias perspectivas con igual legitimidad. Expresamente se presenta como un curso de "Filosofía de la Filosofía". Reconocemos aquí un viejo tema, personal, de Gaos, que recuerda la raigambre diltheyana de su pensamiento. A la explicación del universo por la razón filosófica habría sucedido la pregunta por esa misma razón explicativa; a la filosofía del universo, la de la filosofía misma. Esta última correspondería al giro de la actitud dirigida al mundo a la actitud dirigida a nuestro modo de comprenderlo. Su tarea actual consistiría en poner de una vez en cuestión, de modo radical, lo que constituye la filosofía y lo que mueve

* José Gaos, *De la Filosofía*, publicaciones de DIÁNOIA, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, 474 págs.

a filosofar. La Filosofía de la Filosofía podría andar por dos vías que, lejos de excluirse, se entrecruzarían constantemente: tratar de explicar la historia de la filosofía en su unidad y diversidad peculiares, o intentar dar razón de las categorías propias de ese saber. *De la Filosofía* tiene presentes ambas vías, pero sigue de preferencia la segunda. Éste es, a grandes rasgos, su proceso: si la filosofía se nos da, de hecho, en un conjunto de proposiciones verbalmente formuladas, habrá que partir de un examen de la expresión verbal. El análisis de la expresión filosófica destacará los conceptos fundamentales de la filosofía, que vendrán a ser también las categorías cardinales de la razón. La fenomenología de la expresión conducirá, así, a una teoría de las categorías filosóficas. Mas ésta deberá poder dar razón de ellas y, con ellas, de la filosofía misma. Las categorías de la razón pura encontrarán su razón en el sujeto empírico, de modo que la reflexión desembocará en una antropología destinada a explicar, por la constitución del hombre, la filosofía.

Pero la obra puede verse en otras dimensiones. Al destacar y tratar de explicar las categorías filosóficas, Gaos se encontrará con las cardinales de la metafísica (existencia, finitud y sus contrarios). La obra puede considerarse como una crítica de la razón en su empleo metafísico. La antropología en que termina sería un intento de explicar la metafísica por el hombre. Por otra parte, la fenomenología de la expresión plantea un gran tema, en muchos aspectos: las relaciones del lenguaje con sus objetos por una parte, con los sujetos que lo expresan, por la otra. Estas relaciones exigen ser esclarecidas para comprender el lenguaje mismo. Así, dos temas centrales de nuestro momento filosófico, la génesis de la metafísica y la filosofía del lenguaje, quedan incorporados al cuerpo de la Filosofía de la Filosofía. Por fin, todo el libro se encuentra atravesado por un tema central, casi obsesivo: la razón pura pregunta por ella misma, mas en su intento de dar razón de sí, fracasa; se abre a antinomias insolubles en su terreno y se ve arrojada a dar razón de ellas por la razón práctica. La antropología filosófica final se presenta a la vez como un recurso de la razón pura a la práctica

Fenomenología de la expresión verbal

Desde el inicio del libro resuenan las notas del tema central: el carácter antinómico de la reflexión filosófica. Pues desde su inicio hay que decidir cuál es el principio de la exposición filosófica: éste puede ser lo primero en el orden del ser o lo primero en el orden del conocer. Al elegir uno u otro el filósofo estaría ya optando por una filosofía. Gaos opta por el segundo: principiar por lo dado al conocimiento, de modo indudable. Esto es "*el pensar en acto, en el acto de pensar consciente de sí*" (p. 15). Pero tan cartesiano comienzo es de inmediato circunscrito: el pensar sólo se da en cuanto verbalmente expreso. La filosofía deberá comenzar, pues, por el examen de la expresión verbal. Así, el autor colocará su investigación en un terreno grato a nuestro siglo. Las corrientes más distintivas del momento han sido particularmente sensibles a la imposibilidad de desligar el análisis del pensamiento de el del lenguaje y pocas son las grandes contribuciones filosóficas de las últimas décadas que no traten de esclarecer este problema; entre ellas habremos de contar, desde ahora, la de Gaos.

Los primeros capítulos del libro son un breve resumen de una fenomenología de la expresión, que Gaos expuso oralmente en varios cursos, hace algunos años. En ellos partía de la expresión mímica y estudiaba luego la verbal. Aquí, por razones de economía, sólo se incluyen los rasgos más salientes y las conclusiones de esta última.

La expresión se da siempre en una *situación* expresiva, constituida por el sujeto, el o los destinatarios y la expresión misma. En esta última deben distinguirse varios componentes: la *expresión*, como conjunto de rasgos físicos o fonemas, el *pensamiento (concepto)* expresado, los *actos subjetivos* que deja conocer, el *objeto* que designa. Entre estos componentes median determinadas relaciones. La relación entre expresión y pensamiento es denominada "notificación"; entre expresión y actos subjetivos (mociones y emociones), "significación". Recoge así Gaos la famosa distinción husserliana, invirtiendo su terminología (con el riesgo de confundir innecesariamente, tememos, al lector): a la "significación" o "sentido" de Husserl llama "notificación" y viceversa. La relación entre el pensamiento (lo "notificado" por la expresión, en terminología de Gaos) y su objeto se llama "objetivación". Tenemos además la relación directa entre la expresión misma y el objeto, que es llamada "designación". Por último, la relación en que el destinatario capta lo expresado es la "comprensión". Este análisis de la expresión puede generalizarse de un ejemplo particular a toda expresión verbal. Se complementa con un estudio de las "posiciones" (las *suppositiones* de la tradición), distinguiendo principalmente entre posición directa y posición refleja.

Vemos que Gaos sigue las líneas generales del análisis de la expresión verbal que había hecho Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Con todo, podríamos señalar algunas variantes frente al modelo husserliano —además de la puramente terminológica ya indicada. *Primero*: en el esquema de Gaos no aparece la distinción entre la "cualidad" del acto de dar sentido (de "notificar"), que comprendería la "posición" (*Setzung*), y el "contenido" del mismo (el pensamiento o concepto "notificado"). Esta diferencia, que ahora parece de poca monta, cobrará importancia más adelante. *Segundo*: Husserl distinguía, aunque quizás sin suficiente claridad, entre dos funciones posibles de la expresión: "nombrar" y "significar" ("notificar", en terminología de Gaos). En Gaos esta distinción no aparece, por lo pronto, expresa. Ciertamente distingue entre una relación *directa* de la expresión con el objeto, que llama "designación" y que parecería semejante a la "denominación". Pero ésta no es, en realidad, una función o uso de la expresión diferente a la "notificación". La "designación" es concebida simplemente como la "suma de notificación y objetivación"; no se refiere, pues, a una función *sui generis* de la expresión; es sólo la abreviación terminológica de la relación *mediata* de la expresión con el objeto, al través del concepto notificado. Así, para Gaos toda expresión tendría por principio el mismo uso: "objetivar" algo por intermedio de un concepto "notificado"; la relación entre lenguaje y mundo sería siempre mediata. Por otra parte, la relación de "objetivación" parece ser esencial, igual que en Husserl, para dar razón del sentido de una expresión. *Tercero*: Gaos destaca expresamente un carácter que sólo se encuentra implícito en Husserl: la expresión verbal siempre tiene en vista un destinatario concreto. Justamente esta relación entre interlocutores constituye la *situación* expresiva, sin la cual no se daría expresión alguna con sentido. Éste es un complemento del análisis de Gaos frente al de Husserl, que coloca el fenómeno en su verdadero terreno de estudio. Sin embargo, Gaos parece no mostrar interés en extraer de este inicial acierto todo su fruto. Destacar la necesaria relación situacional de toda expresión ¿no sugeriría estudiar las expresiones en relación a la función que cumplen en la situación particular en que son empleadas, de tal modo que lo notificado y objetivado por una misma expresión variaría de acuerdo con su empleo en situaciones concretas diferentes? En cambio el autor, después de introducir el elemento situacional en el lenguaje, parecerá hacer abstracción de él al estudiar lo "notificado" (los conceptos) y lo "objetivado", como si la si-

tuación expresiva no fuera pertinente a la determinación del sentido de las expresiones.

Individuos y conceptos

De los elementos destacados por la fenomenología de la expresión, interesan a la Filosofía de la Filosofía lo notificado y lo objetivado, esto es, los pensamientos y sus objetos. La obra procederá, pues, a examinar esta esfera; de inmediato se verá dividida en dos grandes regiones: individuos objetivados y conceptos objetivantes. El análisis de las dos regiones ocupará casi todo el resto de la Primera Parte. Es un gran inventario de los objetos; pues el análisis se entiende fundamentalmente como una exhaustiva clasificación y ordenación de los existentes en categorías fundamentales; de modo que cada cual quede delimitado y muestre con claridad sus relaciones con los demás. La clasificación sería, a la vez, revelación de la estructura del mundo designado por la expresión y del pensamiento que lo objetiva. ¿Cuál puede ser el hilo conductor para esta clasificación, sino la composición de la expresión verbal misma? Gaos procede con un método a la vez lúcido y sencillo; parte del análisis gramatical de las partes de la oración. Éstas se reducen a elementos últimos: las palabras, agrupables en clases por su función gramatical. Respecto de cada parte de la oración, se pregunta cuál es la clase de objeto designado y, por ende, de concepto notificado. La estructura gramatical del lenguaje, la de los conceptos y la de los objetos formarían tres "universos" paralelos, relacionados entre sí por elementos correspondientes. Se parte, pues, de una determinada concepción del lenguaje. Ésta admite, en primer lugar, que el lenguaje es reducible a unidades últimas de sentido (especies de conceptos elementales), de cuya combinación resultaría el sentido de las oraciones compuestas. Admite, en segundo lugar, que la combinación del sentido de las palabras corresponde, de alguna manera, a la composición gramatical de las oraciones. Se trata de una concepción del lenguaje que se remonta a Descartes y que resulta afín, en nuestro siglo, a la sostenida por Russell —sin que esta afinidad señale, en el caso de Gaos, ninguna relación de influencia, sino una coincidencia, por lo demás externa. Esta concepción previa del lenguaje conducía, en Russell, a concebirlo como una combinación de palabras simples, designantes de objetos también simples; en Gaos conducirá igualmente a fragmentar la esfera de lo existente, en una serie de "átomos" últimos de dos clases: los individuos designados, los conceptos notificados. La subdivisión y ordenación de ambas regiones deriva de su correspondencia con la división gramatical de las expresiones. ¿No se podría decir de esta doctrina algo semejante a lo que se ha dicho de la de Russell? Cabría preguntarnos si el sentido de las expresiones (lo notificado) puede efectivamente reducirse al sentido de las palabras aisladas o si, más bien, cada oración, en su contexto concreto, presenta un sentido indescomponible; de modo que, en muchas ocasiones, el sentido de cada palabra no podría aislarse del de la oración. Si así fuera, no podría establecerse un exacto paralelismo entre partes de la oración y sentidos (conceptos) notificados.

La clasificación de los objetos, llevada por ese hilo conductor, es un modelo de precisión y nitidez. Por desgracia, la brevedad de la reseña obliga a dejar a un lado los exámenes minuciosos, llenos de distinciones y sugerencias valiosas, para concentrarse en algunas ideas directoras. El universo de los objetos designados se puede dividir en dos regiones: *sustancias* y *modos*, que corresponden, en la expresión, a distintas partes de la oración. Entre los modos encontramos los

cualitativos, activos, relativos y cuantitativos; división que aventaja, sin duda, muchas tradicionales (empezando por la de Aristóteles). Estamos ante una nueva tabla de categorías, fundada metodológicamente en la correlación entre la estructura del lenguaje y la de los objetos. Decimos "categorías" porque señalan la ordenación del mundo mismo, considerado como objeto del pensamiento: éste sería un conjunto de sustancias afectadas por distintos modos. Por supuesto que no se trata de categorías metafísicas, sino puramente fenomenológicas, que se refieren a la constitución del mundo como término de la expresión verbal. La importancia de esta concepción estriba justamente —creemos— en esta reducción de las categorías tradicionales a un nivel semántico. Por otra parte, notemos que tanto las sustancias como los modos son individuos. Los términos últimos a que nos remite el lenguaje son, pues, elementos indivisibles. El mundo —en cuanto término de referencia del pensamiento— se revela como un conjunto de simples.

La segunda región de existentes es la de los conceptos. Pero ¿qué son los conceptos? Puesto que Gaos parte de la expresión, el concepto aparece como lo "notificado" por la palabra, es decir, su sentido. Éste se concibe, según vimos, como un intermediario indispensable entre la palabra y el objeto que designa. Pero el concepto no se introduce sólo como una hipótesis explicativa para dar razón de la relación entre palabra y objeto; Gaos sostiene que es un *dato* fenomenológico. La interposición de un concepto entre los sonidos articulados "esta sala" y *esta sala* misma —dice— es "un hecho incuestionable" (pág. 21). Estos hechos parecen ser los actos psíquicos de pensamiento (págs. 152, 276). Aunque en ocasiones (por ejemplo, pág. 36) Gaos parece distinguir entre el acto de notificar y lo notificado por él, no queda del todo claro si los conceptos notificados son sólo componentes de los actos de pensamiento, abstraibles de ellos. En todo caso, se les concibe como "seres", con una esencia y existencia propias, aunque no sean, naturalmente, individuos al modo de las sustancias (pág. 81). Así como la sustancia es un "conjunto de modos" individualizado, así también el concepto sería un "conjunto de notas" sigularizado (pág. 110). Aquí tocamos lo más característico de esta noción de los conceptos. En cuanto hechos psíquicos no podrían ser ellos mismos algo general, pero tampoco tienen la individualidad propia de las sustancias: son "singulares", pero no "individuales". Concebir el concepto como un ente singular, que no se confunde con la expresión ni con su objeto, deriva de la fenomenología misma de la expresión, la cual llevaría a su extremo un rasgo de la concepción de Husserl. Ya éste tendía a considerar los "sentidos" como una región especial de entes constituidos, que sería el tema más propio de la filosofía. Al concebir Gaos los conceptos como existentes singulares, dotados de su propia esencia y existencia, ¿no correría el mismo peligro de "reificar" la región del sentido, admitiendo entre la palabra y su objeto tantos "entículos" nuevos cuantos sentidos tuvieran las palabras? Para explicar su concepción del concepto Gaos nos remite a la experiencia fenomenológica. Pero ésta ¿nos muestra efectivamente algo —que llamaríamos "concepto"— diferente de la expresión misma, del acto de formularla, de las imágenes concomitantes y de las mociones y emociones que la acompañan? Parece, al menos dudoso a primera vista; y hubiéramos deseado que Gaos nos lo mostrara, acudiendo a ejemplares concretos. Por otra parte, la admisión de un concepto para cada palabra, con el carácter de singularidad que Gaos le atribuye, ¿es una hipótesis indispensable para explicar el fenómeno de la expresión? Pues "concepto" podría ser —como tiende a pensar la actual filosofía analítica— un nombre para designar ciertas reglas o disposiciones operativas, conforme a las cuales usamos las palabras. En tal caso,

no habría que buscar el concepto en una región específica del ente (sea psíquica o ideal), sino en las formas de uso concreto del lenguaje. Una discusión con esta y otras alternativas posibles hubiera aclarado mucho la concepción que Gaos nos ofrece.

Clases de conceptos

Los conceptos se dividen en tres grandes clases. Cada una planteará una peculiar antinomía de sus objetos.

Al tratar de los universales se estudian las relaciones de subordinación entre especies y géneros; varias páginas se dedican también a precisar las complicadas relaciones entre universales, plurales, trascendentales, sustancias, modos. Pronto nos sale al encuentro, en una nueva versión, el tradicional problema de la existencia de objetos universales como términos de referencia de las especies y géneros. Frente a la tendencia nominalista de reducir el sentido de "el A", en su acepción específica, a "todos los A", Gaos recoge la distinción husserliana entre ambos y la precisa al ponerla en relación con otros conceptos afines. Pero si la especie es un concepto distinto al de un conjunto de individuos, ¿habrá también un objeto designado por ella, distinto a ese conjunto? Éste tendría que ser lo que hubiera de común entre todos los individuos de la especie. ¿Se trata de un objeto singular, o no? Se logra plantear así, en forma muy clara, el problema de la existencia "ideal" de los universales. Gaos examina los argumentos en favor de una u otra alternativa. Más tarde se inclinará a rechazar, con razones suficientemente sólidas, la posibilidad de existencia ideal de tales objetos distintos de los conceptos específicos mismos; sostendrá que los objetos de los conceptos sólo son perceptos, imágenes, emociones o mociones (págs. 273 sigs.). Sin embargo no considera esas razones suficientes para decidir el problema y sostiene que se trataría de una antinomía, es decir de "una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede optar por razones propiamente tales, o de la razón pura... sino únicamente... por razones de la razón práctica —que son siempre razones personales" (págs. 14 y 132).

Otra aportación a la solución de problemas tradicionales se encuentra en la sutil distinción entre "especies" y "esencias" y sus relaciones con la "definición" (págs. 136 sigs.). Esta distinción se aplicaría igualmente a los conceptos trascendentales, de suerte que habría que distinguir del trascendental "ser" la esencia trascendental "entidad". Al aplicar estas distinciones a las diversas clases de conceptos, se obtiene una clasificación minuciosa y compleja de los conceptos, destacando la red de relaciones que los une.

La segunda clase de conceptos sería la de los "conceptos individuales". Gaos llama así a aquellos cuyo término de referencia exclusivo sería un individuo. Corresponden a una serie de vocablos, como "yo", "esto", "aquí", "ahora", etc. Desde que Husserl los trató bajo el rubro de "significaciones ocasionales" y Russell entre los "términos egocéntricos", se ha suscitado una amplia controversia sobre ellos. Aunque esos términos parecerían mostrar cierta relación inmediata, de carácter indicativo, entre el vocablo y un objeto o situación objetiva, Gaos se atiene a la tácita regla establecida por su teoría de la expresión: toda "designación" de objeto es una simple suma de "notificación" y "objetivación" y supone, por ende, un concepto intermediario. Existirían, pues, "conceptos individuales", es decir, conceptos cuya función sería objetivar sustancias individuales. "Yo", por ejemplo, objetivaría una sustancia determinada, "aquí", un lugar, etc. Siempre hubo dificultad en admitir estos conceptos; parece, en efecto, que ningún concepto,

al tener una connotación, podría reducirse a designar un solo individuo, sino todos aquellos que pudieran ser sujetos de esa connotación. Gaos admite esta dificultad mas no se arredra ante ella. Los conceptos individuales, sostiene, tienen su propia connotación. Así, traduce los demostrativos (“esto”, “eso”) por conceptos de relación de cercanía (págs. 66, 145, 196), el pronombre personal “yo”, por “el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de la situación” (pág. 151), etc. Sin embargo, aunque tengan una connotación y parezcan por ello reducirse a conceptos específicos, su función propia es designar un individuo particular. “Yo”, por ejemplo, designaría una sustancia singular enteramente semejante a la designada por el nombre propio correspondiente (págs. 59, 155), “esta hoja”, una hoja particular, etc. Luego, estos conceptos conceptuarían algo como individuo de un género. Notemos que Gaos llega a esta conclusión porque juzga deber mantener dos características de los términos en cuestión: que deba corresponderles un concepto y, por ende, una connotación, y que designen algo individual. Pero entonces llegamos a una noción paradójica: el “concepto individual”: sería específico por su connotación e individual por su denotación; pero en su connotación no interviene ninguna nota que distinga este concepto de una especie, ¿por qué, entonces no denota todos los individuos de esa especie y sólo puede denotar uno?

Estas dificultades resaltan al tratar de los “nombres propios”. Aun en este caso sostiene el autor que, puesto que el nombre designa algo, debe hacerlo por intermedio de un concepto; así, al nombre “José Gaos” correspondería un concepto de José Gaos (pág. 60). Pero ¿qué connotación podría tener concepto semejante? Gaos, sin discutir la “teoría de las descripciones” de Russell, rechaza la solución que ésta ofrecía: el concepto notificado por el nombre propio no sería traducible a enunciados descriptivos; sin embargo, sostiene que tendría sentido (pág. 155). Pero entonces parece que no tendría connotación propia y su sentido se reducirá a denotar algo inefable; sería, en verdad, un *flatus vocis*, una mera marca o un signo sobre un objeto. No obstante, aun en este caso único y extremo, el autor vacila en abandonar su doctrina del concepto como tercer término, lo interpreta como un “caso límite” que tiende a anular, sin alcanzar a hacerlo, el concepto notificado, y sigue sosteniendo que el nombre propio notifica un concepto (pág. 159). En último término, piensa que el problema conduce a una antinomía: ¿el nombre propio notifica un concepto individual connotante, o sólo designa un individuo inefable sin connotar nada de él?

Esta doctrina de los “conceptos individuales” resulta plenamente coherente con la concepción de Gaos sobre la expresión y el concepto. Con todo, no dejará de suscitar interrogantes en más de un lector. El mero hecho de desembocar en una antinomía insoluble por “razones puras”, ¿no sugiere poner en crisis la noción misma de “concepto individual” que conduce a ella? Pues sólo tendremos derecho a concluir de esa antinomía el carácter esencialmente antinómico de la razón, si hemos agotado antes todas las explicaciones racionales que pudieran disolverla. Se podría, por ejemplo, acudir a la distinción, ya usual, entre dos funciones posibles de la palabra, irreductibles entre sí: la demostrativa y la descriptiva. Habría palabras cuyo sentido en el lenguaje no sería primordialmente connotar, sino sólo referir a algo presente. Su *sentido* consistiría precisamente en ese uso referencial. Sólo tendrían por función llamar la atención del interlocutor sobre algo presente (“destacarlo de un fondo”, como tal vez diría Gaos), pero no dirían nada acerca de ello. Por eso no serían nunca plenamente traducibles a conceptos descriptivos, pues su sentido sólo quedaría determinado por su aplicación en una situación concreta. Así, es dudoso que un demostrativo como

“esto” pueda íntegramente traducirse por una relación de cercanía; basta notar que si en muchas ocasiones efectuamos esa traducción fallamos su sentido (por ejemplo, entre varias hojas igualmente cercanas, puedo preguntar a cuál me refiero y contestar “a ésta”; entonces “ésta” no significa “la más cercana”, sólo sirve para referir, igual que un gesto del dedo índice). Mas esto obligaría a revisar la regla de que a toda palabra con sentido debiera corresponder un “concepto” susceptible de connotar. Cualquiera que fuera la posición de Gaos frente a otras alternativas de explicación —que han alcanzado gran finura en la moderna controversia sobre el tema—, no cabe duda que su doctrina hubiera ganado mucho en claridad, de tomarlas en cuenta.

La última clase de conceptos sería la de los conceptos “plurales”. Una aportación importante del libro es distinguir con claridad este tipo de conceptos —a menudo confundidos con otros— y señalar sus relaciones con otras clases. También aquí desembocamos en una disyuntiva: ¿habrá objetos plurales, objetivados por esos conceptos, distintos del conjunto de singulares, o no? Sería la tercera antinomia de los objetos de los conceptos.

Los últimos capítulos de la Primera Parte tratan brevemente de la relación de “significación” y de las “situaciones”. Recordaremos que Gaos llama “significación” a la “notificación” de Husserl, esto es, a la relación expresiva por la que una expresión da a conocer actos del sujeto. Gaos señala el tono de la expresión oral y los signos ortográficos correspondientes de la escrita, como elementos principales de la significación. Hubiéramos deseado un tratamiento más amplio de este problema, que considerara también otros factores significativos: ¿no hay palabras o combinaciones de palabras cuya función es puramente significativa, aunque aparentemente parezcan “notificar” algo? Al tratar de las situaciones se plantea el problema de la intersubjetividad de los pensamientos. Parece que la posibilidad misma de una situación de interlocución exigiría la identidad de los pensamientos pensados por distintos sujetos. Gaos —quien ya había tratado este punto en una lejana tesis acerca de Husserl— discute pormenorizadamente los distintos aspectos del problema.

Existencia. Fenomenicidad

La Segunda Parte de *De la Filosofía* —la más llena de ideas originales— dedicará la mayoría de sus páginas al esclarecimiento de las categorías cardinales de la razón pura: *existencia, inexistencia, finitud e infinitud*. Mas éstos son también los conceptos fundamentales de la filosofía. De ahí que la teoría de las categorías sea a la vez un intento de dar razón de la filosofía misma.

La fenomenología de la expresión destacaba la función objetivante de los conceptos. Pero ¿en qué consiste el fenómeno mismo de la “objetivación”? Objetivar —nos dice Gaos— es destacar un ente respecto de un fondo o campo; al destacarse el objeto, “se me enfrenta” y queda, por así decir, “desprendido” de mí. Al objetivarlo, dejo de resentir un existente como simple estímulo para mi acción y paso a contemplarlo. La objetivación está, pues, condicionada por una actitud a-práctica, que permite “abstraer” algo de un fondo preobjetivo (págs. 243 sigs.).

Pero todo objeto lo sería de un pensamiento, ¿o sería posible un objeto que no lo fuera de ningún pensamiento? Gaos introduce una distinción terminológica entre “objeto” para el pensamiento y “existente” en cuanto independiente de todo pensamiento (pág. 252). Éste sería el segundo gran tema.

¿Qué es existir? Simplemente “estar ahí”, “estar presente”. De lo presente podemos abstraer la pura presencia: “esta relación de presencia, abstraída de todo

sujeto... es la existencia" (pág. 261). La existencia es concebida como un modo activo, que puede recaer sobre cualquier sustancia o modo. Y Gaos va a desarrollar una concepción "activista" de la existencia, basada en la descripción fenomenológica. Existencia es actividad: acto de estar presente un ente, entre otros entes o para un sujeto; acto del sujeto, presente a sí mismo. La existencia subjetiva estaría constituida principalmente por mociones, en cuya raíz hay un *querer* fundamental. Pues aun en la posibilidad del "dejar aparecer o desaparecer" los objetos hay un consentir en ello, es decir, un querer. Y "no querer" sería, en verdad, "querer que no..." El querer tiene por condición de posibilidad la temporalidad; intencionalidad hacia el futuro, teleología. Gaos toca así, desde una perspectiva propia, algunos de los temas centrales de la filosofía existencial.

Pero quizás el punto más importante de esta concepción de la existencia es su liga con la fenomenicidad. Si la existencia es el acto de presencia, abstraída de todo sujeto, el *fenómeno* fundamental es justamente esta presencia de los existentes, aunque para un sujeto. Parecería, pues, que la existencia sólo rebasa la fenomenicidad en la medida en que podamos hacer abstracción del sujeto y reducirla a "presencia a sí misma"; entonces, la existencia no sería una determinación metafísica sino fenomenológica, que sólo por abstracción subsecuente podría atribuirse a entes metafísicos —si éstos son posibles. El origen de las cuestiones metafísicas habrá de buscarse en un análisis de la fenomenicidad misma; sólo ella nos daría la clave de nuestra tendencia a concebir una existencia transfenomenica. Uno de los aciertos del libro es, sin duda, este intento de encontrar el origen de la aplicación "metafísica" de las categorías racionales, en las características con que se presentan los fenómenos mismos. La interrupción de la presencia es el hecho que empieza a abrirnos a los interrogantes metafísicos; de modo que si tal fenómeno no hubiera, no habría tampoco metafísica. Esencial a la fenomenicidad es el venir a presencia y el irse de la presencia, la aparición y desaparición de los entes. De este fenómeno surgiría el primer concepto de *inexistencia*, la primera categoría *negativa*.

En análisis que difícilmente encontrarían paralelo en la filosofía contemporánea, por lo que a precisión y finura se refiere, estudia el autor los distintos pasos de la inexistencia a la existencia fenoménica y viceversa. Sus conclusiones: los fenómenos de aparición y desaparición fundan dos interpretaciones posibles: como creación-aniquilación y como desplazamiento. Éstas ya no son fenómenos sino concepciones de ellos. En cualquier caso, la existencia en su integridad se capta apareciendo y desapareciendo en cada instante. La existencia es "entre dos inexistencias", y existir es rehacerse en cada instante, es "re-existir", "resistir" (página 376). De ahí que la existencia se conciba finita. Porque lo existente puede de hecho concebirse como inexistente en todo momento, es menester dar razón de la existencia, y este "dar razón" es justamente la filosofía. De ahí deduce Gaos la prioridad de la negación ("in-existencia") en el problema ontológico; que no habría ontología sin "me-ontología" (pág. 384).

La relación de la existencia a la inexistencia se muestra al pronto incomprendible: ¿cómo nacería la existencia... de nada? De donde la necesidad de explicar la existencia finita, postulando una existencia sin relación con la inexistencia, es decir, infinita. Vemos cómo se ligan dialécticamente los conceptos fundamentales de la metafísica: la *existencia* fenoménica nos remite a su *negación*; existencia en relación con inexistencia se concibe como *finitud*; mas ésta a su vez debe postular, para dar razón de ella, su propia negación: la *infinitud*. Pero aquí no se detiene el proceso; porque podríamos preguntar: ¿es comprensible, a su vez, la existencia *infinita*? Si no es comprensible el comienzo de la existen-

cia a partir de nada, ¿lo es acaso una existencia que no hubiera empezado? De una existencia tal no podría haber razón fuera de ella misma, ¿y no resultaría entonces pura facticidad incomprensible? Pero entonces, la concepción de una existencia infinita ¿no habría que buscarla, más que en el intento de dar razón de lo finito, en “motivos” de la razón práctica? Anuncio del tema final del curso, que sólo entonces habrá de desarrollarse.

En estas lecciones dedicadas a la existencia y a la fenomenicidad se encuentran también contribuciones a la solución de diferentes problemas, que la brevedad de una nota impide exponer. Algunos ejemplos: distinciones y relaciones entre el sentido de los términos ontológicos más usados (“ser”, “ente”, “esencia”, “existencia”, etc.), de particular utilidad; una clasificación de los existentes, con la reducción de los fenómenos físicos a perceptos e imágenes (contra la tradición más seguida que colocaría las imágenes entre los fenómenos psíquicos) y la de los fenómenos psíquicos a pensamientos, mociones y emociones; una nueva concepción del problema tradicional de la distinción entre “esencia” y “existencia”, tratado en términos de “ente” y “existencia”; una precisa clasificación de los distintos sentidos del “ser” de la cópula, en términos de clases y relaciones entre conceptos, etcétera.

Negación

El análisis de la fenomenicidad y de la existencia ha introducido tres conceptos claves: *negación*, *finitud*, *infinitud*. Al tratarlos, llegamos al gozne del curso. *De la Filosofía* no expone por qué son éstos los conceptos centrales de la filosofía, entendida como metafísica. Éste es el resultado de un examen minucioso de las obras señeras de la metafísica occidental, que Gaos ha realizado en otra obra cuya publicación esperamos. De cualquier modo, el anterior análisis de la existencia ya nos ha mostrado cómo la metafísica tiene su origen en la concepción de la inexistencia, por lo tanto en el concepto de negación.

El tema de la negación desempeña un papel central en muchas filosofías modernas, de Hegel al existencialismo; en Gaos cobra una importancia especial; que, en verdad, toda la metafísica depende, para él, de este concepto. Realiza una fenomenología —que se quiere exhaustiva— de la negación en sus diversos sentidos. Empieza reduciendo la negación mímica a la verbal, para pasar a un recuento de las expresiones negativas. Luego de análisis complejos, muestra cómo todas esas expresiones pueden reducirse a una fundamental: “no”.

¿Qué designa la negación? De acuerdo con su teoría de la expresión, Gaos sostiene que “no” notifica un concepto singular. Pero de inmediato encuentra una dificultad: no es posible mostrar objeto alguno que corresponda a dicho concepto; luego, concluye, “no” notifica un concepto no objetivante de ningún objeto (pág. 335). Pero, dada la concepción de la expresión sostenida en el libro, un concepto sin objeto resulta algo insólito: “no” se limitaría a connotar de inexistente el modo o la sustancia sobre la que recae la negación, sin que tuviera una denotación propia. Por otra parte, con el concepto “no” se puede connotar todo: cualquier individuo y cualquier concepto. Es, pues, el “trascendental” negativo (pág. 342): “no” tiene denotación propia nula, pero denotación “ajena”, de lo connotable por él, máxima, trascendental.

Estamos ante la situación siguiente: los conceptos de *existencia*, *negación*, *finitud* e *infinitud* se habían revelado los cardinales de la razón; y hemos visto que no puedo dar razón cabal de ellos sin darla de la negación. Por lo tanto, dar razón de este concepto, sería también darla de la razón humana misma.

Pero, ¿qué quiere decir “dar razón”? Fundamentalmente significa explicar un ente por otro ente (pág. 428). Ahora bien, el autor sostiene que de todo concepto podemos dar razón por sus objetos, salvo de “no”. ¿Cómo dar razón de él si no es por el objeto? Parece que sólo queda una alternativa: darla por el sujeto. “Si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de éstos —o no tendrían razón de ser” (pág. 427). Así, la explicación de la negación —y de los conceptos fundamentales de la filosofía que están en conexión con ella— se encontrará en determinadas mociones y emociones subjetivas. Por ejemplo: nota la ausencia de algo o alguien *porque* me interesa su presencia; este “querer” una presencia sería la razón del juicio que expresaría la ausencia. Los conceptos de “presencia” y “ausencia” (“existencia”, “inexistencia”) se originarían en el interés y desinterés por la existencia. Mas éstos se fundarían, a su vez, en la voluntad, que se encuentra —según vimos— en la raíz de la existencia humana. Dos direcciones fundamentales tendría el querer originario: querer la existencia o la inexistencia, amor y odio. Llega así Gaos a una sorprendente doctrina: El hombre “crearía” los conceptos centrales de la metafísica, y toda ella, “movido por su amor y odio” (pág. 430). Los conceptos fundamentales de la razón serían oriundos de la voluntad; esta “generación” de los conceptos en la intimidad del sujeto humano sería “la única razón de ser” posible de ellos. La negación aparece entonces como potencia exclusiva del hombre, de la cual se derivan los conceptos “finitud” e “infinitud” y, con ellos, la metafísica. “La negación, pues, es órgano de la infinitización, es la creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que ésta introduce en su seno con el hombre” (pág. 432).

La doctrina es, sin duda, sugerente; pero, en verdad, la forma en que llega a sus conclusiones no puede dejar de parecer apresurada. Muchos puntos quedan sin aclarar. En primer lugar, la argumentación descansa en el supuesto de que de todo concepto debe poder dar razón algún o algunos objetos denotados por él. Pero si parece no haber duda respecto a la existencia de conceptos no denotantes (y tal vez estaría en ese mismo caso otras expresiones, además de las negativas: las llamadas “sincategoremáticas” por ejemplo), ¿quiere esto decir que esos conceptos no tienen ninguna *otra aplicación* a una “situación objetiva” (*Sachverhalt*) dada? En lugar de atenernos al esquema que indicaba que toda palabra debe tener su razón de ser en algún objeto *designado*, ¿no habría que poner justamente en cuestión ese esquema? Tal vez hubiera varias maneras de referir un concepto a la realidad objetiva, y habría que explorarlas. Si se encontraran, mostraríamos otras vías para “dar razón” de un objeto por las situaciones objetivas, diferentes de la simple “denotación” de individuos. Por otra parte, aun suponiendo que esos conceptos no denotantes no tuvieran explicación por los objetos (no pudieran aplicarse a ninguna situación objetiva), ¿deberemos reemplazar esa “razón” por otra subjetiva? Al hacerlo, ¿no estaríamos cometiendo una *metátesis eis allo genos*? Porque “dar razón” puede entenderse en muchos sentidos, cada uno situado en un nivel de explicación distinto. Por “dar razón” de un enunciado o de un concepto puedo entender: señalar las condiciones de su verificación objetiva, mostrar cómo se aplica a la realidad, indicar las causas psicológicas que motivan su formulación, las condiciones sociales que lo hacen históricamente posible, etc., etc. De cualquier enunciado pueden darse varias razones igualmente válidas, en sentidos diferentes. Y ninguna sería capaz de reemplazar a otra, porque cada una responde a una pregunta distinta. Si pregunto por la posibilidad de aplicación objetiva de un concepto, no puedo responder señalando su origen social o psíquico; mi respuesta no tendría sentido. Cuando pregunto por la “razón” de un con-

cepto en un sentido (por ejemplo: por su aplicación objetiva) no puedo responder dando razón de él *en otro sentido* (por ejemplo: por su génesis psicológica). Porque esta respuesta no resuelve mi pregunta; simplemente habla de otra cosa, se refiere a otra "razón" que aquella por la cual preguntaba. Así también en la negación. De un concepto negativo podría preguntarse la "razón" en muchos sentidos. Al preguntar por una de estas razones no puedo contestar acudiendo a otra. Si no hay razón para un concepto "del lado de los objetos", no se sigue, por lo tanto, que "sólo puede haberla del lado de los sujetos", porque antecedente y consecuente hablan de dos "razones" muy distintas, que ni se excluyen ni se implican. Gaos parece pensar que hay que elegir necesariamente entre dos explicaciones posibles de un concepto: objetiva o subjetiva; pero, en verdad, no acertamos a ver la disyuntiva. La primera explicación hablaría de su aplicación objetiva, la segunda de su génesis psicológica. Hablar de la génesis no da ninguna razón de su aplicabilidad y viceversa. Por lo tanto, la explicación por el sujeto no "da razón" del concepto en el sentido de "razón" en que debía darla la explicación por el objeto.

Por fin, al decir que la negación viene a la naturaleza por el hombre, ¿no convendría también despejar equívocos? ¿En qué sentido habría que entender esa frase? El propio Gaos ha mostrado que en el campo fenoménico se dan los fenómenos de venir a presencia e irse de la presencia, para conceptuar los cuales acudimos a la negación. No sería, pues, *esta* negación la que vendría al mundo por el hombre. Tampoco sería, suponemos, la negación puramente práctica, como comportamiento de repulsión ante un estímulo, pues ésta es propia de toda vida (y aun de muchas manifestaciones inorgánicas). ¿Sería entonces la negación en cuanto expresión y conceptuación? ¿Pero no podríamos decir lo mismo de toda expresión y conceptuación, de todo comportamiento simbólico?

Antinomias

A lo largo del curso muchos problemas desembocaban en alternativas que se presentaban irresolubles por la razón pura. Encontramos tres antinomias que correspondían a las tres clases de conceptos; y quedó sugerido que podrían reducirse a una disyuntiva fundamental. Los últimos capítulos recogen esos hilos conductores, para desarrollar el tema vertebral del libro: el carácter antinómico de la razón. El tema nos recuerda de inmediato a Kant. ¿No se encuentra desde entonces inscrito en toda reflexión sobre el origen de los conceptos metafísicos? Es natural que Gaos, al preguntar por los conceptos centrales de la metafísica, se topara con ellas. Según el autor, no todas las antinomias de la razón pueden reducirse a las kantianas, que, por otra parte, fallan en otros respectos. De ahí la necesidad de un tratamiento más satisfactorio, que intente relacionar entre sí las antinomias y reducirlas, de ser posible, a una raíz común. A las antinomias señaladas a propósito de las tres clases de conceptos, se añaden las que provienen de los conceptos "finito" e "infinito". Pero todas ellas podrían reducirse, en última instancia, a una fundamental; aunque, a decir verdad, Gaos no se preocupe lo bastante por mostrar detenidamente esta reducción. La antinomia fundamental sería, dicho en términos sencillos, la que estaría en la base de la alternativa realismo-idealismo. Podría presentarse en dos aspectos. *Primero*, relativamente al sujeto: por una parte yo soy sujeto de todo objeto, en esa medida no puedo convertirme en objeto; por otra parte, yo estoy presente a mí mismo como objeto entre mis objetos. En suma: el sujeto está presente para sí como un objeto entre sus objetos, para el cual todos los objetos están presentes. *Segundo*,

relativamente a los existentes: por una parte, es posible concebir un objeto como no denotado ni connotado por ningún sujeto en ningún momento, es decir, como independiente de todo pensamiento; por otra parte, si así lo concibo, parece que el objeto se presenta justamente como término de un pensamiento. Es el viejo círculo de la relación sujeto-objeto, la "aporía general del conocimiento", como la llamaba Hartmann. Esta aporía —señala Gaos— no puede resolverse *a priori*, pues el problema no consiste en la imposibilidad de pensar en existentes no concebidos por ningún sujeto, sino en la posibilidad de su existencia efectiva (pág. 267). Que estamos efectivamente frente a una disyuntiva irresoluble le parece a Gaos patente. Las dos proposiciones "yo soy un objeto entre mis objetos" y "yo soy sujeto y no objeto" son excluyentes, pensadas simultáneamente; sin embargo, puedo conceptuarme a mí mismo en uno u otro sentido en diferentes momentos (pág. 416). Se trataría, pues, de dos proposiciones contradictorias, y carezco de razones suficientes para pronunciarme por una de ellas.

En este punto encontramos una característica de la reflexión de Gaos, por la que se separa de la kantiana. Para Kant las antinomias surgen porque la razón rebasa los límites de la experiencia posible y pretende aplicarse a objetos metafísicos. La razón no puede decidir entre uno u otro de los términos de la disyuntiva porque éstos no son verificables por la experiencia; no es posible, por lo tanto, señalar un criterio válido que despeje la antinomia. Para Gaos la antinomia no es metafísica sino "ideológica" (pág. 413); es decir, no se refiere a entes trans-fenómicos sino a conceptos, los cuales —como hemos visto— son, para Gaos, fenómenos. Luego, el carácter antinómico de la razón se encuentra ya en su uso fenoménico. La consecuencia es grave: la imposibilidad de resolver las antinomias por la razón teórica no provendrá de su empleo ilegítimo, sino de su propia constitución como razón. La solución de las antinomias no estará, pues, en abandonar el campo en que se ofrecen, para restringir la razón a los límites de la experiencia posible; la solución será acudir a otra facultad distinta de la razón pura, que dirima lo que ésta no puede dirimir. ¿Y cuál puede ser esa facultad sino la razón práctica? Concebir las antinomias como propias de la razón en su uso fenoménico nos lleva, así, a poner en cuestión la razón pura misma e intentar dar razón de ella fuera de ella. Ante la imposibilidad de resolver las antinomias por razones puras —concluye el autor—, sólo puede elegirse uno de sus términos por "motivos" de la voluntad. Sostener una doctrina que se inclinara por uno u otro término de la disyuntiva obedece a tendencias subjetivas del filósofo, al amor y al odio, en última instancia. Así comprendemos que Gaos considere como la finalidad entera de su curso el "intento de dar razón pura de la razón pura por la razón práctica" (pág. 236). Aunque el enunciado recuerde a Kant, la diferencia es grande. Porque, en este contexto, la razón práctica, destinada a dar razón de la pura, no es una razón universal y autolegisladora, sino un conjunto de mociones y emociones del individuo que filosofa. "Dar razón" de algo por la "razón práctica" quiere decir, de hecho, para Gaos, descubrir los motivos fácticos, personales, que en cada caso impelen a optar por uno u otro término de las antinomias; y estos motivos estarían fundados en el querer (amor-odio) individual. ¿Podemos aún llamar "razón práctica" a tal querer? Por ello, el propio Gaos dará una definición de su postura más certera: se trataría de un "irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo" (pág. 143).

El problema que trata Gaos es de tal monta, sus consecuencias tan graves, que obligan a repararlo, aunque sea brevemente. El gozne de la argumentación, si la hemos entendido correctamente, consistiría en el carácter no metafísico, sino "fenomenológico" o "ideológico" de las antinomias. Pero, ¿en qué sentido

podemos decir que las antinomías son “fenomenológicas”? Desde luego, no puede ser en el sentido de que alguno de sus términos fuese verificable empíricamente; en ese caso, ya tendríamos un criterio empírico para dirimir la antinomía y ésta quedaría resuelta. Se trata en realidad de una disyunción entre *conceptuaciones* opuestas acerca de lo fenoménico. El mismo contenido experimentado podría concebirse ora de un modo, ora de otro. Sólo porque Gaos considera que los conceptos son, ellos mismos, fenómenos, puede llamar “fenoménica” a la antinomía, aunque prefiera denominarla, con nombre más justo, “ideológica”. Pero entonces, tesis y antítesis de la antinomía fungen, de hecho, como hipótesis conceptuales (más o menos generales) que tratan de explicar y ordenar lo dado. Sólo han sido fraguadas para dar explicación teórica de determinados hechos y su sentido se agota en esta función. Por ende, elegir una frente a la otra sólo puede justificarse si la una cumple mejor que la otra esa función explicativa; sería un tipo de elección semejante a la que el astrónomo tuvo que hacer entre los sistemas conceptuales ptolomeico y copernicano. De hecho, las proposiciones que aparecen como términos de las antinomías de Gaos (existencia o inexistencia de objetos ideales, infabilidad o conceptualidad del individuo, realismo o idealismo, etcétera) se han propuesto siempre para dar solución a determinados problemas concretos o explicar ciertos hechos (percepción, conocimiento *a priori*, empleo del lenguaje, etc.) y pierden su razón de ser si se desligan de esos problemas para resolver los cuales fueron formuladas. La única forma pertinente de elegir por uno u otro término de la alternativa, es que un término explique más satisfactoriamente que el otro lo que pretende esclarecer. Para considerar que ambos sean igualmente válidos habría pues que estudiar, en cada caso, los problemas concretos en función de los cuales fueron forjados, y mostrar que ambos los resuelven *igualmente* o dejan *igualmente* de resolverlos.

Pero supongamos que esa demostración se ha logrado y que llegamos a la conclusión de que ambas proposiciones son igualmente válidas. Esto puede tener dos sentidos: *Primero*, que una alternativa sirva para explicar *ciertos* fenómenos, y otra, *otros*. En este caso, la solución es buscar una tercera hipótesis, más amplia, que dé razón de *todos* los fenómenos y supere las anteriores; y la razón pura no podrá descansar hasta superar la antinomía, ni tendrá derecho a renunciar a la explicación. *Segundo*, que las dos proposiciones antinómicas expliquen *igualmente todos* los fenómenos considerados. Entonces caben dos posibilidades: o bien me inclino por una de ellas por razones metodológicas: su mayor sencillez, economía o armonía racional; y entonces aun decido por razones puras y no prácticas. O bien no me inclino por ninguna y dejo en suspenso mi asentimiento, porque elegir entre ellas carece ya de sentido. El problema de la elección es aquí, *para la razón pura*, un pseudo-problema; y la razón no debe plantearse más que los problemas que puede resolver. Si ambas proposiciones explican todos los fenómenos por igual, la elección es, *para la razón pura*, indiferente. Sin embargo, Gaos considera que aun en ese caso estamos frente a un auténtico problema *de la razón pura*; sólo así se explica que vea la necesidad de dar razón de él. El problema de optar entre uno de los términos sería, si acaso, un problema *de la razón práctica*, no de la pura. Se podría pensar que esas dos conceptuaciones, que explican *igualmente* todos los fenómenos, plantean aún una necesidad de opción por sus implicaciones morales, religiosas o utilitarias para el sujeto; pero entonces la antinomía no es una antinomía teórica sino práctica. En consecuencia, los motivos de la razón práctica no resolverían ningún problema *de la razón teórica*, resolverían *su propio* problema. Tampoco daría la razón práctica razón de la pura, pues para la razón pura no habría más que un pseudo-problema. Así,

señalar las causas psicológicas por las que elegiría una de dos concepciones igualmente explicativas, no dice nada acerca de la validez o invalidez teórica de esas concepciones, es decir, no dice nada de su pertinencia para resolver los problemas para los cuales fueron planteadas; por lo tanto, no “da razón” de ellas, en el sentido en que entiende “dar razón” la razón pura.

Subjetividad e historicidad de la filosofía

Tanto el tema de la negación como el de las antinomias nos ha conducido a la subjetividad; en ella encuentra Gaos la esfera que da razón de las categorías fundamentales y, por lo tanto, de la filosofía misma. La Filosofía de la Filosofía desemboca en una doctrina de la subjetividad. Pero no se trata de la mítica subjetividad trascendental, sino de la individual, única real, del filósofo. Así, todo conduce a un intento de dar razón antropológica de la filosofía por el filósofo. En uno de los últimos capítulos resume Gaos una psicología del filósofo. Lo esencial de ella ya había sido expuesto en *Dos ideas de la Filosofía*. Examina los motivos que explicarían la dedicación a la labor de dar razón y pedir cuentas de todo. En la soberbia, la voluntad de poder y el aislamiento encuentra los rasgos característicos de esa forma de vida. Aclara también las relaciones de esa actitud con otras afines: la religiosa, la científica. Concepción psicológica de gran finura; sugerente por su autenticidad plena, incapaz de caer, como tantas otras, en el autoengaño.

Otro tema que debe plantear la reflexión sobre la filosofía es el de su historia. Desde años atrás este problema, acarreado por el historicismo, había venido ocupando muchas meditaciones de Gaos. Se trata del problema de la unidad y diversidad de las filosofías. ¿Hasta qué punto pueden pretender a la verdad las filosofías, dada la diversidad e incluso contradictoriedad con que se han presentado a lo largo de la historia? Gaos sostiene primero la unidad a la vez que diversidad de las filosofías, en una postura que podría recordar el perspectivismo orteguiano. Señala cómo la variación de los sistemas se efectúa dentro de los límites de una constancia de conceptos fundamentales. Sin embargo, lleva el perspectivismo —en lo que atañe al problema de la verdad— a un punto en que pasa a segundo plano la unidad y destaca la diversidad. La diversidad sería esencial a cada filosofía, más aún, a cada sujeto. Cada filósofo tiene su filosofía (pág. 455); entre estas distintas filosofías no hay, en el fondo, la posibilidad de un diálogo auténtico. La filosofía es una visión de su creador, de tal modo personal, que nadie más puede compartir con integridad plena. La filosofía es, prácticamente, incommunicable monólogo (pág. 471); es —como la ha definido Gaos varias veces— “confesión personal”. Toda filosofía tiene la vigencia de su momento y para su autor: es “subjetiva” y “momentánea” (pág. 460). Gaos termina, así, en un subjetivismo extremo, audazmente asumido: “toda filosofía —confiesa al final del curso— es en conjunto subjetiva —o válida únicamente para ese sujeto, o su autor” (pág. 470).

Coherente con su idea de la filosofía, el libro termina con una crítica de sí mismo. Repasa las etapas de su génesis en la mente de su autor y señala —con ejemplar autenticidad— los puntos en que se juzga insuficiente o susceptible de crítica.

La obra que hemos comentado es un intento profundo de explicar el porqué de la filosofía. Entiende la explicación, en último término, como recurso a la esfera de la subjetividad. Dar razón de lo objetivo sería trazar su génesis en los actos que lo hacen posible. Con ello, retraza en cierto sentido un camino que re-

monta a Kant (¿el mismo Gaos no se llama "rekantiano"?). Mas no habría que llevar el paralelo demasiado lejos. Difícil sería ya, para cualquier filósofo, sostener el "sujeto trascendental"; la esfera explicativa a la que Gaos recurre es la subjetividad empírica, en lo que tiene, por añadidura, de más personal e intransferible. Con ello llevaría a su término una tendencia predominante en gran parte de la filosofía occidental, especialmente en la de lengua española: explicar los problemas tradicionales de la filosofía acudiendo a caracteres más o menos generales de la condición humana, de la "vida" individual, de la "existencia". Antropologismo, psicologismo, historicismo filosóficos que marcaron en nuestros países el pasado más cercano. Pero decíamos que el libro de Gaos lleva a su término esa tendencia. En efecto, su concepción filosófica es una afirmación del valor último de la persona individual para dar razón de la filosofía entera. Esta tónica responde obviamente a una honda conciencia de la crisis por la que en un momento han pasado —o está pasando— la filosofía. No se preguntaría con tanta insistencia por la necesidad de dar razón de la filosofía, si no se la sintiera menesterosa, más que nunca, de justificación. La Filosofía de la Filosofía, con su recurso a la subjetividad individual, sería la filosofía de esa conciencia de crisis. Y el mismo Gaos no ha dejado de anunciar el fin de la filosofía, al menos en su forma tradicional.

Pero si se trata de un libro que conscientemente lleva a su término una etapa filosófica, lo hace intentando incardinar en ella una tónica nueva. Libro bifronte, contempla a la vez el fin de una filosofía, a la cual pertenece, y vislumbra los nuevos temas que surgen. Su teoría del lenguaje, sus análisis de la fenomenicidad y la negación, su examen de la génesis de las categorías metafísicas a partir de lo fenoménico, apuntan a una forma de filosofar que corresponde al presente y futuro inmediatos más que al pasado reciente. De ahí la dualidad de respuestas que está llamado a suscitar el libro; si a unos podrá parecer la última palabra de un lenguaje, a otros se revelará como la primera de uno nuevo. De ahí también que el libro rebase con mucho la "confesión personal", para convertirse en uno de los testimonios más valiosos de un momento filosófico de Hispanoamérica, preñado de signos de evolución y de crisis.

Mas no sólo como testimonio es inapreciable este libro. Esta breve reseña ha intentado bosquejar su riqueza conceptual, mas no ha podido hacer justicia al rigor, a la seriedad y a la altura con que en todo momento procede la meditación filosófica. En muchos casos podrá el lector diferir de las soluciones propuestas, pero nunca dejará de sacar enseñanzas de sus reflexiones. Ningún filósofo de lengua española puede ignorar esta obra.

LUIS VILLORO