

LA NATURALEZA HUMANA Y LA RAZÓN DE SER DE LA FILOSOFÍA

I

LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

La naturaleza humana, los límites de la razón y sus consecuencias para la actividad filosófica —que son los temas finales de *De la filosofía*— se discuten en los últimos cuatro capítulos del libro, a partir de la lección XVI del segundo semestre que trata de las antinomias.

Dispuesto Gaos a edificar sobre los cimientos de Kant, empieza por recordar las dos primeras antinomias kantianas, para señalar enseguida que al menos algunas finitudes e infinitudes correlativas tienen que ver con el concepto de antinomia. Pero ya en la lección anterior había quedado abierta la perspectiva de que todas las correlativas finitudes e infinitudes estén en una correlación de contradicción y, por tanto, remitan al concepto de antinomia. Y en verdad, el curso entero ha venido registrando parejas de términos que, aunque nada tuvieran que ver con las antinomias kantianas, eran presentadas como verdaderas alternativas irresolubles para la razón.

En este punto conviene insistir, porque las posibles antinomias registradas no aludían precisamente al mundo ni a Dios, ni en general a los existentes metafísicos, sino justo a los conceptos que, de alguna manera, se presentaron como existentes fenoménicos. Recordemos que ya en la primera parte del curso se destacaron como antinómicas proposiciones referentes a la existencia de los universales como entes ideales en general, es decir, como distintos de los actos psíquicos del pensar y de los objetos concebidos; a la existencia o inexistencia de los objetos plurales, como distintos del conjunto de los objetos singulares, que serían los objetivados por conceptos igualmente plurales; a la individualidad o universalidad de los llamados conceptos individuales (ocasionales o particulares egocéntricos); y a la notificación conceptual del nombre propio o su mera función como signo de un objeto intuido no conceptualmente. Todas las cuales acaban por reducirse, según Gaos, a una sola, que es la antinomia capital o radical que se da en el mundo de los conceptos: la antinomia del realismo y el idealismo.

Ahora bien, Gaos pretende un inventario más completo de las antinomias que el ofrecido por Kant, y una caracterización más ajustada. A las cosmológicas, teológicas o metafísicas, agrega las propiamente lógicas o ideológicas acabadas de señalar y cuyo carácter antinómico no depende de lo

metafísico de sus objetos, sino de niveles previos, es decir, de lo fenoménico conceptual o ideal. Y si además resulta que las cuatro antinomias kantianas pueden quedar reducidas, según se dijo, a las de la finitud e infinitud, habrá que aceptar que en último término quedan reducidas también a la antinomia por excelencia, la del realismo y el idealismo. Con todo lo cual se habrán alcanzado consecuencias múltiples.

Aparte de la novedad que esto representa en relación con la doctrina kantiana, Gaos añade un argumento de singular importancia para lo que será el punto culminante de su tratado. La respuesta de Kant es insuficiente respecto de la totalidad de las antinomias, puesto que todas se dan en el nivel puramente conceptual o a él se reducen, y lo que hay que explicar no es la imposibilidad de decidir con medios racionales entre proposiciones contradictorias referidas a objetos metafísicos. La cuestión definitiva, de acuerdo con Gaos, consiste en explicar por qué concebimos existentes metafísicos o por qué pensamos parejas de proposiciones contradictorias o, simplemente, conceptos contradictorios. Dar con esta respuesta será dar razón de la filosofía —puesto que equivale a dar cuenta de sus conceptos fundamentales— y en último extremo, de la razón humana entera.¹

El terreno en que se encuentran la cuestión definitiva y su respuesta, no se refiere al uso ilegítimo de la razón ni a su referencia a existentes metafísicos, se relaciona estrictamente a los conceptos que, para Gaos, son en todo caso fenómenos al alcance de métodos analíticos y descriptivos. Todo lo cual permite concluir que los límites de la razón y su carácter antinómico se muestran frente a los fenómenos mismos. En consecuencia, habrá que buscar estos límites en los usos legítimos de la razón, es decir, en su propia constitución.

*Las antinomias de la infinitud del mundo en el espacio y en el tiempo, y la de la contingencia de todos los existentes fenoménicos o un existente necesario, son parte del sistema de combinaciones de los términos de finitud e infinitud con los de sujeto y objeto, de la antinomia del realismo y el idealismo.*² En este punto, tampoco podemos seguir el razonamiento entero de Gaos, pero se intenta que queden claras sus conclusiones.

Lo primero —en la vida individual como en la historia— ha sido el concebirse cada uno de los seres humanos como un objeto parcial miembro de todo lo existente, objetivado a su vez por cada uno en cada instante (realismo ingenuo). A partir de cierto momento, algunos seres humanos se han concebido como el sujeto objetivante de todo lo existente, el sujeto del objeto total en posición directa y de sí mismo en posición refleja —en un acto de objetivación que a su vez no es objetivado (idealismo radical). Pero el sujeto que se concibe de esta manera ya no puede contemplarse a sí mismo como

¹ *De la filosofía*, Publicaciones de Diánoia, FCE, México, 1962, p. 413.

² *Op. cit.*, pp. 419-420.

un sujeto parcial y, para ser consecuente, no puede quedar en idealismo empírico —sino que acaba por concebirse como el sujeto infinito y único, que constituye la totalidad finita de los objetos (idealismo trascendental). Y aunque conciba al objeto total como igualmente infinito, no puede dejar de pensarse a sí mismo también como infinito, identificando a aquél consigo mismo.

Las dos visiones o concepciones contradictorias, el realismo y el idealismo en cualquiera de sus formas, son para Gaos históricamente verdaderas en su sucesivo alternar, puesto que las dos son igualmente posibles y efectivas. Sin embargo, no parece haber razones verdaderamente concluyentes para decidir, entre las dos visiones del mundo, cuál es la real y cuál es la puramente posible o conceptual. Como tampoco parece haberlas para decidir cuál es la verdadera y cuál es la falsa, a pesar de ser concepciones lógicamente contradictorias.

Sin necesidad de ilustrar con ejemplos este apretado resumen, pueden considerarse cuatro combinaciones posibles de las dos parejas de conceptos. Dos de ellas no se han dado nunca en la historia de la filosofía, ni el finitismo absoluto, que conciba sujetos finitos en un mundo también finito; ni la concepción de un sujeto infinito en un mundo finito. Lo que se ha dado es la concepción del realismo: los sujetos finitos en un mundo infinito, divino o no, o creado por un Dios infinito. Y por otra parte, la concepción del idealismo: un sujeto trascendental, frente a un mundo igualmente infinito —o frente a un mundo finito, aunque esta segunda posibilidad no se haya dado tampoco en la historia.

Piensa Gaos que hay una conexión entre los infinitos y las antinomias lógicas o ideológicas, singularmente la del realismo y el idealismo. Los infinitos no son objetos fenoménicos sino puros objetos de conceptos, que los conciben justo como imposiblemente fenoménicos —y como todo objeto metafísico comparten la suerte de sus propios conceptos, que a su vez depende de la manera de concebir éstos en general. Ahora bien, esta manera de entender los conceptos en general tampoco puede dejar de depender esencialmente de las dos concepciones integrantes de la antinomia por excelencia, porque de estas concepciones es parte la constitución parcial o total de los objetos por los conceptos.

¿Por qué pensamos —sin razones en verdad concluyentes— concepciones contradictorias como realismo e idealismo que, además, se dan en la historia en forma alternativa? ¿Por qué pensamos parejas de conceptos contradictorios como “mundo espacialmente finito”, y “mundo espacialmente infinito”? ¿Por qué concebimos existentes metafísicos? Cuestiones, alejadas en apariencia, que vienen a reducirse a la cuestión definitiva y culminante del curso, puesto que todas entrañan la negación.

En pasajes anteriores, Gaos mostró que las proposiciones o conceptos

contradictorios sólo pueden ser pensados cada uno como negación del otro: son conceptos separados por el espacio del "no". Pero determinadas parejas de conceptos, además de estar separadas por el espacio de la negación, cargan con el otro "no" implicado en el concepto mismo: inexistencia o infinitud, por ejemplo. "Inexistencia" y "no" se mostraron como sinónimos; infinito es lo que no tiene límites —y "límite" viene a ser otro nombre del "no". Tales parejas de conceptos no solamente están correlacionadas por la negación o la inexistencia, como cualquier concepto contradictorio, sino que entrañan además un "no" o una "inexistencia" en forma de una negación de la negación.³ La cuestión verdaderamente culminante del curso ha de consistir en *dar razón de los dos conceptos negativos cardinales*: inexistencia e infinitud.

2

De igual manera que el tema de la negación y basándonos en el mismo razonamiento de que antes dimos noticia, la solución de aquellos problemas antinómicos no puede consistir en el mero abandono de los planos metafísicos para confinar la tarea de la razón a los planos fenoménicos. Puesto que para Gaos, los conceptos a partir de los cuales surgen las antinomias, son ellos mismos fenómenos y, por tanto, temas de descripción y análisis, *la imposibilidad de resolver por vía racional tales antinomias está ya dada en los planos fenoménicos*. Las concepciones contradictorias estudiadas en la primera parte del curso, a propósito de los conceptos y sus relaciones (existencia o inexistencia de objetos ideales, etc.); como las que se presentaron en la segunda parte a propósito de las categorías negativas (el mundo como espacialmente finito o infinito, etc.); o la antinomia por excelencia (realismo-idealismo), son concepciones a que recurre la razón humana para dar cuenta de las aporías que le plantean los fenómenos más inmediatos. La investigación debe conducir justamente a buscar la razón de ser de estos recursos.

Gaos ha advertido antes que prefiere interrogar utilizando el término "razón de ser", porque de esta manera postula una respuesta que no es la de la definición estricta: la de la esencia de la especie por el género próximo y la diferencia específica. Aunque de origen tan clásico como "causa" y "principio", "razón de ser" postula, en sentido estricto, una respuesta que dé razón esencial de los existentes; pero en un sentido más amplio parece comprender no sólo causa y principio, sino también condición, ocasión, pretexto y motivo. Ambigüedad que a Gaos le parece útil conservar en sus planteamientos.⁴

A partir de esta interrogación ya no se trata de fenomenología sino de

³ *Op. cit.*, pp. 415-416.

⁴ *Op. cit.*, p. 207.

teoría. La fenomenología ha terminado con el análisis de los fenómenos —puesto que las categorías son fenómenos y no objetos metafísicos. Mas el dar razón de aquellos conceptos fundamentales no puede hacerse con meras descripciones, se trata en todo caso de un discurso sobre las causas o los motivos —de un discurso etiológico, es decir, de una *teoría filosófica de las categorías*. Pero toda teoría ha de fundarse en los datos descritos: el punto de partida son las facultades y los límites de la razón humana, puestos al descubierto por los recursos que ella misma utiliza frente a las aporías de la realidad.

Ahora se trata de dar razón de unos conceptos. Y resulta que de la existencia de los conceptos sólo pueden dar razón otros existentes que están en relación con ellos. Por un lado, los conceptos están en relación con las *expresiones* que los notifican; por otro lado, con los *objetos* que conciben u objetivan; y finalmente con los *sujetos* que los piensan: relaciones que condicionan varias posibilidades de dar razón de los conceptos en general.

En un pasaje de la lección XVII, titulada *La razón de ser y la naturaleza humana*, Gaos elimina otras teorías apoyándose en consideraciones harto sumarias, que hacen referencia a los análisis de capítulos anteriores. Hay filosofías que han pretendido dar razón de los conceptos al reducirlos a expresiones: más propiamente que ninguna, el nominalismo. Le parece a Gaos que tal doctrina ha sido refutada por la fenomenología, al mostrar la imposibilidad de reducir los conceptos a puros signos individuales y, en consecuencia, poner al descubierto su consistencia peculiar. Un concepto es el conjunto de sus notas (su comprensión), y su existencia no se confunde ni con la expresión ni con el objeto, menos todavía con el acto psíquico de formularlo. No hay ninguna antinomia en sostener que los conceptos son entidades psíquicas y a la vez ideales y, por tanto, distintas de las fórmulas del lenguaje en que se expresan. Pero este reconocimiento, de acuerdo con Gaos, elimina la posibilidad de cualquier forma de nominalismo.⁵

Otras filosofías, las realistas y empiristas tradicionales, han dado razón de los conceptos por sus objetos, y en esto coincide con ellas la fenomenología desarrollada por Gaos en la primera parte del curso —salvo en un punto fundamental. El punto de excepción, que es una instancia definitiva, es justo el de los conceptos negativos. Contra todo empirismo realista de los conceptos, Gaos sostiene que “inexistente” y “nada”, no pueden ser pensados por el sujeto humano en vista de que esté frente a él ningún existente, ni fenoménico ni metafísico, que corresponda a tales conceptos. Como todos los conceptos negativos —incluidos aquellos como “finito” e “infinito” que entrañan la negación—, no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en sus objetos. Es decir, *no pueden tener una razón de ser objetiva*.⁶

⁵ *Op. cit.*, p. 426.

⁶ *Op. cit.*, pp. 426-427.

Pero si "razón de ser" se entiende en el amplio sentido que pretende Gaos, la conclusión acabada de señalar no impide el planteamiento de una nueva cuestión sobre el origen de los conceptos. Planteamiento que es la única vía que permanece abierta si no se quiere admitir, lisa y llanamente, que conceptos fundamentales como negación e infinitud, no tienen en absoluto razón de ser. Por otra parte, ninguna cuestión es tan central para una Filosofía de la Filosofía como este examen de los alcances de la razón humana. Entre las categorías cardinales y radicales, las categorías negativas y singularmente el concepto de infinitud divina, revelan una facultad suprema de la razón: la facultad de negar con conceptos y de concebir lo infinito. Ofrecer una teoría de esta facultad, que haga explícitos sus motivos, es la única manera de dar razón de la filosofía y de la razón misma en general como la esencia última del hombre.

En este punto la tesis de Gaos es muy clara: es un hecho que si el hombre es capaz de pensar los citados conceptos fundamentales, y éstos no le vienen impuestos por los objetos fenoménicos, entonces no hay duda de que simplemente *crea los conceptos, movido por sus propias mociones y emociones*. Tal es la única razón de ser de estos conceptos: o se acepta así o se acepta que no tienen ninguna razón de ser. A la presentación de ésta doctrina es a lo que Gaos llama literalmente el espectáculo o el fenómeno de la generación de los conceptos en la intimidad del sujeto humano.⁷

En este sentido debe entenderse que se trata solamente de dar una razón subjetiva de los conceptos negativos fundamentales. Tan subjetiva que equivale a decir que los mentados conceptos no tienen, en rigor, razón de ser, sino motivos.

Lo que explica la creación de los conceptos negativos —aunque, según veremos, no sólo de ellos—, acontece en la intimidad del sujeto humano, pero no le viene impuesto por la naturaleza de los objetos fenoménicos. El amor y el odio mueven a amar u odiar a los existentes en ciertas relaciones con uno mismo. Y estos amores y odios mueven a concebir como infinita la existencia de los amados y hasta a concebir un existente infinito que mueve a amarlo todo —como a negar a los odiados, a concebirlos inexistentes, a aniquilarlos siquiera en pensamiento.

Pero aún cabe otra conclusión de importancia sobre el origen o razón de ser subjetiva de los conceptos positivos o, al menos, de algunos de ellos. Si los conceptos negativos se generan en los sujetos, en sus mociones y emociones, dada la igual estructura conceptual de los positivos y la correlación de ciertos conceptos positivos con los negativos, parece que al menos los correlativos de los negativos se generan de la misma manera.⁸

Al finalizar la lección XVII y en un tono de mera conjetura —como

⁷ *Op. cit.*, pp. 427 y 430.

⁸ *Op. cit.*, p. 427.

corresponde a un discurso teórico, no a un análisis riguroso de fenómenos—, Gaos añade todavía un par de observaciones. No se cae en la cuenta de la presencia de algo, sino por su aparición o desaparición. De la misma manera, bien pudiera ser que el concebir la existencia no fuera lo primario, sino que el concebir algo como no existente haya movido a caer en la cuenta de que verdaderamente existía. Sólo a partir de esta posibilidad surgiría el temor de la no existencia de lo amado. Todo lo cual permite concluir que concebimos la existencia por la negación, que es ella el órgano de concepción de la infinitud y, por tanto, que es la negación la potencia fundamental del hombre, más propiamente: la creación exclusiva del hombre.

La segunda observación es a propósito del amor y el odio. El amor y el odio son a lo bueno y a lo malo, ya sea en correspondencia biunívoca o cruzada, como en el perverso amor a lo malo y el perverso odio a lo bueno. Mas en cualquiera de los dos casos, el amor y el odio consistirían esencialmente en “vivir” el hombre lo que vive *como bueno o como malo*, en vivir bienes y males —y esta constitución o naturaleza moral del hombre sería el *a priori* radical en un doble sentido. En el sentido de condicionante de la posibilidad de todo lo demás de él (incluido, por supuesto, el conocer); y en el sentido de incondicionado, es decir, de la imposibilidad de conocer ninguna otra condición, por parte del hombre, de esa su propia naturaleza radical.

En suma, no queda sino aceptar sin más discusión la naturaleza radicalmente moral del hombre, consistente en amar y odiar bienes y males —y su potencia activa de crear conceptos para negar y aniquilar, y para pensar lo infinito. Por su parte, la fenomenología de la expresión ha de reconocer a los amores y los odios motivadores, como lo más fundamental de lo significado por la negación verbal y por la negación práctica. El negar parece significar más propiamente odio que amor; y el afirmar lo infinito, singularmente del bien, parece no poder significar otra cosa que amor: no amamos el bien por haberlo previamente concebido; llegamos a concebirlo por amor.

La teoría de Gaos sobre el origen de la negación concluye con las siguientes consideraciones: al no poder dar razón objetiva de las categorías, el hombre tiene que reconocer que, en sentido estricto, no puede dar razón de su propia existencia como ente. Ningún conocimiento científico, ningún saber de la razón pura, puede dar cuenta de la existencia de un ente que vive, ama y odia bienes y males, y es capaz de concebir la nada y el Bien infinito. Estas concepciones —existencia, nada, Bien infinito—, en cambio, sí dan razón de la existencia humana con todas sus características, pero de ellas mismas no es posible dar razón alguna que no sea la explicación de su origen en la propia naturaleza del ente humano. Entre esta explicación del origen y la razón objetiva de la existencia del ente humano que pudiera apoyarse

en aquellas concepciones, permanece, a los ojos de Gaos, un hiato de irracionalidad irreductible.

Reconocer lo anterior, en términos kantianos, es aceptar que la razón pura solamente puede dar razón de sí con los motivos de la razón práctica. Ésta, en cambio, puede dar cuenta de sí misma y de la razón pura, pero no con razones propiamente tales sino con motivos.

Finalmente, viene a ser posible comprender el sentido de las antinomias: mociones y emociones motivan, valiéndose del instrumento de la negación, concepciones contradictorias e irracionales para la razón pura. Frente a ellas no cabe, por definición, elegir racionalmente sino sólo *optar* por los mismos motivos. La motivación original y la opción posterior constituyen un mismo acto de creación: un acto de naturaleza no racional.⁹

3

Las consideraciones anteriores marcan el punto culminante del tratado de Gaos y, de acuerdo a su propia declaración —contenida en la lección III de la primera parte— presentan la principal aportación del curso. Es decir, ponen de manifiesto hasta dónde llega lo entrañado o supuesto por la significación de las expresiones que notifican conceptos categoriales.

El orden de la exposición —que en este punto ha seguido fielmente la exposición de Gaos— obligó a separar la fenomenología de la expresión verbal que se encuentra en la primera parte del curso, del estudio de las expresiones negativas que se encuentra en la segunda parte y con la que culmina el tratado. Esta circunstancia podría llevar a falsos planteamientos si no se pone el acento en los lugares apropiados del argumento de Gaos y se tienen presentes sus exigencias metodológicas. Por ejemplo, podría conducir a preguntar hasta qué punto queda justificado ampliar las conclusiones sobre el origen de los conceptos negativos, a los conceptos positivos, cuya razón de ser puso de manifiesto sin dificultad la fenomenología de la expresión verbal. Después de todo, parecía haber quedado completamente resuelto el asunto de los conceptos positivos: una filosofía del lenguaje previamente aceptada, una tesis sobre la función del concepto igualmente supuesta y un análisis de las expresiones en general, conducían de modo inevitable a dar razón de aquellos conceptos por sus objetos. Pero una lectura correcta del libro impide estos planteamientos.

Nada justificaría la lectura del texto de Gaos como una dualidad de ejercicios fenomenológicos. El orden de la exposición no indica que la fenomenología de la expresión verbal termine en la primera parte del curso: el tratado de los conceptos negativos es sencillamente el mayor contraejemplo

⁹ *Op. cit.*, pp. 431-434.

que un riguroso fenomenólogo tiene que oponer a los resultados de un primer análisis. Y un autor tan consecuente como Gaos no se arredra ante la circunstancia de echar por tierra el discurso analítico más cuidadosamente edificado.

Lo que se viene abajo al estudiar las categorías negativas es justamente la tesis de que se puede dar razón de todos los conceptos por sus objetos —y de que esta razón es, cuando parece posible, suficiente. La conclusión no podría ser que los conceptos positivos tienen un fundamento objetivo, en tanto que los negativos tienen solamente motivos. Lo que se prueba en forma concluyente —a partir de las premisas que supone el análisis fenomenológico—, con el ejemplo contrario de las categorías negativas es, en *primer lugar*, que los conceptos de esta índole carecen por completo de una razón de ser objetiva. En *segundo lugar*, el ejemplo permite conjeturar que los conceptos categoriales de signo positivo tampoco tienen en su razón de ser objetiva, un fundamento suficiente, puesto que de hecho podemos pensar sus contrarios y plantear con ellos problemas antinómicos. En *tercer lugar*, el contraejemplo abre la vía para el planteamiento de una nueva cuestión sobre el origen de los conceptos categoriales. Y a esta nueva cuestión se puede dar una respuesta concluyente, dentro del ámbito de la teoría expuesta, en el sentido de que todos los conceptos categoriales —o al menos aquellos que se oponen como contrarios a los negativos— se generan de igual manera que éstos en la intimidad del sujeto humano.

La lección XVIII de la segunda parte del curso, destinada a la psicología del filósofo, vuelve a precisar lo que se quiere decir con estas últimas palabras sobre el sujeto humano. Decimos que vuelve, porque en verdad todo había quedado esbozado desde la lección I de la primera parte, que ofrecía una anticipación del curso entero y una advertencia sobre su estructura. La lección XXII de este mismo primer semestre insistió todavía con un mayor detalle. Solamente que la brevedad a que estamos obligados y la claridad de la exposición aconsejaban proceder sin anticipaciones.

Se trata del sujeto empírico, del hombre concebido como animal racional, en el sentido más amplio posible, hasta comprender lo que en términos kantianos puede designarse como una doble racionalidad: la de la razón pura y la de la razón práctica, ambas con limitaciones diferentes. Pero la palabra “razón” debe entenderse además en toda la plenitud de sus diversos sentidos que Gaos hizo explícitos desde la primera lección del curso: a) razón designa, ante todo, la palabra misma, *la expresión verbal*; b) designa también lo expresado en ella que es el *pensamiento discursivo*; c) en tercer lugar, la serie de conceptos dominantes de este pensamiento, es decir, *la conceptualización categorial*; d) pero también, en un cuarto sentido, precisa aquellos conceptos que son cardinales, esto es, los de mayor eminencia entre las categorías, que constituyen *la conceptualización negativa*; y finalmente, e) la que prevalece sobre todos los conceptos negativos, *la conceptualización de lo Infinito*. Y todos estos

cinco sentidos en que debe entenderse la razón, entrañan la naturaleza o la constitución moral del hombre.¹⁰

La estructura del libro entero de Gaos es muy clara, a la luz de los diversos sentidos de la palabra razón tal como acaban de ser registrados. A partir de la expresión verbal, el estudio del pensamiento y sus conceptos, la investigación ha llegado a las categorías negativas y la noción de infinito, hasta poner al descubierto aquello que ellos entrañan: la constitución moral del hombre, que es el *a priori* radical. De esta manera, la Filosofía de la filosofía se ha convertido en una teoría de las categorías que conduce a su vez a una Antropología filosófica. *Filosófica* en el sentido más propio, añadirá Gaos, puesto que consiste en dar razón del hombre por la filosofía; como la Filosofía de la filosofía consistió en dar razón de esta última disciplina por el hombre. Semejante programa, sin embargo, no requería necesariamente un desarrollo lineal, y Gaos siguió en esto un procedimiento circular. La lección I del curso, al anunciar el contenido, dio una primera vuelta muy rápida a todos los asuntos. A partir de la lección II se inició la fenomenología de la expresión verbal con todo el detalle indispensable para presentar, en una segunda vuelta, el análisis completo de todos sus ingredientes —análisis que termina con las últimas lecciones del primer semestre. La tercera vuelta comienza con la segunda parte del curso y concluye en la lección XVII del segundo semestre que, dejando atrás el análisis fenomenológico, inicia propiamente la teoría sobre el origen de las categorías como el único modo de dar razón de ellas.

Lo que es menos claro al principio del curso —a pesar de las anticipaciones—, y se viene a hacer patente en todo su detalle con las lecciones finales de cada uno de los dos semestres, es la justificación de un concepto de la filosofía totalmente subjetivo. Estas lecciones tratan de la significación de las expresiones verbales, del sujeto y de la situación —pero fundamentalmente del sujeto de la expresión filosófica.

4

En la lección XXII del primer semestre, Gaos distinguió entre lo significado *stricto sensu* por una expresión, que es siempre explícito o expreso (por ejemplo el tono interrogativo o exclamativo con sus respectivos signos que significan duda, admiración, etc.); y lo significado *lato sensu*, que está solamente implicado. Más allá de lo que expresamente se manifiesta, se dan implicadas en la expresión relaciones, con las mociones y emociones del sujeto y con éste mismo considerado en su totalidad, que deben ser comprendidas como lo significado *lato sensu*. Entran aquí las intenciones con que los sujetos hablan a los destinatarios, por ejemplo la voluntad de mando, o sim-

¹⁰ *Op. cit.*, p. 13.

plemente la voluntad de darles a conocer algo para que compartan con ellos su admiración, sus dudas o su contemplación ecuánime. Entran también lo que se puede llamar las funciones sociales de las expresiones —las de la literatura, las de la filosofía. En una palabra, lo significado puede llegar a ser el sujeto entero, el sujeto empírico en su íntegra individualidad personal.¹¹

No es necesario recordar aquí cómo define Gaos los ingredientes de toda expresión verbal. Baste tener presente que en cuanto el destinatario percibe las expresiones, comprende los pensamientos notificados por ellas y sus objetos, y comprende también las mociones y emociones significadas, se constituye la situación. La situación queda integrada, por tanto, con los sujetos —el que profiere las expresiones y el que las percibe y comprende—, las expresiones mismas, los pensamientos, los objetos, las mociones y emociones, más todas las relaciones que puedan darse entre todos estos ingredientes. Es el fenómeno parcial de la comprensión el que hace posible que el fenómeno total de la expresión alcance su conclusión cabal.

Ahora bien, el fenómeno parcial que domina la integración de las situaciones —y por lo mismo capital para esta integración—, es el de la relación entre lo notificado, designado y significado por el sujeto, y lo comprendido por el destinatario. La relación puede ser de completa identidad para todos los sujetos, que es el caso de la *intersubjetividad total*; pero puede serlo solamente para algunos o para una cierta clase de sujetos, y entonces se trata de *intersubjetividad parcial*; o únicamente para uno de los sujetos, que es el caso de la *subjetividad absoluta*.¹²

Los fenómenos de la subjetividad o intersubjetividad se entrecruzan con otras relaciones o fenómenos en punto a la integración de las situaciones, de tal manera que hacen difícil su tratamiento por separado. Se trata de los nuevos fenómenos o relaciones que Gaos llama de *momentaneidad* o de *intermomentaneidad* de los pensamientos, los objetos y las mociones y emociones. Es harto conocido el hecho de la experiencia vulgar, de que hay pensamientos, objetos, mociones y emociones de un mismo sujeto, que no permanecen idénticos, sino que aparecen, reaparecen o desaparecen para siempre. Momentáneos llama Gaos a los que están presentes como idénticos, un momento más o menos largo; intermomentáneos a los que desaparecen y vuelven a surgir de modo idéntico.

El tema de la comprensión de los objetos, pensamientos, mociones y emociones se viene a reducir, en el tratamiento de Gaos, a la cuestión de su identidad. El examen parte de un ejemplo sencillo que permite mostrar que los perceptos externos no son totalmente intersubjetivos: las pinturas de un mismo objeto, realizadas por diversos individuos localizados en sendos lugares del espacio, muestran que los *perceptos son subjetivos*, en la medida

¹¹ *Op. cit.*, pp. 205-206.

¹² *Op. cit.*, pp. 213-214.

obligada por el punto de vista individual. Lo que es *intersubjetivo, en cambio, es el concepto*. No una cosa o una imagen, ni una moción o emoción sino el concepto, es decir, el objeto del puro pensamiento. La función propia del concepto es justo la de unificar perceptos subjetivos: el concepto es el producto o el correlato de un complejo proceso de abstracción que intenta eliminar no sólo las diferencias originales de la percepción, sino las de los propios sujetos. Y el resultado acaba por afectar a toda percepción posterior, porque los conceptos, en tanto que conceptos, permanecen intersubjetivos y se asumen como elementos constitutivos del objeto, del percepto mismo. Y ésta es la causa de la ilusión de la existencia de perceptos totalmente intersubjetivos.

La condición de todo este proceso de abstracción que hace posible el surgimiento de los conceptos, según la tesis de Gaos, es el hecho de que nosotros, en tanto que sujetos, no somos lo mismo que los objetos del caso. Es decir, no somos iguales sustancias, ni tenemos los mismos modos que las sustancias parciales que son objeto de la percepción. Sería un contrasentido decir que nos objetivamos a nosotros mismos o que nos abstraemos de nosotros mismos.¹³

El asunto ha sido simplificado al máximo, a partir del ejemplo de las diversas pinturas de un mismo objeto físico. Pero debe entenderse —y así lo puntualiza Gaos—, que los individuos no lo somos tan sólo por tener una distinta localización en el espacio, sino ante todo por tener una individualidad, una subjetividad y personalidad propias. Las diferencias de localización y de tiempo de un mismo sujeto, además, condicionan diferentes percepciones momentáneas. Y por encima de estas consideraciones prevalece la circunstancia de que los perceptos externos o, mejor dicho, los conceptos individuales que parcialmente constituyen los perceptos externos son, en general, intersubjetivos y también intermomentáneos.

A mayor abstracción mayor intersubjetividad, porque las realidades abstractas no apelan a nada individual o personal y el sujeto no se compromete con ellas como sujeto concreto. Si recordamos ahora el lugar de privilegio que tiene el concepto en todo el tratado de Gaos, se puede medir la tarea decisiva que corresponde a este proceso de abstracción. Del grado de abstracción depende, no solamente la fuerza de verdad o, mejor dicho, la validez intersubjetiva de los conocimientos, sino también la jerarquía misma de las ciencias. La intersubjetividad de cada ciencia queda en relación a los niveles de abstracción a que permanecen sometidos sus respectivos objetos o materias —y no depende de la forma analítica que se pueda dar a sus objetos. Es la analiticidad lo que depende del proceso de abstracción; no lo contrario.

Lo dicho se puede generalizar para todos los perceptos externos. Pero además, permite explicar la intrasubjetividad de los objetos matemáticos, de

¹³ *Op. cit.*, pp. 217-221.

los de la física y, en general, de todas las ciencias naturales. Como explica también que la intersubjetividad total no pueda darse en las ciencias humanas y, que la filosofía no pueda ser, en su último núcleo, sino completamente subjetiva.

Gaos elige como ejemplo la más materializada de las ciencias humanas, que es la economía. Hay escuelas económicas —cada una de ellas parcialmente intersubjetiva—, porque los objetos de la economía somos nosotros mismos en cuanto sustancias de modos económicos: por ejemplo, en cuanto sujetos de intereses concretos en las operaciones de comprar y vender. Los intereses económicos responden a mociones y emociones, por tanto, son modos cualitativos psíquicos de las sustancias que somos nosotros. Con esto se ha dado el paso de los perceptos externos a los internos, que comúnmente se tienen por meramente subjetivos. Y resulta que aquellos intereses son de hecho los mismos en los individuos que forman parte de un grupo social —y contrapuestos o al menos diferentes de los de otros grupos.

Lo que sucede en realidad es que la subjetividad o intersubjetividad es producto de los factores: de lo psíquico en general y de los conceptos. Lo significado por las expresiones verbales, aunque subjetivo como proceso interno, sería intersubjetivo parcial o total en la medida en que la llamada percepción de la psique ajena sea una *percepción de ese mismo significado en su identidad*, para sujetos más o menos congéneres.¹⁴

El caso extremo es el intento de objetivar la pluralidad universal de los existentes, unificada en el concepto trascendental de “el existente”. Siguiendo la misma línea de razonamiento, habrá que aceptar que nosotros somos existentes también, y somos sustancias o tenemos modos comprendidos dentro del mismo concepto trascendental, que abarca el conjunto de lo existente. En consecuencia, es imposible el proceso de abstracción, y la consiguiente objetivación y, por tanto, la intersubjetividad total o parcial que logra la identidad de la expresión y la comprensión en todos o en una clase de sujetos. Al contrario, la pluralidad heterogénea que constituye lo existente es el objeto absolutamente más subjetivo de todos. Una *Weltanschauung* viene a ser el intento, por principio fallido, de alcanzar la forma abstracta del objeto que por definición es el más concreto de todos.

Contra las opiniones más generalizadas, el concepto de lo existente es el más concreto de todos los conceptos, más concreto con todo lo que existe, inseparable de todos los objetos y sujetos. Por esto, por ser el más concreto con todos los sujetos, es el más absolutamente subjetivo —aunque por otra parte sea el concepto más abstracto en cuanto a su comprensión.¹⁵

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 221-223.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 224-225.

Una cosa es la relación de los conceptos con sus objetos —de donde resulta la clasificación de conceptos universales, cuasiuniversales, individuales y plurales— y otra muy distinta la relación de los conceptos con sus sujetos, que se acaba de exponer en el párrafo anterior. Esta última relación puede ser intersubjetiva, intermomentánea, total o parcial, o momentánea y subjetiva. Pero en todo caso, la subjetividad o intersubjetividad dependen de los niveles de abstracción del concepto. Cuando piensa en plan concreto, atiende a las innúmeras realidades y cambios de perspectiva, el sujeto no da con las fórmulas de la unidad del mundo, sino con su propio mundo real, único y diverso. En consecuencia, no puede esperar que sus enunciados alcancen validez intersubjetiva, ni certeza apriorística, ni coincidencia total con otros hombres.

Las tesis tradicionales, recuerda Gaos, han sido unánimes en este punto, y han afirmado la intersubjetividad total de los conceptos —fundamentalmente a partir del simple fenómeno cotidiano de la comunicación entre los hombres. El razonamiento complementario ha consistido en decir que no sería posible la comunicación o “interlocución” sin la identidad de los pensamientos pensados por los interlocutores.

En rigor, parece que no sería necesaria la identidad, sino que bastaría la igualdad para que la interlocución fuera posible. De la misma manera, bastaría la igualdad para asegurar la posibilidad de que los pensamientos pensados por un mismo sujeto, en distintos momentos, pudieran ser considerados los mismos. En todo caso, identidad o igualdad, lo que importa es establecer lo siguiente: en esta discusión Gaos ha entendido por *subjetividad* la relación entre objetos y sujetos; opuesta a la *intersubjetividad* que implica la relación de los objetos con una pluralidad de sujetos, o con un solo sujeto en momentos diferentes.

Pero *subjetividad* se puede entender de otra manera, que importa todavía más. Y Gaos la entiende también así, según deja establecido en las últimas páginas de la lección XXIV de la primera parte del curso, en que la define como aquello en que consisten los sujetos; lo que constituye a estos sujetos.¹⁶

Toda la fenomenología de la expresión gravitó sobre dos distinciones fundamentales: la de individuos y conceptos; y la de objetos y sujetos. La primera distinción no deja de ser una mera división de los objetos, pero la segunda establece claramente una relación de oposición *sui generis* entre los objetos y una parte de ellos que son los individuos llamados sujetos, constituidos de una manera peculiar. Esta constitución es el tema fundamental de la Antropología filosófica como disciplina principal, aunque su desarrollo en este libro de Gaos queda constreñido a un solo aspecto: su aspecto deter-

¹⁶ *Op. cit.*, p. 233.

minante, con los conceptos, de la subjetividad o intersubjetividad de todos los objetos.

La subjetividad se constituye por los pensamientos y las mociones y emociones. Independientemente de la discusión de si los pensamientos se consideran puramente psíquicos, o puramente ideales, o ambas cosas.

Ahora bien, una sustancia propiamente psíquica como es la subjetividad, no podía constituirse de otra manera dentro de la concepción de Gaos. Dentro de ella no tienen lugar más objetos “fenoménicos” —aun en el sentido más lato—, que los perceptos externos, las imágenes, los pensamientos y las mociones y emociones. Los perceptos externos, desde el punto de vista fenomenológico adoptado, tienen que ser conceptuados como fenómenos físicos y, por tanto, no pueden constituir un elemento psíquico de los sujetos. Es verdad que los actos de percepción de los perceptos externos son distintos de estos mismos, pero no son distintos de otros fenómenos psíquicos: puesto que no son otra cosa que la apercepción de los perceptos con los pensamientos, las mociones y emociones. Las imágenes, por su parte, tampoco deben conceptuarse como fenómenos psíquicos, sino físicos, que es lo que hace Gaos siguiendo a Brentano.¹⁷

En una palabra, la subjetividad queda reducida exclusivamente a pensamientos, mociones y emociones, es decir, a la razón pura y lo irracional —que para Gaos es lo irracional de la razón práctica. Habría que decir, más propiamente, las subjetividades, en plural. De esta manera se presentan, desde el punto de vista fenomenológico, como sustancias con modos, y entre estos modos los de las relaciones entre ellas mismas, las sustancias. Empezando por las relaciones de su *pluralidad homogénea* y su *conjunto*, dominado a su vez por la relación absolutamente peculiar que es la de ser cada una sustancia *para sí*, y enfrentar a las demás —a todo lo demás— como siendo *para ella*.

La subjetividad es, en un sentido, una “estratificación” de grados —bajo la forma de clasificación de fenómenos psíquicos—; en otro es una “cinemática” formal, que se descubre en la concepción existencialista del hombre. Además, las relaciones entre las sustancias psíquicas que son las subjetividades, integran la dimensión “social” en que, con la “individualidad” de cada una, se desdobra a su vez la dimensión de los grados. Y en el cruce de estas distinciones, se desdoblan a su vez las formas cinéticas en biografía e historia.

Los pensamientos y las mociones y emociones constitutivos de cada subjetividad individual, tienen biografía; y los pensamientos, mociones y emociones constitutivos de las subjetividades en relaciones sociales, tienen historia. Todo lo cual explica, por un lado, que la condición de posibilidad radical de ambas sea justamente el tiempo. Pero como, por otro lado, la

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 235, 269 y 283.

intermomentaneidad es la identidad o, al menos, la igualdad de los pensamientos que es una aspiración a la intemporalidad, toda Antropología filosófica se mueve entre la expresión verbal y la temporalidad humana: el encuentro entre *Logos* y *Cronos* es el lugar del hombre.

Pero a pesar de que el pensamiento mantenga aquella aspiración a la intemporalidad, a pesar de que no pueda considerarse como puramente psíquico, el *a priori* de toda subjetividad radica en su carácter biográfico. La verdad es que *a priori* es aquello con que el sujeto va abordando la experiencia a lo largo de su vida, apercibiendo los perceptos externos, las imágenes, los pensamientos, las mociones y emociones que aparecen y desaparecen —que lo constituyen en cada momento sucesivo. Y aunque el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente (lo primero en el orden del conocer: el “principio” de la Filosofía) fuese intemporal en todo sentido, menos en el de aparecer y reaparecer idéntico, no desaparecería su temporalidad radical, histórica y biográfica.

Si además se tiene en cuenta la distribución del universo del pensamiento en los pensamientos de los distintos sujetos, y la pluralidad social de los sujetos, que es de suyo histórica, bastan y sobran razones para explicar la subjetividad o intersubjetividad de los objetos todos —incluidos los sujetos mismos. Esto es, bastan razones para explicar el condicionamiento sociológico del pensamiento en general y especialmente del filosófico —en el sentido del marxismo—; y el condicionamiento histórico —en el sentido del historicismo. Después de todo, el pensamiento no es sino un fenómeno parcial de las situaciones que se dan entre sujetos y destinatarios de las expresiones verbales.¹⁸

6

Lo dicho hasta aquí sobre el pensamiento en general y sus categorías, sobre las interpretaciones de apariciones y desapariciones de los entes, y sobre las concepciones de objetos metafísicos, es algo extraño y anterior a la filosofía propiamente dicha. De todo ello nos puede ilustrar la historia de la cultura y en especial la historia de las religiones. Por otra parte, la aniquilación mental de lo odiado, el afán de perduración de lo amado y de un bien infinito, y la fe en ellos —en opinión de Gaos— son hechos de la experiencia humana vulgar. La filosofía en sentido estricto ha sido siempre otra cosa: la práctica profesional de unos especialistas que se esfuerzan por dar razón, con razones de la razón pura, *primero*, de los existentes metafísicos; y *segundo*, de las concepciones de tales existentes metafísicos, o sea, de sus categorías. Estas dos prácticas han sido esenciales a la filosofía en las dos grandes edades en que por ellas se divide su historia: la edad que se enfrentó directamente

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 236-237.

a la apariencia de las cosas; y la que se propuso esclarecer el origen de las ideas.¹⁹

Así entendida, la filosofía es una actividad —pero una actividad especializada. Todos los hombres piensan las *categorías* y *conciben* con ellas, pero no todos intentan dar razón de los entes concebidos por esas categorías con argumentos y pruebas; ni todos piensan *sobre* las categorías e intentan dar razón de ellas: estos especialistas son los filósofos. Y para explicar cómo es posible la actividad de estos especialistas no basta referirse a la naturaleza humana en general, sino que se requiere una psicología y una sociología del filósofo, puesto que se trata de dar cuenta de vocaciones y aptitudes, en parte nativas del individuo, en parte fomentadas por la vida colectiva. Pero aquí Gaos concede un peso mayor a la psicología, porque considera que lo más profundo de lo sociológico es lo social correlativo de lo íntimo —aunque por otra parte no deje de reconocer que todo lo psicológico está condicionado e incluso causado hasta por los aspectos más superficiales de lo social.²⁰

Por la condición moral del hombre Gaos ha intentado dar cuenta de las categorías de todo discurso racional. Para ser consecuente trata de dar razón de la filosofía por motivos subjetivos igualmente morales, en la lección XVIII de la segunda parte del curso.

El filósofo se distingue de los demás hombres no solamente porque no se contenta con creer —por ejemplo en la existencencia de entes metafísicos— sino que busca probar y somete las pruebas al análisis, en busca del origen de pruebas y creencias. Y quien no se contenta con creer, ni siquiera con probar, es que no cree ni aun en las pruebas —solamente en el examen crítico mismo, en el permanente escrutar en el interior de la subjetividad humana.

¿Qué supone psicológicamente semejante actividad? La respuesta de Gaos a esta cuestión, reducida a los términos más breves es la siguiente: supone el afán y la convicción de la propia superioridad intelectual en grado superlativo, es decir, supone la moción y emoción especial llamada soberbia.²¹

El filósofo es una de las variantes del político y del hombre de poder, pero con una característica peculiar y hasta paradójica: empeñado en la *dominación por medio de las ideas, de los principios, no es sin embargo capaz de la magnanimidad del hombre público, sino que es un hombre de escuela, solitario y hermético*. Y esto por dos razones nada circunstanciales. En primer lugar, porque el pensamiento categorial es esencialmente totalitario: lo existente incluye el conjunto de todas las perfecciones y de todos los contrarios, la suma de todas las realidades y el enlace de todos los conceptos —como

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 435-436.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 436-437.

²¹ *Op. cit.*, pp. 438-442.

la nada es la negación de todo lo que existe. De manera que cuando el afán de dominio utiliza como instrumento el pensamiento categorial, surge esa pura creación filosófica que es el sujeto trascendental en la que Gaos ve la entelequia de la filosofía: una mera hipóstasis del Dios de los hombres no filósofos. Aun el filósofo crítico, capaz de aniquilar aquellas invenciones, muestra con esto su poder superior. En segundo lugar, por la constitución misma de la soberbia que por fuerza conduce al aislamiento y la soledad. Otra vez, el sujeto trascendental es el ejemplo mayor de una concepción de esencial solipsismo.

El subjetivismo extremo, el solipsismo es el precio del pensar categorial y de la soberbia. Tal es el punto central de la sociología del filósofo que propone Gaos: el hombre que, más radical y totalmente, es capaz de romper con su patria, con su clase, con su propia comunidad política.²²

Otro asunto es el del destinatario de las expresiones filosóficas, que es el tema de la Historia de la filosofía, a que está dedicada la penúltima lección del curso. Las obras de filosofía son cuerpos de expresiones que notifican los "filosofemas" o juicios filosóficos y constituyen —igual que cualquier expresión verbal— situaciones como las ya descritas, en que se integran los autores y los destinatarios. La articulación de las obras mismas, en el espacio y en el tiempo, es propiamente la Historia de la filosofía. Fenómeno sorprendente, señala Gaos, por sus características antitéticas, cuando no antinómicas y de problematicidad insoluble. Cada filósofo principia de raíz su propia doctrina, como si el esfuerzo entero de sus predecesores no mereciera otra cosa que refutación y olvido —y sin embargo, las filosofías parecen repetir los mismos problemas y volver sobre unos cuantos tipos de soluciones de escasa novedad. Cada nueva filosofía se conceptúa a sí misma de verdadera y, correlativamente, rechaza como falsas a todas las demás. Éste es el hecho a partir del cual se plantea la cuestión de la unidad y pluralidad de la Historia de la filosofía.

La tesis de Gaos se sigue de todo lo expuesto a lo largo del curso, porque tanto las causas de la unidad como las de la pluralidad tienen que buscarse en los ingredientes de las situaciones. La unidad no podrá hallarse en los ingredientes de las situaciones. La unidad no podrá hallarse en los sujetos, ni en los filósofos, ni en los destinatarios, ni siquiera en los filosofemas particulares de cada uno de ellos, sino en los conceptos, sobre todo en ciertos conceptos cardinales que dominan el discurso filosófico. La pluralidad, en cambio, tendrá su origen principalmente en los sujetos, aunque no sólo en ellos.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los conceptos dominantes del discurso de las obras filosóficas sean siempre los mismos, o permanezcan invariables en cuanto a las notas de su comprensión, o desempeñen papeles

²² *Op. cit.*, pp. 439 y 443-444.

análogos. Hay en la historia un desplazamiento en cuanto al interés de los conceptos filosóficos y, lo que Gaos llama, un encabalgamiento en el sentido de que aun dos obras históricamente cercanas, presentan la preponderancia de algunos conceptos comunes, sobre otros que aparecen como privativos de cada una. A lo cual hay que añadir todavía posibles diferencias de los filosofemas, que aun tratando de los mismos conceptos entendidos con igual comprensión, pueden ser distintos y hasta contradictorios, por responder a motivos personales de los sujetos.²³

En opinión de Gaos, la razón de estas diferencias en los conceptos, en la comprensión de los conceptos y en los filosofemas mismos, es triple. Deriva de la laxitud y labilidad de los universales y particularmente de las categorías que, dentro de ciertos límites, dejan libertad para establecer especies y géneros con múltiples subdivisiones. En segundo lugar, obedece al carácter antinómico de las categorías —entre ellas, las categorías sumas, inexistencia o existencia finita, ente finito o ente infinito—, que se presentan en parejas de conceptos o filosofemas contradictorios entre los cuales, o entre uno de ellos y ninguno, es necesario optar. Carácter antinómico que se explica, a su vez, por el hecho de que tales categorías son creaciones de la mocionalidad y emocionalidad, potencias irracionales del sujeto humano. Y finalmente, deriva de la concreción de su objeto. Las categorías sumas son las trascendentales, las que objetivan la totalidad de *lo existente* que, como sabemos, es el más concreto de todos los objetos posibles, en rigor el único concreto, porque no permite la abstracción de nada. Mas por lo mismo, se trata del objeto más subjetivo de todos, en rigor el único completamente subjetivo —en una peculiar dialéctica, para usar las palabras de Gaos, de totalidad concreta y subjetividad. Lo existente, en conjunto, es distinto para cada sujeto e, incluso para cada sujeto a cada momento.²⁴

Esta triple razón es la explicación última de la pluralidad de las filosofías, cada una en conjunto subjetiva o personal. Como su objeto —lo existente—, las filosofías son distintas para cada sujeto, e incluso para un mismo sujeto a cada momento, porque cada filósofo va haciendo su propia filosofía a lo largo de su vida. Pero esta explicación tiene todavía un aspecto de cierta importancia. Las filosofías, como los filósofos, pueden darse en número ilimitado: aunque las posiciones antinómicas y las concepciones posibles tengan un número restringido, sus combinaciones con otros conceptos subordinados o coordinados resultan prácticamente ilimitadas. De modo que, a pesar de la repetición típica de los principales problemas y de las soluciones más comunes, queda todavía una posible filosofía para cada filósofo futuro.

Las ideas de subjetividad y momentaneidad hacen prácticamente imposible la repetición, dada la dificultad —por otra parte insuperable— de la sis-

²³ *Op. cit.*, pp. 447-448 y 451.

²⁴ *Op. cit.*, pp. 452-454.

tematización cabal de todos los ingredientes con que tratan de armarse los sistemas filosóficos. Ésta parece ser la dificultad principal: una prueba más de la irracionalidad de la filosofía, empresa fundada sobre la incapacidad de la inteligencia humana para lograr la total integración de un sistema. Los más grandes filósofos, a los ojos de Gaos, hacen la impresión de jugar con rompecabezas tan complicados que no son capaces de ajustar todas las piezas.

En fin, el carácter antinómico de las categorías, rasgo inevitable de todo pensamiento racional de alcance totalitario, se reveló oriundo de la antitética mocionalidad y emocionalidad del sujeto, es decir, del amor y del odio al bien y al mal. De la misma manera, el factor de la concreción del objeto de la filosofía que es lo existente, se muestra singularmente vinculado a la soberbia, que es la moción y emoción radical del filósofo. Y toda esta relación es, en conjunto, la presentación abreviada de sendas notas definitorias del ente humano: el amor que hace infinito al bien; el odio que lo aniquila todo; y la soberbia que quiere superarlo todo, a pesar de la incapacidad probada de la inteligencia para edificar sistemas, son las creaciones de un existente que se define justo por ser capaz de tales extremos.²⁵

7

El pensamiento de Gaos es un ejemplo —quizá el mejor ejemplo posible— de su propia idea de la filosofía y de la historia de la filosofía. Dos son sus rasgos más prominentes y, a mi modo de ver, inseparables. El primero de esos rasgos deriva de su objeto (lo existente, el conjunto de todo lo existente); el segundo deriva de su objeto y además de su carácter histórico (el lugar que el propio autor siente ocupar en la historia contemporánea de las ideas filosóficas).

En primer lugar, la filosofía de Gaos es *sistemática*, en el sentido de intentar un enlace ajustado de conceptos, de todos los conceptos, aunque fundamentalmente de los categoriales. El pensamiento categorial es, por definición, esencialmente totalitario o sistemático, y no se conforma con menos que con abarcar el conjunto de todo lo existente —sólo por esto es un saber de principios. Cualquiera de sus partes refiere necesariamente a la totalidad, es decir, cualquier concepto tomado aisladamente sólo tiene validez en cuanto muestra su enlace sistemático: porque su valor de verdad depende de la verdad del todo.

En segundo lugar, la filosofía de Gaos es un *subjetivismo* extremo, en varios sentidos. Ante todo en cuanto a su validez como sistema o conjunto de enunciados. El pensamiento filosófico de Gaos vale solamente para el sujeto que lo creó. Hasta tal punto, que su autor simplemente lo expone como su perspectiva personal, a sabiendas de que no puede ser compartido

²⁵ *Op. cit.*, pp. 454-456.

por nadie. Incluso el disentimiento tiene interés tan sólo como confirmación de la propia perspectiva. En rigor, el verdadero diálogo filosófico es imposible —no puede haber más que monólogo en soledad. Y semejante extremo es una consecuencia derivada directamente de su objeto: lo existente. Si la filosofía se ocupa por excelencia del más concreto y subjetivo de todos los objetos, de aquel al que no cabe aplicar proceso alguno de abstracción, es natural que el esfuerzo concluya en un mero discurso subjetivo, susceptible además de variaciones momentáneas a lo largo de toda la vida del sujeto.

Pero el subjetivismo puede entenderse también en otro sentido, principalmente en conexión con la historia de la filosofía occidental de acuerdo a la división establecida por el propio Gaos. La primera edad de esta historia se enfrentó abiertamente a los problemas surgidos de la apariencia de las cosas; la segunda se propuso esclarecer el origen de las ideas que los hombres se han hecho acerca de ellas, o sea de las categorías. El propio Gaos se inscribe en la línea de esta segunda edad y, muy especialmente, en la corriente de tradición kantiana. El subjetivismo de su pensamiento se debe entender también como el intento de encontrar el fundamento racional —o la falta de fundamento— de las categorías y del discurso filosófico en general, no en la experiencia objetiva sino en la subjetividad. En una palabra: el intento de explicar la ontología por la subjetividad. Esta última frase permite establecer con toda precisión la liga entre las dos características más prominentes del pensamiento de Gaos, que derivan de la naturaleza de su objeto. De la totalidad de lo existente no puede hablarse con un lenguaje objetivo y fragmentario, sino con un lenguaje totalitario y subjetivo, cuyos conceptos fundamentales, que son las categorías de la ontología, tienen que ser explicados a partir de la constitución de la subjetividad.

Además de los dos rasgos señalados, sistematismo y subjetivismo, la filosofía de Gaos se puede caracterizar por otras notas, algunas de las cuales resultan mera consecuencia de las anteriores o son complementarias, o se refieren al método utilizado. A consecuencia del subjetivismo, por ejemplo, la filosofía de Gaos se presenta como *escéptica* y como *irracional* —aunque de ninguna manera en grados extremos.

Decimos que el escepticismo de Gaos no es extremo en cuanto que, para él mismo, no toca a los enunciados de la propia filosofía, ni menos a ésta como sistema, es decir, en conjunto. Es un escepticismo, en cambio, que alcanza a cada una de las demás filosofías de la historia tomadas como conjuntos sistemáticos y en todos los puntos en que sus filosofemas no coinciden con la propia filosofía de Gaos. Por otra parte, el escepticismo deja a salvo también la validez intersubjetiva de los enunciados de las ciencias, y permite jerarquizar la totalidad de los conocimientos según sus distintos niveles de abstracción.

Se puede afirmar que se trata de una filosofía irracionalista en la me-

dida en que su autor la declara "un irracionalismo antinomista", frente a la antinomia por excelencia del realismo y el idealismo, ante la cual los límites de la razón obligan a optar por motivos personales. Como sabemos, esta antinomia resume otras, señaladamente la del punto de partida del filosofar, pero una vez cumplida la opción, cabe la aplicación más rígida de las técnicas fenomenológicas, hasta el momento de dar razón última de las categorías. Desde el punto de vista temático, el curso entero es un tránsito de los temas centrales de las primeras obras de Husserl a los de las obras finales de Heidegger: de las cuestiones más severas de la tradición clásica y escolástica, a las más patéticas y dramáticas del existencialismo. Y al fin, los límites de la razón vienen a tropezar con el rompecabezas insuperable de la subjetividad y momentaneidad de la filosofía, que hace imposible la articulación cabal de todos los ingredientes del conjunto. Irracional en el punto de partida como en el punto de llegada, el pensamiento filosófico de Gaos se despliega, sin embargo, como un riguroso esfuerzo sistemático de la razón pura —paradójicamente movido, en sus resortes íntimos, por motivos irracionales.

Desde otro punto de vista, se puede añadir que se trata de un pensamiento *antropológico*, en el sentido de sostener que el origen de las categorías está en la constitución moral del hombre. Y en el sentido más propiamente kantiano de intentar esclarecer las relaciones de la razón pura y la razón práctica, los límites de ambas y el alcance de las antinomias. Como se puede añadir que se trata de una filosofía *nihilista* o *negativista*, en el sentido muy estricto de afirmar que los conceptos dominantes de la filosofía, a lo largo de toda su historia, son negativos, y de sostener la prioridad gnoseológica de la inexistencia sobre la existencia.

Todavía se pueden señalar otros rasgos característicos complementarios, que son aquellos que derivan de la concepción que Gaos tiene de la subjetividad. Se trata de *existencialismo*, porque la subjetividad se entiende como empírica, individual y mortal; de *historicismo*, porque estos rasgos implican la historicidad; y hasta de *voluntarismo*, porque en el fondo, el sujeto se entiende como actividad volitiva.

Finalmente, por el método utilizado, el tratado de Gaos es una investigación *fenomenológica*, aunque con ciertas reservas y matices que el propio autor tiene cuidado de subrayar. No es solamente fenomenológica, según quedó advertido desde la primera lección del curso, sino que a esta empresa sigue un intento metafemenológico. Si se trata de dar razón de los existentes por la esencia, se trata propiamente de teoría, y si ésta busca las causas formales o esenciales, se llama, en rigor, *etiología*.²⁶

Parece innecesario agregar, por otra parte, que el método que se practica en el tratado es ante todo el método de Husserl, pero que esto no implica para nada la filosofía idealista que el maestro alemán acabó por ela-

²⁶ *Op. cit.*, pp. 12 y 207.

borar. La fenomenología se entiende de una manera más libre, sin compromiso alguno con el realismo y el idealismo: mera descripción y análisis de fenómenos en el sentido del "positivismo ampliado" de que habló Husserl. La influencia de este autor en las tesis de fondo de la filosofía de Gaos —como la de Brentano, Scheler, Hartmann y Müller—, está ligada además a otros temas, muy notablemente a los de la primera parte del curso: la ontología, la función del concepto y la clasificación de los objetos.

El tener presentes estas influencias de fondo, permite anotar una última característica secundaria que puede designarse como objetivismo conceptual o *conceptualismo*. Así se alude al hecho, que para Gaos resulta incuestionable, de la interposición del concepto entre la expresión verbal y su objeto. Semejante rasgo no tendría tan grande importancia, de no ser por las enormes consecuencias teóricas que tiene para toda la filosofía expuesta en el tratado —principalmente para la concepción de la subjetividad en que terminan identificándose pensamiento (no actos de pensar) y conceptos.

8

La caracterización que se acaba de hacer, difiere apenas de la que el propio Gaos ha hecho de su trabajo en la última lección, número XX del segundo semestre, titulada "Autobiografía y autocrítica del curso". Difiere por el orden en que hemos presentado los rasgos y, sobre todo, por la forma en que algunos de ellos han quedado subrayados con términos a veces más precisos —de ninguna manera porque escaparan por completo a la mirada crítica de su autor.

La citada lección con que se cierra el curso, ofrece a Gaos la oportunidad de mostrar una vez más su coherencia con las ideas que ha sustentado. El capítulo se propone traducir en forma explícita y en términos individuales, la razón de ser de la propia filosofía —que a lo largo del curso se halla implícita y referida a la filosofía en general. Esto equivale a presentar una autobiografía intelectual muy resumida, que una vez más hace patente el carácter histórico y biográfico de la filosofía y sus motivaciones personales. La autocrítica se reduce a aplicar las ideas de subjetividad y momentaneidad de la filosofía, singularmente la tesis del rompecabezas: como imposibilidad de integrar sin fallas las piezas del sistema.²⁷ Y ésta es la parte de la lección que más nos interesa.

Gaos insiste primero en las faltas o ausencias de ciertos análisis, en parte imputables a la índole del curso, en parte a la necesidad de reducir a última hora cuatro de las lecciones finales. Pero sobre todo insiste en las deficiencias de su trabajo que, planeado y concebido como definitivo, fue revelando para él mismo, en su desarrollo, fallas merecedoras de corrección y revisión

²⁷ *Op. cit.*, p. 458.

—porque tal es la dinámica de la vida intelectual. De estas fallas señala media docena de aquellas que considera de mayor importancia.

Señala, por ejemplo, una deficiencia en el tratamiento de las antinomias: en primer lugar, porque dice que no está todavía seguro de la índole verdaderamente antinómica de todas las enumeradas a lo largo del curso; en segundo lugar porque confiesa no ver claramente la reducción de todas a una sola. Pero la verdad es que otras de las críticas no son sino reconocimientos de las deficiencias en los análisis, por ser éstos demasiado concisos y faltos de detalle —nunca por errores en los planteamientos. Así nos advierte de la deficiente exposición de la motivación de las categorías por el amor y el odio; o de la manera demasiado concisa de despachar el problema de la existencia o no de objetos intencionales propios, peculiares de las mociones y emociones. Igualmente confiesa una falla en la exposición de la tesis de la existencia como modo de presencia a un sujeto, y del problema de una presencia independiente de todo sujeto o existencia propiamente dicha. Mas la falla consiste en la mera forma de la exposición, que no reúne los términos de la solución dada, sino que la deja desperdigada por diversos contextos.

Solamente hay dos asuntos que, en cuanto soluciones, aparecen como insatisfactorios. Se trata de las dos cuestiones enlazadas que Gaos coloca en primer término. La primera es la relación entre la expresión verbal y el pensamiento, es decir, entre expresión y concepto —junto con otras distinciones laterales: entre el pensamiento y la palabra interior, por una parte; y el pensamiento y la palabra exterior, por otra. La segunda es la solución dada al problema de la compatibilidad de la concepción de los conceptos como *modos psíquicos*, con la de los conceptos como una clase de *existentes distintos de los individuos* —aunque la primera concepción dependa de la segunda. De la precisión de aquellas distinciones es de lo que deriva, según Gaos, la posibilidad de salvar los riesgos del nominalismo o del sensualismo.²⁸ Las dos cuestiones enlazadas con que el autor inicia su autocrítica, constituyen lo que en pasajes anteriores llamamos su conceptualismo.

Ahora bien, ambas cuestiones son verdaderamente graves, porque Gaos confiesa en el mismo lugar que la relación entre la expresión verbal y el pensamiento quedó en su libro más *supuesta como obvia* que expuesta en cuanto tiene de problemática. Semejante supuesto afecta por entero al conjunto de pensamientos que el libro defiende: es el punto más discutible de la fenomenología de la expresión verbal; determina la clasificación y el sistema entero de los conceptos —por tanto, el tratamiento de los conceptos negativos. Es justo el punto en que han incidido las observaciones más agudas de algunos de sus críticos.²⁹ El error de Gaos ha consistido precisamente

²⁸ *Op. cit.*, p. 469.

²⁹ Véase Luis Villoro: "La filosofía de José Gaos", en *Diánoia*, núm. 10, 1964, p. 311; véase también José Luis Aranguren "Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la Filosofía*", en *Diánoia*, núm. 16, 1970, p. 159.

en respetar, sin discusión previa, una tesis de la fenomenología que Husserl presentó como evidente sin ofrecer en su favor argumento alguno.³⁰ Y, por desgracia, el hecho de reconocer la deficiencia no salva a la filosofía expuesta en la obra de una objeción fundamental que la toca desde dentro de su propia estructura sistemática.

Gaos no señala, naturalmente, como una deficiencia, el carácter totalitario de su filosofía —que nosotros hemos llamado sistemático. Para él se trata de un rasgo ineludible de todo pensamiento filosófico, puesto que es esencial al pensar categorial el ser totalitario. Lo que no puede evitar es admitir que de allí deriva también el fracaso de todo esfuerzo filosófico: inclusive el fracaso en el intento de dar razón propiamente dicha —razón válida para otros sujetos— de la propia filosofía. La *filosofía de la filosofía*, que da cuenta del fracaso esencial de la filosofía en su sentido clásico y primario, fracasa también en conjunto como intento intersubjetivo y se ofrece ella misma como confesión personal.

La prueba de autenticidad filosófica —garantía perfecta de la índole del tratado— cierra el círculo en el punto más extremo del subjetivismo: la exposición de los motivos personales de la *filosofía de la filosofía* en forma autobiográfica.

En su libro *De la filosofía*, Gaos se propuso dar razón de esta actividad humana y, con ello, de las categorías de todo pensamiento racional y de sus objetos —que era la manera de describir la estructura interna del mundo como objeto de conocimiento. Finalmente, revela al lector que lo que ha logrado, sin engaño alguno, es trazar desde el principio y con plena conciencia de las consecuencias, una red de conceptos fundamentales para capturar el mundo como totalidad —pero ese mundo, sin embargo, no es siquiera la imagen de su propio mundo, sino apenas la imagen de sí mismo.

De no haber usado conceptos definidos y métodos tan rígidos, José Gaos hubiera podido tal vez terminar la última lección de su curso académico de 1960, con las mismas palabras que escribió Jorge Luis Borges, el 31 de octubre de ese año, al concluir el “Epílogo” de *El hacedor*: “Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara”.

FERNANDO SALMERÓN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

³⁰ Sobre este tema en Husserl, el lector puede consultar las consideraciones críticas con que finaliza el artículo “El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl”, publicado por el autor en *Diánoia*, núm. 12, 1966.