

LA MEDIACIÓN DE LA AFECTIVIDAD. ALGUNOS IMPULSOS DE JOSÉ GAOS EN EL EXILIO¹

Ángel Xolocotzi Yáñez

INTRODUCCIÓN

A pesar del amplio estudio del pensamiento de José Gaos como uno de los principales representantes filosóficos del exilio español, me parece oportuno destacar aspectos de la relevancia y actualidad de sus planteamientos. Aunque se trate de cuestiones conocidas y, en cierta forma criticadas, considero que la revisión de la historia de la filosofía en México de gran parte del siglo xx y lo que va del xxi proporciona la posibilidad de resignificar y revalorar el legado con el que contamos y, a su vez, permitir la apertura de caminos para el pensar actual. Me refiero concretamente a ciertos hilos conductores que encontramos en el trayecto filosófico del transterrado Gaos y que exponen la idea que sostuvo tanto de la filosofía como de sí mismo.

A más de 80 años de su exilio conviene revisar la clásica aseveración al inicio de sus *Confesiones profesionales*: “[...] estoy seguro de ser profesor de Filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta [...] nada menos que precisamente una filosofía” (Gaos 2001: 15)². ¿Acierta el propio autor al señalar que no hay una filosofía en

¹ Agradezco la invitación para participar en este interesante proyecto. Asimismo, doy las gracias a la Mtra. Viridiana Pérez por la revisión del presente escrito.

² La idea que el autor tenía de sí fue quizás uno de los factores que dificultaban plasmar su obra de forma escrita. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la lección de 1960, *De la filosofía*, en donde Gaos habla de su propio caso: “[...] decepcionado de la Filosofía por haber hecho profesión de ella sin tener talento para ella, arrastro un hipócrita resentimiento contra ella, un radical *taedium vitae*, un radical *odio* a mí mismo —y a todo [...]” (Gaos 1962:

sus planteamientos? ¿Acaso no es la propia tradición la que valida y reconoce los alcances de una filosofía? ¿Es este el caso de José Gaos? Por la distancia temporal y con el acceso a su obra póstuma, ¿podríamos afirmar que efectivamente se encuentra una filosofía? Si es así, ¿qué elementos se podrían destacar?

Diversos estudiosos del pensamiento de Gaos, incluidos sus propios alumnos como Fernando Salmerón o investigadores como José Luis Abellán (1998) y Aurelia Valero (2015), han destacado múltiples aspectos del camino filosófico del maestro español. Lo que aquí indicaré no es algo desconocido, pero vuelvo a ello, ya que, por un lado, proporciona una posible guía para entender aspectos de la obra de Gaos; por otro lado, porque de cierta forma se inserta en preocupaciones que cobran plena actualidad a partir de la publicación de fuentes originales recientes de autores trabajados por el propio Gaos, como Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Sabemos que la publicación de las fuentes y la consecuente relectura obligan a cuestionar no solo algunas interpretaciones canónicas, sino también a poner en entredicho los epítetos conocidos. Ya que eso ha ocurrido con el arraigado “historicismo de Dilthey”, el “platonismo de Husserl” y el “existencialismo de Heidegger”; conviene quizá también preguntar si acaso el “personalismo escéptico de Gaos” pudiese ser visto bajo otra luz, así como las relaciones filosóficas con los ya mencionados³.

Antes de la Guerra Civil española (1936) Gaos no había publicado mucho. Solo se pueden documentar algunos artículos y su tesis doctoral sobre

429)—. Asimismo, encontramos en contemporáneos de Gaos como Edmundo O’Gorman o Américo Castro una imagen que refleja su propia apreciación: “[...] la tragedia más íntima de Gaos es que fue un estupendo expositor y un pésimo escritor. Es horrible leer a Gaos. Yo tengo un libro que me dedicó. Lo leí, claro, y no le entendí ni en parte. Un día me comentó Américo Castro: ‘Pues ¿qué le pasa a Gaos?’, ‘Pues, don Américo, no sé, ¿qué le pasa?’. Y contestó ‘Pero es que no se puede escribir sin verbos’, comentó Américo” (citado por Constante 2014: 39).

³ La publicación de los *Gesammelte Werke* de Dilthey, la *Husserliana* de Husserl y la *Gesamtausgabe* de Heidegger, así como las *Obras completas* de Gaos, ofrecen un panorama radicalmente nuevo para la investigación. Muchas de las interpretaciones heredadas se apoyaban en fuentes indirectas o parciales que daban una imagen limitada de los pensadores mencionados y en ocasiones se obligaba a catalogarlos en cierta línea. Desde hace algunas décadas se ha roto ese paradigma, con lo cual se permite investigar con la base documental suficiente que pueda sostener las interpretaciones respectivas.

la crítica de Husserl al psicologismo. Sin embargo, lo que llama la atención son sus traducciones entre 1923 y 1935. En este período encontramos 29 traducciones, la mayoría del alemán. Muchos autores detectan dos acontecimientos importantes en la vida de Gaos para poder explicar tal cantidad de traducciones: primero, la fundación de la editorial Calpe en 1919; segundo, la fundación de la revista y editorial *Revista de Occidente*. A partir de esto último se da una estrecha relación entre Gaos y Ortega y Gasset, ya que 28 de las 29 traducciones aparecieron en dicha revista.

La obra de traducción realizada por Gaos comprende en total 59 libros y 8 artículos. Como ya se dijo, 29 de estos fueron traducidos en España antes de la Guerra Civil; el resto, en el exilio mexicano a partir de 1938. Una buena parte del trabajo de traducción Gaos lo dedicó a autores en el ámbito de la fenomenología como Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger o precursores como Franz Brentano. Del primero tradujo las *Investigaciones lógicas* (junto con Manuel García Morente), las *Ideas I* y gran parte de las *Meditaciones cartesianas*. Del segundo tradujo *El resentimiento en la moral*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *Sociología del saber* y *Esencia y forma de la simpatía*. De Martin Heidegger sabemos que Gaos tradujo *Ser y tiempo*, cuya versión fue la primera realizada en forma completa a un idioma extranjero⁴ y de Franz Brentano tradujo parcialmente su *Psicología desde un punto de vista empírico*.

Las traducciones y la obra incipiente de Gaos se insertan en el momento preciso en el que México buscaba reforzar el ideal del Ateneo de la Juventud de encontrar una mediación entre lo universal y particular a través de la cultura. Recordemos lo que Antonio Caso indicaba al respecto: “Entre la idea de patria y la de Humanidad se interpone la de la cultura. Directamente el hombre se relaciona con su nación y su cultura; a través de ellas con la Humanidad” (Caso 1934: 65 y ss.).

En un primer momento, la llegada de Gaos a México y las traducciones que realiza concretarán de cierta forma el ideal ateneísta al acercar lo

⁴ La versión de Gaos de *Sein und Zeit* fue trabajada a lo largo de varios años en su seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y fue la primera traducción completa publicada, ya que tanto en Francia como en Japón se había traducido solo parcialmente. Para mayor detalle de la publicación de la traducción de Gaos véase Constante (2014).

universal de la humanidad a la situación mexicana mediante la traducción; sin embargo, como sabemos, el trabajo de Gaos no se limita a eso, sino que también buscará tematizar la apropiación de la particularidad mediante otros modos de expresión que aprehendan lo universal. En sus *Confesiones profesionales*, Gaos refiere a esto al oponer lo nacional a lo liberal: “Este liberalismo se ha manifestado y ha actuado principalmente en la dirección de aportar a las patrias hispánicas los valores estimados en los países extranjeros reconocidos por propios y extraños como yendo ‘a la cabeza de la cultura’” (Gaos 2001: 72).

Para Gaos queda claro que no se trata de sustituir simplemente lo liberal por lo nacional, sino de llevar a cabo un movimiento que evite una escisión. Tal posibilidad lo acerca a su maestro Ortega, quien en ciertos momentos le dará impulsos para la conformación de un filosofar propio: “la reivindicación de los valores anejos (agregados) a las formas peculiares del pensamiento hispánico” (Gaos 2001: 72). De hecho esto lo verá como su función principal: “Mas lo que en España no había pasado aún de un conato, de un inicio, se convirtió aquí, en México, en la parte de mi labor que personalmente estimo como principal” (Gaos 2001: 72). Veamos pues cómo se despliega en México la labor pensante de Gaos.

I. PRIMER ACERCAMIENTO A LA AFECTIVIDAD COMO MEDIACIÓN: LA SOBERBIA

Bien conocido es que Gaos concentró en sus *Confesiones profesionales* de 1953 una buena parte de sus planteamientos en torno a su idea de filosofía. No obstante, será cinco años después, en 1958, cuando el maestro Gaos resume y discute algunas tesis centrales con sus alumnos Ricardo Guerra, Luis Villoro, Alejandro Rossi y Emilio Uranga⁵. El texto que Gaos puso a discusión sobre la vocación filosófica incluye un resumen de sus propias posturas en las que compara la visión que tenía a su llegada a México en 1938 y la que tenía en ese momento, veinte años después, en torno a la esencia de la filosofía. Efectivamente, en su primera presentación intelectual en México a través

⁵ El compendio de lo ahí trabajado ha sido rescatado y publicado por Aurelia Valero Pie en 2012.

de la serie de conferencias sobre “Filosofía de la filosofía”, Gaos había puesto a discusión la idea de que la filosofía y la soberbia compartían una misma esencia. Dicha cuestión motivará la réplica de Francisco Larroyo, apoyado en posiciones neokantianas, que cuestionará la tesis de Gaos al asimilarla a un ámbito más bien psicológico. La polémica desatada y las consecuentes discusiones entre Gaos y Larroyo darán a luz dos años después la publicación de *Dos ideas de la filosofía*⁶.

La tesis sobre la *filosofía de la filosofía*, en la cual resuenan disquisiciones de W. Dilthey, retorna al problema de la definición o idea de la filosofía misma, así como de los motivos centrales para su despliegue. La identificación entre filosofía y soberbia remite al recurso etimológico que Gaos ejerce al señalar que soberbia significa un “estar encima” o una especie de dominación que justificaría el afán del saber filosófico. Así, la “armonía prestablecida” entre filosofía y soberbia parecería cuestionar la herencia aristotélica que piensa a la filosofía como ciencia de los primeros principios; en otro sentido revela un rasgo aristotélico en tanto el Estagirita, sabemos, inicia su *Metafísica* con la indicación de que el ser humano tiende por naturaleza al saber. Si vemos esta aseveración a la luz de Gaos, la justificación de la tendencia a ese saber, *eidenai*, en tanto “ver más” o “ver mejor”, sería la soberbia, una tendencia a estar encima o dominar lo simplemente visto de forma prefilosófica. En sus *Confesiones profesionales* Gaos recuerda la primera concreción de tal tesis: “En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo. Aquel a quien le interese el tema puede ver el resumen inserto en un libro que publiqué, recién llegado a México, en compañía del doctor Francisco Larroyo” (Gaos 2001: 85 y ss.).

Mas en 1958 el propio Gaos reconoce una variación en su posición. Así lo indica:

⁶ Desde 2004, Antonio Ziri6n y yo decidimos seguir este modelo de hacer filosofa, la pol6mica, a partir de la discusi6n entablada en torno al lema “A las cosas mismas”. A lo largo de m6s de una d6cada, Ziri6n y yo presentamos en foros acad6micos los resultados que daban respuesta a los argumentos del otro, expuestos en alg6n evento previo. En 2018, setenta y ocho a6os despu6s de la pol6mica entre Gaos y Larroyo, decidimos reunir toda la discusi6n entablada y publicarla como libro (v6ase Xolocotzi y Ziri6n 2018). El modelo planteado por Gaos y Larroyo de alguna manera sirvi6 de base para llevar a cabo tal proyecto.

Veinte años después, en este día de hoy, pienso aún, con más rigor, que si la soberbia no es la esencia de la filosofía misma, es decir, de los filosofemas mismos, sí es uno de los ingredientes del complejo radicalmente motivante de que se conciben los filosofemas por los filósofos, hombres representativos de algo esencial de los hombres o del hombre en general (en Valero Pie 2012: 37).

De esta manera, en el itinerario filosófico de Gaos se veía inicialmente el papel de la soberbia como esencia y/u origen de la filosofía en aras de un alcance de su propia definición en tanto *filosofía de la filosofía*; pese a ello, el debilitamiento de esta concepción, veinte años después, no anula su importancia, ya que se mantiene como motivación del filosofar mismo. Esto deja ver el papel de un ingrediente que contrasta aquello conocido y heredado como filosofía en tanto metafísica. Esta contraposición inicial se mantiene como hilo conductor de su pensar y decantará unos años más tarde en la tematización de antinomias categoriales que sacarán a la luz el papel central de lo afectivo.

Visto de esta forma, el énfasis en la soberbia expresa más bien la necesidad de una mediación entre la experiencia subjetiva del que filosofa y el saber intersubjetivo expresado en la metafísica. Esta guía mantiene no solo la relación al interior de la propia obra de Gaos, sino que su laxa aprehensión permite entender el impacto causado en sus alumnos y la participación en la consolidación de una historia de la filosofía contemporánea en México.

Así como el *thaumazein* griego, el temblor horrorizante agustiniano, la duda cartesiana o la angustia heideggeriana, la soberbia constituye para Gaos el otro elemento de la armonía preestablecida con la filosofía tal como lo señala en “Filosofía de la filosofía”. Se trata de aquello que afecta, en donde tal afectación conduce a filosofar como un saber de dominación. El carácter afectivo que aquí indicamos remite a autores que de una u otra manera cuestionaron las bases del quehacer filosófico desplegadas en el ámbito de la mera racionalidad o representación.

En su texto de 1916 sobre el formalismo en la *Ética*, Scheler incluye un breve resumen de la historia de la tematización afectiva en la filosofía occidental. Concretamente menciona dos grandes maneras en las que el ámbito afectivo ha sido abordado (véase Scheler 2001: 366 y ss.). Por un lado, encontramos su determinación intencional moderna, al interior de la cual, las propiedades cognoscitivas de lo afectivo son superadas por la claridad de la

representación. De acuerdo con Scheler, es Kant quien rompe radicalmente con este esquema, pero no para otorgar un lugar concéntrico a tal fenómeno, sino para excluirlo de toda pretensión cognoscitiva. Al declarar como independientes los estados afectivos, Kant termina planteando una relación indirectamente proporcional, pues mientras que a la dependencia intencional todavía le corresponde una determinación cognoscitiva, a la independencia afectiva de los estados subjetivos le está vedada esta posibilidad.

Con la finalidad de resolver tal dicotomía, Franz Brentano irrumpió en el horizonte histórico de la época determinando intencionalmente los fenómenos psíquicos, pero sin caer de nueva cuenta en la filosofía moderna. ¿De qué manera? Al mismo tiempo que mantiene la pretensión cognoscitiva y el carácter intencional de los afectos, Brentano les asigna cierta independencia respecto de la representación al caracterizar a los fenómenos afectivos como una toma de postura respecto de la neutralidad de la representación⁷.

Sabemos que, en las *Investigaciones lógicas*, Edmund Husserl retoma la base brentaniana al enfatizar la relación entre actos objetivantes y los no-objetivantes como los afectos. Si recordamos que, para él, la esencia intencional de todo acto reside en la unidad de cualidad y materia, concluimos que los afectos, al fundarse en los actos objetivantes, carecen de materia propia. En otras palabras: la materia misma del acto objetivante, como relación específica con el objeto *intendido*, corresponde también a los afectos (véase Husserl 1984: 401 y ss.).

Ya desde sus primeras lecciones, Martin Heidegger cuestionará la prioridad de la dimensión objetual perteneciente a un acceso teórico-cognoscitivo que mantenía incuestionado el papel preponderante de la representación. A partir de su transformación hermenéutica de la fenomenología en 1919, descartará como punto de partida las vivencias objetivantes o cualquier otro tipo de vivencia que se apoye en ellas⁸. Con la descripción del modo en que

⁷ En su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano enfatiza el papel del representar como el fenómeno psíquico por antonomasia; frente a estos, los otros fenómenos son solo posturas respecto de estos: “Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico” (Brentano 1924: 13).

⁸ Debemos tener en cuenta que la transformación llevada a cabo por Heidegger ocurre a partir de la apropiación de la idea de *Lebenswelt* (mundo de vida) que Husserl tiene presente ya por lo menos desde 1916 (véase Husserl 2008).

el mundo circundante es experimentado, Heidegger enfatizará un modo de acceder al ente de modo preteorético a partir del entorno abierto. En la famosa descripción, en el *Kriegsnotsemester* de 1919, de su llegada al salón y enfrentarse a la cátedra así lo indica: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, *como algo que inmediatamente me molesta...*” (Heidegger 2005: 86. *Cursivas mías*).

A partir de las fuentes directas, la claridad que ahora tenemos de las propuestas señaladas no aplicaba para el momento de Gaos, pero la dedicación a algunos autores como Dilthey o Heidegger pudo haber dado impulsos para destacar el ámbito afectivo en el despliegue de su filosofar. Recordemos que Dilthey habla de la necesidad de una especie de ampliación de la conciencia, cuyo sentido quedó expresado en el famoso *dictum* de la *Introducción a las ciencias del espíritu*: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” (Dilthey 1986: 31). En el caso de Heidegger, a pesar de la cuestionable apropiación que Gaos llevó a cabo⁹, quedaba claro que en los rasgos existencialistas atribuidos al filósofo de Friburgo destacaba en primer lugar el papel de la angustia. No es difícil detectar que, en ambos pensadores alemanes, en la idea de filosofía respectiva interviene algo más que la mera determinación racional. La remisión a lo afectivo por parte de Gaos, en este caso la soberbia, lo coloca en la línea de los filósofos que cuestionan un origen desinteresado o neutral del filosofar y, con ello, una crítica al ámbito teorético centrado en la representación.

El hecho de que el origen del filosofar no consista en una determinación desinteresada me parece que abre las puertas para tematizar aquello que afecta y determina la vocación por la filosofía. Que la soberbia no es un canon o dogma, queda claro en lo ya citado del seminario de 1958. Como podemos apreciar, la soberbia no constituye necesariamente la esencia de la filosofía,

⁹ Ya múltiples autores han realizado exégesis de la interpretación que Gaos llevó a cabo de la filosofía de Heidegger, baste aquí con ejemplificar lo que señala en su *Discurso de la filosofía*: “En realidad y rigor, *Ser y tiempo* es, más que nada de cuanto se ha dicho y puede ser cierto de ella, una nueva crítica de la razón pura. Se trata de un nuevo intento de fundamentar la Metafísica en o por la constitución del sujeto” (citado en Constante 2014: 130).

pero sí un ingrediente motivacional para el filosofar mismo. Dos años después, en el curso de 1960 y publicado dos años más tarde bajo el título *De la filosofía*, Gaos despliega aspectos que, aunque no enfaticen el papel central que atribuía a la soberbia, sí lo harán respecto de lo afectivo.

2. SEGUNDA VÍA EN TORNO A LA MEDIACIÓN AFECTIVA: EL AMOR

En el mencionado texto, el punto de partida refleja su herencia fenomenológica y diltheyana al enfatizar que la filosofía debe partir de lo dado. Y aquello dado se deja aprehender en la expresión verbal del ente que pregunta —el ser humano— en dirección a una justificación de las categorías. Así, inicialmente, para Gaos la filosofía se muestra como un pensamiento expresado. El hecho y lo dado de la filosofía es pues el pensamiento consciente expresado verbalmente (Gaos 1962: 423). Por ello Gaos se centrará en desplegar una fenomenología de la expresión dirigida a un objeto. El problema para nuestro autor, sin embargo, surge al tematizar la objetividad del objeto y su relación con los conceptos objetivantes. En un despliegue, que se aleja en ciertos puntos de la primera de las *Investigaciones* lógicas de Husserl, Gaos enfatiza que para él, el problema no se halla en la diferencia entre la fonación y la vivencia de significado (o intención significativa, en términos de Husserl), sino en el objeto mentado en la expresión y el objeto por constituir en el concepto objetivante: “Los objetos se impusieron así como el objeto de la fenomenología de la expresión verbal que prevalece sobre todos los demás, a los que abarca” (Gaos 1962: 423).

Como dejan ver los análisis en *De la filosofía*, para Gaos el problema de la objetualidad de los objetos es el problema de la existencia de estos. Se trata pues de pensar la existencia como un “modo relativo de presencia”, es decir, como “un modo activo del ente” (Gaos 1962: 423) y de esa forma dejar ver su diferencia con lo señalado por Heidegger especialmente alrededor de *Ser y tiempo*, en donde la existencia sería un modo de ser diferenciado de la presencia. De esta manera, la existencia en tanto “modo relativo de presencia” para Gaos puede ser vista como finita o infinita (véase Gaos 1962: 424), con base en el ente en cuestión. La pregunta por la infinitud conduce a la posibilidad de la negación, del no (véase Gaos 1962: 424). De ese modo, la

aprehensión de la inexistencia y de la infinitud se llevará a cabo a partir de una interpretación de la negación y del papel de los conceptos negativos. La existencia, la finitud y la posibilidad de su negación constituyen así el centro de esta fenomenología gaosiana.

Como podemos observar, la búsqueda de la esencia de la filosofía conduce a Gaos a la pregunta por las categorías negativas de la razón, las cuales, para él, tienen un origen no-racional: “Mas si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de estos —o no tendrían razón de ser— contra el repetido y *esencial* postulado” (Gaos 1962: 427). En este sentido, el objetivo de Gaos es doble: por un lado, pretende fundar las categorías negativas y, por otro, justificar este fundamento.

Respecto de lo primero podemos decir lo siguiente: la posibilidad de negar la existencia y la finitud al tematizarlas como inexistencia e infinitud no puede llevarse a cabo mediante una referencia a objetos fenomenales, ya que solo serían pensados propiamente producidos. Esto ocurre porque, de acuerdo con Gaos, el ser humano “es movido por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo” (Gaos 1962: 430).

De manera que amor y odio serían aquello que motiva las categorías negativas de la razón. Para Gaos está claro que el “no” y la negación significan rechazo y odio. Así, pues, su análisis conduce a señalar que lo expresado y coincidente de la vida con el mundo se plantea en términos de bien y satisfacción; mientras que el rechazo y negación de la insatisfacción indican el mal: “En los amores y los odios motivadores, creadores, de las categorías negativas, debe reconocerse lo más fundamental de *lo significado* por la negación verbal, lo más fundamental de la negación práctica [...]” (Gaos 1962: 432).

De acuerdo con ello, el odio motivaría a desear el mal y, a su vez, el concepto de inexistencia proveniente de una voluntad estaría motivado por el odio. Por otra parte, el amor sería aquello que impulsa el deseo del bien; inclusive Gaos indica que este no es otra cosa que la felicidad infinita de lo amado. A raíz de esto, la idea de infinitud es motivada por un deseo: la afeción del amor (Gaos 1962: 433).

Gaos concluye que la base de las categorías negativas de la razón y los conceptos de inexistencia e infinitud no pueden yacer ni en la lógica ni en la

ontología. De ahí que el fundamento de la razón no pertenezca a la estructura atemporal y estática del ser de las cosas, sino al ámbito constituyente de la subjetividad, que en este caso remitiría no a una dimensión racional, sino afectiva. Por lo tanto, amor y odio serían las dimensiones móviles de la subjetividad y el fundamento de las categorías racionales de la metafísica:

La mocionalidad y emocionalidad motiva, por ministerio de la negación, concepciones contradictorias e irracionales en el sentido de la razón pura; natural que no quepa elegir racionalmente, en el mismo sentido, entre ellas, sino sólo “*optar*” por los mismos motivos irracionales de ellas, o mejor dicho, la motivación de ellas y la opción entre ellas serían originalmente un mismo acto de creación (Gaos 1962: 434).

Esta tesis que se halla en el núcleo de la filosofía gaosiana de 1960 deja ver elementos centrales de propuestas que el propio Gaos había trabajado, e incluso traducido, como es el caso de los planteamientos de Brentano, Husserl, Scheler y Heidegger. Un análisis detallado de esto nos alejaría del presente objetivo; baste señalar que en esta perspectiva se da testimonio de un aspecto central de la radicalidad fenomenológica que Gaos detecta.

3. IMPULSOS DE GAOS CON BASE EN LA NECESIDAD DE UNA MEDIACIÓN

Después de lo que acabamos de indicar, surge la pregunta en torno a la importancia que esto puede tener, de manera especial en el despliegue filosófico del propio Gaos como transterrado y en su labor como formador determinante de filósofos que guiarán el destino filosófico de México.

Respecto de lo primero se entiende el “personalismo escéptico” y pesimismo que se le atribuye al entender quizás en cierta perspectiva cíclica que el origen y fin de la filosofía yacen más allá de ella, en un ámbito afectivo nombrado de dos formas: el origen como soberbia y el fin como fracaso. Por ello quizás es que ya desde 1938 presentía tal destino: “el filósofo es el hombre que muestra al hombre sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa de la existencia humana” (Gaos 2003: 63).

En torno a lo segundo, a saber, los impulsos dados por Gaos a sus alumnos, sabemos que no se trata solamente de pensar en torno a un tema, sino

de retomar elementos ajenos a un esquema metafísico que puedan dar cuenta de la estancia en el mundo, pero del mundo cercano, del mundo situacional.

A pesar de la cerrada concepción de Gaos en torno a la filosofía, su crítica a la metafísica y la consecuente aprehensión del filosofar como confesión, considero que el elemento central ahí es la afectividad que en sus discípulos ya no fue aprehendida a partir de una dimensión personal o psicológica, sino a partir del mundo circundante, a partir de la situación misma. Con base en ello es que se entienden gran parte de los análisis y reflexiones de sus alumnos, como el grupo Hiperión. Es bien sabido que el trabajo de los hiperiones, que inicia en 1947-1948, buscaba de cierta forma “salvar” la circunstancia mexicana¹⁰. Para ello se requería pensar desde el ámbito mexicano en dirección a la humanidad. Eso, en el fondo, quería indicar la elección del nombre “Hiperión”, que según el mito griego fue hijo del cielo y de la tierra, es decir, un punto de encuentro entre lo universal y lo particular.

Como señala Ricardo Guerra, la preocupación del grupo “era fundamentalmente la filosofía contemporánea; dándole a la filosofía el mayor rigor técnico posible [...]. Una de las tareas fue la divulgación de la filosofía actual, el tratar de trabajar esos temas en ese momento y el problema del mexicano o del conocimiento de lo mexicano” (Guerra 1984). Así, como sabemos, la relación entre lo mexicano en tanto lo particular y la filosofía contemporánea en tanto lo general, buscó expresarse a través de mediaciones. Una de ellas es lo transmitido por Gaos a partir de lo afectivo como origen o motivo para el filosofar. Y de esta forma, así como los hiperiones adquirieron ese papel mediador, así también lo desplegado por Gaos en torno a la afectividad en

¹⁰ De acuerdo con Ricardo Guerra en su artículo “Una historia del Hiperión”, este grupo al que perteneció él mismo junto con Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea, se formó entre 1947 y 1948 y dura estrictamente hasta los años 1951-1952. (Publicado por primera vez en el periódico *Los Universitarios* n.º 18, octubre de 1984). La meta de los integrantes del Hiperión fue entonces la de tener una comprensión social de la filosofía que partiera de su circunstancia llevando a cabo análisis estrictamente filosóficos. Más allá de análisis psicológicos como los de Samuel Ramos en su tematización del complejo de inferioridad o sociológicos como los de Agustín Yáñez en la reelaboración del concepto scheleriano de resentimiento, lo que llevan a cabo los hiperiones es describir fenomenológicamente las “modalidades existenciales de los mexicanos”, para usar el vocabulario de aquel momento (Guerra 1984).

su más crudo carácter elemental: como aquello que me afecta. No es este el lugar para profundizar en ello, pero baste mencionar la diversidad de investigaciones en las que se centraron los hiperiones para dar cuenta de lo señalado: *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla; *La doble faz del indio* de Luis Villoro; *El amor y la amistad en el mexicano* de Salvador Reyes Nevares; *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, entre otros¹¹.

Pudiese objetarse que el camino filosófico de Gaos va de la “Filosofía de la filosofía” a un “personalismo escéptico” que limita el carácter intersubjetivo de sus alcances; no obstante, el hecho de que la filosofía sea aprehendida como expresión, oral o escrita, y que así haya sido interpretada por sus alumnos, deja abierta la brecha para asimilar su propuesta. Como ya hemos señalado, el carácter estrictamente subjetivo que Gaos atribuye a la filosofía contrasta con el acceso intersubjetivo de la metafísica. Esto último ocurre a partir de su conocida tesis en donde el método científico busca objetos de la religión. De acuerdo con Gaos, el resultado es la metafísica como expresión, pero a diferencia de esta, la filosofía expresa la vida misma. Más allá de cualquier consideración vitalista que relativice la propuesta, me parece que las aseveraciones de Gaos a lo largo de sus escritos dejan ver aquello que el propio Heidegger ha captado como *estilo*.

En una carta de Heidegger a Kurt Bauch del 13 de mayo de 1937, el filósofo de Friburgo indica lo siguiente: “El estilo se ‘tiene’ o no se tiene, y se tiene solo en tanto se es el estilo” (Heidegger y Bauch 2010: 41). De inmediato tal sentencia remite a Buffon cuando este indicaba que “el estilo es el hombre mismo” (Buffon 1753)¹². Posteriormente, en una anotación de los

¹¹ Lo esbozado en el presente trabajo plantea una relación entre algunas vías exploradas por Gaos desde 1938, como es el haber colocado a la soberbia en tanto origen del filosofar, que inevitablemente cuestionaron aspectos centrados en la mera racionalidad occidental. Si a eso le sumamos los impulsos provenientes de Ortega respecto de la necesidad de aprehender lo particular, entonces, aunque Gaos no haya estado de acuerdo en las interpretaciones de sus alumnos, sin duda fue un mediador central para la realización de tales tematizaciones. En los títulos mencionados de las obras se deja ver el intento de aprehender desde esquemas universales la particularidad de lo mexicano. Y, en ello, el ámbito afectivo, explorado por su maestro Gaos, aparece sin duda en los diversos despliegues temáticos.

¹² Esto como se sabe lo señala Buffon en su *Discurso sobre el estilo*, pronunciado en su ingreso a la Academia Francesa, el 25 de agosto de 1753. Respecto del estilo en Heidegger

Cuadernos negros y repetida en la misma carta a K. Bauch Heidegger indica que “el estilo es la certeza que el Da-sein tiene de sí mismo en su legislación creadora” (Heidegger 2010: 41). Escribir en un estilo afianza su estar en tal comportamiento, el cual plasma lo pensado de cierta manera. Así, la norma que se aplica en ello es la creación porque el *Dasein* afirma su carácter pensante y creativo en el estilo correspondiente.

La idea de estilo que defiende Heidegger indudablemente va de la mano de la idea de filosofía, ya que como hemos indicado, el pensar creativo se da en el estilo. Desde muy joven, prácticamente desde sus primeros cursos como docente en la Cátedra II de Filosofía en la Universidad de Friburgo, Heidegger da a conocer la idea de filosofía que guiará su trabajo:

Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa —que puedo declarar batalla a muerte al Racionalismo— sin incurrir en el anatema de la irracionalidad —puedo hacerlo— debo hacerlo —y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad (Heidegger y Petri 2008: 55 y ss.).

Al hablar Heidegger de una “filosofía de la vida activa” no lo hace por incorporarse a una “filosofía de la vida” en boga, sino más bien para hacer una crítica a la filosofía vigente en su momento y abrir la posibilidad de una renovación de esta, más allá de las polarizaciones tradicionales tales como la del racionalismo o irracionalismo. Se trata de pensar la filosofía en relación con el que filosofa y su concreción creativa. La mencionada “creación de la personalidad” dirige la tematización a una propuesta en donde la filosofía no sea simplemente un contenido determinado, sino la forma o expresión de la vida misma.

Hablar así en primera persona, y a la vez reconocer el carácter expresivo de lo pensado, lleva tanto en Heidegger como en Gaos a concebir una idea de filosofía sui géneris que en sus concreciones ha propiciado la apertura de múltiples caminos. En este sentido, el estilo de Gaos plasmado en sus

ya se han llevado a cabo algunas aproximaciones, quizá las más significativas al respecto es el compendio coordinado por Bauer, Bösel y Mersch (2013).

confesiones expresa ya ese carácter de mediación entre la experiencia íntima del filosofar y la expresión metafísica de la propia tradición, tal mediación que entendieron cabalmente sus alumnos hiperiones me parece que deja ver todos sus alcances a partir del papel del ámbito afectivo que hemos esbozado.

CONCLUSIÓN

Para muchos de nosotros queda claro que la filosofía en México no hubiese tenido el auge de los últimos años sin la base dispuesta por Gaos en múltiples sentidos, como son las polémicas y discusiones con sus contemporáneos como con Francisco Larroyo o con Eduardo Nicol, las traducciones realizadas o la formación de discípulos de diverso calibre como el caso del Grupo Hiperión.

A pesar del carácter trágico que Gaos atribuye a la filosofía y las consecuencias de tal aprehensión, considero que la remisión al ámbito afectivo, por lo menos en dos momentos de su obra, coincide con tematizaciones radicales de la filosofía contemporánea como es el caso de la propuesta de Dilthey; de algunos impulsos de neokantianos como Heinrich Rickert; y, por supuesto, de la fenomenología. Sin embargo, la importancia de Gaos no se halla solo en tal coincidencia y búsqueda de los motivos originarios para el filosofar, sino en que el ámbito afectivo puede ser visto como mediación entre lo universal ya divisado en la idea misma de filosofía, y la concreción de la misma a partir de la experiencia particular. Quizás el énfasis en esta última es la que inclinó la balanza en Gaos para dirigirse a un “personalismo escéptico”; también este punto puede ser leído como modo de expresión particular plasmado en el estilo, lo que a su vez concuerda nuevamente con autores trabajados por Gaos, como es el caso de Heidegger.

El papel mediador de la afectividad que aquí he intentado destacar en la obra de Gaos puede dar elementos para comprender también los impulsos dados a sus discípulos y alumnos en diversos grados. Las diversas propuestas que conocemos, como las del Grupo Hiperión, buscaban la mediación entre lo particular de la situación concreta y la universalidad de la reflexión filosófica. Para Gaos, el papel de la afectividad cuestiona la hegemonía racional de

la metafísica y permite otros modos de expresar la filosofía. Con ello no se anula a esta, sino solamente a uno de los modelos reinantes.

El esbozo aquí planteado deja múltiples temas sin desarrollar, pero permite apreciar algunas de las facetas gaussianas que muestran desde otra perspectiva su idea de filosofía y que, a su vez, permiten entender la así llamada “deuda insalvable” que la filosofía en México tiene con el filósofo transterrado (véase Constante 2014: 144). La continuación de las tradiciones —aspecto vulnerable en nuestras sociedades académicas latinoamericanas— se debe en parte a la fuerza de lo realizado por los exiliados o transterrados españoles, como fue el caso de José Gaos. Quizá la misión que nos quede para seguir filosofando en comunidad universal y desde la experiencia propia es justamente atender a aquel aforismo de Gaos que guio su vida filosófica y, probablemente, planteó dificultades para expresar su estilo:

La mamá, muy enojada:

¡Cállate! ¡No hables de lo que no entiendes!

No ha habido modo de averiguar si se dirigía al niño o al filósofo (Gaos 2001: 130).

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1998): *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, Patrick; BÖSEL, Bernd, y MERSCH, Dieter (ed.) (2013): *Die Stile Martin Heideggers*. Freiburg i. Br.: Alber.
- BRENTANO, Franz (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 vols. Hamburg: Meiner.
- CASO, Antonio (1934): *Nuevos discursos a la nación mexicana*. Ciudad de México: Librería Pedro Robredo.
- CONSTANTE, Alberto (2014): *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. Ciudad de México: Paraíso.
- DILTHEY, Wilhelm (1986): *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducido por Julián Marías. Madrid: Alianza.
- GAOS, José (1962): *De la filosofía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- (2001): *Confesiones profesionales*. Gijón: Trea.

- (2003): *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1959)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GUERRA, Ricardo (1984): “Una historia del Hiperión”, en *Los Universitarios*, n.º 18 (octubre), pp. 15-17.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin, y BAUCH, Kurt (2010): *Briefwechsel 1932-1975*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- HEIDEGGER, Martin, y PETRI, Elfride (2008): *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Traducido por Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.
- HUSSERL, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer.
- SCHELER, Max (2001): *Ética*. Traducido por Hilario Rodríguez. Madrid: Caparrós.
- VALERO PIE, Aurelia (2012): *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2015): *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- XOLOCOTZI, Ángel, y ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2018): *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa.