

Comentarios y respuestas

[Comments and Answers]

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Morelia

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales

azirionq@yahoo.com.mx

Resumen: En este texto comento diversos asuntos de los ensayos que los colegas José Lasaga, Pedro Stepanenko y Josué Cisneros escribieron acerca de mi libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* y respondo a las preguntas que formularon en ellos. Con estos comentarios y respuestas preciso o aclaro algunas cuestiones relativas a los puntos de vista que se expresan en el libro y, en particular, a las interpretaciones que se encuentran en él sobre el papel de la fenomenología y de la metafísica en el pensamiento y la obra de José Gaos. También trato otros asuntos más personales que tienen que ver con mi manera de valorar la posición filosófica de Gaos y mi forma de asumir la labor editorial de sus *Obras completas* comparada con la de Fernando Salmerón, el primer editor de las mismas.

Palabras clave: fenomenología; método fenomenológico; metafísica; subjetividad; filosofía analítica; José Gaos; Fernando Salmerón; historia de la filosofía mexicana

Abstract: In this text I comment on several points of the essays that my colleagues José Lasaga, Pedro Stepanenko, and Josué Cisneros wrote about my book *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, and I give answers to the questions they formulated in them. These comments and answers clarify some issues related to the points of view expressed in the book and in particular to the interpretations found in it on the role of phenomenology and metaphysics in the thought and work of José Gaos. I also deal with other more personal matters that have to do with my way of assessing Gaos' philosophical position and my way of assuming the editorial project of his *Complete Works* in comparison with that of their first editor, Fernando Salmerón.

Keywords: phenomenology; phenomenological method; metaphysics; subjectivity; analytical philosophy; José Gaos; Fernando Salmerón; history of Mexican philosophy

Debo empezar con dos agradecimientos muy sinceros. El primero a la revista *Diánoia* por abrir sus páginas a esta discusión y, en particular, por darme la oportunidad de comentar, precisar y quizá aclarar algunos de los puntos de vista que expresé en el libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*. El segundo a los colegas que tuvieron a bien primero leer y después comentar por escrito el libro, pues con esa lectura se opusieron con denuesto (a diferencia del libro mismo) a la primera

faceta de lo que Gaos llamó la *némesis* de la superproducción editorial que agobia a nuestro tiempo: la faceta que consiste en que no se lee “buena parte de lo que se publica” (Gaos 2009, p. 328). Y aunque Gaos pensaría que con sus comentarios solamente se alimentarían el “subgénero de las producciones *sobre* producciones: notas bibliográficas, artículos, ensayos, sobre libros, incluso sobre otros ensayos y artículos” (Gaos 2009, p. 326), yo señalaría que no lo alimentan sin recato, pues hay que decir que los tres comentarios son mesurados, concisos, breves y tienen además virtudes suficientes como para no caer —ellos o el número de *Diánoia* en que van a aparecer— entre esos “libros atiborrados de [...] materiales de relleno, esos libros de borra, que son la porción para temer mayor en la desbordante balumba de las publicaciones no pertenecientes a la bella literatura” (Gaos 2009, p. 207). No sería extraño, por supuesto, dada la característica autorreferencialidad de su pensamiento, que el mismo Gaos, que no publicó poco, aunque leyó y escribió mucho más, incluyera mentalmente sus propias publicaciones en esa misma balumba de libros de borra, tal como arrinconó su propia filosofía de la filosofía en la balumba de las metafísicas de la historia. Si no lo pensaba así, no nos dio a conocer las razones para creer que sus publicaciones quedaban al margen de la superproducción abrumadora; no es imposible, pues, que para esta creencia no tuviera más que razones del corazón. Pero nosotros tenemos que convencernos muy en serio de que lo que Gaos publicó, y lo que hemos seguido publicando de todo lo que dejó inédito en la colección de sus *Obras completas*, no es precisamente borra.

Hay para mí detrás de todo esto una gran cuestión, a la que me referí en la presentación de *El sentido de la filosofía* que tuvo lugar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas el 12 de julio pasado: ¿qué debemos hacer nosotros, hoy en día, como comunidad filosófica, con la figura de Gaos como filósofo? En su más particular vertiente editorial, esta cuestión es la del sentido y el propósito del proyecto institucional, universitario, *unamita*, de publicar sus *Obras completas*, y tiene que ver también con algo más personal que concierne a la actitud del coordinador de la edición de estas *Obras* ante dicho proyecto y necesariamente también ante el pensamiento filosófico o ante la filosofía de José Gaos. Esta cuestión o esta serie de cuestiones no es sólo interesante en sí misma, sino que se plantea, explícita o implícitamente, en los comentarios de los colegas que me propongo a mi vez comentar ahora, de modo que recibirá algún tratamiento en lo que sigue. Y paso, pues, al comentario de los comentarios, que intentaré hacer sin romper la tónica de las críticas originales, es decir, de una forma directa, concisa y pertinente. Sólo

advierto que, por no extenderme demasiado, no voy a referirme a todos los asuntos o aspectos que podría discutir en estos ensayos, sino sólo a los que considero que objetivamente merecen alguna respuesta de mi parte o a los que a mí me han resultado personalmente más llamativos.¹

1

Cuando José Lasaga anuncia al comienzo de su ensayo que su lectura y las interpretaciones a que diera lugar irían “sesgadas hacia el Gaos no —o menos— fenomenológico”, aun cuando reconoce que “el deslinde [...] entre asuntos fenomenológicos en Gaos y su filosofía no es precisamente fácil, porque [...] la fenomenología está incrustada en el corazón del pensamiento de Gaos ‘como valor de primer rango’” (p. 92), toca en realidad la cuestión que ha estado siempre en el corazón del interés que tiene para mí el pensamiento de Gaos: cómo adoptó Gaos la fenomenología, qué sentido tenía para él esta disciplina, qué alcance y qué certeza tiene su manera de comprenderla, qué validez tienen las críticas que formuló contra ella (sobre todo en su dimensión trascendental) y qué papel desempeñó la fenomenología en su propia filosofía, tanto con respecto a la manera como le sirvió para dividir el rango de los objetos científicos en fenomenológicos y metafísicos, como con respecto a la forma en que la adoptó como un método en sus propias investigaciones. Con esto ya comienzo a responder a la pregunta que mi colega presenta al comienzo del segundo apartado de su ensayo: la de si me habría interesado José Gaos como filósofo “al margen del avatar editorial” en el que me vi “inmerso tras la temprana muerte del responsable de las OC, Fernando Salmerón”. Y la respuesta comienza por coincidir plenamente con la sospecha, que a Lasaga le parece evidente, de que nuestras “trayectorias tenían que converger, al menos en el cruce de caminos de la filosofía contemporánea mexicana con la fenomenología husserliana” (p. 92). Es exacto. El mismo Lasaga señala con toda propiedad las diversas “facetas” “de la relación de Gaos con la fenomenología [...]: traductor, profesor, expositor y *reflexionador* sobre métodos, problemas, límites y alcances de la fenomenología”, que me habrían llevado más tarde o más temprano al estudio de esa relación. Pero no por ello es verdad también que aun sin verme involucrado en “la labor de editar a Gaos” me habría ocupado “tan a fondo”, como supuestamente lo hago en el libro, de dicha relación (p. 92–93). No.

¹ Las referencias de las citas que hago de los textos de mis colegas corresponden a los números de página de este mismo número de *Diánoia*. Mis comentarios siguen el orden de sus exposiciones.

La labor editorial fue la que me llevó a conocer más o menos a fondo la obra de Gaos, y gracias a ello he podido llegar a tener una visión, satisfactoria para mí, precisamente de las cuestiones, ya mencionadas, que estaban y siguen estando en el centro de mi interés por esta obra.² De no haber sido por ese trabajo, mi conocimiento de Gaos no habría llegado tan lejos como llegó, aunque no es nada improbable que, como lo sugiere Lasaga, habría en todo caso adoptado la misma posición respecto de la cuestión de “si fue la filosofía de Husserl una metafísica más de las que surgieron en el siglo XX como sostiene Gaos en más de una ocasión” (p. 93), pues aquí se trata de defender a la fenomenología trascendental husserliana de una acusación que me parece equivocada. Es muy cierto que Husserl, y su fenomenología trascendental, aspiraban a una metafísica, a una metafísica científica, fundada en último término en la misma fenomenología trascendental. Pero esto no significa de ninguna manera que la fenomenología, tal como Husserl la había ya desarrollado en sus obras publicadas, y de manera notable en el primer libro de las *Ideas*, fuera ya, o aspirara a ser ya, una metafísica del mismo estilo que las metafísicas históricas, o que sólo hubiera podido llegar a ser una repetición o una recaída en ellas, que es lo que Gaos afirmó en diversas ocasiones,³ con el agravante de su falta de grandeza frente a las históricas. Desde mi punto de vista, este agravante es la mejor muestra de que la comprensión de Gaos de la fenomenología husserliana estuvo siempre sesgada, o bloqueada, por el prejuicio que le creaban, por un lado, su escepticismo historicista y, por otro, su identificación de la filosofía metafísica y la soberbia. Quien conoce en verdad la obra de Husserl, la seriedad de su empeño por exponer la manera como el mundo se constituye intencionalmente en la vida de conciencia de un yo y de una comunidad de yos, no puede más que ver como una muy grosera caricatura la afirmación de que en Husserl ocurre “esta verdaderamente pasmosa inversión de la imagen, primera, espontánea, del hombre, en que éste se ve incluido dentro del mundo, en la imagen en que el individuo, el sujeto, filosofante, se ve abarcando, dominando el mundo, para o por ello sublimado en sujeto trascendental, absoluto, di-

²Vale la pena precisar: efectivamente, Salmerón me invitó en 1991 a colaborar con él en la edición de las *Obras* de Gaos, aunque por el puesto que antes ocupaba en el Departamento de Publicaciones del Instituto yo tenía ya mucho que ver en esas labores de edición desde 1988. A la muerte de Salmerón, fue el Comité que se formó en el Instituto para encarar la situación de la edición de las *OC* el que me invitó, en 1997, a coordinar en lo sucesivo estos trabajos.

³Véanse las citas en las pp. 134 y s. del libro que comentan los ensayos comentados y las referencias en las notas 77–80.

vino, colmo de la soberbia filosófica” (Gaos 2009, pp. 40–41),⁴ y como una burla grotesca la tesis de que Husserl no consiguió hacer o acabar una “auténtica metafísica” porque “habiendo puesto entre paréntesis a Dios provisionalmente, no volvió a sacarlo de ellos, no volvió sobre el pobre Dios dejado en su encierro parentético” (Gaos 2009, p. 41) y no llegó por ello a desarrollar una teología.

Creo, pues, que la filosofía de Gaos, su filosofía de la filosofía y sus desarrollos antropológicos, autoontológicos y autobiográficos,⁵ no me habrían interesado más, si no me hubiera dedicado a la labor de publicar sus *Obras*, de lo que me han interesado habiéndome dedicado a ella. Y tampoco menos. Sólo he podido conocer mejor, sin duda gracias a esa dedicación, los fragmentos de la obra de Gaos que me parecen dignos de estudio, en algún sentido rescatables, y no sólo desde el punto de vista fenomenológico, pues el cultivo y la divulgación de la fenomenología no es lo único que considero valioso en el ámbito de la filosofía o de la cultura, aunque es estrictamente cierto, como dice Lasaga, que me he “mantenido fiel al núcleo central de la fenomenología husserliana” (p. 93). He dicho en varias intervenciones públicas que de Gaos me parecen muy dignos de estudio todos aquellos fragmentos o pasajes de su obra en que se dedica sin prejuicios (sin ideas preconcebidas) a analizar y escudriñar “las cosas mismas” o los problemas mismos —lo cual no significa, obviamente, que entonces haga fenomenología—.⁶ Pero, como dice Lasaga, Gaos no consiguió escapar del “escepticismo último”, el cual, me parece a mí, fue la causa principal de que su filosofía terminara en la infertilidad en que terminó, y de que el gran profesor de filosofía que fue Gaos acabara sin discípulos... Si en algún sentido quiso “hallar una filosofía practicable a la altura de los tiempos, una filosofía capaz de dar razón de la filosofía en medio de su crisis”, según dice

⁴ Obviamente, una cosa es la inversión de la actitud natural que la fenomenología en efecto exige y otra cosa es que la noción de un sujeto trascendental en el sentido de la fenomenología husserliana represente el colmo de la soberbia y que este sujeto mismo pueda equipararse con un ser divino. La comparación de la muy penosa y riesgosisima génesis del sujeto y de su conciencia del mundo y sus horizontes con una “dominación” del mundo resultaría una acusación ridícula si no fuera consecuencia de la aplicación de un esquema dogmático a una realidad que en verdad se desconoce.

⁵ Véase cómo los define Gaos mismo en el *Curso de metafísica de nuestra vida* de 1944 (Gaos 2023, pp. 159–160).

⁶ Permítaseme remitir al lector a los trabajos, reunidos en Xolocotzi-Ziri6n 2018, en que he intentado mostrar que ese famoso lema, “A las cosas mismas”, no define a la fenomenología.

Lasaga (p. 95), tuvo él mismo que haber sospechado que esa filosofía no podía haber caído, por su propio pie y su propia voluntad, en las redes que ella misma había tendido exclusivamente para las metafísicas. Dado ese paso, adiós a esas aspiraciones de estar a la altura de los tiempos, pues no se puede estar a la altura de ningún tiempo con una filosofía que no puede comunicarse ni enseñarse.

Cuando apunto en el libro que la respuesta a la pregunta por la vinculación del infecundo pensamiento de Gaos y su fecundísima labor filosófica personal podría situarse en la psicología, la historia o la biografía, y no en la filosofía, mi comentarista anota: “Gaos u Ortega no habrían admitido fácilmente el dilema”, y él pregunta a su vez: “¿Acaso no puede ser la biografía un aspecto de una filosofía que reclama como su objeto ‘nuestra vida?’” (p. 96). Es posible tratar filosóficamente de “nuestra vida” en términos generales, en un sentido que tendría que ser igualmente aplicable a cualquier otra vida y no sólo a la nuestra. En ese caso podríamos hablar de la biografía o de nuestra biografía también en términos generales, aplicables a cualquiera que tenga una biografía. Pero la respuesta tiene que ser negativa si se trata de la biografía particular, individual o comunitaria, del autor de esa filosofía, o si se trata, por otro lado, de “nuestra vida” en su realidad particular, pues estos temas no podrían ser siquiera reclamados como objeto por una genuina filosofía. Una filosofía que tuviera como una de sus partes la biografía del filósofo que la hace no sería filosofía en esa parte precisamente. Las *Confesiones profesionales* de José Gaos son en parte un texto innegablemente filosófico, pues consisten en una exposición de la propia filosofía; pero por otra parte son también una pieza literaria y biográfica acerca del papel que ha desempeñado la filosofía en la vida de su autor y, en esta su segunda parte, las *Confesiones* no son una obra filosófica. No todo lo que escribe un filósofo es filosofía. La filosofía no puede convertirse en autobiografía ni siquiera cuando toma como tema suyo “nuestra vida” o incluso “mi vida”. No estoy muy seguro de que haya sido Ortega el que insufló en Gaos la idea de que la filosofía podía operar de alguna manera con conceptos estrictamente individuales, personales —suponiendo que tal cosa exista, y aunque esos conceptos fueran a la vez generales— y de que uno de ellos era precisamente el de “mi vida”, esa “idea rarísima que es a la par ‘general’ e ‘individual’”,⁷ idea de la cual dice también Ortega: “La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio”. Así

⁷ Ortega, *¿Qué es filosofía?*, Lección X (17 de mayo de 1929), en Ortega y Gasset 2008, p. 365.

pues, en la medida en que un filósofo escribe una confesión personal genuina, no hace filosofía; en la medida en que hace genuinamente filosofía, no escribe una confesión personal. Si no adoptamos nosotros mismos el sentido gaosiano de “metafísica”, el nombre de su curso “Metafísica de nuestra vida” encierra un contrasentido —supuesto, claro está, que con “nuestra vida” se trata, como en efecto se trata, de una vida “nuestra” particular, la del nosotros vivo en el tiempo de Gaos, del cual ya no somos parte nosotros ahora, en el tiempo postpandémico de 2022. Por esto el curso de Gaos de 1944 no es un curso de metafísica ni de filosofía, sino de historia cultural, de antropología y sociología con un sentido histórico y, si se quiere, de “biografía comunitaria”.

Creo que con lo dicho he respondido a la pregunta con que inicia el apartado quinto del ensayo de Lasaga: de la obra de Gaos me interesan fragmentos, pasajes de análisis conceptual, entre los que entran quizá algunas de sus “fenomenologías”, pero que no valen precisamente por tal denominación. Fuera de eso, me parecen también dignas de consideración algunas opiniones o ideas de Gaos de carácter político, socio-histórico, antropológico o cultural. Por último, me parece que vale mucho la pena estudiar el esquema general y muchos de los asuntos capitales de su filosofía de la filosofía, pero sólo algunos de ellos —precisamente los que consisten en análisis directos no influidos o coartados por algún prejuicio— para aprender algo de ellos, y los más en verdad más como un síntoma y como una advertencia que como un modelo. Entre estos últimos está lo que mi colega español llama “la tensión no resuelta entre la fenomenología y la metafísica” y están también esas “dudas, idas y venidas en torno a la metafísica como problema en sí” (p. 96), así como, en general, el *rekantismo* de Gaos. En cierto momento, Husserl le parece a Gaos “cartesiano, berkeleyano, prekantiano, ingenuo, comparado con el kantismo y neokantismo”.⁸ Sería muy aleccionador confrontar las posiciones de Gaos y de Husserl respecto de la cuestión de la posibilidad de la metafísica, pues Husserl, como he dicho, no niega por principio esta posibilidad, pero no precisamente por ignorar la crítica kantiana y sus desarrollos neokantianos. Frente a la “opción ‘trágica’” que “Gaos prefiere”, que no sólo termina en un antinomismo sólo en apariencia “rekantiano” y a mi juicio lleno de debilidades, sino en la paradójica aceptación del carácter metafísico de la propia filosofía de la filosofía, Husserl prefiere aguardar el desarrollo concreto de la fenomenología trascendental para saber de qué manera puede hacerse asequi-

⁸ Véase la primera anotación en la p. 72 del libro.

ble o racionalmente abordable el dominio de las cuestiones últimas.⁹ En efecto, Gaos termina su ruta filosófica con la consagración del “escepticismo inicial” que —como nos recuerda Lasaga que Rossi dijo alguna vez— “llevaba en los huesos”. Husserl prefirió tomar el escepticismo “por los cuernos” y, penetrando en sus motivaciones, emplearlo como medio para alcanzar la “conciencia de autonomía”, la cual es nada menos que la “presuposición de todo filosofar” (Husserl 1984, p. 179).

Por otro lado, cuando Lasaga comenta mi opinión de que la tesis de Gaos que propone la soberbia como sustancia o esencia de la filosofía no ha provocado el escándalo que tal vez merece, distingue entre una dimensión psicológica, que le parece insustancial, y otra metafísica, y dice creer que es ésta la que a mí me preocupa, pues “Gaos sitúa la actividad del filósofo en conexión directa con el mal, con la producción del mal” (p. 97). Pero la cuestión que a mí me preocupa no es metafísica ni psicológica; me preocupa el problema humano, tanto personal como cultural, comunitario, y me interesa la vertiente ética o moral de este problema. Desde luego, es un asunto insustancial que un filósofo confiese que toda su filosofía ha estado motivada por la soberbia. Pero la tesis de una liga esencial (eidética) entre la filosofía y la soberbia luciferina no sólo me parece errónea; me parece que exige de quien la sostiene, si la sostiene filosóficamente, alguna actitud moral precisamente respecto de su filosofar. Me asombra, en efecto, que no se vea allí un problema: que no lo vea Gaos y que no lo vean sus lectores. Pero no estoy seguro de que esta perplejidad mía sea una perplejidad filosófica...

Por último, entre los motivos en el pensamiento de Gaos y que he propuesto, por decirlo así, como motivos salvadores, mi colega español menciona en primer lugar “la noción de una realidad trascendental que es nuestra vida”, la cual funciona hasta cierto punto “como base de su filosofía de la filosofía”. No olvida él mi sugerencia de que, para cumplir esa misión, esta noción debería interpretarse en “el sentido de la fenomenología trascendental husserliana”. Esto no es sólo un buen deseo extemporáneo, sino una recomendación para futuros lectores y estudiosos. En efecto, Gaos ya tenía su interpretación hecha, y Lasaga piensa que la tenía hecha “desde la metafísica de la vida humana de Ortega y, acaso, desde el individualismo trágico de Unamuno” (p. 99). Sí, acaso, por su apelación, también sistemática, a las “razones del corazón” para suplir las faltantes de la razón pura. Pero no creo que por eso pueda decirse que “El yo-mónada de Gaos no tiene ventanas al mundo”

⁹ Hay muchos estudios sobre esta temática. Por mencionar un libro reciente que he tenido la oportunidad de estudiar, véase Trizio 2021.

(p. 99), pues tampoco pienso que el individualismo de Gaos pueda resolverse nunca en un auténtico solipsismo, ni siquiera metodológico. Algunas tesis de su filosofía de la filosofía, como la pluralidad de la realidad acorde con la pluralidad de los filósofos y a la postre de los seres humanos, quizá pueden derivar objetivamente en un solipsismo; pero no he conocido un texto de Gaos en que haya aceptado o previsto esta derivación. La conclusión de su filosofía es sin duda la soledad trágica del filósofo; pero en esta soledad el filósofo tiene a su lado a los otros yos que viven su vida, sin importar que la vivan con total indiferencia hacia la del filósofo... Por lo demás, en ningún caso el yo o el sujeto en Gaos, ni tomado de Unamuno ni tomado de Ortega, hace las veces de un auténtico sujeto trascendental similar al de la fenomenología de Husserl. Esta “solución husserliana a la que Gaos no llega” (p. 100) —no llegó—, queda de nuevo sólo como una posibilidad abierta para quien pudiera estar en el futuro, por alguna extraña coincidencia, en una posición similar a la gaosiana.

Más razonable, sin embargo, para este gaosiano imaginario o para quien pretendiera tomar como modelo de su filosofar el filosofar gaosiano, es la posibilidad de desarrollar o “hacer valer” esa otra “filosofía de la *melancólica* serenidad” con cuya mención, y la mención de sus posibles consecuencias, termina el ensayo de Lasaga. Y es que es Gaos mismo quien la ha propuesto como una alternativa a la filosofía “de la *soberbia*”, sobre todo en el “Discurso de filosofía” (Gaos 2009, p. 47),¹⁰ pero también, como filosofía —o no filosofía, sino ciencia— de la “modestia”, en el texto publicado con el título “Entrevista a sí mismo” (Sevilla y Vázquez 2013, pp. 236–243). En todo caso, es en ésta en la que caben los fragmentos y pasajes de filosofía científica —y acaso, en ocasiones, fenomenológica— que he considerado rescatables, y es ella la que puede dar lugar al reconocimiento y, como escribí, a la “construcción de una nueva comunidad humana en medio del campo que la soberbia de la razón dejó sembrado de individualismo”¹¹ y la que apunta a una “nueva comunión”. Convengo en que convendría estudiar si en todo esto hay alguna “presencia subterránea” (n. 12, p. 101) del Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* o del Ortega de *El tema de nuestro tiempo*; pero no son los estudios de este tipo hacia los que me lleva mi vocación.

¹⁰ Citado en *El sentido de la filosofía*, p. 269.

¹¹ P. 270 del libro que se comenta. Mi colega también cita estas palabras.

2

Casi desde el inicio de su ensayo, Pedro Stepanenko resalta el paralelismo entre el libro que aquí se comenta y el libro *Escritos sobre José Gaos* de Fernando Salmerón —primer editor de las *Obras completas* de Gaos—, que se publicó como primer tomo del segundo volumen de sus *Obras* editadas por El Colegio Nacional¹² y que, como el mío, es una recopilación de textos sobre Gaos. “Este paralelismo, así como el contraste de posiciones entre estos dos editores, es uno de los hechos que más llama la atención del nuevo libro de Antonio Ziri3n” (p. 104). Pero el paralelismo entre los libros, no buscado pero totalmente consentido por m3, no es en realidad m3s que una an3cdota editorial. Es m3s interesante, y para m3 muy llamativo, “el contraste de posiciones” que Stepanenko cree ver entre los dos editores. Se trata de un tema sobre el cual he meditado mucho a lo largo de los a3os y sobre el cual he llegado —o hab3a llegado hasta ahora— a una posici3n que s3lo coincide en algunos aspectos con la que traza Stepanenko en su ensayo. Expondr3 esa postura m3a sobre el contraste de las posiciones de Salmer3n y de Ziri3n relativas al pensamiento y la obra de Gaos, y luego me referir3 a las reflexiones que me ha provocado lo que dice Stepanenko sobre ese mismo contraste. Tratar3 de hacer todo esto con suma cautela, ya que se trata aqu3 no s3lo de un maestro —que para m3 lo fue s3lo alguna vez en el aula, pero muchas fuera de ella— a quien debo valiosas ense3anzas y cuyo recuerdo venero, sino de un fil3sofo, un historiador de la filosof3a y un conocedor de la obra de Gaos extremadamente cuidadoso con sus afirmaciones, alguien para quien los matices de la expresi3n contaban mucho y que no dec3a o escrib3a m3s que lo que estaba bien seguro de querer decir o escribir.

En la primera tesis que presenta Stepanenko tenemos una coincidencia pr3cticamente total, pero creo que es importante introducir en ella un par de matices. Afirma que, al asumir la direcci3n del Instituto de Investigaciones Filos3ficas de la UNAM (en 1966, tres a3os antes de la muerte de Gaos), ante el “desorden” que encontr3 “en las discusiones de ese centro” y ante “el callej3n sin salida al que condujeron las reflexiones de su querido maestro”, Salmer3n se convenc3 de “la necesidad de bus-

¹²La obra *Escritos sobre Jos3 Gaos* fue publicada p3stumamente en 2000 por El Colegio de M3xico con un pr3logo de Alfonso Rangel Guerra. En su edici3n posterior en las *Obras* de Salmer3n publicadas por El Colegio Nacional, el libro lleva una “Presentaci3n del contenido de esta primera parte del volumen 2” de Fernando I. Salmer3n Castro. Este volumen 2 se titula *Gaos y la filosof3a Iberoamericana* (El Colegio Nacional, M3xico, 2004).

car una nueva manera de hacer filosofía que, de hecho, impulsó desde la dirección del instituto” (p. 104). Stepanenko cita el informe final de Salmerón como director del Instituto en el que éste alude a “la ausencia de un verdadero clima de colaboración intelectual, que hiciera posible la discusión filosófica” (Salmerón 2006, p. 307). Pero, aunque todo esto es cierto, no hay que pensar que la filosofía de Gaos, su filosofía de la filosofía, tenía en esos años en México alguna prevalencia en la comunidad filosófica. De Gaos interesaban algunas líneas de reflexión —como sus ideas sobre el pensamiento y la filosofía mexicana e hispanoamericana, por ejemplo—, pero su filosofía de la filosofía propiamente dicha sólo tenía interés para algunos estudiosos cercanos a él, como el mismo Salmerón o Luis Villoro, quizá incluso Emilio Uranga. Quiero decir que no pudo ser, a juicio de Salmerón en 1966, la filosofía de la filosofía de Gaos la que causó o determinó esa falta de un clima de colaboración y la búsqueda de un estilo diferente de hacer filosofía en comunidad. De hecho, en ese informe de doce años en la dirección del Instituto Salmerón no menciona en el contexto que aquí es pertinente ni a Gaos ni a su filosofía. Lo que sí hace después de referirse a la falta de un clima de colaboración intelectual es relatar que escribió muy pronto, todavía en 1966, un ensayo sobre el tema de la investigación en filosofía,¹³ y otro al año siguiente “que intentaba justificar la función de la filosofía frente a otras áreas de investigación”.¹⁴ Tales eran los temas que, como nuevo director del Instituto, le preocupaban. Ahora bien, Salmerón mismo indica que estos ensayos se encuentran “dentro del marco de ideas de lo que fue el desarrollo de la filosofía analítica hasta el comienzo de los años sesenta” (Salmerón 2006, p. 307), y es bien cierto que desde la dirección del Instituto buscó propiciar aquel clima de colaboración “mediante el fomento de una filosofía que estaba en algún sentido del lado opuesto a la concepción de la filosofía como confesión personal de Gaos”, como lo dice Stepanenko (p. 104). Esta filosofía era, en efecto, la filosofía analítica en un sentido muy amplio.¹⁵ Y puede añadirse que Gaos mismo opuso cierta resistencia ante esas intenciones de Salmerón, que eran secundadas, por cierto, por otras figuras influyentes en el medio

¹³ Se refiere al ensayo “Sobre la investigación en filosofía”, incluido en su libro *La filosofía y las actitudes morales*, en Salmerón 2004a.

¹⁴ Se refiere al ensayo “Filosofía, ciencia y sociedad”, incluido en el mismo libro que se mencionó en la nota anterior.

¹⁵ Sentido “que alcanza desde una cierta manera de ver los problemas de la filosofía de la ciencia y los desarrollos de la lógica moderna, hasta la consideración filosófica del lenguaje y el análisis conceptual propiamente dicho” (Salmerón 2006, p. 224).

filosófico mexicano, como Luis Villoro y Alejandro Rossi, de lo que se da testimonio en otro ensayo de Salmerón publicado originalmente en 1991 y que se titula “La recepción del análisis filosófico en América Latina” (en Salmerón 2006). Estaba claro, para estos tres filósofos y discípulos de Gaos, que fueron además “los tres miembros del primer comité de dirección de *Crítica*” (Salmerón 2006, p. 250), que la posición de Gaos —quien, precisamente en discusión con la filosofía analítica (en el mismo sentido amplísimo) que comenzaba a imponerse en los países de América Latina, defendía “un rasgo de la filosofía clásica y tradicional, que identifica filosofía, sistema y concepción del mundo”— era “decepcionante” y representaba “una vía cerrada” (Salmerón 2006, p. 244).

Debo aquí descender un poco más a los detalles de esta discusión para que quede claro el papel que tuvo o dejó de tener la fenomenología en todo este asunto. Esto será importante para lo que sigue en mi comentario. Sin embargo, no habrá que ir más lejos que el mismo artículo de Salmerón que he citado y el texto de Gaos al que el mismo Salmerón “recuerda” en este preciso contexto. Se trata de la conferencia “La antropología filosófica”, leída por Gaos en El Colegio de México en octubre de 1965. En esa ocasión, nos dice Salmerón, ante el cambio del panorama filosófico que se había dado en México y en América Latina, “el maestro hace público lo que considera el contenido esencial de las discusiones privadas con sus propios discípulos” (Salmerón 2006, p. 243), y este contenido puede quizá resumirse así: las filosofías en notorio auge (“filosofías del empirismo lógico, positivismo lógico, filosofía científica y analítica”) tienen la convicción “de que será suficiente con que la filosofía deje de ser sistemática y pase a ser un mero análisis conceptual, para que se convierta en científica” (Salmerón 2006, p. 244). Pero la filosofía no puede dejar de ser sistemática sin caer en un contrasentido, pues “los conceptos que verdaderamente importan a la filosofía son de suyo sistemáticos, en el sentido de que entrañan necesariamente el sistema y conducen a él” (Salmerón 2006, p. 244). Es también un despropósito “pretender una filosofía científica o, simplemente, objetiva. Porque el sistema como tal —y justo por ser sistema— ha de ser subjetivo, en el sentido de que no puede ser, con autenticidad, aceptado como verdadero por ningún sujeto distinto de su autor” (Salmerón 2006b, p. 244). Vale la pena citar la conferencia misma de Gaos sólo para que se vea lo extremoso —y lo paradójico, pienso yo— de su posición.

Bueno, pues las susodichas filosofías de más reciente auge internacional son, en parte, analíticas de los mismos conceptos dominantes de la Filoso-

fía clásica, y en parte, analíticas de otros conceptos integrantes de los sistemas filosóficos tradicionales con los conceptos dominantes de estos sistemas, sin ser lo cual sólo equívocamente serían filosofías; pero no, lo son inequívocamente —y sistemáticamente, sólo que ya vergonzante, ya inconscientemente, dos cosas cualquiera de las cuales le va muy mal a cualquier filósofo: ser filósofo inconsciente del verdadero alcance e índole de lo que hace, ya que el sistematismo esencial de la Filosofía está esencialmente identificado con la conciencia cabal de sí mismo; y ser filósofo vergonzante, por serlo del propio sistematismo esencial, es indigno de la soberbia característica del filósofo.

El sistematismo de las filosofías del pasado estaba vinculado a una relación peculiar con la individualidad de los respectivos filósofos. Sistema filosófico quería decir precisamente concepción del *universo* o *cabal*, *acabada* por un individuo, es decir, *en vida* de él, para quien era la verdad, la verdad, pues, para él, o una verdad *subjetiva*. Es precisamente esta subjetividad, tan contraria a la *intersubjetividad* de la ciencia, lo que asusta o repele a los afanosos de una Filosofía científica, quienes, reconociendo, con buen olfato [...], que la subjetividad es aneja al sistematismo, piensan poder eliminar la subjetividad repudiando el sistematismo —por distar de la genialidad sus narices, que, olfateando que la subjetividad es aneja al sistematismo, no llegan a oler, o a oler bien, que el sistematismo es anejo a la Filosofía. Y entonces, cuando no huelen nada esta última anexión, resultan filósofos inconscientes; y cuando la huelen, pero les huele mal, resultan filósofos vergonzantes. (Gaos 2009, p. 205)

Si esto no bastara para entender la decepción de los discípulos, leamos otro pasaje de la misma conferencia. En referencia a la innovación que significa en la filosofía el auge de aquellas filosofías que aspiran a ser científicas, Gaos escribe:

La historia es innovación, pero cuando ésta llega a reemplazar las notas esenciales de un producto de la cultura, éste mismo resulta reemplazado por otro, aunque siga llevando el mismo nombre, por algún interés o por mera inercia. No. Quien se crea condenado por Dios a ser un filósofo, quien asuma la soberbia del filósofo, tiene que apechar con lo ínsito en la esencia misma de la Filosofía: la subjetividad, la soledad absoluta, ontológica, que es aquello de que se trata, y lo que intimida hasta el horror insuperable a la mayoría de los hombres, incluso a unos cuantos pobres diablos que quisieran ser... pues, nada menos que filósofos. (Gaos 2009, p. 206)

¿Y qué pasa con la fenomenología? Como Salmerón lo expone en su artículo, prácticamente todos los filósofos que en México se dedicaron o empezaron a dedicarse a la filosofía analítica por esos años (inicios y mediados de los sesenta) —Villoro, Rossi, el mismo Salmerón, Hugo

Padilla (y yo añadiría, incluso, a Wonfilio Trejo)—, se habían dedicado antes a la fenomenología o habían hecho estudios fenomenológicos. Hubo en México un “paso paulatino de la fenomenología al análisis”, el cual puede seguirse si se repasan, dice, “los índices de *Diánoia*” (Salmerón 2006, p. 250). Si se piensa que, como también lo dice Salmerón, “en cuanto al método filosófico, Gaos era un fenomenólogo consecuente” (Salmerón 2006, p. 245), puede caerse en la tentación de concluir que el reemplazo de la fenomenología por la analítica coincidía o incluso se identificaba con el abandono de la concepción gaosiana de la filosofía —expresada en los pasajes citados— en favor de una filosofía que quería ser científica y crítica. Pero esta conclusión sería errónea. No hay que recordar de nuevo la distinción de Gaos entre las partes metafísicas y fenomenológicas de la filosofía; tampoco, que la adopción del llamado (y muy mal llamado) “método fenomenológico” por parte de Gaos nunca comprendió lo propiamente esencial de la fenomenología trascendental, a saber, el “idealismo fenomenológico” que consiste en describir el proceso de constitución del mundo en la vida de conciencia de un yo (trascendental) y de una comunidad de yos (trascendentales), y que llegó a ver este “idealismo” como una metafísica más, cuyo afán de cientificidad hacía de ella “un monstruo de contradicciones”. Todo esto está ya expuesto de sobra, incluso en el libro motivo de estos comentarios. Aquí es interesante sólo recordar —y es de nuevo Salmerón quien nos lo recuerda— que Gaos no rechazaba el análisis (fenomenológico o no fenomenológico) como método; que “reconoció de una manera expresa, en la discusión con sus discípulos, la posibilidad y conveniencia de incorporar el análisis conceptual de la filosofía analítica y los resultados de la nueva filosofía del lenguaje y de la lógica —a los que consideraba en gran parte ‘un paralelo anglosajón de la fenomenología germánica’” (Salmerón 2006, p. 245). Lo que ocurre es que, en la concepción de Gaos, “con ese método”, que es “sin disputa el buen método”, “se obtiene una filosofía que no es la clásica filosofía metafísica, sino precisamente su condenación” (Salmerón 2006, p. 249).

Ni Salmerón ni ninguno de los filósofos de su generación en México podían aceptar esa radical imposibilidad, para Gaos insoslayable, de separar el “buen método” analítico —que, como he dicho e insistido, Gaos mismo practicó en muchas partes de su obra— de la esencia metafísica, soberbia y, en cuanto a su validez, subjetiva y personal, de la filosofía. Por eso hay mucho de verdad en lo que dice Stepanenko de Salmerón: “la forma de hacer filosofía de su maestro [Gaos], por brillante que fuera, se había agotado en el ‘subjetivismo extremo’” (p. 104).

Sin embargo, para poder ponderar correctamente lo que dice mi colega enseguida (que “para Salmerón la edición de las *Obras completas* de Gaos representaba, en parte, cerrar la puerta de una tradición en México, con toda la solemnidad requerida”) hay que recordar también otros pasajes de los mismos textos que él cita. Salmerón escribió, en efecto, que “la historia de la metafísica y su aventura crítica, tal como han sido interpretados por la filosofía europea continental [...] encuentran en la obra de Gaos una culminación y un término” (Salmerón 2004b, p. 66). Sin embargo, para tener una visión más equilibrada y completa, había que seguir leyendo. Ya es importante que Salmerón termine esa frase diciendo: “verdaderamente dignos ‘a la altura de los tiempos’”. Pero es todavía más importante que en el párrafo siguiente, el último de ese texto (“José Gaos: su idea de la filosofía”, publicado en 1969 poco después de la muerte del filósofo español), Salmerón escriba todo lo que sigue:

Como toda obra que cierra una época, no sólo muestra sus rasgos de epígrono, también ofrece aspectos sin el menor signo de declinación que permiten descubrir el anuncio de un pensamiento nuevo. Las partes “científicas” o “fenomenológicas” de la filosofía que Gaos desarrolló como “ingredientes” de su concepción personal, tienen una importancia que apenas puede ser insinuada en las últimas líneas de este ensayo. Lo contenido en estas “partes”, cuya relación con el sistema está cerca de ser accidental, no solamente apunta a temas de la más viva actualidad filosófica, sino que tiene el mérito de haber sido desarrollado con un rigor inexorable y con un detalle analítico realmente aleccionador. Y cuando en un texto coinciden el ejercicio serio y riguroso del pensamiento con los problemas auténticos, los profesionales de la investigación no tienen más remedio que contar con él. La obra de Gaos está destinada a pronta repercusión en todos los países hispanoamericanos, a pesar de la barrera que pueda ofrecer la carencia total de cualquier atributo literario y la dificultad de su lectura. Como está llamada a pronta atención fuera de estos países a pesar de la barrera del idioma. (Salmerón 2004b, p. 67)

Stepanenko acepta solamente que Salmerón “reconoce en los análisis de la expresión verbal y en las reglas del método fenomenológico que su maestro propone antecedentes importantes del nuevo enfoque filosófico” (p. 105). Me parece que esto solo no daría lugar a pensar ni en la “pronta repercusión” en los países hispanoamericanos ni en la “pronta atención” fuera de ellos. Y aunque hay que conceder, por supuesto, que “para Salmerón la filosofía de Gaos con su concepción del filósofo soberbio, destinado a perseguir una empresa imposible, ya no podría ser más un modelo a seguir, al menos no en las universidades”,

no parece tan claro, en vista del párrafo citado, que el único objetivo de publicar las obras de su maestro fuera resguardar esa filosofía y convertirla “en objeto de estudio” (p. 105)... justo porque no todo lo que se encuentra en esa obra es esa concepción del filósofo soberbio. En todo caso, no me parece que al editar la obra de su maestro Salmerón sólo pretendiera poner una lápida solemne en la tumba del pensamiento de Gaos. Tenía en mente también ese anuncio de un pensamiento nuevo; pensaba en ese apuntar a temas de la más viva actualidad filosófica; creía, pues, que valía la pena “llamar la atención de las generaciones más jóvenes sobre una obra intelectual verdaderamente digna de estudio desde el punto de vista de los intereses filosóficos más estrictos” (Salmerón 2004b, p. 36), como afirma en el mismo texto que he citado, con palabras que consigno en *El sentido de la filosofía* (p. 85).

Supongo, desde luego, que para mi colega convertir una obra en “objeto de estudio” significa algo así como considerarla sólo un tema de estudio histórico, carente de virtualidades para movilizar una filosofía de trabajo, una filosofía, digamos, con el futuro abierto.

Ahora bien, Stepanenko afirma enseguida que mientras que para Salmerón “editar las obras completas de Gaos era [...] concluir una etapa de la filosofía en México y presentarla de la mejor manera posible para su análisis como objeto de estudio”, en el caso de Zirión sucede algo muy distinto: Gaos no representa para él “el fin de un periodo, sino una figura central de la recepción de la fenomenología en México”, y esto tanto por sus traducciones como “porque el propio Gaos se inscribe dentro de la corriente fenomenológica” de la cual también Zirión forma parte. No es casual que Zirión aborde de manera crítica “estos dos aspectos del trabajo de Gaos: como traductor y como filósofo” “porque él mismo es traductor y filósofo, de suerte que no puede ver en la obra de Gaos sólo un objeto de estudio”. Pensar la obra de Gaos sería para Zirión interpretar una historia de la cual él mismo es heredero, “por lo cual es difícil mantener la imparcialidad y no empatizar con el filósofo” (p. 107).

Antes de seguir, debo decir que, desde mi punto de vista, aunque veo en todo esto algunas verdades innegables, la visión que se ofrece del sentido de mi trabajo en torno al pensamiento y la obra de Gaos es casi opuesta a la que creo que tengo desde que asumí el trabajo de coordinar la edición de sus obras completas. Pero si la visión que se ofrece en estas líneas, y en otras que siguen, del comentario de Stepanenko se ha podido formar en un lector de su competencia, no creo que sea pertinente discutirla aquí. Lo que más bien creo que corresponde es declarar francamente mi propia visión de las cosas con la esperanza de que así

se puedan apreciar en su justa dimensión y sentido mis intenciones, mis afinidades y hasta mis simpatías o antipatías.

Como yo las veo, mi visión de Gaos y mi actitud ante Gaos son muy similares a las de Salmerón. También a mí su filosofía de la filosofía me parece en sus puntos medulares una vía cerrada. Esos puntos medulares son la concepción de que el filósofo es esencialmente soberbio y la de que la filosofía es esencialmente una confesión personal. Otros muchos aspectos importantes de esa filosofía de la filosofía me parecen crasos errores, como por ejemplo la escala de las ciencias según su grado de objetividad respecto del sujeto que las practica, e incluso la misma idea de que hay en las ciencias “objetividad” y “subjetividad” parciales y en la metafísica una “subjetividad” total o absoluta. Otro ejemplo de una tesis infundada e insostenible que tiene en la filosofía de la filosofía de Gaos un papel de primera importancia es la de la generación de los conceptos negativos en las emociones y mociones de los sujetos. En suma, nunca me he sentido “más comprometido con la filosofía de Gaos que Salmerón”, como afirma Stepanenko, ni he pensado nunca que comparto el “enfoque filosófico” de Gaos, que sería la razón de ese compromiso (p. 107). Más bien pienso que, si bien Salmerón tampoco estaba comprometido con la filosofía de Gaos, para él su figura tenía tal magnitud que los rasgos negativos de su filosofía, en los pocos casos en que se decide a mostrarlos, no afectaban su unidad ni su significación filosófica e histórica. No hay más que leer las páginas que ya cité del artículo “José Gaos: su idea de la filosofía” y las que las preceden para ver cómo la filosofía de Gaos se reivindica históricamente para Salmerón, así sea como un subjetivismo extremo que “contribuye como ningún argumento” a acelerar el fin de “una tradición que sobrevive con dificultad desde la muerte de Hegel” (Salmerón 2004b, p. 66).

Naturalmente, al igual que Salmerón, también veo en la obra de Gaos aportaciones positivas y rescatables, sobre todo en algunos análisis conceptuales que se realizan sin la perturbación de algún prejuicio.¹⁶ Pero esta suerte de rescates no se debe en mi caso al hecho de que esté afiliado a la misma filosofía que Gaos. Gaos sólo fue un fenomenólogo, en el sentido en que creo que debe entenderse la fenomenología, en algunos momentos aislados de su obra, pero no en su modo de proceder, digamos, regular y espontáneo, a pesar de que él lo llamara “fenomenológico”. Este adjetivo, y el nombre de “fenomenología”, son quizá los términos que peor se han usado en la historia de la filosofía desde comienzos del siglo pasado.

¹⁶ Puede encontrarse en el libro un buen ejemplo en el texto “Leer a Gaos. En la presentación del tomo VIII de las *Obras completas* de José Gaos”.

¿Dónde queda, o qué puede ser ese involucramiento paulatino “y persistente con la filosofía de Gaos”, esa “compenetración gradual” que ve Stepanenko (p. 107) en los textos de mi libro? Si me ha interesado que esas partes positivas, auténticamente científicas, de la obra de Gaos —fueran o no las que él llamaba “fenomenológicas”— no queden invalidadas por la propia sentencia de “metafísica” que el propio autor termina por pronunciar contra el conjunto entero de su propia filosofía, y si, por otro lado, me atrevo a criticar —pero hasta ahora, conste, nunca con el detalle que los temas y los problemas merecen— tesis centrales de Gaos, podría decir que lo he hecho, muy sencillamente, en atención a la consigna misma de Salmerón de recomendar la obra de Gaos a las “generaciones más jóvenes” —aunque sin el respeto, que a veces me parece excesivo, de Salmerón por su maestro, y también como un aviso para que esos jóvenes no se dejen tentar por las sirenas de la confesión personal y la autobiografía, pues estos cantos sólo traen consigo relativismo y escepticismo.

No creo que haya tampoco ninguna compenetración o involucramiento con el pensamiento de Gaos cuando defiendo ante él mismo el carácter científico de la fenomenología husserliana —y tampoco he hecho esto con el detalle que el asunto merece—. Por cierto, mi colega da aquí por buena la leyenda de que Husserl alguna vez se desengañó del ideal de la filosofía científica (más que del “carácter científico de la fenomenología” (p. 108)), leyenda que surgió de una lectura parcial del apéndice XXVIII de *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*. Admito que mi interpretación de las famosas palabras de Husserl, “el sueño ha terminado”, como “la expresión de una constatación trágica de la derrota histórica de la fenomenología”, no está plenamente fundamentada en el ensayo del libro en que la formulé. Esta fundamentación requiere por lo menos de una lectura completa de dicho apéndice. Pero, como quiera que fuese, ¿cómo podría dejar pasar en el estudio de Gaos tesis tan opuestas a mi manera de ver la filosofía como ésa de afirmar que la idea de una filosofía científica en Husserl es “un monstruo de contradicciones”? Declarar el pensamiento de Gaos un objeto de estudio no puede significar hacerlo el objeto de una contemplación desinteresada.

Si leo correctamente el comentario de mi colega, él supone que mi resistencia a “reconocer el destino que Gaos le asigna a su propio que-hacer filosófico” —es decir, el destino de su obra como una metafísica más, al cual se aúna el destino del filósofo que termina en “la soledad absoluta, ontológica, [...] que intimida hasta el horror insuperable a la mayoría de los hombres”— se debe a que simpatizo (o “empatizo”) con

esa obra, “la obra de un gran filósofo que tanto hizo por esta disciplina en nuestro país, entre lo que destaca la recepción de la fenomenología” (p. 110), etc. Pero no. Aunque desde luego admito y admiro todo lo que hizo por la fenomenología en lengua española y muchos otros aspectos de su carrera filosófica en España, en México y en Hispanoamérica, Gaos, como filósofo, nunca me ha simpatizado; su pensamiento muy pocas veces me despierta admiración, y la mayoría de las veces me despierta una desazón que sólo podría desahogar si tuviera enfrente a su autor y pudiera discutir con él.

Stepanenko termina su comentario contrastando mi postura hacia Gaos con el entusiasmo que Octavio Paz manifestó por la imagen gaosiana del filósofo en soledad. Paz le sugiere a Gaos que escriba una novela para comunicar esa soledad del filósofo, distinta de “la soledad anónima del hombre moderno”, que no acabó de plasmar en el capítulo final de sus *Confesiones profesionales*. Debo decir que yo habría sido el lector más entusiasta de esa novela que Gaos no escribió, como lo habría sido de la novela *Pifónemo*, que de joven Gaos dejó sin terminar y que algún parentesco tenía o iba a tener con la que imaginó Paz.¹⁷ Sin embargo, una cosa es relatar literariamente experiencias personales hondas, así sean las de saberse “soberbio, solitario y fracasado”, y otra cosa proponer la tesis presuntamente filosófica de que todo auténtico filósofo está motivado por la soberbia y ha de acabar sus días en la soledad y en el fracaso... Pero, ¿qué significa “retomar esa visión del filósofo soberbio sin miedo a caer en paradojas” (p. 110)? Prefiero simpatizar con Salmerón y ver en todo esto una vía cerrada, al menos para la filosofía. ¿Y cuál sería la finalidad de reconocer “con franqueza su carácter paradójico e incluso absurdo, como lo han hecho con la vida filósofos como Camus o dramaturgos como Ionesco” (p. 110)? Con la vida, sin duda, en un sentido camusiano bien preciso;¹⁸ con el teatro, ¿por qué no? Pero, ¿con la filosofía? A mí me parece que es todavía muy temprano para declarar que los esfuerzos filosóficos de la humanidad no han sido más que un absurdo. Quizá me equivoco y mi colega no habría querido llevar las cosas tan lejos. ¿A dónde, entonces? Y ya que se trata de Camus: para mí no cabe duda de que la filosofía de Gaos puede entenderse como un suicidio filosófico. Pero el pensamiento camusiano del absurdo era una alternativa ante el posible suicidio real.

Por último: mi intención cuando hablo de “salvar la filosofía de Gaos” o incluso de salvar a Gaos de sí mismo no es precisamente des-

¹⁷Véase el capítulo VII del libro.

¹⁸Véase Pérez Ransanz y Ziri6n 1981.

virtuar el pensamiento de Gaos, deformarlo ante la historia —la figura intelectual de Gaos no podrá perder los rasgos centrales de su personalidad filosófica en el “museo de los filósofos”—, sino hacer ver que hay motivos, análisis, descripciones en Gaos mismo que no deben sucumbir ante esa soberbia del filósofo que llega a creerse más importante y trascendente que sus propios esfuerzos científicos y quiere borrarles de un plumazo su validez objetiva; y hay también en el mismo Gaos, como ya se dijo, otra noción de filosofía, la filosofía de la melancólica serenidad o de la modestia, que se opone a la noción de la filosofía nacida de la soberbia: una noción que acaso valdría la pena desarrollar.

No soy yo; es Gaos mismo quien en los que para mí son algunos de sus mejores momentos propone la solidaridad y el ideal de una comunión entre los hombres —que tampoco sería, supongo, el gregarismo del que habla Paz en su carta—. Por cierto que para esto también me sirvo de la lectura que en algún momento hace Gaos del mismo Camus: “Salvar al hombre —escribe Gaos— es combatir el miedo que impone el silencio, la incomunicación, según Camus”.¹⁹

3

Por la índole misma del comentario de Josué Cisneros, no tengo mucho que decir sobre él. Cisneros ha sido durante los últimos seis años mi asistente en el proyecto editorial de las *Obras completas* de José Gaos, y escribió como parte de su trabajo de recepción una historia completa de dicho proyecto. Es además un estudioso de la fenomenología husserliana y actualmente prepara su tesis de maestría acerca de la noción de vivencia en Husserl. Está, pues, muy familiarizado con mis trabajos sobre el tema de “la incidencia fenomenológica en el pensamiento de Gaos”, que es el que principalmente expone en su comentario. Como Lasaga, Cisneros destaca la tesis gaosiana del carácter metafísico de la fenomenología de Husserl, pero la relaciona correctamente con la perspectiva historicista de Gaos sobre la filosofía. Para éste, en efecto, la fenomenología husserliana ha fracasado históricamente, y su fracaso se identifica con “el fracaso de la metafísica en su conjunto” (p. 116). Da que pensar esta apresurada sentencia de Gaos sobre una filosofía que durante los años de su vida no había sido siquiera publicada de manera íntegra, sobre todo sabiendo que viene del filósofo que se había quejado de la prisa con que se juzgaba al gobierno de la Segunda República en España y que se preocupaba de que la aceleración fuera una caracterís-

¹⁹Véase el final del capítulo VIII del libro.

tica dominante de nuestra vida contemporánea. Pero Gaos realmente no le concedió a la fenomenología husserliana el tiempo necesario para que terminara de darse a conocer y pudiera mostrar todo su potencial. Por supuesto que hay otros factores y otras situaciones que intervienen en todo este asunto, y quizá no sería justo acusar a Gaos de una falta de disposición para conocer verdaderamente a fondo la fenomenología de Husserl. Con todo, sí llama mucho la atención el contraste entre la idea de Gaos según la cual una filosofía genuina, esto es, una auténtica metafísica, tiene que ser una cosmovisión sistemática acabada por entero durante la vida de su autor y la idea de Husserl según la cual haría falta el trabajo de generaciones de filósofos sólo para colocar las bases de una fenomenología verdaderamente científica. El *dictum* con el que termina Husserl su artículo para la *Encyclopaedia Britannica* —“la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*” — le habría parecido a Gaos una especie de hipocresía o, como lo dijo de los filósofos analíticos afanosos de cientificidad, una especie de inconsciencia. La fenomenología *tenía que ser* metafísica y Husserl *tenía que ser* un soberbio y a la postre un pobre diablo, puesto que tampoco era cosa de negarle la calidad de filósofo. Claro que, como ya se insinuó antes en estas páginas, como metafísico carecía el pobre Husserl de la grandeza de un Santo Tomás o de un Hegel, porque no se atrevió nunca con la teología... Husserl supo de Gaos por la traducción de las *Investigaciones lógicas* publicadas en 1929 y luego porque es de suponerse que Ortega le comunicó durante su visita a Friburgo en 1934 que Gaos haría la traducción de las *Meditaciones cartesianas*. Pero es casi seguro que no llegó a saber nada de las ideas centrales de la filosofía de la filosofía de Gaos, ideas que Gaos apenas empezaba a fraguar en ese tiempo. Conjeturo que de haber conocido lo que Gaos llegó a pensar de él se habría sentido por lo menos tan indignado como cuando el régimen nacionalsocialista le retiró los privilegios de la ciudadanía alemana. Pero no estamos para hacer conjeturas.

Con todo, nos vemos forzados a hacer una más... En relación con la cuestión de la noción de Gaos del “método fenomenológico”, Cisneros apunta que nuestro filósofo no fue ajeno a la interpretación “arqui-esencialista”, “hipereidetizante” y objetivista de la fenomenología husserliana que fue típica de la primera recepción de la fenomenología en el mundo hispánico (p. 117). Y, sin embargo, sí fue conciente del equívoco “que supone reducir la fenomenología a su función metódica” e incluso lo criticó expresamente en el prólogo a su traducción de las

Meditaciones cartesianas: a esta preferencia exclusiva por la llamada “fenomenología eidética” o por el puro método fenomenológico Gaos la llamó fenomenología “ablata” del “resto” de la fenomenología. Cisneros anota con cierta razón que Ziri3n ha pasado de largo ante esta importante afirmaci3n de Gaos, es decir, que no ha visto que ella significa, en el proceso de recepci3n de la fenomenolog3a, lo que Serrano de Haro ha llamado una “disidencia sin efecto”. Hay en ello cierta raz3n, digo, porque si bien la postura de Gaos resultaba excepcional para la 3poca (las *Meditaciones* se publican en 1942), tambi3n hay que tomar en cuenta que precisamente esa disidencia no tuvo mayores efectos, y sobre todo no los tuvo, al menos importantes, en Gaos mismo. A pesar de tener todo claro respecto de la conformaci3n te3rica y metodol3gica de la fenomenolog3a, Gaos no tuvo inconveniente, a juzgar por la cantidad de “fenomenolog3as” o aplicaciones del “m3todo fenomenol3gico” a las que se dedic3 en su vida profesional, en colocarse entre las “ciertas buenas gentes” a las que “s3lo es dado sentirse gozosas al encontrarse con un m3todo cient3fico o filos3fico al parecer susceptible de aplicaci3n a todas las cosas” (Gaos 1987, p. 291 y Ziri3n 2021, p. 95). En el libro s3lo digo que esto es una curiosidad. Pero una explicaci3n razonable s3lo podemos conjeturarla. ¿Estaba haciendo Gaos all3 una confesi3n personal y una burla semiescondida de s3 mismo? Desde luego que un elemento de la conjetura tiene que ser la ya vista aversi3n de Gaos por la fenomenolog3a trascendental genuina, por aquel “resto” de la fenomenolog3a.

Tras pasar por mi cr3tica a la tesis de Gaos de que su propia filosof3a de la filosof3a es ella misma un ejemplo de metaf3sica y, por ende, v3lida 3nicamente para su autor y adem3s incommunicable, tesis que llama, con toda raz3n, “una autoinmolaci3n sin sentido”, y por mi “recuperaci3n” de esa otra “filosof3a de la serenidad” que es la “3nica ‘filosof3a’”—y aqu3 insisto en que no deben olvidarse las comillas que Gaos coloca en “filosof3a”—“hacedera a estas alturas de la historia”, Cisneros llega a la pregunta crucial, “el n3cleo de la discusi3n”, de qu3 debemos entender—en estos planteamientos relativos a la cientificidad de la filosof3a y a su vinculaci3n con la fenomenolog3a— precisamente por cientificidad y por fenomenolog3a. No s3lo Gaos no tiene una respuesta concluyente y satisfactoria, sino que, como dice Cisneros, “tampoco Ziri3n profundiza en el asunto” (p. 119). Y a m3 no me queda m3s que reconocer que 3ste es otro de los tantos temas gaosianos que no he expuesto ni estudiado con el detenimiento con el que cabr3a hacerlo. Todas las preguntas que plantea Cisneros en seguida (en el p3rrafo que comienza “Aqu3 conviene plantear algunas preguntas” (p. 120)) me parecen pertinentes

y de una importancia fundamental. Profundizar en ellas con toda seriedad es una tarea que no sólo los fenomenólogos, sino antes que ellos los filósofos, no pueden eludir; y no la pueden eludir, además, durante todo el ejercicio de su profesión. Si algo enseña Husserl en ese mismo apéndice XXVIII de *La crisis* al cual me referí en el anterior apartado de este comentario, es que para un auténtico filósofo su propia filosofía no deja nunca de ser un enigma.

Tampoco he profundizado en los temas o en las vertientes que Cisneros menciona en el último apartado de su comentario. Se refiere en concreto a “la aportación del filósofo italiano Pio Colonnello, autor que desde los años noventa del siglo pasado con su libro *Entre fenomenología y filosofía de la existencia* (1990) ha llamado la atención sobre la ‘fenomenología de la presencia’ o ‘fenomenología existencial’ de Gaos” (pp. 120–121). Es cierto que no le he dedicado mucha atención a estas “fenomenologías”. Esto se debe en parte a que, aunque estas temáticas son en buena medida originales de Gaos, me parece que requieren un estudio serio de la relación entre Heidegger y Gaos o de lo que podría llamarse la incidencia heideggeriana en el pensamiento de Gaos, y yo no he llevado a cabo ese estudio. Por otra parte, se debe también a que muchas de las temáticas que Gaos trata en *De la filosofía* y en *Del hombre* me parece que se abordan de una manera insuficiente o deficientemente fenomenológica, y no me ha parecido que valga la pena un estudio y una aclaración detenida de las mismas. Pero podría estar equivocado, y en esto también se ve que no estoy comprometido o compenetrado con la filosofía o la fenomenología de Gaos. En cambio, Colonnello no es sólo un historiador de la filosofía, sino que discute con Gaos en sus términos o, por decirlo así, en su propio terreno de juego. Algo así yo no lo he hecho más que por excepción.

Sin embargo, no dejaré sin comentario la “conclusión” de Colonnello que Cisneros cita:

Así [...] se puede observar que en la madura reflexión gaosiana, si hay un “hecho” absolutamente distinto de todos los demás, un hecho al que se refieren y del que dependen en cierto sentido todos los demás “hechos”, más bien, el “hecho por excelencia, el único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental”, tal es la vida humana en su *efectividad* o *facticidad*, es decir, considerada en sus dimensiones fundamentales de la *emocionalidad* y de la *mocionalidad*. (p.121)

Esta “madura reflexión gaosiana” es de hecho la que Gaos sostiene en su polémica con Larroyo publicada en *Dos ideas de la filosofía* en 1940 y la que enunció también, en forma muy resumida, en la versión

reelaborada de su tesis doctoral que publicó la Universidad de Zaragoza en 1932 y 1933 (Gaos 2018, pp. 50–53). Según entiendo, esta reflexión es la manera gaosiana de adoptar la concepción orteguiana de la vida como realidad radical. En mi opinión, todo el interés que esta concepción (y también la orteguiana de la que deriva) podría llegar a tener dependería de una clarificación fenomenológica previa de los propios conceptos en que se expresa y de los términos de las distinciones que plantea. El caso principal es el concepto mismo de una realidad trascendental, que Gaos formula en ese mismo contexto (Gaos 2003, p. 121). Esta “trascendentalidad” se relaciona con la noción de la vida “como la vivimos” que Gaos distingue de la vida “como nos la representamos” (Gaos 2003, p. 119). Se trata de no confundir este mero hecho representado de la vida de la especie humana y la facticidad “trascendental” de “nuestra vida”... “humana”, entendida como el único hecho absoluto y *sui generis*. En el libro mismo he dicho que esta conceptualización de la “vida humana” como una realidad trascendental es “el momento de máximo acercamiento doctrinal del pensamiento de Gaos con la fenomenología trascendental de Husserl” (p. 120). Sin embargo, el hecho mismo de seguir llamando “vida humana” a una realidad que se quiere trascendental entraña un riesgo que sólo una limpia reducción fenomenológica-trascendental puede evitar. Así pues, sin la clarificación requerida, esta concepción gaosiana (junto con la orteguiana de la que deriva) no tiene, en mi opinión, ningún futuro filosófico. Y si, por otro lado, contamos ya con las herramientas fenomenológicas para llevar a cabo la clarificación, esta misma se vuelve innecesaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gaos, José, 1987, *Obras completas*, tomo VII: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, pról. Raúl Cardiel Reyes, coord. Fernando Salmerón, UNAM, México.
- Gaos, José, 2003, *Obras completas*, tomo III: *Ideas de la filosofía (1938–1950)*, pról. Abelardo Villegas, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2009, *Obras completas*, tomo XV: *Discurso de filosofa, De antropología e historiografía, El siglo del esplendor en México*, pról. lvvaro Matute, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2018, *Obras completas*, tomo I: *Escritos españoles (1928–1938)*, pr3l. Agustín Serrano de Haro, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México.
- Gaos, José, 2023, *Obras completas*, tomo XVIII: *Metafísica de nuestra vida (Curso de 1944), Jornadas filos3ficas, Páginas adicionales*, pr3l. Eduardo González Di Pierro, coord. de la ed. Antonio Ziri3n Q., UNAM, México, (en prensa).

- Husserl, Edmund, 1984, *Husserliana*, vol. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie 1906/07*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Ortega y Gasset, José, 2008, *Obras completas*, tomo VIII (1926–1932), *Obra póstuma*, Santillana Ediciones y Fundación Ortega y Gasset, Madrid.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa y Antonio Ziri6n, 1981, *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Colecci6n Seminarios, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2004a, *Obras*, 4: *Filosofía moral*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2004b, *Obras*, 2: *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, Primera parte: *Escritos sobre José Gaos, Páginas adicionales*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Salmer6n, Fernando, 2006, *Obras*, 2: *Gaos y la filosofía Iberoamericana*, Segunda parte: *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, El Colegio Nacional, M6xico.
- Sevilla, Sergio y Manuel E. Vázquez (eds.), 2013, *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Trizio, Emiliano, 2021, *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, and Metaphysics*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Ziri6n Quijano, Antonio, 2021, *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, M6xico.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel y Antonio Ziri6n Q. (comps.), 2018, *¡A las cosas mismas! Dos ideas de la fenomenología*, Miguel Ángel Porrúa/BUAP/UMICH, M6xico.

Recibido el 21 de octubre de 2022; aprobado el 24 de octubre de 2022.