

JOSE GAOS Y LA CRISIS DE LA RACIONALIDAD FILOSOFICA

Estela Fernández

¿Que es la filosofía? Gaos intenta definirla a partir del mito y de la ciencia como modos de conocimiento que le precedieron en el tiempo. Mito y ciencia difieren, en primer lugar, por sus objetos: los del mito son imaginados como situados más allá del mundo sensible y concebimos las causas de la totalidad de lo existente, los de la ciencia son los objetos especiales del pensamiento (entes matemáticos) o de la realidad sensible (objetos físicos). En segundo lugar, mito y ciencia se distinguen por la relación de sus sujetos con tales objetos: en el mito el sujeto se vincula con ellos mediante la fe, en cambio, respecto de los objetos científicos, el sujeto se dirige hacia ellos con la intención de investigarlos y verificarlos científicamente. Cuando el hombre procuró establecer con los objetos del mito relaciones científicas, nació la filosofía, intento condenado al fracaso de "demostrar" la existencia de Dios y del alma inmortal.

En el último tercio del siglo XIX, con las corrientes imanentistas de la filosofía, tal empeño de hacer ciencia con objetos no científicos entró en crisis. Con el propósito de superar esta situación crítica, a principios de este siglo se pretendió realizar una "restauración de la metafísica". Se produjo entonces un nuevo desarrollo de la filosofía idealista, llevado a cabo por la fenomenología husserliana. Sin embargo, semejante "restauración" concluyó, a juicio de Gaos, en un rotundo fracaso y, en clara oposición frente a esta línea de pensamiento, la tendencia que ha

prevalecido ha conducido al ahondamiento en los temas de la Filosofía de la cultura, de la historia y la filosofía. Los filósofos contemporáneos, lejos de construir sistemas universales de tipo hegeliano, han filosofado más bien sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia y de la filosofía misma, siguiendo el camino iniciado por Locke cuando desvió las preocupaciones de la filosofía de la reflexión sobre el origen de las cosas hacia el filosofar sobre el origen de las ideas.

De esta manera, el problema fundamental de la filosofía contemporánea es el hombre mismo, al punto de que la cuestión del sujeto humano se ha tornado en el objeto filosófico por excelencia, difícilmente distinguible de los objetos propios de las ciencias humanas. De allí que se pueda concluir la existencia de límites muy imprecisos entre lo científico y lo filosófico en la actualidad. "La filosofía empezó por ser una frustránea ciencia de lo mítico y terminó por ser ciencia de esa frustración"¹

Por todo ello, a la pregunta "¿son filosóficos nuestros días?" Gaos responde que no lo son en el sentido tradicional de filosofía como *vision trascendente y sistemática del universo*, y caracteriza así al pensamiento contemporáneo: "Nominalismo. psicologismo. negación de lo ideal trascendente a lo material. Crítica. negación de lo trascendente a lo empírico. Positivismo. negación de lo trascendente a los hechos. Existencialismo. negación de lo trascendente al puro hecho de existir. Resultado. amputación de todo lo trascendente. ¿No es esa la 'vision del mundo' que tiene el hombre moderno? La filosofía verdaderamente *moderna*, radicalmente *moderna*, es la representada por estas filosofías, la constituida por estos filosofemas."²

Los grandes sistemas filosóficos del universo constituyen, de este modo, una especie de construcciones megalíticas, propias de edades arcaicas, muy alejadas del modo de vida dinámico y practicante de esta época. El tiempo de la metafísica ha concluido y es necesario reconocer en ella "un esfuerzo frustráneo y pasajero en la historia de la humanidad, en la historia al cabo actual de la cual se reconoce la finitud del hombre y la sabiduría de conformarse con ella"³

En otro lugar Gaos presenta la historia de la humanidad como una gigantomaquia entre el ser y la nada, cuya manifestación en la Historia de la filosofía es el enfrentamiento entre esencialismo y existencialismo.

Platón es el primer gran filósofo idealista que, en el vaivén de las cosas sensibles entre el ser y el no-ser, se siente salvado por el parentesco de su alma con las esencias. Aristóteles obliga a las esencias a bajar del lugar celeste para hacerlas entrar en la constitución de los entes, sin embargo, estos siguen siendo lo que son por obra de las esencias, y la naturaleza en su conjunto pende de la Esencia-Existencia o Acto puro. Con Hegel el esencialismo llega al más grandioso colmo: lo humano alcanza un destino sobrenatural y una determinación cósmica. "En las esencias resultan '*aufgehoben*' ('levantados', en el sentido de 'levantar una prohibición') todos los demás entes en cuanto tales, es decir, en su contingencia, en su irracionalidad, en su facticidad, en su no ser -pero '*aufgehoben*' también en su peculiaridad, en su autonomía o autarquía. El hombre que se había creído, sentido salvado en ellas en su individuación, de su muerte, acabó sintiéndose perdido en las salvadoras esencias, perdidas en ellas su libertad, su personalidad." ⁴

En contra de esta tendencia, en el último siglo el hombre ha recorrido "la distancia que le ha traído de la esencialidad de la existencia humana a su inessentialidad", pues el existencialismo es precisamente "la negación de las esencias, de toda esencia, la negación, por lo mismo, de toda esencialidad, de la esencial necesidad de las existencias" ⁵. Las filosofías existencialistas afirman así que los entes existen de hecho y no por una esencial necesidad, como consecuencia y en conformidad con esa nuda facticidad, aparece la angustia ante la inminencia de dejar de ser.

Ahora bien, ambas posturas antitéticas, tanto el existencialismo como el esencialismo, representan un contrasentido. El existencialismo cae en contradicción consigo mismo cuando niega absolutamente toda razón de ser a la existencia, pretendiendo, al mismo tiempo y en cuanto filosofía, explicarla. Para ser consecuente el existencialismo debería atenerse a los meros hechos sin buscar el sentido de los mismos y permanecer en el silencio. Por su parte, el esencialismo riguroso no deja lugar para el sujeto de la filosofía al extremar la afirmación exclusiva de las esencias, que devienen, de este modo, único sujeto real. "La mera existencia excluye toda esencia y razón: no puede filosofar. Puras esencias excluyen toda existencia: no dejan existencia que filosofe. El error de ambas estaría en pretender concebir exclusivamente por sí y sin el otro al hombre, en ser una

visión parcial de la realidad histórica, en ser igualmente ahistóricos"⁶.

Para nuestro autor carece de sentido inclinarse por una filosofía existencial o por una esencial, pues lo que la Historia enseña es la relatividad de ambas, como posibilidades del ser del hombre históricamente realizadas. La superación de las dos posiciones se alcanza en una filosofía *del* esencialismo y *del* existencialismo, como creaciones del hombre, reveladoras de su naturaleza: una Filosofía de la filosofía que de cuenta de ambas recurriendo al sujeto del cual emanan. De esta forma, el planteo gnoseológico encuentra un fundamento antropológico.

La Filosofía de la filosofía, es decir, la pregunta por la razón de ser de la filosofía y de su historia remite al sujeto que interroga y a los motivos de esa interrogación. Tales motivos de la filosofía no pueden analizarse en el nivel de la generalidad abstracta, sino en relación con la situación vital de quien pregunta; se trata, entonces, de motivos personales o biográficos. Así el camino que conduce a la revisión de los supuestos y del origen de la filosofía no es otro que el análisis de los "motivos" de la filosofía misma a partir de la experiencia autobiográfica como método de indagación.

La persistencia en la Filosofía de la filosofía, en la búsqueda del sentido de la filosofía, se origina, a juicio de Gaos, en una doble decepción y en una posterior obstinación respecto de la tarea filosófica.

La primera decepción, de índole doctrinal, proviene de un contrasentido insito en la filosofía: la pretensión de universalidad y validez absoluta de toda filosofía históricamente dada no resulta congruente con la patente diversidad de sistemas filosóficos, cada uno de los cuales predica de sí la verdad. Gaos no sólo ha tenido conocimiento de tal paradoja, sino que ha "vivido" como verdaderas absolutamente, varias filosofías: "este haber nosotros mismos tenido por verdad anteayer lo que pasamos a tener por falso en vista de la verdad de ayer, que pasamos a tener por falsa en vista de la verdad de hoy, cómo puede dejarnos vivir esta verdad de hoy de otra manera que como lo que tendremos por falso mañana -sólo con que lleguemos a mañana...o no muramos hoy...La muerte parece ser la condición de la verdad absoluta"⁷.

Esta experiencia de la relatividad de la verdad y de su historicidad, que descubre a la filosofía en "flagrante falsedad consigo misma, vienen a coincidir, en el proceso de madurez de la vida del profesional de la filosofía,

con una segunda decepción más radical que la primera y de carácter *vital*. Pues, la profesión filosófica, en tanto forma de vida en la abstracción, guarda armonía con la edad más proclive a lo abstracto, a saber, la juventud. Esta característica entra, sin embargo, en crisis cuando se alcanza la madurez, pues la tendencia de la edad adulta a la integración de las realidades y a la concreción pone en cuestión la vida filosófica, abstracción "de la vida concreta contemporánea, en el horizonte de libros, la biblioteca y las operaciones llevadas a cabo en ella"⁸. Y Gaos agrega "aquí radica, sin duda, la impresión que el filósofo, el intelectual -el abstraído- quizá ha hecho siempre sobre el vulgo: la de un extravagante dedicarse a cosas en definitiva sin verdadera realidad ni consecuencia, la de una última falta de seriedad y formalidad ante la vida y en ella"⁹. Este modo de concebir al filósofo ha quedado inmortalizado para la Historia de la filosofía en el discurso del personaje platónico Calicles.

Sin embargo, la doble decepción descrita no conduce generalmente al abandono de la profesión filosófica. Contrariamente -y el autor considera su caso personal como paradigmático-, el profesional de la filosofía tiende a permanecer en ella pese a la decepción, a obstinarse en ella aunque sea por el camino de la Filosofía de la filosofía. "De esta doble decepción -y de una obstinación- surge la interrogación '¿qué es la filosofía?', y, del esfuerzo por contestarla, surge la Filosofía de la filosofía. y surge el conocimiento de la personalidad como elemento y motivo fundamentales y decisivos de la vocación y profesión filosóficas"¹⁰.

En la personalidad del profesional de la filosofía debe radicar entonces la fuente de la vocación y obstinación en ella, y no se debe olvidar que precisamente la "personalidad filosófica" es considerada como el prototipo de la personalidad "puramente intelectual". Respecto de esto, Gaos no discute la intelectualidad como rasgo fundamental del modo de ser del sujeto dedicado a la filosofía, sin embargo, la atribución de "pureza" le parece verdaderamente hipócrita y encubridora o de un poderoso y compulsivo deseo de dominio, dominio que otorga el saber y que se dirige no sólo a aquello que se conoce sino también a los demás hombres.

De este modo, la "psicología de la filosofía" descubre en la vocación filosófica dos motivos radicales: uno *hedónico*, relativo al placer que deriva del saber, y otro más profundo, *crático*, vinculado a la "voluntad

de poder" propia de la ciencia de los "primeros principios" Como es sabido, Aristóteles ha definido al filósofo como aquel que sabe de todas las cosas, no porque conozca cada una en particular, sino porque es dueño de los principios que las fundan o gobiernan Se trata de un saber de "dominación", propio de quien, por poseer los principios, debe mandar a los demás y no ser mandado por ellos "lo que se me confirmó decisivamente cuando cai en la cuenta del la etimología de la palabra *principio*, o de la que por ella se traduce, *arche*. que son palabras de la familia en que figuran *arconte* y *principe*"¹¹

Aquel que se siente en posesion de los principios experimenta un sentimiento de superioridad intelectual y de dominio sobre todo el universo en general, y sobre Dios en particular Pues la inteligencia detentadora del "primer principio", fundamento de todo, deviene capaz de sentenciar sobre la esencia y la existencia de la divinidad misma "Por esto es el *esencial destino* de la Filosofía el idealismo trascendental, la filosofía del sujeto intelectual autarquico y condición de posibilidad de todo lo demás, incluso de la Divinidad, cuando a ésta no la identifica consigo mismo, en suma la la *soberbia* -de un Hegel, de un Kant "¹²

Así, la naturaleza humana -que Gaos concibe como una estructura dinámica, con tendencias divergentes en continua oscilación entre extremos opuestos, manifestación de las cuales son los distintos tipos de individualidades que encarnan los hombres concretos- encuentra en la "personalidad filosófica" la realización del impulso a extenderse, por via de la inteligencia movida por el afán de superioridad, hasta el dominio de los demas hombres

Frente a la realidad de la vida humana como convivencia, en la cual se hace patente el sentido relativo y condicionado del yo, la filosofía es el esfuerzo por darle al yo un sentido absoluto Aquel deseo de dominación a partir de la posesión de "la verdad", lleva al filósofo a erigirse en un sujeto intelectual autárquico y condicionante de la posibilidad de todo lo demás, idéntico, en definitiva, a Dios Pero la pluralidad de sistemas filosóficos es el signo de la limitación e impotencia de la filosofía y en estos límites de la filosofía toca los suyos la naturaleza humana "El filósofo es uno de los lugares de la Humanidad donde la naturaleza humana hace la experiencia de su dinámica estructura oscilante entre términos que son infranqueables

limites El afán de sobrehumanizarse como sujeto aislado y como habitante y dueño de un mundo superior, es el de un deshumanizarse imposible al hombre"¹³ Gaos pone, de este modo, de manifiesto que la deshistorización del sujeto de la filosofía, convertido en sujeto absoluto, legislador y condicionante de todo lo demás, es, sin duda, un "sobrehumanizarse", en tanto divinización e hipostasiación del yo empírico, social e histórico, pero es, al mismo tiempo, un "deshumanizarse", pues supone colocar, junto al sujeto empírico real, un trascendental que absorbe al primero, dando cuenta de el y de su historicidad

Este proceso de deshumanización de la filosofía comenzó con Platon y alcanzó su máxima expresión en el sistema hegeliano "El hombre empieza por ser realista ingenuo, que cree que su razón no le sirve más que para comprender o aprehender las realidades que existen con total independencia de su razón y de todo él Pero a lo largo de la historia va dándose cuenta de que la realidad no es tan independiente de él hasta que llega a pensar en Hegel, que la totalidad de sus conceptos integra la totalidad de la realidad, o que su razón es la realidad -¿'su' razón? No Porque a medida que va dándose cuenta de lo anterior, va dándose cuenta de que su razón no es la individual de cada uno de los individuos humanos, es una razón común a todos ellos, es una razón universal -hasta ser la razón del universo, que se identifica con ella, también en Hegel Quiere decirse que la razón va apoderándose de todo hasta ser ella misma todo imperialismo cósmico de la razón racionalismo absoluto Pero esto nos parece indudablemente un desmesuro tal, que su sublimidad está a punto de resultar grotesca ¿Cuál puede haber sido el móvil de ella? ¿No será la soberbia el motor radical de la filosofía?"¹⁴ Efectivamente, la soberbia, pecado de Satan, no es otra cosa sino la convicción de superioridad sobre todo lo demás, incluso sobre Dios es el sujeto trascendental de Kant, legislador universal, y el Espíritu Absoluto de Hegel, motor de la historia que en su despliegue asume y cancela la historicidad humana misma

Este proceso de autodivinización del sujeto, convertido en sujeto trascendental, que alcanza su cumbre en el pensamiento hegeliano, entra luego en crisis "Desde Hegel es la Filosofía una reacción contra Hegel, rehumanizadora del sujeto"¹⁵ Esta reacción se expresa en el surgimiento de lo que podemos llamar "filosofías de la sospecha", cuyas manifestaciones

más significativas son "la reacción tan mal llamada *materialista* de Feuerbach y Marx, y la reacción quizá no mucho mejor llamada *existencialista* de Kierkegaard, y la reacción *voluntarista* de Nietzsche"¹⁶ Estas filosofías representan una inversión del idealismo hegeliano, que funciona en la contemporaneidad como un antimodelo en oposición al cual aparece la verdadera novedad de la filosofía actual. Novedad y ruptura respecto de la tradición logocéntrica que permite valorar al pensamiento latinoamericano desde una perspectiva interesante, pues demuestra hasta que punto ese pensamiento circunstanciado, volcado naturalmente hacia los temas históricos y culturales, poco asiduo a la reflexión metafísica, se vislumbra como la única apertura posible hacia la filosofía futura. Esta filosofía es pensada por José Gaos como verdadera alteridad frente al callejón sin salida del sujeto trascendental de la metafísica europea, en cuya esencia se esconde un afán de dominación del prójimo, que no es más que la legitimación, en el nivel ideológico, de la política imperialista del hombre europeo. El autor lanza, pues, una sospecha a la metafísica logocéntrica. Al mismo tiempo que devela cómo el porvenir del pensamiento latinoamericano exige una ruptura con aquella tradición filosófica antimodélica.

Podemos concluir que, en franca oposición a las filosofías idealistas que aseguran la "pureza" del concepto y la exterioridad de los factores ideológicos respecto de la transparencia de la conciencia, Gaos se inscribe en las corrientes posthegelianas del pensamiento que hemos denominado filosofías de la sospecha. Dentro de ese marco teórico se explica su negativa a ser identificado como "filósofo" y su autodefinition como "sofista". Esto es, como el intelectual que se dedica a mostrar el revés de la perfecta trama tejida por el filósofo, y a poner al descubierto los intereses y motivos ocultos de esas construcciones aparentemente desinteresadas y objetivas que son los grandes sistemas filosóficos. "Aquellos de mis compañeros que mejor me conocen, no me tienen por filósofo, sino por sofista y estoy de acuerdo sincero con tal descalificación. Los sofistas vienen padeciendo históricamente de infamia por obra de los filósofos. Pero en justa represalia por parte de éstos. Los filósofos no pueden perdonar a los sofistas que éstos hayan sido, desde un principio, los que muestran el bien urdido y tramado tapiz de la filosofía

por el revés, donde se descubren los hilos deshilachados de la urdimbre y la trama. Los filósofos no pueden perdonar a los sofistas que estos hayan sido desde un principio los que tiran de la manta o el manto con que, cínica o majestuosamente, se arropan los filósofos a sí mismos"¹⁷

El hecho de que hoy sea ya insostenible la existencia de una teoría "pura y desinteresada" es "la consecuencia de que nuestra vida intelectual está dominada por la obra de los más grandes sofistas, mostradores del revés de tapices, o 'tiradores' de mantos y mantas. de todos los tiempos un Kierkegaard, un Marx, un Nietzsche, un Freud"¹⁸ Vemos cómo para Gaos la historia de la Filosofía es el lugar donde, por la naturaleza ideológica del lenguaje que, en tanto producto de circunstancias histórico-sociales, siempre está impregnado de valores, es posible llevar a cabo tanto la construcción de sistemas mistificadores de la realidad como su decodificación a partir de la crítica ideológica de los mismos. "Tiene razón Nietzsche, a partir de él ha quedado partida la historia en dos mitades: la de la inocente ingenuidad e inconsistencia, interesada, de sí misma, y la de no poderse fiar ya más de las apariencias, la del desconfiar tanto más de ellas como más inspiradoras de confianza, la de buscar debajo o dentro de las formas de vida y los productos culturales tenidos por más altos y más puros, las más bajas y más sórdidas emociones y mociones, las más perversas y crueles maldades"¹⁹ Ante estas dos alternativas, Gaos toma partido por la segunda y, en este sentido, se siente continuador de los "grandes sofistas" por él mencionados, aquellos que han puesto en crisis definitivamente la "filosofía del sujeto" y su noción de "conciencia" como instancia absolutamente ajena a toda ideología.

Debemos agregar que, parafraseando a Arturo Roig, lo que está en juego en las filosofías de denuncia, dentro de las cuales se enrola Gaos, es una profundización en el concepto de "ruptura". En efecto, en la concepción hegeliana lo que obstaculiza la aprehensión de las esencias para la conciencia es algo externo a ella misma, a saber, lo particular, lo sensible, que impide la adecuación de la conciencia con su objeto²⁰ A partir de Nietzsche, Marx y Freud, es la conciencia misma objeto de sospecha, pues la ruptura es causada no ya por una interposición entre ella y su objeto, sino por una posición de la propia conciencia por la cual el objeto resulta oscurecido. Surge así la noción de "conciencia falsa" en la misma

conciencia, por detrás de la aparente integración, se oculta o disimula una ruptura

En este proceso, el valor de Nietzsche consiste en el descubrimiento por él realizado de la voluntad de poder como fuerza no consciente que pone en duda la objetividad, "lo humano, demasiado humano, animando todo lo aparentemente más divino...el resentimiento contra la vida en el fondo de la religión, la moral y la metafísica tradicionales: la voluntad de poder en el fondo del inocente devenir universal"²¹. Por su parte, Freud simboliza la denuncia del deseo como factor condicionante de todo conocimiento y representación: "la libidine en las entrañas de las más cultas sublimaciones de ella"²² Y Marx ha mostrado la interferencia ejercida por los intereses de clase entre las representaciones del sujeto y toda objetividad. "los intereses de la vida material, y la lucha de clases por ellos, en el fondo de las aparentemente mas puras ideologías"²³ Queda así descubierto el revés de la trama de la metafísica y la necesidad de desarrollar una nueva concepción de la naturaleza del sujeto que permita una apertura más allá de los estrechos límites de la conciencia, hacia los factores irracionales y los intereses que están a la base de todas las construcciones ideológicas.

De este modo, Marx, Freud y Nietzsche, representantes de la "crisis del sujeto", han desenmascarado definitivamente a la filosofía y "nos han convencido de que la cultura es la superestructura de valores aparentes de una encubierta, pero operante, decisiva, infraestructura de intereses materiales y pugnantés, de pasiones, de complejos de lo inconsciente, que la famosa teoría pura es la 'racionalización' de una posición social privilegiada, de una pasión de soberbia, de una libinosidad desviada"²⁴

El examen de los "motivos" que impulsan al filósofo a construir la subjetividad trascendental y absoluta, devela que sólo existe un sujeto empírico y que aquél es mera creación de la imaginación de éste, determinada por factores tales como la voluntad de poder y de superioridad. Por todo lo cual, el estudio de la Historia de la filosofía exige superar el simple análisis de los filosofemas para adentrarse, más allá del ámbito de la conciencia, en las "razones del corazón", en los móviles preteóricos que explican las posiciones teóricas. No hay que olvidar que estas afirmaciones van acompañadas, en el pensamiento del autor, por una concepción del

lenguaje como forma de mediación a partir de la cual se organiza toda objetividad y se constituye la conciencia misma.

El sujeto es, sin duda, activo frente a la realidad, pero para una subjetividad empírica y no trascendental existen límites dentro de los cuales construye su mundo: en primer lugar, límites objetivos, pues los objetos son constituidos por el sujeto sólo parcialmente, pues no se trata de reducir todo lo existente al ámbito desplegado por un sujeto absoluto; y, en segundo lugar, límites subjetivos, de índole psicológica, irracional y preconsciente, que el sujeto no gobierna y que determinan su horizonte de comprensión. Sin embargo, tales límites no funcionan con total independencia del sujeto, sino que están mediatizados por él a través de códigos sociales e históricos y, fundamentalmente, del código lingüístico. En este sentido, Gaos pone en el centro de la discusión en torno al modo en que se configura y legitima todo saber acerca del mundo, el problema antropológico, y lo hace a partir de una comprensión muy diversa de la noción de sujeto y del modo de afirmarse a sí mismo como valioso.

El sujeto gaosiano está abierto al futuro y arraiga en una interpretación de la novedad histórica como ruptura. Esto se hace explícito en el rechazo por parte del autor de la tesis sustancialista según la cual existe identidad entre acto y potencia. Para Gaos esta tesis cae en el error de otorgar una clara primacía al pasado y de volver impensable el futuro en otros términos que los de la mismidad²⁵.

También apunta el autor a la desconstrucción del modo de racionalidad propio del idealismo cuando atribuye a la filosofía el carácter de pensamiento abstracto y separado de la vida, cuya manifestación más patente es el sistematismo. Al respecto dice Rossi-Landi que "las filosofías sistemáticas deben ser consideradas como construcciones ideológicas supremas, absolutamente omnívoras, en las cuales la ideología alcanza el más alto nivel posible de organización"²⁶, y las caracteriza por su pretensión de dar cuenta de toda la realidad, al punto de que aquellas porciones de la misma que no quedan subsumidas en el sistema son consideradas como no-realidad o como realidad indigna de consideración filosófica. Se trata, en términos gaosianos, de una abstracción *de* la realidad *en* una porción de ella, abstracción que alcanza un grado tal que esos sistemas son pensados como fuera de la historia y como universalmente

válidos para todo tiempo y lugar Gaos descalifica semejante deshistorización al considerar todo pensamiento como lenguaje, pues, siendo todo discurso un modo de práctica social, remite necesariamente a una "situación comunicativa" histórico-social determinada.

A partir de esto se concluye la radical historicidad de toda manifestación discursiva la operación de mantener un discurso es realizada por un individuo que se sirve del lenguaje en la forma de tal o cual lengua, es decir, de un código determinado histórica y socialmente El discurso se dirige, además, a un destinatario determinado, que se ubica en una cierta "circunstancia" Y, en todo discurso, emisor y receptor se insertan en un determinado contexto histórico y en un lugar preciso del todo social.

Hemos visto que la evolución de la filosofía desde el realismo hasta el idealismo trascendental es interpretada por Gaos como un proceso de deshumanización. En el transcurso del mismo se ha pasado desde una concepción de la filosofía como "actividad humana" hasta una visión de ella como "conjunto de los ideales filosofemas"²⁷

En efecto, en los albores de la filosofía, cuando Aristóteles la define como ciencia teórica, la remite a un sujeto, el sabio el filosofar expresa el afán de saber propio de todos los hombres Descartes, por su parte, concibe a la filosofía como un discurso del método para conducir rectamente a la razón en la búsqueda de la verdad, pero lo hace dentro de los límites de una autobiografía, cuyo designio no es enseñar "el" método universal, sino sólo por mostrar el camino por el cual él ha intentado conducir su razón La filosofía es así "la actividad y la vida toda informada por esa actividad, características de un tipo humano, en cuanto efecto y expresión del carácter o la personalidad de los sujetos pertenecientes a este tipo"²⁸

Sin embargo, en otra línea de pensamiento, aparece el tema de la "*aprioridad*" de los conceptos respecto del mundo sensible Este descubrimiento platónico ha encontrado continuadores en la contemporaneidad -pensemos en Husserl, Scheler y Hartmann- que han sostenido la existencia de objetos ideales, integrantes de un mundo distinto al de la naturaleza y al de la conciencia Se produce entonces un cambio en la significación dada al término "filosofía", que deja de ser una realidad humana, mudable y temporal, para convertirse en una idealidad inmutable,

universal y temporal. Este modo de concebir a la filosofía, supone una determinada valoración de origen religioso y vinculada a un sentimiento de impureza del propio cuerpo, por la cual "la realidad humana es menospreciada en comparación con el alto, sumo aprecio hecho de la idealidad"²⁹. Así, "los filósofos que reducen la filosofía al conjunto ideal de los valores y de los juicios sobre ellos no hacen más que repetir... el platónico gesto del asco -con olvido, descuido y negligencia de esta vida y de la actividad en que consiste"³⁰.

Por su parte, el empirismo considera a la vida humana como un mero hecho en el mismo sentido que los hechos físicos y psíquicos, desconociendo la facticidad *sui generis* de la vida, que hace de ésta un hecho total, fundamental, concreto y real, del cual dependen todos los demás. Por eso el autor afirma: "La universalidad y la eternidad de los objetos ideales no son, pues, más que la expresión de la trascendencia y la fundamentalidad del hecho concreto y absoluto de la vida humana por respecto a todos los hechos abstraídos de él. Radican, por tanto, en el carácter de absoluto de tal hecho, bien lejos de trascender éste... La realidad concreta es una: en ella, con ella se hace una, real, la idealidad... Lo ideal, en concreción, es real"³¹.

Frente a quienes absolutizan un mundo ideal, y a sus críticos, los empiristas, que no se percatan de la facticidad *sui generis* de la vida humana, Gaos afirma que la única trascendencia posible no es ideal (las esencias) sino real (la vida). "El entender la facticidad en el sentido exclusivo de la facticidad de los hechos físicos y psíquicos es liza común a los que hipostatan la idealidad y a sus adversarios realistas o empiristas. La justa ha versado sobre la reducción o irreductibilidad de los objetos ideales a los hechos. La argumentación del idealismo consiste en mostrar la irreductibilidad de la idealidad a la facticidad de los hechos. La crítica al idealismo, en mostrar la inexistencia de objetos ideales a distinción de los hechos. La distinción entre la facticidad y los hechos físicos y psíquicos y la del hecho de la vida humana permite renovar el torneo y concluir, con nuevas y muy al parecer convincentes razones, la reducción de lo ideal a la realidad, que es sólo el concreto de nuestra vida -con su mundo en cuanto tal"³².

Gaos intenta demostrar que tanto el idealismo racionalista como el empirismo son formas ahistóricas de pensamiento. En ambas, al desconocerse la facticidad propia de la vida en su "trascendentalidad *real*" (no ideal), el discurso se apoya en un privilegio extrahistórico, esto es, se lo hace depender de un factor estático y previamente ontologizado, ya se trate de una entidad *hipohistórica* (biológica) o *hiperhistórica* (razón, Espíritu)³³. Se establecen así zonas en las cuales el hombre, como constructor de la historia, no puede penetrar, y se aísla el objeto de toda posible historización, sustrayéndolo a todo cambio y devenir históricos, ya sea porque se lo considera como meramente natural (factibilidad pura) o como supranatural (trascendentalidad ideal).

Frente a ambos modos de deshistorización, Gaos prefiere conceptualizar a la filosofía, no como un saber teórico que procede por definición sino como un saber histórico ocupado de las realidades humanas, que, más que "definibles", son "historiables". De esta manera, la incumbencia de la filosofía no es otra que el examen crítico de los distintos sectores de la cultura, con el objeto de intentar volver "en general a los hombres más juiciosos y más aptos de lo que han sido hasta aquí". Si en lo que se acaba de decir hay utopía, bien podría ser la misión profesional de quienes profesen la mentada posible 'filosofía' ser los cultivadores de la utopía³⁴. La filosofía es entonces un saber de utopía, volcado no a lo ya hecho sino a lo que se ha de hacer, en el cual el discurso funda su "privilegio" en realidades dinámicas y se proyecta hacia una situación nueva. Este privilegio es "*infrahistórico*", "porque el futuro todavía no existe si no es en la forma de nuestras anticipaciones"³⁵, es decir, lo discursivo, en este caso, hace referencia a una realidad que no existe todavía pero que puede existir en el futuro, a quien debe instituirlo es el sujeto concreto y empírico. La posibilidad de ejercer el filosofar como función utópica comporta, de este modo, en la concepción del español empatriado en México, una evaluación del pensamiento como razón historizada, capaz de construir su propia realidad, y una puesta en crisis de la filosofía concebida como racionalidad abstracta.

Notas

- 1 Gaos, José "Lo mexicano en la filosofía", en *Filosofía mexicana de nuestros días* México, UNAM, 1954, p 339
- 2 Gaos, Jose "¿Son filosóficos nuestros días?", en *Cuadernos Americanos*, año V, n 1, enero-febrero 1946, p 116 y s
- 3 Gaos, José "Discurso de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, año XIII, n 2, marzo-abril, 1954, p 87
- 4 Gaos, José "Existencialismo y esencialismo", en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, México, Stylo, 1949, p 188
- 5 Op cit , p 190
- 6 Op cit , p 197 y s
- 7 Gaos, Jose *Confesiones Profesionales* Mexico, F C E , 1958, p 35
- 8 Gaos, Jose *Dos ideas de la Filosofía* México, F C E , 1940, p 25
- 9 Gaos, José "Sobre la Filosofía de la Filosofía", en *Filosofía de la Filosofía* , p 35
- 10 Ibidem
- 11 Gaos, José *Confesiones Profesionales*, p 134
- 12 Op Cit , p 136
- 13 Gaos, José *Dos ideas de la filosofía*, p 191

- 14 Gaos, José *Historia de nuestra idea del mundo* México, F C E , 1979, p 386
- 15 Gaos, José "La antropología filosófica", en *De antropología e Historiografía* México Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruziana, 1967, p 18
- 16 Ibidem
- 17 Gaos, Jose "La vida intelectual (El tapiz por el revés)", en Op Cit , p 248
- 18 Op Cit , p 252
- 19 Op Cit , p 254
- 20 Cfr Roig, Arturo *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* México, F C E , 1981, p 100 y ss
- 21 Gaos, José Op Cit , p 253
- 22 Ibidem
- 23 Ibidem
- 24 Ibidem
- 25 Cfr la crítica que Gaos dirige a Nicol en "De paso por el historicismo y existencialismo Parerga y parahpomena", en *Sobre Ortega y Gasset*, México, Imprenta Universitaria, U N A M , 1957, p 211 y ss Allí Gaos acusa al filósofo catalán de cierta incapacidad para comprender la novedad radical de la historia y la noción de "discontinuidad" del tiempo, piedra de toque de las filosofías historicistas y existencialistas
- 26 Rossi-Landi, Ferruccio *Ideología* Barcelona, Lahor, 1980, p 252

- 27 Gaos, Jose *Dos ideas de la filosofia*, p 165
- 28 Op Cit , p 139
- 29 Op Cit , p 166
- 30 Op Cit , p 167
- 31 Op Cit , p 182 y s
- 32 Op Cit , p 184
- 33 Cfr Rossi-Landi, F , Op Cit , p 295 y ss
- 34 Gaos, Jose "Discurso de filosofia", en *Cuadernos Americanos*,
año XIII, n 2, marzo-abril, 1954, p 94
- 35 Rossi-Landi, F , Op Cit , p 335

