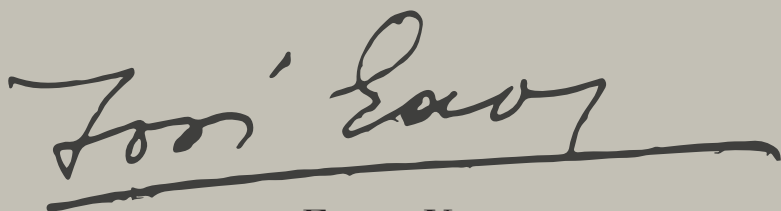


ALGO MÁS SOBRE JOSÉ GAOS

A stylized, handwritten signature of José Gaos in dark ink, featuring a long horizontal stroke at the end.

POR EMILIO URANGA

ADVERTENCIA, EDICIÓN Y SELECCIÓN DE
ADOLFO CASTAÑÓN

EL COLEGIO DE MÉXICO

ALGO MÁS SOBRE JOSÉ GAOS
por Emilio Uranga

ALGO MÁS SOBRE JOSÉ GAOS
por Emilio Uranga

Seguido de una Bibliohemerografía aproximada

Advertencia, edición y selección de
Adolfo Castañón

Colección Testimonios



EL COLEGIO DE MÉXICO

M864.4

U721a

Uranga, Emilio

Algo más sobre José Gaos: seguido de una Bibliohemerografía aproximada/por Emilio Uranga; advertencia, edición y selección de Adolfo Castañón. –1a ed.– Ciudad de México: El Colegio de México, 2016. 174 p.; 21cm.– (Colección Testimonios)

Incluye índice onomástico

ISBN 978-607-462-916-3

1. Gaos, José, 1900-1969 –Crítica e interpretación. 2. Gaos, José, 1900-1969 –Correspondencia. 3. Uranga, Emilio –Correspondencia. 4. Filósofos –México– Correspondencia. L. t. II ser.

Primera edición, 2016

DR © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 Ciudad de México

www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-916-3

Impreso en México

ÍNDICE

Advertencia de Adolfo Castañón	9
--------------------------------	---

ESCRITOS DE EMILIO URANGA

Filósofos y profesores de filosofía	25
Dos existencialismos	29
Desilusión y cinismo	34
Por una filosofía circunstancial y concreta	38
El Heidegger de Gaos	42
Advertencia de Gaos	48
Carta de Emilio Uranga a José Gaos	58
Cartas de Alemania [I]	64
Cartas de Alemania [II]	68
Trabajo de Emilio Uranga sobre la vocación filosófica, precedido de una carta a José Gaos	72
Comentarios de Emilio Uranga	84
38	87
Lo que sale de Heidegger	91
Heidegger, hogar y cosmos	94
José Gaos: personalidad y confesión	97
Gaos y la muerte	127
En memoria de José Gaos	131
Algo más sobre Gaos	134
Gaos y sus contrarios	137
Sartre ha muerto	140
Heidegger en México	143

[José Gaos sobre Emilio Uranga]	145
Bibliohemerografía aproximada de Emilio Uranga	149
Índice onomástico	169

ADVERTENCIA

I

Cada libro tiene una historia. La de esta recopilación de los escritos del filósofo y escritor Emilio Uranga (1921-1988) se remonta años atrás y se debe a la amistad, el consejo y la inspiración de varias personas. La primera es Alejandro Rossi, compañero del autor de *Astucias literarias* en el Seminario de Historia de la Filosofía Moderna de José Gaos, junto con Luis Villoro y Ricardo Guerra. La segunda es Guillermo Hurtado, el filósofo y amigo, discípulo de Alejandro Rossi, a quien invité a preparar una nueva edición del *Análisis del ser del mexicano* para “Las semanas del jardín”, publicada por el sello de Bonilla y Artigas (México, 2013) y que se acompañó con diversos escritos complementarios, algunos de los cuales, “Filósofos y profesores de filosofía”, “Dos existencialismos”, “Desilusión y cinismo” y “Por una filosofía circunstancial y concreta”, se reproducen en *Algo más sobre José Gaos*. La tercera es Fausto Vega (1922-2015), escritor y miembro del grupo Hiperión, y durante muchos años secretario de El Colegio Nacional. Él me habló no poco de su amigo y de aquella Facultad de Mascarones en la cual la inteligencia fulgurante del crítico se destacaba: “La obra de Emilio Uranga, ¿*De quién es la filosofía?*?, responde a su discrepancia con el doctor José Gaos. Éste identifica la vida y la obra, y Emilio Uranga cree que esta identidad no existe”, dijo al saludar el libro citado, en 1991.¹

¹ Fausto Vega: “De quién es la filosofía? Refutación filosófica y patológica existencial”, en Jorge Olmos Fuentes (ed.), *El instante de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991, pp. 14-15.

Gracias a Fausto me puse a leer desde hace años las obras del inquietante filósofo mexicano al que su amigo Luis Villoro calificó como *primus inter pares*, o hermano mayor, en “Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”.² Gracias a este último y a su hijo, Juan, llegaron a mis manos para ser transcritas las 55 cartas, todavía inéditas, de Emilio Uranga a Luis Villoro. Entre ellas estaba el original de una de las cartas de Uranga a José Gaos y algunos comentarios sueltos alojados en otras cartas de Uranga a Villoro. En total se recogen, en *Algo más sobre José Gaos*, cinco cartas de Uranga al español: tres enviadas desde Alemania, una de ellas inédita, y dos desde México. Uranga no desdeñaba escribir cartas, como recordó Alejandro Rossi:

A él le gustaban mucho estos géneros dieciochescos, un poco ficticios: se escribía cartas a sí mismo; nos escribía cartas cuando vivíamos a dos cuadras; escribía cartas a un amigo en Francia, cuando estaba al otro lado del pasillo; en fin, a él le gustaban todas esas cosas, estos géneros literarios que él se inventaba. Por eso, creo que un tomo de cartas en verdad sería interesante. Yo conservo algunas de su periodo de Alemania y son francamente impresionantes. Son cartas de los años —si no me acuerdo mal— 53 y 54, en que Uranga ya en una cierta soledad escribió unas cartas kilométricas que yo recibía y contestaba a medias. Hoy vuelvo a encontrar en estos libros algunas de las ideas incluidas en aquella correspondencia. Por ejemplo, una que me viene a la memoria: decía Uranga que no tuviéramos miedo nosotros dos de ser muy pedantes en las cartas, decía que entre nosotros la naturalidad era la pedantería y que justamente lo artificial habría sido tener una correspondencia medida, muy simplona, etc., etc.³

¿No es probable que entre esas cartas de Uranga a Rossi haya también algunas observaciones sobre Gaos?

Gracias también a Fausto Vega y a su editor José María Espinasa, leí *El péndulo y el pozo*, medular breviario de Juan José Reyes sobre Emilio

² Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga), p. 9.

³ Alejandro Rossi, “Emilio Uranga: un demonio no convencional”, en Jorge Olmos Fuentes (ed.), *op. cit.*, p. 38.

Uranga y Jorge Portilla. Descubrí con asombro que la cifra de Emilio Uranga se distribuía en una red de lectores y amigos y que, sin ir más lejos, uno de los editores de las obras del filósofo-escritor en Guanajuato era mi antiguo compañero de los años de la Preparatoria 6, Antonio Caso, de los años evocados en *Recuerdos de Coyoacán*, Armando Gómez Villalpando, con quien me vuelvo a encontrar ahora en este repaso:

Uranga fue un lobo estepario a la vez que un personaje apestado, infectado por sórdidas rabias e infestado por todos los demonios de la cultura occidental. Y para sus contemporáneos, frontales o adyacentes, siempre significó una amenaza que, justa o injusta, lo asoló, pues Uranga se erigía en juez y fiscal de vulnerabilidades con una sagacidad que, como alguna vez *Calesero* dijo de los toros, buscaba “herir en lo sensible”. Tal era el delirante ímpetu que lo propulsaba y lo hacía una fobia para todos.⁴

Al despliegue de circunstancias que imprimen a este proyecto un sello peculiar, debe añadirse la buena disposición de Cecilia Uranga. Ella tuvo la generosidad de aceptarlo, como antes la tuvo de entregar los papeles heredados de su padre al Instituto de Investigaciones Filosóficas, alojados en el fondo Eduardo García Máynez. En el verano de 2012, cuando nos encontrábamos trabajando con Guillermo Hurtado en la reedición de *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Cecilia Uranga me llevó a la oficina las cajas con el archivo de su padre para que de ahí fuesen depositadas en el archivo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) —que en ese momento estaba cerrado por vacaciones—. Las cajas contenían, además de fotografías y recortes de publicaciones, una serie de más de una docena de cuadernos en que se alojaba el diario de Emilio Uranga. Con su escritura regular y casi siempre legible Uranga da cuenta ahí de muchas de sus experiencias vitales e intelectuales en México y Alemania; registra conversaciones y pensamientos como si Uranga fuese el Boswell o el Eckerman de sí mismo. No sólo eso. En esos diarios están alojados los ejercicios de lógica formal que Uranga se trajo de regreso de su

⁴ Armando Gómez Villalpando, en *El Nacional de Guanajuato*, 7 de marzo de 1991, citado en Jorge Olmos Fuentes (ed.), *op. cit.*, p. 67.

viaje a Alemania donde sustituyó a Martin Heidegger por Ludwig Wittgenstein. Sus cuadernos demuestran que Uranga fue sin duda un pionero introductor de la lógica formal y de Wittgenstein no sólo en México sino en el mundo de habla hispana. Tuve la fortuna de convivir con esos papeles durante varias semanas en las oficinas de Cerro del Agua de Siglo XXI Editores, gracias a la hospitalidad del doctor Jaime Labastida.

II

Para Emilio Uranga, la admirada figura de José Gaos formó parte de un animado paisaje intelectual, de un vivaz momento formativo del cual fueron agentes los escritores e intelectuales de la emigración republicana. Escuchemos a Uranga en la transcripción de Ricardo Garibay:

nos hicimos con ellos, ellos nos hicieron. Aquí andábamos rascándoles las costillas al siglo XIX, y ellos traían consigo la Europa vigente, a Alemania, sobre todo. Venían al día. El francés era bueno para espulgar exquisites; el inglés no existía; el alemán era la lengua de la reflexión. Con la ventaja de la lejanía, pudimos contemplar, con los maestros españoles, a Occidente en su piel y en su entraña. Evidentemente, nos enderezaron hacia la cultura occidental [...] llegaron pisando fuerte, hablando fuerte, eran dueños del espíritu, de la lengua, eran el espíritu, no lo contemplaban como cosa ajena, extranjera, no hablaban de oídas, y se entregaron a formarnos con generosidad sin tacha.⁵

La alta estima de Uranga por su maestro José Gaos se encuentra diseminada en sus escritos privados y públicos, más allá de los que escribió explícitamente sobre el español. Siguen algunos ejemplos entresacados al azar de textos y cartas, algunas de ellas inéditas, como las mencionadas a Villoro (los numeramos):

1. “Como estudiante, recuerdo haber oído a mi maestro, el Dr. José Gaos, la interpretación de la ‘gran filosofía’ alemana, la que va de

⁵ Clara E. Lida, José Antonio Matesanz y Josefina Zoraida Vázquez (comps.), *La Casa de España y El Colegio de México: memoria 1938-2000*, México, El Colegio de México, 2000, p. 112.

Kant a Hegel, como una gigantesca empresa, la última, de salvación del cristianismo.”⁶

2. “El único fruto que saco de estas lecciones de universidad es hacer mi oído al alemán porque en cuanto enseñanza ninguna, no se acercan a la maestría de Gaos ni montados como están en zancos” (le escribe Uranga a su amigo Luis Villoro desde Friburgo el 20 de enero de 1954, carta inédita).
3. “Gaos era de la opinión de que una nota bibliográfica debía versar, como la reseña de una conferencia, más sobre la forma que sobre el contenido. Por forma entiendo aquí algo más amplio que lo meramente estilístico o si quieres entiendo el estilo general, el sabor que en total deja la lectura del libro en cuestión o el haber oído la conferencia” (Uranga a Luis Villoro, 2 de octubre de 1956, inédito).
4. “Con esta investigación me propongo ilustrar el tema, tan conocido entre nosotros, de la crisis de la filosofía. Se tratará de un ensayo cuyo héroe principal, aunque oculto, se llamará el Dr. José Gaos, pues creo que podré abonar buenas razones para considerar que integra con el vienés [Ludwig Wittgenstein] una estirpe. Mi ensayo será el álbum, por decirlo así, de esta familia en que la filosofía se ha convertido en una verdadera *maladie jusqu'à la mort*.”⁷
5. “Mi vida filosófica ha sido en buena medida un diálogo con el Dr. José Gaos” (en el diálogo número 38 de “Semanas de espejo”, en *Astucias literarias*, incluido en este volumen).
6. “José Gaos volvía al mismo libro año tras año, no porque en su totalidad lo comprendiera sino porque los detalles en que se detenía le impedían ver el conjunto, y como que detenía en la contemplación de un árbol y luego de otro, porque no comprendía el bosque. Uno de sus discípulos me comentaba que decía: ‘Como en este curso algunos asisten por primera vez, voy a comenzar desde el principio el comentario del libro’. Y claro, pasaban los años y no pasaba de los primeros párrafos del volumen. Vicio de lectura. Invertía los términos: en vez de comenzar con el sistema, empezaba con el deletreo de los pasajes iniciales. Total que siempre se quedó en tales párrafos.”⁸

⁶ Emilio Uranga, “Una nueva aproximación a Heine”, en *Ensayos*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991 (Obras de Emilio Uranga), p. 143.

⁷ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁸ Emilio Uranga, *Astucias literarias*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga), pp. 81-82.

7. “Gaos me decía que yo me gozaba escribiendo, mientras que se crucificaba cada que tenía que redactar una cuartilla.”⁹
8. “[...] algo que mi maestro José Gaos llamó la ‘hagiopatía’, individual y colectiva de la España de Gracián. Dicho en términos más rancheiros, la lambisconería dedicada sin cansancio a todas las figuras de la Pasión y de la Iglesia”.¹⁰

III

Conviene volver por un momento a las evocaciones que hace Garibay de Uranga:

Por escrito, en su cruel análisis del maestro, se ve que Emilio cumplió el destino que le achacaba a Gaos y que éste no pudo cumplir: dejar la filosofía, que Uranga sí dejó para asumir pobremente el periodismo, la política y la literatura. Y como señala en Gaos los desconciertos y pérdidas de brújula por la relación con el padre, Emilio los cumple puntualmente en su relación con Gaos. El arrojamiento de Gaos se debió a su propio padre y a la desdicha de su vida. La anarquía de Emilio se debió a su “padre” Gaos, a su afán de aniquilarlo. Si hay razón en el descabellado análisis que de Gaos hace Emilio Uranga, esto que digo fue el trasfondo de ese análisis; y la existencia de Emilio, la solapada venganza: él no podía recibir nada que no lo moviera a la ingratitud.¹¹

IV

¿Quién es? ¿Quién era Emilio Uranga?

Por esos años pontificaba Uranga en Mascarones —refiere Oswaldo Díaz Ruanova—, en un incierto sótano que sostenía el considerable peso de las aulas filosóficas y literarias. En ese café maldito y sagrado vi al joven maestro por primera vez. Era de regular estatura, más bien

⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹¹ Ricardo Garibay, “Nostalgia de Emilio Uranga”, en Jorge Olmos Fuentes (ed.), *op. cit.*, p. 54.

frágil. Y más que sus anteojos investigadores, me sorprendió la ambigüedad de su sonrisa. Uranga mostró a Portilla unos aforismos donde se hacía lenguas sobre la finura de los indios. Su sonrisa podía ser de sorna, de malicia, de curiosidad, de escepticismo o de zorruno disimulo. Llevaba uno de esos trajes grises de anchos hombros, a la moda de entonces, que adelgazaban mucho el semblante de los jóvenes. Tenía la traza de un muchacho travieso y hablaba aprisa y con una entonación de familia o de barrio. Atropellaba un poco las vocales con ríspida voz que le remedaban, a las mil maravillas, los novelistas Avilés Parra y Ricardo Garibay. Mientras aguardaba el comentario de Portilla, seguía sonriendo como un retrato de Voltaire. Sus manos nerviosas acudían al cigarro y corregían el nudo de su corbata o la posición de sus lentes de intelectual. Intempestivamente, me miró con una de sus miradas examinadoras y me preguntó, con autoritaria voz de sinodal, por qué la “línea criolla” domina desde hace siglos la vida mexicana. La división de nuestro pueblo en españoles, criollos, mestizos, indígenas, mulatos y castas, tenía mucha importancia para él. Debí contentarle mi discreta respuesta porque me otorgó título de interlocutor, más que de oyente. Y por si esto fuera poco, en un alarde de mundano dandismo, me recomendó como lectura inmediata el “Diario de un Seductor”, de Sören Kierkegaard:

A las ideas, como a las mujeres, sólo las fecunda la frecuentación —agregó con tono doctoral.¹²

La anécdota la transcribe Oswaldo Díaz Ruanova en su libro *Los existencialistas mexicanos*, donde proporciona de paso una imagen y otros dichos del filósofo que —lo dice él y le gustaba a Uranga que lo dijera— se parecía a Jorge Cuesta: “Figura breve de ademán pulido, Uranga se parecía al poeta Jorge Cuesta, con diferencia de estaturas físicas. Le halagó la observación y me tomó por confidente de sus hallazgos, y por calles apartadas, aunque vecinas de la avenida Hidalgo, me fue explicando la génesis del volumen que pensaba publicar”.¹³

¹² Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial de Rafael Giménez Siles, 1982, pp. 182-183. Sergio Avilés Parra retrató a Estados Unidos en su novela: *El tiempo muerto en el tiempo* (1950). A su vez, E. Uranga reseñó la novela en su sección “Examen” en el periódico *La Prensa*, 21 de octubre de 1963.

¹³ Oswaldo Díaz Ruanova, “El ser del mexicano”, en *op. cit.*, pp. 181-185. Gracias al escritor Oswaldo Díaz Ruanova, en su libro *Los existencialistas mexicanos* se puede conocer algo de la imagen

¿Quién era Emilio Uranga? Otra imagen complementaria del filósofo-escritor la da el poeta-filósofo Eduardo Lizalde:

Muy larga e irregular a ratos, conflictiva en otros, fue siempre mi relación y finalmente mi cordial amistad con Emilio Uranga, a quien tuve siempre la admiración a la que obligaban su inteligencia y belicoso estro polémico, tanto como su ingenio corrosivo. Espía de Mascarones y de sus estrellas filosóficas (García Bacca, Gaos, principalmente), yo estudiaba música y me asomaba por San Cosme, para observar de lejos las actividades de los miembros del grupo Hiperión y sus mentores (cursaría más tarde los estudios de filosofía en Ciudad Universitaria, 1954, alentado por la cátedra de Gaos sobre Heidegger). *Primus inter pares*, como ha dicho Luis Villoro recientemente, era considerado Uranga en ese grupo, cuyos integrantes fueron todos nuestros jóvenes maestros (incluido el brillante Jorge Portilla, en su estilo socrático de magisterio), Villoro, que nos daba filosofía de la religión, tanto como los más jóvenes del grupo, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Macgrégor, que aparte de maestros fueron nuestros amigos, como Reyes Nevares, Fausto Vega, Jorge López Páez y Ricardo Garibay (contado el poeta Bonifaz Nuño, que era una especie de Hölderlin extraoficial del grupo).¹⁴

Testigo privilegiado de la relación Uranga-Gaos es José de la Colina:

Uranga era, a través de su maestro José Gaos, buen seguidor de Ortega y Gasset y quería poner a la filosofía no sólo en los salones, como hicieron los libertinos y los enciclopedistas franceses, sino además y sobre todo, en la calle, en los periódicos, en los cafés, así que en este libro adopta la forma de la entrevista, se desdobra en Emilio preguntón y Emilio respondón, se mira en las aguas del abismo en que se enamora de sí mismo, se aplaude ocurrencias deslumbrantes, termina siempre dándose la razón, se pide más, se triplica en Uranga, Urangasset y Urangaos.¹⁵

que dejaba Uranga en sus contemporáneos: "De Emilio Uranga aparece un primer retrato en *El tiempo muerto en el tiempo*", la novela de Sergio Avilés Parra (México, Editorial Latina, 1950, 189 pp.).

¹⁴ Eduardo Lizalde, "Memoria de Emilio Uranga", *Tablero de divagaciones I*, México, FCE, 1999, pp. 262-263.

¹⁵ José de la Colina, "La vidita literaria, Emilio Uranga y la literatura", *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 440, 23 de septiembre de 1990, citado en Jorge Olmos Fuentes (ed.), *op. cit.*, p. 68.

V

El nombre de Emilio Uranga está asociado al grupo filosófico Hiperión. Ambos nombres nos son familiares, pero en última instancia desconocidos: nadie recuerda que Hiperión es el nombre de un titán, un misterioso dios solar anterior a Zeus que da nombre a dos grandes poemas modernos imantados por la energía de Grecia: la novela del poeta alemán Friedrich Hölderlin *Hyperion* (1799), y el “sueño” del poeta romántico inglés John Keats (1820). El fantasma solar y originario del arcaico titán griego redescubierto por el romanticismo alemán e inglés fue adoptado como un emblema por una generación de pensadores y filósofos surgidos en México en 1948, como Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Joaquín Sánchez Macgrégor, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea. Emilio Uranga perteneció a este brillante grupo de constelación generacional que inicia —como apunta su laborioso seguidor Guillermo Hurtado, el editor y arqueólogo de esta obra más que reeditada, resucitada— entregándose al estudio de la filosofía existencialista precisa y se afina un par de años más tarde buscando dar forma y realidad, fórmula y palabra, a un “filoso fin de lo mexicano”.

En el gesto de esa promoción generacional hay un impulso hacia la revelación y la conciencia de sí. No es un movimiento aislado. El movimiento filosófico conocido como el grupo Hiperión se encuadra en la urgencia cultural y social que pauta la historia nacional y pone sobre la mesa la cuestión ya planteada desde el siglo XVIII de “México como problema” y del perfil de su identidad y cultura. Desde el siglo XVIII pero más en particular después de la Revolución mexicana, el país y sus regiones se empiezan a dar cuenta a sí mismos de su historia, su origen y sus formas singulares. La filosofía de lo mexicano no es un accidente ni una contingencia: germina desde, como lo apunta y lo reconoce Uranga en este libro, la Nueva España, la filosofía criolla, Lucas Alamán. Todo eso forma parte del proceso de gestación que desembocará en la subversiva propuesta de Emilio Uranga prefigurada por Samuel Ramos y Octavio Paz: la ontología del mexicano. La corriente mayor en que se inscribe este gesto intelectual del grupo Hiperión y en particular el ademán conceptualmente provocador de Uranga forma parte de un paisaje y de una rica tradición —cito a Guillermo Hurtado— en donde destacan autores como Unamuno,

Martí, Ortega y Gasset, Martínez Estrada, Prada, Mariátegui y —añado yo— Octavio Paz, Luis Cardoza y Aragón, Sebastián Salazar Bondy y antes María Zambrano, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Francisco García Calderón y José Enrique Rodó, entre los más conspicuos.

Emilio Uranga —uno de los hombres más inteligentes que se han dado en México, según Gaos— tiene un aire de familia disidente con Jorge Portilla, Jorge Cuesta y Salvador Novo. Es un “raro”, una inteligencia indómita e inclasificable. En el paisaje hispanoamericano se le podrían encontrar afinidades con el argentino Héctor A. Murena, y antes quizá con el cubano Julián del Casal. Pero en realidad Uranga no parece ser del siglo XX, más bien cabría situarlo en el siglo XVIII francés entre Voltaire, Restif de la Bretonne y Antoine de Rivarol por su agudeza pendenciera y su gusto por la discusión, su libido polémica. O en el universo de habla inglesa, entre William Blake y H. Louis Mencken; o entre Karl Kraus y Giacomo Leopardi: siempre en el ámbito de las figuras extremas y de los polos radicales. De los hombres al límite o en el límite. Filósofo y crítico literario, ajedrecista en el tablero de las ideas.

Alejandro Rossi, quien fue también discípulo de Gaos y amigo de Uranga, selló con estas palabras la relación reveladora que los unía:

Por su parte, *¿De quién es la filosofía?*, es —lo dijo Fausto Vega—, una especie de diálogo permanente con José Gaos a través de las figuras de Russell, de Wittgenstein y de algunos más. En efecto, aquí el problema que plantea Uranga es un asunto que a mí nunca me sedujo mucho: el de la relación entre vida y obra. Éste es un problema eterno, a cuyo respecto se ha escrito bastante. Y Uranga, curiosamente, a través de este problema se enfrenta a Gaos directamente, lo articula o lo plantea a través de estas nuevas lecturas que él acababa de hacer, sobre todo de Russell, y entonces la dualidad *vida-obra* se convierte en la distinción russelliana entre nombres y descripciones. Uranga nunca entra a fondo en la teoría de Russell de las descripciones, en el sentido de analizarla, exponerla, objetarla, contrastarla, etc., sino que da una interpretación más o menos canónica de la teoría. No le interesa entrar en el detalle o en el análisis o en la refutación de ella, sino que la utiliza para esta extraña polémica —extraña me parece a mí realmente— entre vida y obra traducida a nombres y descripciones y a otra distinción, que tam-

bién es de origen antiguo, russelliano, que es la distinción entre conocimiento directo y conocimiento descriptivo, y con esto él intenta refutar lo que podríamos llamar el primer Gaos, ese Gaos que estaba muy obsesionado por la posible o no objetividad de las proposiciones filosóficas, y que había dedicado buena parte de sus primeros escritos a nombrar aquella famosa frase de Fichte de que cada quien elige la filosofía según la persona o el hombre que es, o alguna variante por el estilo. Esto es lo que de alguna manera le importaba discutir a Emilio Uranga. Yo sin embargo siento que por medio de la discusión —y no creo faltarle el respeto a Emilio, porque ésas son cosas que yo hablé muchísimo con él— de los términos vida y obra, a través de estas dicotomías, de estas teorías russellianas, lo que había era una especie de obsesión que nunca superó con respecto a José Gaos. Una especie de insatisfacción permanente, que de alguna manera no cuajó: que Gaos lo tratara, no como alumno sino que fuera una especie de padre, una especie de hermano mayor. Y Gaos, que en ese sentido era un hombre de una intimidad bastante reservada, nunca satisfizo realmente estos deseos profundos de Emilio, lo cual le producía una especie de frustración y de rabia permanente.

Yo creo que es mucho más interesante rastrear en esta polémica, no el aspecto teórico —que a mí no me parece tan importante, ni muy afortunado— sino a este personaje escritor que es Emilio Uranga, a través de las relaciones reales e imaginarias con otro personaje que existió: José Gaos.¹⁶

VI

Emilio Uranga¹⁷ tuvo una relación intensa, apasionada y conflictiva, crítica con su maestro, tutor intelectual e ilustre amigo: José Gaos (1900-1969), que se traduce y documenta en los más de 20 escritos que le dedicó en el curso de 30 años.¹⁸ De ellos solamente recogió dos en *¿De quién es la filosofía?*: “José Gaos: personalidad y confesión”, y “Gaos y la muerte”.

¹⁶ Alejandro Rossi, art. cit., pp. 40-41.

¹⁷ El padre de Emilio Uranga, Emilio Donato Uranga (1883?-1946?), fue un conocido músico y compositor mexicano autor de “Allá en el Rancho grande”, “La negra noche” y “Lindo Michoacán”. Suele ocupar más espacio en las enciclopedias y diccionarios que su hijo filósofo.

¹⁸ La procedencia de los textos se incluye como nota al pie al inicio de cada uno de ellos.

Ambos tuvieron, como se sabe, presencia y actividad en El Colegio de México.¹⁹ *Algo más sobre José Gaos* incluye textos de distinta extensión y género escritos entre 1949 y 1983, y están dedicados todos a José Gaos o a Martin Heidegger, figura indisoluble de este autor que tanto estudió y tradujo. Uranga era crítico; su voz llegó a tocar la sensibilidad del maestro hasta el punto de que éste escribiera unas páginas de réplica a las observaciones críticas y cuestionamientos hechos por aquél en 1962. Se recoge al final de este volumen ese texto publicado en las *Obras completas* de Gaos. La edición no sólo consta de ensayos, cartas y artículos; se enriquece con una carta inédita de Emilio Uranga a su maestro desde Alemania el 30 de abril de 1955, encontrada en el epistolario, que Emilio Uranga sostuvo con Luis Villoro y que pude conocer gracias a la generosidad y la amistosa disposición de su hijo, mi amigo el escritor Juan Villoro Ruiz. El volumen capta los artículos escritos por Uranga sobre Gaos y Heidegger en los años cincuenta, además de la carta de Uranga a Gaos y su “Trabajo sobre la vocación filosófica”, escrito en el marco del seminario de Filosofía Moderna que dirigió José Gaos, y que ha sido recogido por Aurelia Valero en *Filosofía y vocación*, el libro plural de J. Gaos, E. Uranga, L. Villoro, A. Rossi y R. Guerra. Se ha optado por armar esta lección en orden cronológico y cerrarla con las mencionadas páginas escritas por Gaos sobre los comentarios de Uranga en 1962.

VII

Éstos han sido algunos de los impulsos para animarme a armar esta antología y para proponer su edición a El Colegio de México, a través de su presidente (2005-2015) el doctor Javier Garcíadiego. Él acogió con simpatía la idea de hacer este volumen en memoria tanto del eminente maestro y filósofo español traspasado en México como de su talentoso discípulo. El conjunto viene a llenar un hueco en el tablero de la historia de las ideas en México y de la discusión en torno al lugar de la filosofía y del filósofo en México.

Finalmente agradezco a Andrés Lira, Guillermo Hurtado y Aurelia Valero —interlocutores tácitos de este libro—; a Ángel Aurelio

¹⁹ Véase Clara E. Lida, *et al.*, *op. cit.*

Amozorrutia, de la biblioteca Miguel Lerdo de Tejada; a Enrique Fuentes Castilla, de La Antigua Librería Madero; a Cristina Villa Gawrys, mi asistente, que hizo las no siempre fáciles transcripciones y reunió las bibliohemerografías dispersas; a Irma Martínez Hernández, que transcribió la carta de Uranga a Villoro, y a mi sobrino Diego Bañuelos Castañón, por las traducciones del alemán en la carta inédita del 30 de abril de 1955, desde Köln, de Uranga a Gaos.

ADOLFO CASTAÑÓN
Academia Mexicana de la Lengua

24 de agosto de 2015,
en el 115 aniversario del natalicio de José Gaos

ESCRITOS DE EMILIO URANGA

FILÓSOFOS Y PROFESORES DE FILOSOFÍA¹

Muchos han lamentado que la filosofía se convirtiese en institución académica. Un profesor de filosofía es apenas una sombra de filósofo. Nos recuerda, como ensueño, la soberbia y el orgullo de que alardeaba el filósofo de la Antigüedad, y nos transmite, un tanto cómicamente, aquel estilo de sabiduría que impresionó de modo decisivo a los fundadores de la civilización. Al restringir su experiencia por los canales de la cátedra, el filósofo ha perdido importantes dimensiones de lo humano. En cambio, ha constituido una manera especial de probidad y de exactitud a que tiene que someterse como exigencias mínimas de su *status*.

Todos los que inician en la filosofía suponen, muy habitualmente, que, como sabiduría, está en posibilidad de resolverles ciertos problemas que los aquejan personalmente. La filosofía como afán de salvación ha sido frecuentemente descrita, e incluso propugnada como esencial por importantes profesores. Pero la salvación que brinda la filosofía es muy particular, y quien no es capaz de entenderla pronto se sentirá defraudado. La filosofía salva en el sentido de transformar los problemas con que entramos en ella, en otros que nos son propuestos por la tradición académica. Salvar, es substituir una dificultad por un problema filosófico técnicamente significativo. Esta operación reside en el tránsito de ser salvado por los otros, por los demás, al salvar a los otros, o a los demás. De ahí la “soberbia” o la insuficiencia del profesor de filosofía. En definitiva cifra su superioridad

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 27, 7 de agosto de 1949, p. 3. [N. de Guillermo Hurtado.]

Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, sel., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 170-173. [N. de A.C.]

dad en describir la elipse de acuerdo con una fórmula matemática y no simplemente como un “huevo”. Tal y como aparece la elipse a los ojos del sentido común.

Esto implica la necesidad de dominar una técnica de expresión, de averse convenientemente en el “oficio”. El nivel de preparación técnica no es un nivel estacionario, sino que asciende o desciende, dentro de amplios límites. Por convención hay una altitud que podría llamarse “normalidad”, que si no se ha alcanzado impide hablar, propiamente, no ya de un filósofo, sino inclusive de un profesor de filosofía. Pues bien, desde hace algún tiempo se ha venido hablando en México de que la filosofía ha conseguido, académicamente, cierto nivel de normalidad. Ello significa que cualquiera que sea la trascendencia de las doctrinas, técnicamente llenan ciertas condiciones de probidad.

La “normalidad” a que puede aspirar el profesor de filosofía se cifra en su papel de “comentador”. La explicación del texto del filósofo requiere una complicada trama de actos de exégesis. Entra desde luego el conocimiento de la lengua en que está escrito el texto, la costumbre de traducir la terminología o fórmulas más sencillas o más accesibles, pero ante todo, la constante preocupación de explicar las partes por el todo, de tener siempre presente la totalidad de la doctrina para resolver un caso particular, o con palabras escolásticas, tener el hábito de los primeros principios. En México la preparación del profesor de filosofía lleva como meta la formación del “comentador”. Es ello un progreso del que pocos se han dado cuenta. Esto ha colocado a muchos profesores de la vieja usanza en posición desairada. Llamamos vieja usanza a esa viciosa costumbre de transitar sin ningún escrúpulo del *status* mal sostenido de profesor de filosofía a la condición de filósofo, tránsito turbio que engendra un estado de ánimo particularmente infecundo y amargado.

La sabiduría del comentario agota la sabiduría del profesor de filosofía. A eso hemos llegado en México, a ese convencimiento, que chocará a muchos que no quieren ver un mal en la confusión de las funciones y las capacidades. La filosofía se aprende en los textos de los grandes filósofos: en los *Diálogos* de Platón, en la *Metafísica* de Aristóteles, en el *Discurso del método* de Descartes, en la *Ética* de Spinoza, en la *Crítica de la razón pura*, de Kant; en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero también en los textos de los filósofos contemporáneos: en las *Ideas* de Husserl, en *Ser y tiempo* de Heidegger, en *El ser y la nada*

de Sartre; ser profesor de filosofía es saber comentar estos textos, todo lo demás son digresiones, *excursus*, o evasiones hacia piadosas utilizaciones del texto, en beneficio personal.

Las controversias que actualmente tienen lugar en nuestra Facultad giran fundamentalmente en el sentido que hay que dar al comentario, o mejor, en sus exigencias. Los neokantianos entienden también la función del profesor de filosofía como comentarista, pero se ciñen demasiado unilateralmente a una escuela, y además operan el comentario con insuficiencias técnicas evidentes. En cuanto a los tomistas, propiamente no puede hablarse de que sean comentaristas. El excesivo peso de los manuales ahoga todo acceso directo a los textos; éstos saben explicar un opúsculo de Maritain, pero no dan un paso con la *Suma teológica* de Santo Tomás. Aun se acogen a una viciosa costumbre: seleccionar retazos de texto y glosarlos desganaadamente.

En cuanto al filósofo, es claro que su función va más allá de la que es propia a un profesor de filosofía. Mientras que el comentarista reduce su ciencia a saber revelar la fotografía, el filósofo ha tomado ésta. La diferencia radical hay que buscarla, sin embargo, no en la naturaleza del acto creador, sino en el coeficiente de responsabilidad con que se asume. El profesor de filosofía responde de la perfección técnica de sus interpretaciones, responde de los principios de la exégesis, pero casi siempre se rehúsa a responder de sus consecuencias. Y esto se comprende. El filósofo tiene que afrontar la ambigüedad de los juicios que se pronuncian sobre su obra. No puede elegir una categoría especial de lectores, o de oyentes, como acontece con el profesor de filosofía que se atiene a un público de enterados o de personas por enterar, pero en fin dispuestas a someterse a un tratamiento antes de emitir los juicios. El peligro que corre el filósofo reside en este no saber a quién va destinada su obra. El profesor al comentarla reduce este peligro, porque, con su más o su menos, puede prever el rumbo de las opiniones de su clase.

Vulgarmente se dice que la filosofía se ha echado en nuestros días a la calle, que se ha metido en medio de las gentes, invitándolas a una toma de posición frente a las obras de los filósofos. En México la filosofía vive actualmente este avatar. Los que lo han hecho generalmente han sido confundidos, por los profesores de filosofía, con personas de dudosa condición, que buscan hacer su camino, e inclusive

su fortuna, por los atajos del sensacionalismo, de la publicidad. En realidad lo que acontece es que el filósofo está expuesto a todas las críticas. Basta observar una conferencia dicha por un filósofo y una clase dada por un profesor. En el primer caso el filósofo es mirado por su público, juzgado, mientras que en el segundo, el público es el mirado, el juzgado por el profesor. En una clase los discípulos inclinan la cabeza, pegan los ojos al papel, viven metidos en la tarea de tomar los apuntes. Pero cuando el filósofo habla de su doctrina las personas levantan la cabeza, como en gesto de desafío, en ademán de dominio. Se presenta una situación inversa a la primera. La obra debe de lanzarse a todos los rumbos, no limitarse a un grupo, sino buscar, por así decirlo, el juicio espontáneo, el juicio que es prejuicio, la opinión motivada emocionalmente, no racionalmente controlada y domada. Hemos dicho del profesor de filosofía que su función es salvar a los otros, a los demás, pero este “otro” está cualificado como discípulo, y por tanto restringido; el profesor de filosofía sólo salva a los alumnos, a los que entienden su lengua. El filósofo, por el contrario, rebasa con mucho el ámbito de los alumnos, se expone, repetimos, a la interpretación que le puede ser adversa o favorable y ello de modo imprevisible. El filósofo vive en zozobra, en un radical no saber a qué atenerse, volcado o echado, no sobre una clase sino sobre una situación entera, cotidiana y extraordinaria, académica y extraacadémica.

[7 de agosto de 1949]

DOS EXISTENCIALISMOS¹

Hay en el existencialismo contemporáneo dos tendencias suficientemente caracterizadas. Una de ellas tiene como punto de arranque las reflexiones de Martin Heidegger contenidas en su libro *Ser y tiempo*. La otra tendencia reconoce en el libro de Sartre *El ser y la nada* su fuente de inspiración más sistemática sobre el existencialismo. Estas dos tendencias son en lo esencial conciliables, pero en ciertos puntos —de capital importancia— se separan de modo decisivo y la insistencia en estas diferencias ha dado lugar a una pugna, muy académica por ahora, entre sus representantes, la cual forma la atmósfera en que se mueven las disputas más actuales de nuestra filosofía en México. Una breve historia de esta polémica nos hará conocer importantes características de la filosofía mexicana actual.

El existencialismo ha sido entre nosotros, en primer lugar, una manera de hablar de Martin Heidegger. Por mucho tiempo ser existencialista equivalía a ser heideggeriano. El doctor José Gaos ha sido el maestro que, a lo largo de los años, se ha dedicado con ejemplar continuidad a comentar, “línea por línea”, como le gusta decir, *Ser y tiempo*. De la bondad de ese comentario, y de su correspondiente traducción apenas hay que hablar. Quienes no han asistido a las clases de Gaos, se han perdido, dicho sea sin exageración, uno de los eslabones *sine qua non* es imposible entender lo que pasa en México relativamente a la filosofía. De esas clases ha surgido nuestra propia posición, y si bien estamos colocados un poco en las antípodas de lo

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 28, 14 de agosto de 1949, pp. 3 y 8. [N. de Guillermo Hurtado.]

Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, sel., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 173-177. [N. de A.C.]

que Gaos sostiene, queremos dejar aquí consignado un incondicional testimonio de reconocimiento por sus enseñanzas, su probidad como maestro y su apasionado comentario de todas nuestras actividades.

Frente al existencialismo heideggeriano, el existencialismo sartriano es de nuevo cuño y como todo *parvenú* ha sido saludado con expresiones un poco despectivas. Se ha dicho que la filosofía de Sartre no es “seria”, que junto a Heidegger hace más bien un papel de segunda figura, y que, filosóficamente hablando, no goza de las excelencias técnicas que tiene bien asegurada la meditación inspirada en *Ser y tiempo*. El defecto que tienen estos juicios es el de ser juicios *a priori*, o llanamente “perjuicios”, es decir, afirmaciones basadas no en una lectura de Sartre sino en un afán de ahorrarse esa lectura con una calificación desfavorable pronunciada como excusa. Los que no leen a Sartre, y desde luego no han leído tampoco a Heidegger, están siempre muy dispuestos a calificarse de “existencialistas”, siempre que se entienda por ello existencialistas a la heideggeriana y no a la sartriana. Parece que un existencialismo alemán es de mejor gusto que un existencialismo a la francesa, amén de ciertas consecuencias secundarias como el no haber escrito Heidegger novelas y obras de teatro que, como las de Sartre, tanto han preocupado a los medrosos. En la mayoría de los casos, sin embargo, los filósofos que se declaran heideggerianos son estudiantes que temen encontrarse con el juicio desfavorable de Gaos y prefieren estar bien con el maestro y no con los discípulos rebeldes. En sus conferencias de invierno Gaos condenó, de modo inequívoco, toda desviación de la ortodoxia heideggeriana y para muchos tal condena ha sido casi una orden de apartarse decididamente de todo lo sartriano. En filosofía hay también como en todas partes fanatismo.

Pero aún hay otras motivaciones no menos turbias de la pugna de los existencialismos en la filosofía mexicana actual. No hay que olvidar ni por un momento que Gaos es español y Heidegger inactual, lo que nos explicará muchas cosas. Para los maestros españoles Sartre tiene el defecto de ser francés, quiero decir, de recordar muy claramente cierta manera humana y filosófica de ser que no cuadra con el estilo español de ver el mundo. En cambio, para nosotros, la manera francesa de concebir las cosas nos dice ya algo incitante por el solo hecho de ser francesa. Preferencia ampliamente documentada por la historia de las ideas en Latinoamérica, y sin ir más

allá por el nombre mismo de Latinoamérica que de buen grado nos conferimos. Siempre que entren en pugna un español y un francés, el mexicano sentirá inclinación a ponerse del lado del francés por el atavismo culturalista, y este prejuicio actúa en nosotros quiérase que no. No por ello quiero decir que tal cosa decide nuestras controversias con los maestros españoles, pero sí que aporta un elemento pasional inevitable. Recuerdo que después de mi conferencia sobre Merleau-Ponty en que afirmaba que con su filosofía el pensamiento contemporáneo había encontrado el estilo sistemático que le convenía, el doctor Gaos me adujo a guisa de comentario que un francés no podía ser “sistemático”. Con esto ponía a la luz raíces emocionales que no hay por qué ocultar, ya que el mismo maestro nos ha enseñado que la filosofía se hace “con la carne y con los huesos”, no simplemente con una cabeza fría y lúcida. Si la filosofía en México es actualmente asunto de interés, ello reside en que quienes la cultivan se ponen por entero en ella sin regateos de emoción, de voluntad de poder y de inteligencia.

Hemos dicho de Heidegger que es inactual. Con esto queremos decir que los ojos del público no están puestos en su obra y en su destino de modo primario, sino que Sartre es ahora el pensador de quien se espera algo que ha prometido decir. Por otro lado, la segunda parte de *Ser y tiempo* de Heidegger no se ha publicado, pero hay siempre una invitación a hacer referencia a esta parte. ¿Qué dirá Heidegger en ella? Gaos ha respondido que identificará *El ser y la nada*. Pues bien, responder a esta cuestión no tiene ya el interés que tiene que responder a lo que Sartre dirá en su *Ética*. Para mi generación, más concretamente, para el grupo Hiperión,² lo que verdaderamente importa es saber cómo se las arreglará Sartre con los temas de la Moral y no tanto saber cómo identificará Heidegger *El ser y la nada*. Compréndase que la cuestión planteada por Sartre tiene consecuencias de más vital importancia que la sugerida por Heidegger. De la posición que adopte Sartre se seguirá de inmediato una teoría de las relaciones sociales, una pedagogía, una teoría de la historia, una moral y una idea del hombre. Esto es lo que se espera

² Más adelante, se refiere al grupo filosófico así llamado compuesto por Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, y los escritores Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares. [N. de A.C.]

de él, esto es lo que esperan los existencialistas a la sartriana, mientras los heideggerianos parten el cabello en ocho partes, para ver en cuál de ellas va a quedar el hombre como “centinela de la nada” y “pastor del ser”. Los últimos escritos de Heidegger han confirmado esta tendencia de apartarse de todo tema moral para refugiarse, muy poéticamente, por lo demás, en las “nubes”, que como el mismo Heidegger dice: “nubes del cielo son”.

En “El Espectador”, dice Ortega y Gasset que el español, por regla de prudencia, debe siempre presentarse, frente al hispanoamericano, no como español sino como actual. Mientras el español asuma ante nosotros el papel de intérprete de lo actual, de lo actualísimo, nos tendrá de su parte; pero en cuanto deje caer ese papel y se acoja, lisa y llanamente, a su meollo tradicional, el latinoamericano le volverá la cara, en un gesto que, desde luego no nos ocultamos, es de ingratitud y de inautenticidad. Me parece que con este juicio, que es de Ortega y no mío, ha tocado el maestro español una de nuestras maneras más decisivas de ser. Valdría la pena al tema una investigación; pero aquí sólo lo tomamos en su sesgo de hecho actuante o eficaz. Hemos dicho en otro lugar que el proyecto fundamental del mexicano es ser salvado por los demás; pero convendría añadir que cuando hemos elegido a alguien para que nos salve, elegimos siempre lo que esté a la moda, lo actualísimo, lo *up to date*, la novedad. Y en el existencialismo lo actual no es Heidegger sino Sartre. Cuando se cruzó pues la ocasión de hacerse existencialista, ya decididos a echar por los atajos que nos marcaba esa manera filosófica, nuestra decisión estuvo supradeterminada tratándose de un autor francés, como Sartre, y de un autor actual. Con ello creo haber explicado algunas de las motivaciones que han actuado en nuestra posición filosófica actual, en esa filosofía que se hace en México y para México. Porque todas estas pasiones son absolutamente circunstanciales, nos definen y forman nuestra “situación”. En otra parte del mundo, la historia de los existencialismos no ha sido como aquí, y nosotros creemos ser fieles al espíritu de esta filosofía destacando aquellos componentes que contribuyen a construir una actitud.

Al mediar 1948 un grupo de discípulos de Gaos, Luis Villoro, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla, Ricardo Guerra y el que esto escribe, se propusieron hacer acto de presencia en el escenario de nuestra filosofía con una serie de conferencias precisamente sobre el

“existencialismo francés”. El calificativo no dejaba ya lugar a dudas. El título era un juicio de valor. Nos lanzábamos a la empresa de aclimatar en nuestro medio las ideas del existencialismo francés, de echarnos a cuestras la responsabilidad de una elección. Presentábamos o imponíamos una elección entre el existencialismo francés y el existencialismo alemán, y en ningún momento supusimos que la disyuntiva podía ser obviada por conductos diplomáticos. En el invierno de este año tuvimos la respuesta del doctor Gaos. Por vez primera el maestro habló de Sartre y, como era de esperar, como esperábamos, lo hizo en ademán condenatorio. Muchos se sorprendieron. Creían maliciosamente nuestra adición incondicional a todo lo que de él viniera. Pero sus palabras, lejos de sernos desafectas, consolidaron, como pocos testimonios, nuestro propio camino. De ahí en adelante sabíamos, no sin regocijo, que la responsabilidad de una tarea quedaba reconocida: y no temo equivocarme al declarar que la palabra más amada por nuestra generación es ésta precisamente, responsabilidad. Asumir una responsabilidad suena casi a un tema generacional, a un tema también definitorio de esa misma generación. Las cosas pues no han sido desfavorables para las propias intenciones.

[14 de agosto de 1949]

DESILUSIÓN Y CINISMO¹

A Justino Fernández y a Edmundo O’Gorman se les conoce en la Facultad de Filosofía y Letras como los discípulos y amigos más fieles de Gaos; pero no sólo en el sentido de una amistad reiterada cada fin de clase con una agradable cena, sino en el sentido de que siguen o prosiguen su pensamiento de modo fiel, sobre todo en la dirección del existencialismo heideggeriano.

El ensayo de Edmundo O’Gorman, “Crisis y porvenir de la ciencia histórica”, es el primero, y hasta hoy único estudio en que de modo formal se aplican o traen a las realidades nuestras las ideas del existencialismo heideggeriano. De ahí su importancia. Vamos a ocuparnos en este artículo de definir tal aplicación, con la mira de destacar del modo más claro posible las perspectivas y los límites de la filosofía de Heidegger en lo que se refiere a su utilización en beneficio de la situación mexicana actual.

O’Gorman echa mano de Heidegger como de una cantera de doctrina. Trata de corroborar o verificar las ideas de Heidegger, al ofrecerles como asideros concretos ciertos productos culturales como la ciencia histórica que cultivan los profesionales de la historiografía en México y en todas partes. Este tipo de aplicación es ya singular porque se atiene a la letra de lo que dice Heidegger aduciendo ejemplos de su veracidad. Frente a esta forma de utilización de las ideas de un filósofo hay que oponer de inmediato el reparo de su inevitable dogmatismo. Heidegger no le brinda a O’Gorman un método de

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 31, 4 de septiembre de 1949, p. 3. [N. de Guillermo Hurtado.]

Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, sel., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 177-180. [N. de A.C.]

investigación sino que lo dota o auspicia con un *stock* de lugares comunes que hará funcionar a modo de reglas generales para subsumir bajo ellas los casos particulares. En definitiva su tarea se concreta sólo a ganar más terreno para una verdad de antemano ya poseída. Cada quien es libre para servirse de un cuchillo, metódicamente, es decir, para cortar, o doctrinariamente, para llamar cuchillo a todo objeto que se asemeje al que ha tomado por modelo. O'Gorman hace con las ideas de Heidegger la segunda faena; no corta, más bien confronta, o como le gusta decir, corrobora y verifica. Esto por lo que se refiere a su actitud frente a Heidegger. Veamos ahora lo que le acontece frente a Gaos.

Por mucho tiempo habíamos creído que O'Gorman se limitaba a repetir a Gaos, pero una lectura atenta e intencionada de su ensayo antes citado nos ha convencido de que no es así, de que su pensamiento se mueve por regiones que el de Gaos no sólo no frecuenta sino que no puede frecuentar por caer más allá de sus convicciones profundas, de sus "creencias" en el sentido que a este término da Ortega. Más cercano a la verdad sería decir no que repite a Gaos sino que lo imita, de acuerdo con la caracterización que nos ofrece el mismo O'Gorman de la imitación: "El fundamento de toda imitación es desear para sí lo que es de otro, sin dejar de ser lo que se es". O'Gorman desea para sí el pensamiento filosófico de Gaos, el heideggerianismo, pero tal apropiación deja indemne su propia manera de ser. La estructura retórica de su ensayo es inconfundiblemente imitativa de Gaos, y a partir de aquí, de Ortega y Heidegger. Suena o resuena en sus páginas el *pathos* o emoción filosófica de un ensayo de Ortega y Gasset. Pero dejando a un lado tales debilidades excusables no sólo en O'Gorman sino en cualquiera, queremos insistir más bien en lo que tiene de propio, porque estamos convencidos de que lo suyo, lo peculiar es de mayor interés que lo limitado, y creemos que puede descortezarse su ensayo sin perder para nada su médula por esa imponente vestimenta tomada a préstamo.

Entre Gaos y O'Gorman media la diferencia que es dable establecer entre el alma desilusionada y el espíritu cínico. Justifiquemos un poco nuestras expresiones para no dar lugar a enojo. La desilusión nos parece un estado de ánimo particular en que todo está permeado por el convencimiento de que las cosas son inevitablemente relativas, limitadas, perecederas. Todo es relativo y hasta

nuestra afirmación de ser todo relativo es también relativa: tal sería el eje del alma desilusionada. Ejemplo: el historicismo de Gaos. En cambio el espíritu cínico se asienta en otra creencia. Sabe que todo es relativo, que todo es limitado, pero sabe también que el hombre puede revestir a todo lo relativo de un coeficiente de absolutización. Una persona concreta, relativa, es elevada por el amor a símbolo universal y absoluto. Este movimiento de absolutizar a sabiendas lo relativo es justamente lo que llamamos cinismo. Es cínico quien acepta conscientemente una inversión de los valores, y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores, es faena cínica. El ensayo de O'Gorman nos parece un exquisito ejemplo de cinismo. O'Gorman se dice historicista coreando a Gaos, pero la crítica que hace de la historiografía tradicional no está inspirada por el historicismo sino por una comprensión, preontológica, para decirlo con términos de Heidegger, de lo que significa encubrir un hecho relativo bajo ropaje universal, es decir, por una comprensión preontológica de lo que es el cinismo. Sólo un alma cínica podría desenmascarar el cinismo yacente en la historiografía tradicional.

Según O'Gorman, la llamada "ciencia histórica" pretende obtener verdades sobre el pasado tan objetivas y tan universales como las de la física. Alardea de desinterés, de desapego, corta el pasado del presente como pretexto de objetividad, pero debajo de tal operación, sigue actuando, inconfesada, la tendencia a utilizar el pasado, a beneficiarse de la tradición en apoyo de intereses muy presentes y muy actuales. De una manera magistral O'Gorman desenmascara tal proceder, lo exhibe, lo señala, lo subraya: bello ejemplo de literatura comprometida. Esas páginas de O'Gorman no son heideggerianas, anuncian ya más bien el sartrismo, el poner a la luz los aviesos mecanismos de la mala fe. O'Gorman realiza una "reflexión purificante", para decirlo con términos sartrianos, que no le sonarán a nada, y que quieren decir abrir la pústula, desembozar las ocultas intenciones de los que se presentan como desinteresados, de los historiadores al uso, de los que en vez de ideas tienen ficheros.

Esta actitud cínica que constituye el trasfondo del ensayo de O'Gorman es para nosotros lo que tiene de valioso y de promotor. Como actitud es también ya un método y no una doctrina. El cinismo de O'Gorman choca decididamente no sólo con la actitud de Gaos sino también con la del mismo Heidegger. ¿Quién

sostendría como heideggeriana esta proposición de O’Gorman?: “El hombre está en la permanente posibilidad de reírse de sí mismo”. Por otro lado llamar inautenticidad a la manera de ser del historiógrafo tradicional es apenas una sombra de cualificación de su verdadera condición, además de que lo inauténtico en Heidegger no es un juicio de valor. Habría que hablar de la mala fe del historiador, de su irresponsabilidad, pero O’Gorman ha preferido “ilustrar” las ideas de Heidegger, y así se va por los cerros de Úbeda tratando de ligar de modo forzado la actitud del historiador con el sentido impropio de la existencia frente a la muerte. Nos parece que en este caso se llevan las cosas a extremos innecesarios. O’Gorman quiso ejemplificar *Ser y tiempo* en su integridad, quiso correlacionar término a término su propio estudio con el libro de Heidegger. Y es claro que abundan las arbitrariedades. Lo mejor de O’Gorman es lo que hace solo, sin el socorro de Heidegger, y estamos seguros de que las páginas que de su ensayo recogerá el futuro serán precisamente aquéllas en que nada haya de heideggeriano.

Quien haya leído “Crisis y porvenir de la ciencia histórica” estará de acuerdo con nosotros en que el ensayo trasuda suficiencia. Fue publicado hace dos años, apenas hace dos años. Pero han bastado para que la suficiencia de que está nutrido se desvaneciera. Leído hoy es insuficiente. No atinamos a explicarnos cómo es que O’Gorman se conformaba con muchas afirmaciones ahí contenidas. Hoy se nos ha vuelto extremadamente problemática la solución que O’Gorman proponía al problema de la historia. Donde un “heideggeriano” ve la solución un “sartriano” ve sólo el problema. Pero lo que en O’Gorman es actitud, en el otro existencialismo es método. Un análisis como el que hace O’Gorman no puede tener cabida en el heideggerianismo, le es ajeno. Pero esa extrañeza es justamente aquella dimensión en que hemos de localizar la originalidad de O’Gorman. No creemos que haya verificado o corroborado ninguna tesis de Heidegger, pero sí nos asiste la convicción de que amparado en Heidegger ha ido más allá por un camino, por ese precisamente del cinismo, en que aunque no lo crea, estamos dispuestos a acompañarlo.

[4 de septiembre de 1949]

POR UNA FILOSOFÍA CIRCUNSTANCIAL Y CONCRETA¹

Podemos destacar, ahora, el hilo conductor que nos ha guiado en la concepción y redacción de nuestra serie de artículos sobre la filosofía en México y de México. En esencia ha sido nuestra guía una idea muy sencilla: la convicción de que el tránsito de un filosofar abstracto y desligado de una circunstancia concreta a una filosofía atenta a la situación y cuidadosa de sus resonancias inmediatas es inoperable si se deja en manos de los profesores de filosofía tal faena, si se les encomienda semejante proceder, debido, primordialmente, al restringido coeficiente de responsabilidad con que los profesores son capaces de abordar cualquier dedicación. La situación es, pues, muy simple. Los cultivadores académicos de la filosofía han pugnado desde hace mucho tiempo por una vitalización de sus actividades. Han estado siempre amagados por la exigencia de unir el pensamiento a la acción, y han gritado a los cuatro vientos que sin tal vinculación, angostísima, de vida y obra, la filosofía es una vana sombra. Pero si bien han propugnado la necesidad ineludible en que está el filósofo de hacer corresponder sus ideas y su existencia, de vivir como se piensa, no han realizado prácticamente tal necesidad, la han anhelado, eso sí, han soñado en ella, la han acariciado con un fervor un tanto sospechoso de radical impotencia de efectución. Basta asistir a una cátedra de filosofía en que se predica de la manera más decidida la bella intromisión de las pasiones del filósofo, aun en los momentos más abstractos de la meditación, para sacar la convicción

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 35, 2 de octubre de 1949, p. 3. [N. de Guillermo Hurtado.]

Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, sel., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 186-189. [N. de A.C.]

de hasta qué punto enerva la mente de los profesores la fantasía de una obra en que las ideas brotaran de la experiencia y sólo de la experiencia, sin las deplorables extrapolaciones de ensoñaciones *a priori* de vivencias no vividas. Claro es que los profesores defienden su proceder con retórica muy complicada. Nos hablan de las virtudes de la acción, de las virtudes que envidian, pero transportadas a otro registro en que empleando las mismas palabras mencionan experiencias indiscutiblemente atemperadas. Es heroica la empresa de traducir a un pensador, es atrevida una teoría, es peligroso un pensamiento, se pone la esperanza en un triunfo y se es caritativo con las objeciones. Pero, ¿quién se dejará engañar con tan sutilizadas expresiones? Son en esencia las mismas virtudes que actúa el hombre en su lucha política, y artística y moral, pero tan esenciadas, tan en conserva, que apenas le recuerdan a ese hombre las efectivas modulaciones del sufrimiento y de la alegría cuando la responsabilidad de hacer algo pasa sin cortapisas académicas, sin ataduras de compromiso.

Se ha llegado, por este camino, a una conclusión deplorable. La imposibilidad en que se halla el filósofo de vivir la filosofía que propugna le ha obligado a sostener, en un gesto suicida, que para vivir es necesario matar a la filosofía. El único destino de la filosofía es morir como tal para que de sus cenizas renazca la vida. “Filosofar es, propiamente, no vivir; y vivir es, propiamente, no filosofar.” Jamás ha pasado por la cabeza de estos extremosos la idea de que la filosofía exige de por sí una vida, y no una muerte, que el profesor de filosofía es incapaz de echarse a cuestras. Ahí donde han visto los límites de la filosofía no se han atrevido a declarar que en realidad tocaban sólo la frontera de un enjuto modo de vida que está reñido con las exigencias más entrañables de su propia vocación.

Hemos dicho antes que todas las dificultades brotaban, como de raíz, del restringido coeficiente de responsabilidad con que el profesor afronta sus tareas. No vamos a negar, ni por un momento, que el profesor está comprometido, como cualquier otro hombre, con su situación y con las gentes concretas que lo rodean. Por “esencia” el hombre es compromiso. Responde de sus actos ante sí y ante sus prójimos a cada paso, quiera que no. Pero quedarse con esta definición tan esquemática es ya evadirse del compromiso. Todos estamos comprometidos desde el momento mismo del nacimiento y aun antes, pero ese compromiso esencial al hombre no basta en

modo alguno, y más bien estorba, si se le destaca con exclusividad, para contraer compromisos. La manera más segura de esclavizar a los hombres es recordarles continuamente que son libres; que su libertad está por entero puesta en cada uno de sus gestos, y que en la cárcel o en la calle son “ontológicamente” libres. Lo que oprime no es que nos vengan a pedir compromisos en abstracto, que nunca nos piden, sino compromisos concretos que nos obliguen a elegir entre alternativas o disyuntivas que no hemos elegido. Quisiéramos elegir entre los términos de nuestra opción, elegir los términos mismos de esa opción, pero ello es imposible. A este respecto es típica una respuesta de Ortega y Gasset. Preguntado acerca de su decisión respecto de la República o de Franco respondió que no quería decidir porque le desconsolaba que después de tantos años de pugnar por España, los españoles le vinieran con esa elección concreta. Para Ortega la decisión no era ésa, tal elección le parecía adjetiva, no medular, la opción radical, la sustancial era según él otra, otra que había definido en la cátedra y se desatendía de la que encontraba planteada en la calle, “en la plazuela”, porque no correspondía a la del gabinete. En tal situación no eligió, o mejor, eligió ser irresponsable. A esto aludimos cuando hablamos del restringido coeficiente de responsabilidad con que el profesor de filosofía aborda una cuestión. Se comprometería de lleno si todos los ciudadanos de una nación hubieran pasado por su cátedra y pudiera por tanto plantearles las *verdaderas* elecciones, pero que le vengan a poner disyuntivas desde afuera, los legos, los profanos, ¡hombre!, ello lo pone fuera de sí y lo violenta. Y es que, a sabiendas o no, cuando se topa con una exigencia de esa índole algo le duele en la conciencia, algo le avisa que su artificial andamiaje tiene roturas que pueden hacerle caer. En una palabra: no tiene la conciencia tranquila. Y ello, por paradójico que parezca, lo honra. Porque con su ejemplo de vida amarga e incómoda nos recuerda, aunque al través de un lastimoso estado afectivo, que sus enseñanzas exigen otra conducta y pese a sus humores, es ejemplar, inclusive cuando esconde la cabeza. Enseñar es su vocación y en tal caso la enseñanza se paga a costas de su moralidad, pero enseña, no tiene remedio.

En México la filosofía vive actualmente avatares de suma importancia. Tan enredado es el ovillo de la situación actual de la filosofía entre nosotros que nunca nos hemos hecho a la ilusión de haberlo

desenredado con nuestros artículos. Hemos concebido más bien nuestra tarea como una especie de auscultación o reconocimiento que ha tocado puntos dolorosos, a sabiendas de que nos exponíamos a reacciones de violenta defensa, pero urgidos por la necesidad de decir públicamente ciertas cosas que en la intimidad de las minorías son de un encono casi patológico. Abrir la herida no será desde luego sanarla pero sí darla a conocer por los gritos, o cuchicheos, del doliente. Estamos convencidos de que en México la filosofía no se conforma con los términos medios, de que una generación que ha oído de sus maestros que la filosofía debe ser circunstancial y concreta no soportará ni por un momento que el tránsito hacia tal modo de filosofar se detenga; que se ha entrado por un camino de realizaciones tan apasionado que no hay fuerza ni prestigio capaz de detener el proyecto de un pensamiento mexicano, ajustado del modo más estrecho a nuestra radical manera de ser. En definitiva, el compromiso que exigimos es el compromiso con nuestras cosas, con nuestro carácter, con nuestra historia. Y para decirlo todo de una vez: queremos que, a pesar de nuestras limitaciones y de nuestras restricciones, sea lo mexicano el punto de partida desde el cual nos elevemos a lo universal. No nos ilusiona la tarea de llegar a lo ecuménico partiendo de experiencias que no sean mexicanas. Borrar o desdibujar, aunque sea un poco, nuestras peculiaridades, para acogernos a otras que no nos pertenecen pero que más fácilmente evocan a lo universal, no nos atrae. Sería desde luego preferible que no filosofáramos como mexicanos, que en nuestros extremos nos quedáramos, por ejemplo, en un filosofar americano, pero no hay tal. Semejante ampliación nada nos sugiere, nada nos dice. Empecinados estamos con lo nuestro, con lo que nos ciñe y rodea, con lo que nos es familiar y trama nuestra vida cotidiana y extraordinaria. A partir de aquí todo lo que se quiera. Los dilemas, las disyuntivas, las opciones que nos plantea la vida mexicana actual, constituyen los dilemas, las disyuntivas y las opciones entre las que hemos de elegir. Y comprometerse a tales elecciones es lo que en definitiva pedimos.

[2 de octubre de 1949]

EL HEIDEGGER DE GAOS¹

En 1927 el filósofo alemán Martin Heidegger publicó su libro *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*), que después de veinticuatro años tenemos hoy vertido al español por el doctor José Gaos de la Facultad de Filosofía y Letras, y publicado en cuidadosa y limpia edición por el Fondo de Cultura Económica. En esos veinticuatro años Gaos no estuvo ocioso, sino que se puede decir que casi desde la fecha de aparición del libro en alemán el proyecto de una versión animó sus inquietudes. El largo tiempo transcurrido se impuso por la dificultad misma de la obra a traducir. Sus espinosos problemas no podían ser vencidos de una vez con un feliz golpe de inspiración, sino que requerían de una paciente labor de estudio, comentario y asimilación por parte del eventual traductor que sólo en un hombre como Gaos era de esperar. De faltar este hombre precisamente, Heidegger no se hubiera vestido en letras españolas. La traducción se ha llevado más tiempo que su redacción en alemán, que su concepción, sería mejor decir. Este empeño no será juzgado como vano si fingiéndonos objetivos reparamos en que la crítica ha consagrado esta obra unánimemente como la más decisiva en lo que respecta a la disciplina filosófica de nuestro medio siglo. El libro es de una inaudita perfección, de un acabado tan completo que desespera, ya que cualquier versión parcial topa al momento con las inexorables limitaciones del contexto. Pedazos, fragmentos de Heidegger, es posible que se traduzcan adecuadamente, pero las exigencias del conjunto cambian de tal manera, de manera tan profunda, la responsabilidad del traductor, que éste se encuentra absolutamente solo en la tarea. Ningún libro

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 117, 29 de abril de 1951, pp. 3 y 7, columna 2. [N. de A.C.]

filosófico se ha tomado tanto tiempo para su versión, ninguno ha requerido atención más absorbente por parte de su traductor.

Para Gaos este libro ha sido *el libro* decisivo de su vida filosófica, lo que nos explica su paciente estancia en esta traducción, que de no estar convencido de su importancia sería juzgada como la ocupación más bizantina que cabría imaginar. Para Gaos, diríamos con proverbio francés, el juego ha valido la candela, o sea, que compensa sus esfuerzos de traductor el ver en lengua española este texto de capitalísima importancia. Ésta es una explicación que hace entrar en juego factores de la historia personal, pero justamente por ello creo que es la que más convencerá a Gaos. Decir que los desvelos del traductor los exigía, por ejemplo, la conciencia filosófica que ha alcanzado el pensamiento en lengua española, que sus jueces son severísimos, o que con menos empeño no nos satisfaríamos, es quizás más piadosamente edificante, pero yo lo juzgo falso. La traducción es obra de la pasión personalísima de Gaos por *Ser y tiempo* de Heidegger. Ridículo sería invocar como razón factores económicos, ganancias en perspectiva. Más bien sucede lo contrario, me parece que el tiempo empleado por Gaos en esta versión le hubiera rendido económicamente cien veces más si se hubiera empeñado en otra empresa, y llevando las cosas hasta el límite creo que es más bien Gaos el que ha tenido que pagar el *lujo* de traducir a Heidegger. De tal manera que estamos ante una realización del más puro y limpio desinterés ante la obra de un apasionado que no ha desmayado a lo largo de dos décadas en su tenacidad y que ha brindado a sus amigos, exquisito homenaje sólo concebible en alma de señor, el libro que tan decisivamente influyó en su vida, no sólo filosófica. Yo me sentiría más inclinado a compartir las convicciones filosóficas antiexistencialistas si se me ofreciera en esos campos un ejemplo tan rebosante en probidad como el de Gaos, pero mientras ello no suceda, *noblesse oblige*, me quedo en el existencialismo por Gaos.

Gaos parte de la idea de que este libro señala hito tan importante en la historia de la filosofía que difícilmente es rebasable. Los que lean esta obra de Heidegger se convencerán por experiencia propia de que se trata de un libro de sabiduría verdaderamente excepcional. La originalidad y la perfección son virtudes que lo enmarcan. Obras profundas e imperfectas abundan en la filosofía alemana, ligeras y perfectas entre pensadores franceses. No se puede pedir más en lo que toca a

rigor filosófico. Hombre que se haya exigido tanto y que a tanto haya satisfecho difícilmente se encontrará en la historia de la filosofía. Hoy que el pensamiento existencialista está vulgarizado en forma tan confusa como difusa, el libro corre el peligro de ser interpretado como poco innovador, pero lo menos que se puede exigir del lector es que repita o reitere, como prefiere decir Gaos, todo el proceso del existencialismo a que tan gran impulso dio Heidegger, precisamente con esta obra. Pero no sólo es esto lo que de una buena vez se puede aprender con este libro en la mano. Lo que la crítica filosófica reciente del propio Heidegger se empeña en hacer ver en su libro es una nueva versión de su doctrina, una nueva lectura no reiterativa del existencialismo, sino de la ontología en su sentido más clásico. El libro ha sido equivocado al parecer por el existencialismo y Heidegger quiere que su obra se rescate para otro proyecto de pensamiento que no es lo que llamamos existencialismo. Por eso en este momento en que aparece el libro en español puede ser muy fructífera la primera lectura o la revisión de la antigua, ya que para unos por fin [se] verá expresado el existencialismo en términos rigurosos, y para otros se ofrece la oportunidad de ir más allá del existencialismo, en interpretación que el propio Heidegger prefiera.

La obra es difícil y la traducción tanto como en el original. Requiere de paciencia, de comprensión y de decisión. Con prisas no se saca nada de este libro. Los glosadores han sido desafortunados porque no han conocido la obra en conjunto. Muchos, como ha hecho ver recientemente Gaos, sólo saben de Heidegger lo que han leído, en *¿Qué es metafísica?*, y a partir de aquí han generalizado su interpretación, y los más audaces su crítica, con los consiguientes desaciertos, semejantes del todo al de las traducciones parciales, que acompañan el texto de Heidegger no más que un trecho, que desprendido de la totalidad del camino es ya más bien una desviación, un despeñadero, un despropósito.

Estamos seguros de que estas advertencias no detendrán a los eventuales críticos que incurrirán en desaciertos, porque *a priori* tienen algo en contra de Gaos o de Heidegger, pero los lectores de buena voluntad no creo que deban desoír las recomendaciones que su traductor nos hace en las páginas preliminares del libro. Cautela, cuidado y lectura repesada. Después todos los juicios. No incurramos en la injusticia de desvalorizar porque se nos requiere atención y medida.

Ser y tiempo, hemos dicho, señala en el existencialismo un paso de radical importancia. Hasta Heidegger existencialismo y ontología eran términos que no se conexionaban, pero Heidegger los ha hecho tocarse, comunicarse sentido, explicarse por mutua implicación. El pensamiento moderno ha relegado al cuarto de los trastes inútiles por igual el “alma” y la “metafísica”. El existencialismo es en su versión más popular y originaria la protesta del individuo contra las pretensiones anuladoras de un pensamiento objetivante, de un pensamiento que lo disuelve todo en ideas y que no tiene para el individuo más que desdén y mofa. “Entre más pensamos menos existimos”, solía decir con indignación Kierkegaard. Todo lo que de íntimo y cordial sentimos como nuestro se estrella contra la tendencia de reducirlo todo a números, a tipos, a culturas, a concepciones del mundo. Lo que importa para al sistemático de la modernidad es el mar sin confines de lo humano, de lo demasiado poco humano por general y vacío. Pero también la metafísica ha sido tenazmente negada por la modernidad, hasta el grado de tornar la noble disciplina en el símbolo de lo inoperante y perjudicial. Cuestiones metafísicas son para el moderno cuestiones inútiles. Heidegger ha sabido ver que la tarea de rescatar de sus negadores a lo individual y a la metafísica es una y la misma empresa. Ya Chesterton decía que lo único verdaderamente apasionante es la metafísica. Lo más desdeñado por concreto y lo más despreciado por abstracto son extremos que se corresponden. La angustia, el miedo, la esperanza, todas las pasiones del alma, que son vividas en la concreción más apretada posible, son a la vez vivencias concretas del ser, de la médula misma de las cosas. El ser no hay que irlo a buscar en un apartado rincón de la inteligencia desligada de la emoción, sino en el punto preciso en que comulgan y se maridan. Agazapada en la frontera de lo ontológico y lo existencial hállase la verdadera constitución humana, y Heidegger en su libro se propone mostrarlo con el rigor entero de que es capaz la filosofía alemana, lo cual equivale a decir, la filosofía, sin más.

Heidegger es el heredero de la tradición clásica alemana, del pensamiento entero de Occidente en su dimensión auténticamente filosófica. Los griegos, lo mismo que el cristianismo, Descartes, Kant, Hegel y Husserl, juegan aquí el drama más intenso y profundo que filósofo alguno se haya atrevido a suscitar. Nada escapa a Heidegger. Su obra es la corporización más imponente de la tradición filosófica,

es el hombre que más ha frecuentado los textos de los filósofos, el que más ha palpado los entresijos de la filosofía. A pesar de su tradicionalismo Heidegger no es empero un contentadizo. Las cuestiones clásicas que nos lega como preciosa herencia el Occidente filosófico no son soluciones en que se reposa la meditación del maestro alemán, sino puntos de inquietud, zonas de incomodidad, que su angustia hurga con la intención de desvelar presupuestos y concesiones. Heidegger aprendió de su maestro Husserl el denuedo de no entender nada de los problemas clásicos y de esforzarse por replantearlos como efecto de un proceso de autocomprensión, o sea de llegar a entender un problema porque se ha recorrido nuevamente el camino que lleva a su formulación. Pero Husserl entraba a la filosofía como extraño. En los primeros años se incomodaba con las respuestas de los filósofos por desoír a la tradición que imponía ver las cosas de cierta manera; Husserl quería ir a las cosas mismas sorteando las imposiciones de la tradición. Heidegger en cambio hace justicia a la aparente sinrazón con que lo tradicional nos hace frente y no cree que sea tan fácil ir a las cosas mismas. Pero en cuanto nos ha hecho comprender por qué la tradición ha formulado un problema en tales o cuales términos, no se queda ahí, sino que penetra en el momento originario en que la cosa se vio en sí misma y explica los velos que se echaron y que más tarde han aparecido como legítimos. Es lo que llama destruir la historia de la ontología, lo cual no quiere decir arrumbarla, sino recogerla y seguirla puntualmente hasta su origen para beber en él la auténtica respuesta. Tiene la idea, o mejor creencia, de que el problema del ser, bajo mil envolturas encubridoras, es siempre el problema que agita a la filosofía. A Heidegger no lo confunde la tradición. La cuestión planteada por Aristóteles, ¿qué es el ser?, es el hilo conductor de la filosofía. Todo es metafísica y cualquier acontecimiento es una degeneración que denuncia por desvío el verdadero problema. La filosofía no sustituye su problema, no lo cambia, no hay acontecimiento que nos hiciera suponer que su interés por el ser ha dejado de moverla. El ser y siempre y sólo el ser es el problema de la filosofía, con monótona grandeza de dos milenios de sabiduría empecinada. Lo que cree Heidegger es que la filosofía toda de Occidente se desvió de este problema y que lo tomó por otro sesgo, pero que la desviación ha sido una especie de fermento que ha suscitado una dialéctica profundísima por la cual tarde o tempra-

no se impone nuevamente el ser y derrumba las deformaciones. El tratado de la ausencia del ser o metafísica es a la vez incomodidad insufrible por esta ausencia. Nuestra época es vista por Heidegger como ocasión inaudita en que atisbar al ser. Enfrentarse en serio a la tarea de definir su sentido y sacar como corolario un nuevo sentido del hombre es la cifra de sus afanes. Lo que antes apuntábamos sobre el existencialismo se concreta diciendo que Heidegger teme que con esta nueva temática se corra el peligro de desoír la voz del ser. La comunión, iniciada por Heidegger, entre existencialismo y ontología debe ser fiel a esta última y no sacrificar a nombre del primero las urgencias de la metafísica. Una primera generación de lectores de *Ser y tiempo* no ha podido al parecer sustraerse al amago de dar una interpretación existencialista a esta obra. Una segunda generación ha de encararse el problema de leer nuevamente la obra en beneficio de la ontología y no del existencialismo ya suficientemente beneficiado. El sacrificio del existencialismo a la ontología nos lo impone nuestra misma fidelidad al existencialismo correctamente entendido, sacrificio que es más bien recuperación por ahonde.

Nadie que viva de cerca la filosofía en México podrá dejar de sentirse orgulloso por ver que en nuestra patria aparece esta traducción. Es una gloria de la filosofía mexicana. A su traductor la debemos, y es de justicia reconocérsela, no con un homenaje, que por otro lado no estaría de más, sino leyendo la obra un poco con el espíritu de probidad, competencia y dedicación que ha puesto en la tarea de traducirla.

[29 de abril de 1951]

ADVERTENCIA DE GAOS¹

Los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras fueron inaugurados, en esta ocasión, por seis conferencias del doctor José Gaos que, con el título general de “La elaboración de la filosofía mexicana y de su historia”, dictó en el aula José Martí los días 14, 16, 18, 21, 23 y 25 de enero a las 19 horas. Trataremos en la primera parte de este artículo de resumir cada una de estas conferencias y en la segunda aduciremos algunas observaciones críticas.

PRIMERA PARTE

(Primera conferencia)

Comenzó Gaos confesando que su intención era ocuparse con los métodos de que actualmente se echa mano en la elaboración tanto de la historia de la filosofía en México cuanto de la filosofía del mexicano. No se trata de inventar estas dedicaciones sino de analizar la manera en que se están llevando a cabo y la justificación de esa tarea. Su propósito fue el de comunicar algunas indicaciones prácticas que muy bien pudieran ser aprovechadas por los que bregan en esos asuntos por conseguir algún esclarecimiento, alguna teoría o alguna acción positiva.

La historia de la filosofía en México tropieza con la dificultad de que toda historia de la filosofía lo es de figuras originales, de creadores egregios de mundos mentales y de que entre nosotros no puede registrarse ningún nombre equiparable al de los descollantes de la europea. Por eso es que ha de hablarse de una historia de la filosofía en México

¹ *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 157, 10 de febrero de 1952. [N. de A.C.]

y no de una historia de la filosofía mexicana. Pero la enseñanza fecunda de esa historia de la filosofía en México reside en reformar la idea misma de acuerdo con la cual trabaja esa disciplina y ampliar su cuadro hasta comprender que no sólo merecen atención las grandes figuras sino otras muchas menores por razones muy peculiares, ante todo por lo que llamaríamos su eficacia histórica o pragmático-política. Aunque nuestros filósofos no son de primera magnitud, han desempeñado un papel de creación en sus pueblos que envidiarían algunas de las primeras figuras de la historia filosófica europea.

En segundo lugar hay que advertir que la historia de la filosofía no lo es primordialmente de ideas sino de la articulación de éstas con su circunstancia, con el resto de las formas de la cultura. Los filósofos mexicanos viven arraigados en el mundo total de la cultura de su momento y si ha de hacerse una historia plenaria y no mutilada, como sería la de meras ideas, hay que prestar atención a ese enraizamiento.

Así el eclecticismo, movimiento filosófico dominante de la segunda mitad del siglo XVIII, no es desde luego de primera magnitud y en él no descuella ninguna gran figura, pero vive arraigado intensamente en todas las formas de la cultura mexicana, arte, religión, ciencia, etc., y sus representantes estuvieron provistos de una gran eficacia en la acción histórica.

(Segunda conferencia)

El trabajo de historia de la filosofía en México debe realizarse como comentario, en lo posible exhaustivo, de algunos pocos textos muy representativos y no en el análisis somero de una gran cantidad de documentos.

El pensamiento mexicano opera más que bajo la categoría de importación con la de aportación. La asimilación no es mecánica sino sujeta a acentuaciones realizadas en atención a la circunstancia propia.

Lo que pasa es que el pensamiento importado está sujeto a refracciones. Se trata de insertar en el medio a la filosofía y a la inversa. Por ello es que se habla en nuestro caso antes que de filósofos, de pensadores, ya que han jugado un papel más importante que el del puro filósofo al establecer una conexión más estrecha con su pueblo. Se les puede llamar fundadores o maestros de sus respectivas patrias.

(Tercera conferencia)

Se cultiva la historia de la filosofía en México primero como motivo de tesis para grado, en segundo lugar porque se aumenta el volumen de comentario de nuestros autores y así se va formando la imagen de su grandeza; pero el motivo verdaderamente hondo es que con ello se contribuye a la filosofía mexicana misma, que es la que primordialmente interesa. La historia de la filosofía en México es un instrumento de autognosis, o más bien dicho, para evitar desde ahora el matiz intelectualista, de formación de sí mismo. Nadie puede ya poner en duda la actualidad de la filosofía mexicana; es el tema central de nuestras preocupaciones académicas y no académicas en este momento. A la historia de la filosofía en México ha venido a suceder la filosofía del mexicano o de lo mexicano. Gaos prefiere decir filosofía de lo mexicano por razones que no ha expuesto con claridad.

Esta filosofía de lo mexicano no ha nacido de repente. Sus primeros antecedentes habría quizás que buscarlos en la historia de la conciencia de la nacionalidad, pero más cerca de nosotros está su verdadero origen. Como contraste sirva la actividad del llamado Ateneo de la Juventud. Este Ateneo se preocupa principalmente con “americanismo más que con un estricto mexicanismo”. En las obras de Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes no hay una atención preferente por lo mexicano sino que anda confundida con la mirada a lo europeo y a lo latinoamericano.

Es con el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México* que se inicia la filosofía mexicana propiamente dicha. Al decir de Gaos, este libro “no gozaba, a su llegada a México, de estimación como obra de auténtica filosofía”. Pero a “mí me pareció que ahí estaba la auténtica filosofía mexicana”.

“Abordé este libro como discípulo de Ortega y Gasset, y lo consideré como la versión mexicana de una de las filosofías de Ortega.” Filosofía de salvación de las circunstancias. “Se trataba de filosofar sobre lo español como la forma más fértil para levantarse a lo universal. Con ello anticipé la evolución de la filosofía en México. Pero en verdad no sólo manaba de aquí la fuerza de la filosofía mexicana sino del acontecer histórico de México que imponía una reflexión sobre lo mexicano.”

Hay sin embargo sus diferencias porque aquella filosofía de Ortega era una meditación pesimista sobre la decadencia de España

mientras que el libro de Ramos era una meditación sobre la grandeza futura de México.

Esta tendencia de la filosofía hacia su propia hechura coincidía con las tendencias más profundas del existencialismo. “Aunque no hubiera existencialismo los mexicanos hubieran tenido que inventarlo.” Al adoptarlo no se trataba pues de ceñirse a una moda. Había un motivo más profundo en la electiva importación de este estilo de pensamiento. Por debajo latía la pretensión de una ontología según la cual el ser no es una realidad a contemplar o estetizar, o especular sobre él, sino a construir, a hacer. Y como veremos, para Gaos el verdadero afán de la filosofía del mexicano es hacer al mexicano y no especular acerca de su ser.

De ahí pues que al surgir la nueva filosofía de lo mexicano por obra del Hiperión, quedaron unidos los dos motivos de mexicanismo y existencialismo de modo muy legítimo y profundo.

Como en el caso de la historia de la filosofía en México, Gaos anuncia que ha de ocuparse del método con que se está haciendo y no de su contenido. La filosofía mexicana actual trabaja de preferencia ateniéndose al llamado método fenomenológico inventado por Edmund Husserl. En este método es fundamental una búsqueda de esencias y por tanto en su aplicación una búsqueda de la esencia de lo mexicano o del mexicano.

Para poder encontrar una esencia de lo mexicano hay que arrancar de un hecho reconocido de antemano como mexicano y a partir de ahí levantarse hasta su formulación idéntica o esencial. Las disputas empiezan aquí, ya que no hay al parecer consensos respecto del hecho inequívocamente mexicano que ha de servir de base a la ideación.

Gaos criticó el procedimiento de sus nuevos discípulos que han fijado la atención en hechos menudos y han vuelto la espalda a los verdaderos problemas. No se puede indiferentemente elegir un hecho ejemplar y más que de un hecho o de un fenómeno se trata de atinar con un problema auténticamente central del México actual y a partir de ahí incoar la filosofía de lo mexicano.

Más duro aún se mostró con el esencialismo y al cabo de argumentos, no del todo claros y convincentes, vino a enunciar su escepticismo respecto de cualquier indagación esencialista de lo mexicano.

(Cuarta conferencia)

Hemos partido del supuesto de que la filosofía mexicana actual anda a la caza de esencias. Para encontrar una esencia de lo mexicano tengo primero que acotar un fenómeno mexicano pero para no errar en la elección tendría que saber ya lo que esencialmente es el mexicano, con lo cual parece naufragarse en un círculo. En verdad no hay tal. Mi intuición me guía hacia los hechos mexicanos y mi reflexión esclarece, si es posible hasta lo esencial, aquel dato primitivamente tenido en una intuición vaga y flotante.

Gaos adujo otra serie de críticas al esencialismo. Según sus puntos de vista el esencialismo parte del supuesto ontológico de dividir el ser en géneros y especies. Pero tratándose del hombre no sería tal su estructuración ontológica, con lo cual el esencialismo quedaría eliminado como método de conocimiento del hombre. Pero convendría recordarle que la esencia es neutra frente al género o especie y frente al individuo, y que esto ya lo sabía la escolástica. La confusión en que cae Gaos de formalismo y generalización es inexplicable en un traductor de Husserl.

El verdadero método de investigación es pues para Gaos el existencialismo que define en términos sartrianos como postulado que “la existencia individual humana confecciona la esencia”. La filosofía mexicana va pues tras de la hechura del ser del mexicano y no tras de la definición de ese ser en términos de una esencia privativa.

Cambiando de frente Gaos vuelve al esencialismo y nos declara que a pesar de su preferencia por el existencialismo cree que la verdadera posición reside en hacer justicia tanto a la esencia cuanto a la existencia y llama a este método ecléctico, acordándose de aquel concepto de que se ha servido como clave para comprender un periodo de nuestra historia de la filosofía en México de que hemos hablado.

Existencia y esencia, hecho e idea, se implican en lo humano y se cambian significación: hay, nos dice, una ley de “mutualidad evolutiva”.

Pero lo que le llama la atención sin duda es el existencialismo. Lo más importante le parece ser declarar que ve en la filosofía mexicana actual el peligro de un especular, de un estetizar mientras que de lo que se trata es de asumir una actitud política, y práctica. Se trata de

confeccionar la esencia del mexicano. De ahí la responsabilidad de esta nueva filosofía, la responsabilidad de sus miembros. (En este punto se volvió muy significativamente, pasando por delante de Ramos, hacia Zea, y lo señaló como el principal responsable.)

Ante el ser del mexicano no hay que adoptar una actitud de contemplación sino lanzarse a la tarea de reformarlo, limpiarlo y hacerlo a tenor de un ideal. El existencialismo nos proporciona la justificación de esta empresa, nos la hace factible. Gaos interpreta este modo de pensamiento como un radical activismo y repugna del esencialismo por el veto o inflexible barrera que opondría a la plasmación de un tipo de hombre ya que se le vería dotado con una rígida estructuración inmodificable.

Para operar la conformación aquí propugnada Gaos opina que hay que reposar la atención sobre aquellos problemas cardinales del momento actual de México y sobre ellos aplicar la acción transformadora. Esos problemas por ser tales van ya cargados con una vigorosa tensión, con un desequilibrio que faculta a la reforma por sus propios pasos. Para conseguir la conversión hay que partir de una situación valorada negativamente, de una protesta o indignación ante el perfil de esa circunstancia y, fijando la mirada en el ideal a obtener, fecundar la rebeldía y empujar hacia adelante.

Hay una conformación concéntrica en la esfera de los problemas, algunos son medulares y otros periféricos. Sólo ajustándose a lo verdaderamente nuclear puede esperarse una confección apreciable del ser. La reforma de aspectos periféricos o superficiales no nos hace avanzar un solo paso. Mientras no hayamos levantado la carta de nuestros interrogantes cardinales todo andará confundido y nunca sabremos cuándo atinamos con algo radicalmente alterable y cuándo con una insignificante matriz o detalle cuyo cambio a nadie hace mejor.

(Quinta conferencia)

Empezó Gaos su conferencia confesando que la condena del esencialismo le parecía necesaria pues percibía, o creía percibir, que éste acechaba peligrosamente a la filosofía mexicana actual.

Pasó después a ocuparse de las agencias que actualmente elaboran la filosofía mexicana y distinguió dos radicales. El *Grupo* y la *Escuela*. Esta

división obedece a la actitud de las generaciones jóvenes. Generaciones hay que aceptan con docilidad las enseñanzas de los maestros, que se muestran receptivas —cuidadosas de atenerse a los carriles que se les marcan—. Pero estas generaciones escolares son más bien la excepción porque la regla es el grupo que se organiza con los discípulos rebeldes que prefieren buscar por sí mismos sus propios caminos y apartarse de lo que el maestro propugna como vía a seguir.

Toda la actividad de Gaos ha estado orientada hacia la escuela y confiesa desconocer por tanto la ética y política del grupo, invitando a quien lo conoce bien a que hable de los problemas que plantea para completar o redondear así la morfología de las agencias esenciales que laboran en la filosofía del mexicano.

La escuela es fundamentalmente un diálogo entre maestro y discípulo. De ahí que, como en su propio caso, el maestro ha de ser mejor conversador que escritor. La eficacia de la palabra oral toma la delantera sobre la escrita. En estas conversaciones se trata de comunicar, de inventar ideas, pero sobre todo de crear una compenetración en el ideal. El maestro propone al alumno los problemas y un modo personal de habérselas con ellos. Para que el maestro sea fecundo en esta tarea debe atenerse a tres principios. Primero, no utilizar nunca en beneficio personal los descubrimientos de los discípulos; segundo, no desanimarlos o condenarlos sino estimularlos, y tercero y primordial, no tener celos o envidia del éxito del discípulo sino mostrarse generoso.

A pesar de esta ferviente apología del trabajo en escuela, Gaos nos hace la confidencia de que “mal honra a un maestro quien no pasa de ser su discípulo”, incitando así a esa rebeldía de que nacen los grupos.

La actividad del discípulo rebelde tanto como la del sumiso se dirige en el caso de la elaboración de la filosofía del mexicano a una procura de poder por intermedio de la idea. No hay que ocultar esta radical intención pero sí empeñarse por dejarla sentada con claridad y lucidez.

Ha dicho ya Gaos que confinarse al esencialismo no es el propósito y sí más bien el defecto. Pero hacer política es igualmente descarriado. No se trata de asaltar los puestos públicos sino de participar activamente en la vida política; pero sin pretender usurpar al político su legítima esfera de influencia y de eficacia. El intelectual

debe de actuar en la política como intelectual, lo cual quiere decir que por el rodeo de la idea aspirará al poder. Lo que ha de buscar el intelectual en el político es al instrumento que ponga en práctica sus ideas. Condición esencial para que ello se logre es la de no dar a sospechar al político que se entra en concurrencia con él, que no se está encubriendo bajo el ropaje de una ideología a proponer, la aviesa intención de arrancarle el supuesto y asumirlo el intelectual. Sólo si se logra desbaratar la suspicacia del político en este punto, si se le hace entender que poner en obra las ideas del filósofo no quiere decir deponer en su favor su nombramiento, es legítima, digna y eficaz la intervención del intelectual en la vida pública. Al precio de esta abstención es como puede comprar el filósofo su influencia en la existencia real de una nación.

(Sexta conferencia)

En su última conferencia Gaos abordó el delicado problema de las relaciones que puede tener un extranjero, en su caso un español, con la filosofía de lo mexicano. Como filosofía radicalmente ontológica la del mexicano parece excluir a quien no sea mexicano de su elaboración, ya que para conocer lo mexicano es un requisito ineludible ser mexicano. Esto no acontece con cualquier otro tipo de conocimiento en que la distancia entre sujeto y objeto cuanto mayor es más legitimidad puede reclamar. Pero aquí la cercanía al ser lo es todo y quien es ese ser está avocado de modo privilegiado a su conocimiento.

Gaos intenta resolver la cuestión analizando qué tipo de ser es del que aquí estamos hablando. Si se trata de un tipo natural de ser, como el de una raza, se impondría la exclusión, porque no se participa en una naturaleza determinada sino siendo esa naturaleza por nacimiento, por un azar, por contingencia inevitable. Pero como se trata de un tipo de ser histórico o cultural, la barrera no es tan infranqueable como en el primer caso. En la hechura del ser del mexicano puede participar quien por naturaleza no es mexicano pero quien por su proyecto comulga o participa en esa empresa común de hechura. Asumiendo libremente el proyecto de ser del mexicano se es tan mexicano como el que por nacimiento es naturalmente mexicano. Gaos habla de sus relaciones con ese ser como relaciones

de filiación. Ve a la filosofía mexicana actual como a una hija y por tanto su contribución, lejos de estimarse como ajena, superficial, puede ser considerada como honda y medular. Toda su actividad ha estado encaminada al servicio de México de modo cordial, carnal, “terruñeramente”.

SEGUNDA PARTE

(Observaciones)

La importancia de las conferencias de Gaos reside en la autoridad indisputable que ampara su palabra. Hace tres años, cuando el Hiperión propuso el tema, Gaos se sintió obligado a eludir una toma expresa de posición en este asunto, por su condición, como él mismo la llama, de “meteco”. Pero ha comprendido que se puede y debe asumir otra actitud y en estas conferencias ha intentado comunicarla. No podemos menos de felicitarnos al ver que Gaos tercia en una temática pugnada por el Hiperión y sanciona con su solo testimonio la fecundidad de esa temática.

Nos ha sorprendido también que su posición existencialista haya sido en esta ocasión más sartriana que heideggeriana, y que con ello haya venido a justificar la dirección en que sus discípulos han lanzado la meditación sobre el mexicano.

En cuanto a sus ataques al existencialismo excesivos ha pecado de injusticia. Primero porque nadie, sino sus discípulos de última hora, ha concentrado su atención en el esencialismo y no en el Hiperión, y segundo porque, contra sus propias expresiones, ha reducido a la fenomenología a método esencialista cuando se sabe que es algo más que un análisis esencialmente. Volver a lo originario, tocar la realidad radical de un ser, abreviar infatigablemente en la fuente de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología, a cuyo servicio lo pone todo, incluyendo la pesquisa de esencias.

Pero el defecto más grave de estas conferencias de Gaos hay que localizarlo en su falta de información. Ha juzgado las cosas de última hora con información de penúltima. Cuando nos dice lo que se debe de hacer no repara en que es lo que ya se hace y que esas brillantes y convincentes llamadas a la política, como él la entiende, son justa-

mente las que el Hiperión ha puesto en práctica. Le bastará ojear someramente declaraciones abundantes de Zea, Villoro y las mías propias para certificar que no mentimos.

Gaos juzga desde el punto de vista de los métodos y no de los contenidos y materias. Esto da a sus declaraciones un tono de vacuidad insuperable. Las tesis, obtenidas con o sin limpieza metódica, es lo que convendría discutir. Y aquí es donde la escasa información de Gaos le impide echarse al agua, a la vez que eludir el inquietante problema de dar su opinión sobre el mexicano en concreto y no en el molde vacío de una cortesía a los métodos. Sin materia el método que propugna Gaos puede ser perfecto, pero de tan perfecto es estéril por hueco.

La fuerza de Gaos se concentra en la historia de la filosofía en México. Ha sido su campo de predilección y sólo a última hora se ha venido a ocupar con la filosofía del mexicano. Por eso acierta tanto cuando deslinda, con criterio de historiador, dónde empieza y qué pasa con esa filosofía del mexicano. El Ateneo no es específicamente mexicano, Ramos sí, con él se inicia la temática, pero lo cardinal es que no se ha quedado ahí y lo que es más importante, que plantearla en los términos en que se hizo no es ya adecuado. En todo esto acierta Gaos.

No creemos que por ello su contribución haya sido de poco peso. Por el contrario, de enorme importancia. Ha sancionado una temática y por lo pronto la controla sólo en cuanto al método. Esperamos que Gaos siga sobre este camino y puede mañana terciar ya de modo real, y no irreal metódico, en esta novísima filosofía. Siempre ha sido nuestra convicción la de que el Hiperión puede ser definido como un diálogo con Gaos. Ésta es una nueva etapa de ese diálogo que nunca quisiéramos ver interrumpido. La rebeldía de los discípulos ha sido para Gaos motivo de un crecerse y no de un amilanarse.

México, D.F.

[28 de enero de 1952]

CARTA DE EMILIO URANGA A JOSÉ GAOS¹

Köln, 30 de abril de 1955.

Estimado maestro Gaos:

Fiel a mi promesa, y satisfecho de cumplirla, reanudo el interrumpido diálogo. Desde ayer que recibí su carta me trota por la cabeza una serie de ocurrencias que imperiosamente me impelen a darles forma y comunicárselas.

Algunos días antes de que me “embarcara” para Alemania, Cosío Villegas me recomendó que relejera el libro de Julio Camba² sobre este dichoso país, y desde entonces se me clavó la idea de que bien merecería la pena escribir una segunda edición de este libro, quiero decir la versión de una Alemania medio siglo más vieja que la [que] conoció Camba. Creo que sobre Alemania hay que escribir con humor, pues de lo contrario nos sube a la cabeza una densa indignación y el juicio se resiente de su contagio con un inevitable humor negro. Los alemanes son un pueblo irritante, una constante invasión de bárbaros burgueses que se soporta apenas si no se toma la precaución de cauterizarse con ironía. Muchas veces me he preguntado por qué son tan impertinentes y tan antipáticos, pero hasta el día de hoy no me aclaro bien a bien la razón. “La causa del odio a los alemanes” sigue siendo un enigma, pese a Scheler, pero el hecho sigue tan innegable como en la época de Scheler.

O’Gorman, con quien hablé sobre estos extremos, días antes de mi viaje me previno contra la “sentimentalidad” germana, y por

¹ Carta inédita de Emilio Uranga a José Gaos del 30 de abril de 1955, hallada en el epistolario de Emilio Uranga a Luis Villoro. [N. de A.C. y todas las notas de esta carta.]

² Julio Camba (1884-1962), *Alemania, impresiones de un español*, 1916.

mucho tiempo he creído que la categoría de lo “cursi” da buena cuenta de muchas de las cosas que por aquí suceden. Pero ¿qué es la cursilería? De Gómez de la Serna me quedó la idea de que la cursilería es una especie de intimidad que no atina a expresarse con elegancia, una expresión inelegante de “mon coeur mis a nu”, o algo así. Confieso que todo esto no me deja satisfecho. En cierto modo me parece que todo surge de conceder al “hogar” derechos ilimitados, absolutos. La vida de la familia es aquí una realidad imponente, un ritmo natural que abarca desde el nacimiento hasta la muerte, envuelve con sus peculiares símbolos, protege del “mundo exterior” y forma una intimidad. Nunca me había percatado tan claramente como aquí [de] que provengo de pueblos de “ágora”, de pueblos de publicidad, en que la calle tiene más derechos metafísicos que la casa, y a momentos la intimidad me ahoga, y me hace desear el aire puro del desarraigo. Quisiera transmitirle un ejemplo concreto de lo que pretendo sugerir. Durante muchos meses me he dedicado a coleccionar una serie de “problemas” que apasiona a los alemanes, un repertorio de cuestiones que encierra o cifra el estilo de lo [que] preocupa a estos insoportables burgueses. Le transcribo algunas para que usted mismo se forme su juicio y desarme su indignación con ironía. “Würden Sie sich künstliche Blumen in die Wohnung stellen?”;³ “Feiern Sie gern zu Hause oder gehen Sie lieber aus?”;⁴ “Sollen Kinder die Vornamen der Eltern tragen?”;⁵ “Soll man Kinder zum Essen zwingen?”;⁶ “Was halten Sie von den modernen Tänzen?”;⁷ “Lesen Sie zurnächst immer den Schluss eines Buches?”;⁸ “Ist der Handkuss noch zeitgemäss?”;⁹ “Soll man Familienbilder an die Wand hängen?”;¹⁰ *und so weiter*.¹¹ Las respuestas a estos problemas, la “fundamentación” con que se acompañan le aseguro que constituye toda una lección de psicología de los pueblos que no me

³ ¿Pondría usted flores de plástico en su casa?

⁴ ¿Le gusta festejar en casa, o prefiere usted salir?

⁵ ¿Deben los hijos llevar el nombre de pila de sus padres?

⁶ ¿Debería uno obligar a comer a los niños?

⁷ ¿Qué opina usted de los bailes modernos?

⁸ ¿Lee usted siempre primero el final de un libro?

⁹ ¿Es aún actual besar la mano?

¹⁰ ¿Debe uno colgar retratos de familia en la casa?

¹¹ Etcétera.

avergonzaría sustentar desde una cátedra universitaria. Lo que hay detrás de tan aparentes insignificancias, el trasfondo que anima estas excrecencias es tan digno de ser analizado como el de muchos centenares de libros de filosofía. En todo caso tengo ahí la materia para uno de mis capítulos sobre la actual Alemania.

Otra ilustración conveniente para concretar esta noción o categoría de “intimidad” la he sacado de lo que ahí se llama “Unterhaltungsmusik”.¹² Muy doctamente los profesores alemanes reparten todo lo musicalmente audible bajo cuatro rúbricas, “Blasmusik”,¹³ “Unterhaltungsmusik”, “Konzertmusik”¹⁴ und “Jazzmusik”.¹⁵ La cosa no concluye con esta denominación, inteligentes experiencias han mostrado que cada una de esas músicas actúa u opera selectivamente sobre partes diferenciadas del “todo humano”. Así la música clásica sobre el ritmo respiratorio, la música de banda o de viento sobre el sistema muscular, la música de jazz sobre la totalidad de lo humano y la “Unterhaltungsmusik” sobre el afecto; es la creadora del “stimmung”¹⁶ y sin “stimmung” no se puede hacer nada. Los títulos de algunos trozos de esta música no le dirían nada, hay que oírla. En definitiva viene a confirmar lo que el cuestionario que le he transcrito expresa en el dominio literario. Los programas de radio se reparten equitativamente entre cuatro rúbricas. Con esto tiene usted un esquema de la “atmósfera” sentimental de Alemania.

Como ampliación muy explicable del “hogar” se añade una serie de representaciones que se acumulan en torno de la vivencia de la “Heimat”, de la patria. Que los alemanes son patrióticos en una sin medida apenas creíble es, creo, una de las evidencias que sobre este pueblo circula por el mundo con mayor aquiescencia y que corresponde estrictamente a la realidad. La idea dominante en la diáspora que trajo como consecuencia la guerra es la vuelta al hogar. Las cartas de los prisioneros, la preservación sacrosanta de las costumbres en la lejana Siberia, todo habla del amor que los alemanes sienten por su patria. Finalmente, el problema gravísimo de la división de Alemania se hace lacerante por esta nostalgia irrefrenable que siente todo

¹² Música ligera o popular.

¹³ Música de instrumentos de viento.

¹⁴ Música de concierto.

¹⁵ Música jazz.

¹⁶ Humor, estado de ánimo.

alemán de volver al seno del hogar y de la patria. Siempre me creí “patriotero” pero las exageraciones con que aquí se afirma esta idea más bien me han convencido de que en esta materia soy un moderado.

Común denominador, en todo caso, de las vivencias básicas de la Weltanschauung alemana es la exageración. En alguna ocasión le oí expresar a usted, maestro Gaos, la idea de que los alemanes son fecundos por exagerados. Indudablemente es ésta una de las raíces de su potencialidad creadora, lo mismo en la guerra, que en la filosofía o en la industria. No parecen conocer medida. Esto se me hizo claro en la manera como aquí celebran el Carnaval. Es algo increíble. La suerte me ha deparado vivir en Colonia, que, de todas las ciudades alemanas, es la que con mayor tradición celebra esta tradicional fiesta de la licencia y del libertinaje. Un pueblo disciplinado al servicio de una fiesta de la indisciplina: represéntese por un momento lo que esto significa. Un ensayo sobre el Carnaval en Colonia merece desde luego ser escrito. O por lo menos ser dado a conocer a nuestros pueblos pues ha sido ya escrito y conozco al respecto una buena literatura. También sobre este punto me propongo explayarme en un capítulo de ese libro sobre Alemania.

El Carnaval como fiesta colectiva nos permite comprender por la función catártica que asume uno de los enigmas más inquietantes que plantea la realidad de Alemania. ¿Cómo es posible explicar que los alemanes hayan liquidado en tan poco tiempo el veneno que una existencia histórica tan convulsa produce e introduce indudablemente en todo individuo de esta sociedad? Provengo de un pueblo en que todavía no se olvida el “trauma” de la Conquista, de la pérdida de Texas. Imposible pensar en fuerzas de olvido rápido, nos recuperamos con una lentitud desesperante, sanamos muy lentamente. En cambio los alemanes, diez años después de la catástrofe, están ya de nuevo en pie, han olvidado y se abren al futuro con una suficiencia temible.

En el Carnaval de Colonia perviven muchas de las características originarias de esta orgía colectiva, por lo menos tal y como las vivió y nos las transmite Goethe en su ensayo sobre el Carnaval romano. ¿Recuerda usted los rasgos más salientes de su pensamiento al respecto? Por lo pronto, nos dice, el Carnaval es una fiesta que no “se le da al pueblo, sino que el pueblo se da a sí mismo”. La necesidad del relajamiento no es inoculada desde afuera, como en un proceso de pervisión en que los príncipes se propusieran encanallar a su pueblo,

sino que brota desde adentro, es un afán incontenible de autolimpieza colectiva, de confesión pública, de liberación. Después, y esto es quizás lo más valioso, el Carnaval permite cancelar por unos días la “especialización” y retornar a la función de ser simplemente hombre entre los hombres y no funcionario. El Carnaval se endereza directamente en contra de la “*tierische Ernst*”, de la seriedad animal, que es como aquí designan la pedantería profesional. Es una desgracia, visto desde otro punto de vista, que estas gentes sólo se acuerden de su condición humana general en el Carnaval, pero en fin, algo es algo. Pero lo que llama la atención es que con la catástrofe apenas a las espaldas los alemanes sin embargo se embarcan alegremente en una ola de olvido colectivo y sacan fuerzas para seguir construyendo con su cotidiano esfuerzo la grandeza de su patria.

Pensando sobre este asunto he llegado a la conclusión de que en el alemán hay un complejo de motivaciones en que la inconsciencia, la naturalidad y la falta de remordimiento se componen muy adecuadamente para habilitarlos a la vida. No son lúcidos, como los franceses, y lo que sucede se les llega tarde y oscuramente al cerebro, de modo que no se sienten responsables como quien tiene una idea clara de las cosas. Si se les dice que piensen en que el nazismo fue los campos de concentración y las hecatombes de judíos, responden invariablemente que eso no lo sabían. La muerte de millones [de] seres los deja impasibles. Aun la de los más cercanos y queridos. Es natural, responden, y eso es todo. Podría creerse a primera vista que son fatalistas, pero no es así. Como tienen un sentido muy vivo del ritmo cíclico de la naturaleza aceptan la muerte con horrible sencillez y se regocijan de los nacimientos como justa compensación. Finalmente, carecen de remordimiento. No vuelven a lo hecho sino que lo aceptan tal cual es, quiero decir, acompañado de los juicios extranjeros condenatorios, y con un gesto de despedida retornan a lo presente y sólo a lo presente. Indudablemente es un pueblo fuerte y basta comparar cada una de sus reacciones con la de los franceses para percatarse de lo que digo. Francia es una viuda siempre alegre y a la vez inconsolable, ultrajada y presta siempre a reclamar aun contra lo justo.

Muchas veces [se] me ha ocurrido pensar que su vida de profesor, maestro Gaos, hubiera encontrado en Alemania el verdadero marco que le hace falta; quiero decir el marco natural, el marco en que

un ritmo profundo y pausado da la pauta de la creación colectiva. Representése usted un Marburgo, o un Freiburg, o un Heidelberg, o un Tübingen, un rincón de naturaleza tan bella como apenas si podemos en América formarnos una noción. Entre paréntesis: las ciudades más hermosas de Alemania son las ciudades universitarias y entre éstas las que los filósofos han elegido como habitáculo.

[30 de abril de 1955]

CARTAS DE ALEMANIA [I]¹

Emilio Uranga, el joven filósofo mexicano que se halla ahora en Europa continuando sus estudios, escribe sus impresiones sobre la vida intelectual de Alemania, en cartas a su maestro José Gaos. Publicamos aquí las primeras de ellas, enviadas desde Friburgo.

Lo que aquí llaman el “Studium Generale” es decepcionante por su carácter general y elemental, pero también porque presta un inmejorable asidero al filiteísmo alemán que es el defecto en que más frecuentemente incurren estas gentes. Pero con los seminarios no va mejor la cosa. Los profesores alemanes son en sus comentarios a la vez fantásticos, suficientes y arbitrarios. La poesía los trae locos. Heidegger los ha hecho literalmente pedazos; su efecto ha sido el de una bomba de hidrógeno, que a quien no alcanza destruyendo lo deja cuando menos seriamente contaminando por radiaciones y quemaduras que no sanan de por vida. Todos lo emulan y a momentos con sus chillidos dan la impresión de una jaula de monitos.

Heidegger es otra cosa. Lo he conocido en clase, en conferencia y en su casa. Su influencia en Alemania es “imperial”. Encarna la grandeza del pensamiento y a la vez una endemoniada voluntad de mal humor. Es tirano sin ninguna condescendencia, “vedette” incomparable del misterio, del hermetismo, de lo sibilino. Sabe muy bien que la Europa que piensa está a sus pies, que pende literalmente de sus palabras, más aún del ejercicio arbitrario de sus etimologías sin fin...

Heidegger no dicta clase en la universidad. Se lo veda su resistencia a firmar la cédula de desnazificación. Cuando da cursillos lo

¹ *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, mayo de 1956, p. 3. [N. de A.C.]

hace en una sala particular en que cobra la entrada, pero el *revenu* lo da por entero a las organizaciones estudiantiles. Su círculo más íntimo de amigos lo forman: Max Müller, Welte, Guardini, Gadamer, y los dos Jünger, Friedrich y Ernst. Las reuniones que hacen son singulares. Casi siempre consisten en actividades deportivas. Ir, por ejemplo, a la selva negra. Les gusta caminar, esquiar o bogar en canoas por el Rhin. A nosotros todo eso nos parece muy raro. Salen en un camión con cuarenta o cincuenta estudiantes. Pernoctan en un albergue. En torno del fuego hay discusiones. Beben mucha cerveza, comen carne casi cruda, coles, hígados, en fin, alimentos con un sabor muy fuerte, impregnados de fuerza natural, para mí, hasta la náusea. Son muy joviales y pensando nunca llegan a la fatiga. Todo lo toman no con ligereza, pero sí con despreocupación. En una palabra: viven en un mundo muy diferente al nuestro, aunque más bien al nuestro por lo que tiene de parisiense. ¡Imagínese cómo ha caído aquí la obra de Sartre! Simplemente es la conjugación con lo “otro”. Frente al campesino sano y fuerte que es Heidegger, el decadentismo de Sartre hace una lamentable figura. La acusación de ateísmo, además, viene a chocar con una atmósfera que es aquí en Friburgo fundamentalmente católica y en la cual vive inmerso Heidegger. En todo caso la suya es una religiosidad “natural”, incompatible con el ateísmo de un hombre y un intelectual sobre todo de París...

Este mundo me tiene intrigado y hasta fascinado. Mi desilusión de la universidad me la compenso con mi ilusión de penetrar en este mundo del que más allá no tenemos noticia siquiera. Una inscripción que enmarca una litografía que Heidegger ha colocado al lado de su chimenea precisa el sentido de este mundo: “Ahí donde el viento hace rumorear las copas de los abetos, ahí está mi hogar”. Se trata de una filosofía “naturalista”, palabra que por sí se veda ya que los franceses le han inyectado una significación deformadora.

Después de Heidegger en la universidad cuenta Eugen Fink. Su caso es doloroso. Como primer discípulo de Husserl, de él se esperaba la “obra” decisiva sobre fenomenología. Heidegger lo ha “anulado”, maliciosamente, al consagrarlo como su “sucesor”. Fink ha tenido que agradecer la distinción escribiendo unas críticas a Husserl. Esto le ha creado un estado de ánimo intranquilo y culpable. Padece de insomnio pertinaz. Cuando todo Friburgo duerme, en la universidad brilla iluminada la ventana del cuarto de Fink.

Los españoles que hay aquí han aprovechado la oportunidad de la fama de Ortega para lanzar pequeños puentes de abordaje, y así, por ejemplo, han dado en publicar una serie de artículos bajo este título: “España no es sólo Ortega”. He pensado que se podría pergeñar, *suwege bringen*, algo así como un “Ortega es también América”, y de este modo empezaríamos a disfrutar “ambos a dos” la sombra del árbol del filósofo del Escorial. El “caso Ortega” merecería ser estudiado con toda atención. Mi opinión personal es que, en relación con los latinoamericanos, no nos brinda su fama mucho patrocinio que digamos. Los alemanes no ocurren en la evidencia de enlazar nuestros orígenes, sino que Ortega es para ellos un pensador más y no la cola, larguísima, que lo enlaza y lo corporiza, la raíz, que se hunde en mundos, que para nosotros es tanto casi como la figura que sobresale. Ortega es en Alemania no sólo conocido sino lo que llamaríamos un oficial, o un familiar en el hogar alemán. No es nada infrecuente topar en los programas de radio, aquí sobresaturados de *Vorträge*, con anuncios sobre lectura de un trozo de Ortega, naturalmente en alemán. Y estos programas concretan, por decirlo así, el espíritu que llega hasta la intimidad de los alemanes, que la franquea. De modo que Ortega ha conseguido meterse en la vida habitual de estas gentes.

Nadie más lo ha conseguido, y por ello hacer pie en esta consagración para desviar un poco la mirada hacia la cola no resulta muy obvio. Los mexicanos, en especial, topamos con una ambigua situación de juicio. Por un lado, hablar aquí de “americanos” quiere decir norteamericanos; lo demás se reparte entre *Süd* y *Mittelamerika*; pero nosotros no somos ni una cosa ni otra. Así, cuando se habla de México con ellos, es inútil añadir que está en América, porque no lo colocan ahí, lo emplazan en un lugar imaginario y absoluto del que sólo saben que es muy peculiar. México les dice indios y comunismo. Y casi siempre sonríen con una sonrisa de complicidad como si comentaran una historieta picante o cosa por el estilo. Los niños en Carnaval se visten de “mexicanos”, y me han venido a ver satisfechos y contentísimos. A mí me ha dado mucho gusto, y adelante. Cuando hablo de filosofía en México, y peor aún de México, la cosa se pone candente. Abren literalmente la boca como cuando ven en el *Kino* aventuras de charros. Todo esto ayuda. No hay por qué ser severo o ceñudo. De modo que para atinar aquí con el interés de las gentes,

quiero decir del gran público, hay que proceder populacheramente. Es una lástima que mi alemán no dé para tanto. Una de las razones del éxito de Ortega es sin duda el alto quilate de sus traducciones, que son verdaderos logros de prosa alemana. Si pudiera hacerse un libro *alemán-alemán* sobre *México-México*, apostaría casi con certeza por su buen recibimiento...

Aquí no sólo es tabú Hartmann, sino todo filósofo que no sea Heidegger. Las universidades de este bello país son absolutamente devotas a su santo local y, muy a tenor de la devoción popular, las únicas relaciones con los santos de otras localidades son los improprios. La manera como aquí desvaloran lo que cae fuera de lo comarcano es impiadosa. No se paran en famas o en respetos. Una frase liquida una fama. Husserl no existe. Más aún, quieren que no haya existido. Fink rehúye materialmente hablar del viejo maestro y le molesta visiblemente mover las aguas. Para estudiar fenomenología hay que irse a Estrasburgo, a Lovaina o a París. De Hegel no se dice una palabra en los cursos de este semestre. Pensando en la situación actual de esta Universidad de Friburgo, se me ha ocurrido parafrasear la cruda frase que Rudyard Kipling pronunció ante las tumbas de los caídos en la primera Guerra Mundial: "Están aquí porque sus padres les mintieron". Diría a mi vez que estamos aquí, los latinoamericanos, "porque nos mintieron nuestros maestros". Esto no es ni la sombra de lo que soñamos debía ser. No nos ha tocado llegar en la buena época. Cuando nos reunimos a cenar los latinoamericanos, invariablemente recae la conversación sobre la *Enttauschung*. Y cada vez con caracteres más agudos y violentos... Pero seguiremos en la próxima...

[Mayo de 1956]

CARTAS DE ALEMANIA [II]¹

COLONIA

En este semestre me he dedicado con una gran intensidad a leer a Goethe. A Goethe y a todo lo que con este nombre se enlaza, lo cual significa bucear en las entretelas de Alemania. Estoy en la espera del libro de Alfonso Reyes, *Trayectoria de Goethe...* La bibliografía reciente en torno a Goethe deja ver quizá más claramente que otro dominio la profunda perplejidad que domina a la cultura alemana. Pese a toda su brillante, profunda y científica tradición, Alemania no sabe literalmente, en este momento, qué pasa con sus propios temas, qué rumbo toman las cosas. Y segundo: la cultura alemana no está sorprendida por el trabajo de los autores extranjeros. No sé si circulan ya por América los libros, los Goethe-Bücher, de Barker Fairley y de Heinrich Meyer; canadiense uno y norteamericano el otro, que aquí han provocado un verdadero furor. Valdría la pena poner, en todo caso, sobreaviso al Fondo y encargar la traducción... Estos libros son síntomas. Alemania enfila decididamente hacia el mundo.

Purgada de su nacionalismo, celebra su entrada en la comunidad de naciones aliadas que hace apenas diez años le propinaron una golpiza fenomenal. Empieza a sentirse una incomodidad radical frente a los libros que sólo dan cuenta de lo que piensan los alemanes sobre temas alemanes, de lo que dicen sobre Alemania gentes influidas por Alemania, y se toma el punto de vista extranjero en lo que tiene de inasimilable a los propios puntos de vista. En este punto la diferencia con Francia es muy clara. Francia es todavía muy nacionalista y hace valer como última palabra el respeto al espíritu

¹ *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, junio de 1956, p. 3. [N. de A.C.]

eterno de Francia... Es tonto recordar que precisamente los pueblos sajones dan la tónica del mundo actual no sólo en la política sino en la cultura. Alemania siente la libertad con que esos pueblos elaboran sus propios temas, ante todo su imprescindible Goethe, lo cual crea una atmósfera realmente hermosa. Al leer esos libros extranjeros se siente como una liberación haber escapado a la férrea disciplina que fue la cultura alemana. Dicho de otra manera: Alemania empieza a verse complacientemente en los autores extranjeros. Lo cual crea la comunidad con los otros pueblos. Esta hora es festival en Alemania. Domina una tónica optimista. Los esfuerzos de diez años de reconstrucción se ven recompensados no sólo por una inaudita alza del nivel de vida, por un orden cívico y por una paz envidiable sino con un eco mundial de aprobación y de respeto. Siempre será agradable recordar que esto se vivió en Alemania. Por lo cual no veo lejano el día en que la filosofía empiece otra vez a orientarse y produzca algo. No sé cuál será su tema concreto. Pero creo profetizar que su tónica será otra que la existencialista, quiero decir que la dominante hasta hoy. La continuidad en este momento sería comprometerse a heredar muchas cosas no sólo inútiles sino ineptas.

FRIBURGO

Leo a Heidegger, *¿Qué es pensar?*, y el tomo de Husserl sobre Krisis. Pero todo lo leo como quien lee una vieja historia de amor ya irremediablemente terminada. Aquello se acabó. Nada de lo que formó el fervor de mi juventud vive actualmente. En una palabra: los temas filosóficos de mi mocedad son ya para la historia un pasado *plus-que-parfait*. En esta convicción participan muchos, y desde luego los mejores estudiantes latinoamericanos que hay en Alemania. Desde hace algunos días hemos decidido celebrar una serie de pláticas para definir nuestra actitud, una especie de congreso de filosofía. Quisiera comentarte por extenso las conclusiones a que hemos llegado, pues sé muy bien que mañana se convertirán en opinión general cuando todos hablemos en nuestros respectivos países. Lo que será la filosofía en Latinoamérica juzgo que pende en gran parte de las opiniones que sobre Europa nos formemos los emigrantes. No sé lo que pensará el grupo de París, pero sí sé muy bien lo que piensa el de Alemania...

En Latinoamérica apenas si nos formamos una idea de la tónica que domina el clima “espiritual” europeo. Europa es la grandeza y la miseria de la obsesión política. Y el juicio oscila peligrosamente por la naturaleza de la cosa misma. La política es la ocupación humana por excelencia, la coexistencia del hombre con el hombre en sus formas más puras, pero también es lo inhumano, la ocupación que hace desear con mayor fuerza retirarse de este mundo y buscar un refugio en que pueda entonarse la voz del hombre con menos compromisos turbios y minimizaciones. Aquí todo está, si no subordinado, sí incardinado en la política. Le repito: tal situación a momentos me entusiasma y a momentos me deprime muy dolorosamente.

Esta situación se agudiza en el caso de Alemania hasta frisar casi en la locura. Venir a Europa es venir al espectáculo del miedo horrible frente a Alemania, al temor de su rearmamento. Todo lo domina la decisión sobre este asunto. Es inútil que usted pretenda sustraerse a estas tensiones; por atrás o por delante lo capturan y se ve en medio de la pelea. Todo pensamiento es ideología, toda opinión propaganda. ¿Qué hacer en este mundo que impone tan inhumanas alternativas? Y por otro lado la idea de que la salvación sólo puede estar en el cabo de todas estas marañas, que hay que decidirse a atravesarlas para conquistar los temas, las tónicas que mañana se integrarán en una filosofía, en un nuevo humanismo. Esto se me integra con el primer tema casi en forma sistemática. La filosofía se había lanzado hace tiempo a la aventura de “conquistar la calle”, de meterse entre los hombres, de licenciar las aulas. Y es claro que quien viene a buscarla en las plácidas y aburridas mansiones universitarias lo único que comprueba es su ausencia. Ya no está ahí, y eso lo sabíamos. La filosofía no tiene hoy centro porque decidió difundirse entre los ámbitos más amplios de la acción de los hombres y contaminarse, confundirse, con la política. Extraña a primera vista que, viniendo a “estudiar filosofía”, la atención resbale, sin sentirlo casi, hacia el “estudio de la política”, hacia la “curiosidad” política, y entonces, como antes le decía, el cuerpo se mete en esa túnica de Nereo, que abrasa y que inquieta en una forma espantosa, pero cuyo revestimiento no puede materialmente evitarse.

Procuraría plantearlo en otra forma. La hora de la ontología ha pasado. La moral y la política nos exigen su atención. Me considero feliz de haber formulado en mi juventud mi catecismo ontológico,

mi sistema de ultimidades y de radicales, pero esa breve y concisa formulación me aparecería como una exigencia de traducir lo dicho en términos más amplios, más fundamentados, más cabales. Ilusión. La vida no deja tiempo para pasar más allá del aforismo, y al fin y al cabo quizás es lo mejor haber comprimido y haber publicado, que no es el precio que se ha de pagar por lo menos una vez en la vida a lo que la filosofía tiene de más tradicional, para que ya nos deje en paz. Calicles siempre tendrá razón en contra de Sócrates: la ontología, la filosofía, es ocupación juvenil. Como diría Jaeger de Aristóteles, al fin de la vida hay que ocuparse, quizás, de las costumbres amorosas de los animales-hombres y no de la analogía del ser. Heidegger es la excepción que ha dejado, por ello, de ser ejemplar.

Además, ¿qué hay más latinoamericano que esta tensión hacia lo pragmático, hacia lo educativo, hacia lo pedagógico, hacia la salvación de sus pueblos?

¿Cuándo decantarán los europeos, y en especial los alemanes, en forma filosófica, sus nuevas experiencias? Creo que se llevarán un buen tiempo. Mientras tanto, la otra filosofía, la que produjo a los grandes —Jaspers, Husserl, Heidegger—, no tiene nada que decir. Vital, actual, humanamente ha descendido al rango de un recuerdo. O más bien de un pasado de museo, honroso por lo que fue, desabrido por lo que no puede ser. Atenerse a uno o a otro de estos pensadores, o a los epígonos, me parece una cuestión sin importancia, o macabra: ir a elegir en una marmolería el mausoleo de nuestro muerto más querido.

Desde hace algunos días me corretea por la cabeza una idea que en varias ocasiones le oí exponer: la liquidación de la filosofía. En verdad me parece que la filosofía se oculta bajo otras formas y que las oficiales por necesidad no pueden descubrirla ahí. Y eso que nuestra época es muy sensible a reconocer la filosofía donde tradicionalmente no se la buscaba. Heidegger ve en Nietzsche a un metafísico “tan grande como Aristóteles”, y los poetas son recibidos, sin más, como rigurosos ontólogos. Se hace filosofía pintando un cuadro, haciendo versos o redactando una novela y una autobiografía. Pero todavía no llega el momento en que la nueva filosofía se pueda atrever a vestirse de frente con atavíos propiamente filosóficos. Dejémosla estar. Atisbémosla en todo, en todos los casos. Es a lo que uno viene a dedicarse en Europa.

[Junio de 1956]

TRABAJO DE EMILIO URANGA
SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA,
PRECEDIDO DE UNA CARTA A JOSÉ GAOS¹

México, 10 de junio de 1956.

Dr. José Gaos
Facultad de Filosofía y Letras

Estimado Dr. Gaos:

Como usted nos ha invitado a pronunciarnos en el Seminario de Filosofía Moderna sobre el tema de la “Crisis de la filosofía en cada uno de nosotros”, y como con su artículo de Xalapa (“El interés de la filosofía”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 5, pp. 15-30) ha iniciado públicamente tal confrontación amistosa, he creído que comunicarle algunas ocurrencias que me ha suscitado su lectura no sería del todo imprudente.

Cuando era estudiante me recomendó usted que cuando comentara una conferencia no me diera a transmitir el curso del pensamiento, sino que procurara transmitir el tono o la atmósfera en que fue pronunciada. En este caso aplicaré su viejo consejo y le traduciré la “sensación”, la impresión que dejó en mí su artículo.

¹ Con el título “Carta de un joven filósofo a su maestro”, esta misiva fue publicada en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, año 5, núm. 47, julio de 1958. “Autobiografía y filosofía” apareció, por su parte, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, núm. 11, julio de 1958, pp. 18-19. En el siguiente número, esta última revista albergó entre sus páginas el ensayo titulado “Andanzas de mocedades”, aquí publicado como “Episodios de una vida con la filosofía”. [N. de Aurelia Valero.]

José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, ed. e intr. de Aurelia Valero Pie, epílogo de Guillermo Hurtado, México, FCE, 2012 (Biblioteca Universitaria de Bolsillo), pp. 56-70. [N. de A.C.]

Creo que su carácter —personal y el de su escrito— no es precisamente lo que llamaríamos “delicado”, “fino” —o “delica” y “alfeñique” para precisar el sentido de estos calificativos—, sino a la inversa “rudo”, “brusco” —o exagerando, lo que en alemán se diría “grob”—.

A la larga el trasfondo biográfico, su peso específico, hace oír su voz en el diálogo con la filosofía. No siempre tan clara y rotundamente como a mi parecer sucede en los escritos de la madurez de un pensamiento —y su conferencia es de postrimerías por muchos conceptos—. En tales momentos ese “peso” en lo que tiene de rotundo y grave decide a mi entender el tono del careo, se eleva a condición de instancia resolutive.

Sus páginas me dejan la impresión de que en su diálogo perentorio con la metafísica ésta sale mal parada por su flaca constitución —usted la acosa, la ha acosado toda su vida—, con exigencias que no puede satisfacer —por anémica, exangüe, refinada o sutil—. Lo mismo me da emplear una que otra palabra, lo que me importa es destacar que su enfrentamiento con un carácter “rudo” no le puede deparar un buen fin —siempre dejará insatisfecho—.

Me represento su “almota” de romano atenazada por hambres monumentales de justificación personal, vital o histórica, moral y religiosa, en el imposible diálogo con una doncella asténica, pobre de jugos, clorótica, que no puede sacar de su seno alimento suficiente ni siquiera para el entremés —¡con que de dónde para el plato fuerte de la vida!—.

Recuerdo haber leído, cuando me daba por interpretar a López Velarde, una caracterización de los “temas” de una “estética del futuro” que se me quedó siempre grabada en la memoria. Imagínese, dice nuestro poeta, que en una estruendosa batalla de búfalos se llame en auxilio a un médico ¡especialista en luxaciones de las articulaciones de los mosquitos! Algo semejante se me antoja que sucede con la filosofía. Es una “gigantomaquia” por el ser, una pantagruélica colisión de fuerzas y de masas, pero en medio de esta refriega el héroe no es ninguno de los “búfalos” que a gusto y sabor se descuernan en la contienda, sino un espíritu que sólo entiende de luxaciones de mosquitos, un asténico inútil capaz apenas de asir entre los temblorosos dedos el aleteo de las esencias. ¡Como le dé por apretar un poco más de la cuenta se hace aquello un pastel!

Mi querido maestro: su artículo me hizo imaginar la impaciencia noble de un traductor romano ante las finas niñerías de los griegos. ¿No habría que volver a la escena aquella del *Libro de buen amor* en que un cazurro desvergonzado derrota picaramente al bizantinismo helénico?... que volver como consolación, como reverso de la medalla, como burla sanota frente a la exigüidad de la metafísica —pero usted ha preferido lamentar el careo—.

De esta impresión primaria deduzco que al fin y al cabo la filosofía no podía ser para usted un alimento consistente, nutritivo, abundante y sólido como exigiría la rudeza de su carácter, el volumen de sus “temperaturas”. “Con espectros no se llena la tripa, ni aun bien adobados”, dice un refrán de su patria. ¿O me equivoco al creer que la filosofía sería —de ser algo— apenas el aceite que baña las bisagras, los goznes del universo? ¿Consiste en algo más que el vaho del mundo? Probablemente sí. Quizás como piensan algunos es el esqueleto, o el sistema nervioso, o la tramoya de poleas y de cordones que mantiene enhiesta la máquina del universo. Pero si es así me resulta un enigma su incapacidad de nutrir, de alimentar, de justificar nuestro paso por esta verde y gris tierra.

AUTOBIOGRAFÍA Y FILOSOFÍA

Conviene, por lo pronto, no hacerse muchas ilusiones sobre el valor filosófico de una autobiografía, y no, desde luego, por tratarse de la propia —modestia de buen gusto—, sino porque, en general, la filosofía y la autobiografía parecen rechazarse como los dos polos de la verdad —o del error dirían algunos—, y de la insignificancia —dirían casi todos—. “¿Qué ganamos con añadir vanidad al error?”, sentenciaba Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente, por un *malentendu*, para confusión. Se cuenta de Kant que era exacto y puntual hasta la pedantería; pero lo que nos importa es que su filosofía sea exacta y puntual, no su vida, pues tan concebible y real es en un pensador puntual un pensamiento inexacto, como en un hombre de vida desordenada, ideas exactas y precisas. La fealdad de Sócrates convive con la belleza de su pensamiento, a menos que se diga que

era bello *interiormente* para salvaguardar a toda costa la anhelada correspondencia.

No hay paso de la idea a la vida, todo contacto produce un cortocircuito y como resultado la oscuridad. Las cualidades de un sistema filosófico, como la coherencia, la fundamentación, la profundidad se predicán *también* de la persona del pensador y las crisis coincidentes de un pensamiento, y de una vida suscitan la ilusión de ser homogéneas. Pero nada autoriza esta suposición. Poner en crisis un pensamiento y vivir en crisis no tienen en común sino la palabra crisis.

El 25 de septiembre de 1906, Edmundo Husserl escribía en su diario:

Mencionaré la tarea que a mi parecer tengo que resolver en primerísimo lugar, si es que he de seguir llamándome filósofo. Me refiero a una *Crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y práctica, axiológica en general. Sin haberme aclarado en sus grandes rasgos el sentido, esencia, métodos y perspectivas capitales de una crítica de la razón, sin haber esbozado, fijado y fundamentado, sin haber pensado hasta lo último sus contornos generales, no puedo real y verdaderamente vivir. Las torturas de la falta de claridad, de un dudar zozobranante, las he sufrido hasta saciarme. Tengo que alcanzar cierta firmeza. Sé que me empeño en algo grande, muy grande, sé que enormes genios han fracasado en estas bregas, y si me diera por compararme con ellos, tendría de antemano que desesperar [...]

He aquí, sin duda, un documento autobiográfico. A primera vista no hay más paisaje que el de un alma atenazada o torturada por la falta de claridad, zarandeada por una duda zozobranante y confesando que sin resolverla no puede real y verdaderamente vivir, y que su víctima no merecería el título de filósofo. Podríamos completar los datos que nos aporta la carta con lo que nos dicen sus biógrafos. En ese año cumple Husserl los 50, tiene detrás una de sus obras capitales —*Las investigaciones lógicas* (1900)—, es profesor de filosofía después de haberlo sido de matemáticas, jefe de una escuela prestigiosa... y tal señor, a esa edad, vive en crisis, y se pone a pensar en serio en abandonar su cátedra de filósofo, retornar a la de matemáticas, o dedicarse, dice con toda seriedad, a redactar manuales *aprobemáticos* de lógica elemental para los alumnos de la Realschule, siguiendo el consejo de su admirado Bolzano, para quien la lógica es en último

término “la ciencia que nos enseña cómo exponer las ciencias en tratados adecuados”.

La *crisis* de Husserl terminó, como los cuentos de hadas, en un desenlace feliz. El filósofo hincó su poderoso instrumento de análisis en los fenómenos que le eran poco claros, arbitró para resolverlos el famoso método de la *reducción*, y pudo continuar sus reflexiones y sus clases casi hasta el final de su vida “en la tranquila ciudad de Friburgo”... y sin embargo no es esto lo que importa. Lo que real y verdaderamente nos llama la atención de Husserl es que la *crisis* de que aquí habla no es una *crisis* vital, sino estrictamente filosófica, que encontró sus vías de superación en su propio elemento, aunque, y esto también es filosófico, tal crisis está dicha en términos vitales, familiares, entrañables. Un aforismo de Hegel, de la época de Jena, precisará lo que queremos insinuar:

La mujer del campesino vive en el círculo de su *Liese* —su vaca preferida—, y de sus terneras negras y pintadas; vive también en el mundo de su hijo Martincillo y de su Úrsula, la sirvienta. Para el filósofo son tan familiares, como las vacas para la campesina, la infinitud, el movimiento, las leyes sensibles, etc. Y así como la mujer del campesino habla compungida de su hermano y de su difunto tío con todos sus pelos y señales particulares, así también habla el filósofo de Platón, de Spinoza, etc. Tanta realidad tienen aquéllos como éstos, aunque estos últimos los aventajan en eternidad.

En el filósofo de casta las ideas están cargadas de vitalidad, de familiaridad, va en ellas. En la obra de Husserl abundan las llamadas al yo, a la responsabilidad individual. *De tua res agitur*, dice en el apéndice a sus *Ideas I*, apostrofando, amonestando, como si se tratara de una carta personal dirigida a un discípulo “existencial” al que instara a *s’engager*. Pero ¿debemos dar más que un valor retórico a tales procedimientos? Basta abrir el *Discurso del método* de Descartes o la *Reforma del entendimiento* de Spinoza para topar con semejantes giros persuasivos. ¿Existencialistas *avant la lettre*? En modo alguno. Simple y llanamente filósofos, grandes filósofos artistas que se han percatado de la eficacia que entraña *estilizar autobiográficamente la filosofía*, modularla con el sabor de una confesión, de un testimonio personal, auxiliados por esa concreción que, como dice Hegel, tienen las ideas

en esos pensadores. Nada tan cercano a la ilusión de la vida como la vida personal, nada que procure la sensación de que no se vive entre abstracciones como personalizar las ideas, revestirlas de las formas de una vivencia personal, de una crisis individual, incanjeable, dramática, patética.

Porque por un momento “pongamos entre paréntesis” la personalidad de Husserl como pensador y enfrentémonos a las líneas de su diario como si se tratara exclusivamente del documento autobiográfico de un hombre cualquiera. ¿Tienen algún valor? Tal vez. Quizá hallarían su lugar en libros como los de la señora Charlotte Bühler, *El curso de la vida humana como problema psicológico*, o en otros semejantes, pero no en la historia de la filosofía. No serían estilizaciones autobiográficas de un pensamiento, sino simple y llanamente autobiografía, documento, encuesta, *test*, anónimo, para más, o firmado por un sujeto insignificante. En cambio sabiendo que se trata de unas líneas de Husserl la cosa cambia. Su valor lo reciben de quien viene, el pensamiento del filósofo es la mejor de las recomendaciones para todo lo que quiera decirnos bajo la forma de autobiografía, en cartas, en confesiones, en conversaciones, en entrevistas, o en sus propios tratados estrictamente filosóficos, como en el caso de Descartes y de Spinoza. Ante todo porque ese pensamiento existe, pues no nos las habemos con “sistemas imaginarios”, con biografías de un pensamiento inconsistente, o que se ha perdido, o que nunca se formuló, o que es insignificante.

El biógrafo nato no repara quizá en el valor del personaje sino en el interés de la vida misma. Pero en estos extremos la biografía vale exclusivamente por efecto del biógrafo. Recuerdo la biografía de un pillo londinense escrita por el doctor Johnson, o la del soldado don Alonso de Contreras tan loada por don José Ortega y Gasset. ¿Qué importa en este caso la obra objetiva que no existe? Pero tratándose de filósofos la cosa cambia. Husserl es ante todo las *investigaciones*, las *ideas* tan reales como las *crisis* de su vida personal, pero como dice muy juiciosamente Hegel, con la ventaja de su *eternidad* o de su pervivencia, si es que no se quiere ser tan solemne como el profesor de Jena.

En su *Vidas imaginarias*, Marcel Schwob agudiza muy irónicamente la situación que aquí debatimos. “He rebuscado”, viene a decirnos —cito de memoria—, “toda la filosofía de Aristóteles y no he podido

dar con la clave, o desentrañar su misterio”. ¿Del pensamiento de Aristóteles, de la esencia de la metafísica?, nos preguntamos. “¡Oh, no!”, contesta displicente Schwob. “Lo que ningún biógrafo, escoliasta, o intérprete de Aristóteles ha logrado aclararme es por qué se hallaron en su cuarto, al morir, innumerables vasijas de aceite de Lesbos.”

EPISODIOS DE UNA VIDA CON LA FILOSOFÍA

La filosofía *decepciona* porque a la larga no cumple lo que de ella esperábamos e incomoda a la vez porque no podemos satisfacer las exigencias que nos plantea en cambio.

AFORISMO SACADO DE LAS LECCIONES DE HEGEL EN JENA

En conversación privada y por escrito el doctor José Gaos ha confesado que podría precisar con todo detalle lo que esperaba de la filosofía cuando se puso por vez primera en contacto con tan decisiva instancia humana. Por mi parte tengo que aceptar que respecto a este punto hay en mi interior una insuficiente claridad y que para alcanzar esa envidiable precisión de que habla el doctor Gaos me haría falta algo más que un desganado espumear con la memoria en el “pozo del pasado”.

Recuerdo, eso sí, que cuando tenía 16 años y era estudiante de tercer año de secundaria topé por vez primera con la filosofía. ¿Bajo qué forma? Lo diré sin ambages: en el origen de mi dedicación a la filosofía rastreo una motivación frívola. Oí hablar de ella a una hermosa mujer que por entonces era la personalidad orientadora, formadora en mi vida, y por tanto la filosofía se me apareció en sus orígenes revestida de prestigio erótico. Me explicaré.

Como adolescente típico ascendí al mundo del amor bajo el cuidado de una señora que doblaba mi edad y que más que a ningún otro maestro —por entonces no tenía ninguno— le debo lo más radical y hondo de mi formación espiritual, humana. Pues bien, una de las dimensiones del mundo de esta mujer estaba integrada por la filosofía, era uno de sus elementos, pero digo mal pues la filosofía no se me ofrecía como una arista o canto de ese mundo sino como un escorzo o atmósfera en que todo lo demás —y todo lo demás era el amor—

estaba confundido. No se trataba de un elemento parcial, aislable, independiente, sino de un símbolo en que todo se resumía, y se resumía tan bien como en las relaciones eróticas *stricto sensu*. La filosofía pues se entró en mi vida, o yo en ella, revestida con los prestigios del sexo, cargada con todo el potencial de presentimientos misteriosos, sensualidades, que esta edad de la vida utiliza, requiere y suscita como un ritual.

Así empezó mi dedicación a la filosofía, a lo provenzal, a lo trovadoresco, como una especie de “danza y aires antiguos para laúd” de Respighi, e indudablemente en este inicial encuentro había ya una “idea” de la filosofía que andando el tiempo se iría desprendiendo, matizando, ampliando, concretando, rellenando pero sin perder su sentido originario. La filosofía no era —no es para mí— tema de un devaneo solitario sino asunto de conversación, de comunicación, de vida en común; red que se tiende como un puente entre un yo y un tú; secreción eróticamente potencial de la relación humana.

Esta situación inicial podría también ser vista desde otra perspectiva. En el mundo de mi relación adolescente la filosofía figuraba con la característica de un ingrediente social indispensable, de un uso prescrito e impuesto. Así como era un deber recibir lecciones de equitación, de baile o de francés, era también de rigor “saber filosofía”. Por lo pronto para no quedarse *in albis* cuando en el *salón* se cruzaban palabras prestigiosas como escepticismo, eclecticismo, estoicismo, etc. Necesario saber a qué se aludía con tan desusados vocablos, para poder meter baza en el juego, para no hacer el papel de “payo”. Y sobre todo para sentir que se accedía al mundo de los adultos, de la gente mayor, formal, seria y envidiable. Mi amable iniciadora me puso entre las manos una elemental *Initiation Philosophique* de Émile Faguet,² librito en que aprendí el sentido de esos términos de rigor en las conversaciones; y esta pequeña victoria sobre mi ignorancia, este enriquecimiento de mi léxico cuenta como la primera tarea que se me planteó y que resolví con paladina ventaja para mi pertenencia al salón. Una parte esotérica del lenguaje me cosquilleaba ya con irisaciones de familiaridad. Y como oía que mi amable amiga mezclaba con valentía tales términos en las conversaciones más triviales, pronto yo también me animé y el nuevo vocabulario pasó a formar parte de mi dimensión habitual. Estaba ya iniciado. La filosofía podía

² Émile Faguet (1847-1916), *Initiation philosophique*, París, Hachette, 1912. [N. de A.C.]

andar también entre los “pucheros”, aunque nunca a decir verdad vi a la señora entre enseres de cocina. Pero claro está, la iniciación no se redujo a esta modesta lección de semántica, siguió su curso.

Cuando pienso que esta mujer había hecho de la filosofía una de sus aficiones caigo en la cuenta del minúsculo y pavoroso azar que me puso en el camino precisamente *este* esnobismo y no otro cualquiera. Pues me ocurre pensar que las funciones de tema de salón o de plática que se allanaba a satisfacer la filosofía hubieran podido muy bien desempeñarlas el cine, el teatro, la arqueología maya, la numismática, etc., y con el mismo sentido de palabras cargadas con un sentido misterioso podría haber volado, como saltaparedes en el salón, barbarismos, tecnicismos, de la jerga teatral, del cine, etc. Pero no fue así. La filosofía y su lenguaje fueron con exclusividad el tópico de conversación, de devoción, la clave o agarradera lingüística que como ancla tocaba el suelo del anhelado mundo de las cosas y personas envueltas por el amor.

No podré olvidar nunca una tarde en que la señora, mientras me servía una tacita de café, y me invitaba a ponerme cómodo en una butaca de su camarín de lectura, me puso entre las manos el primer tomo empastado en rojo vivo de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, Biblioteca de Ideas del Siglo XX. ¡Aquello era algo más que un libro, era el fetiche, el talismán, la piedra preciosa tallada elegantemente, un aderezo, una fiesta de la inteligencia y de la sensualidad a la vez! Desde entonces la filosofía es para mí un bello libro bien acabado por dentro y por fuera; una perfección formal ante todo, una obra de arte. Estos bellos libros podían figurar sin desentono al lado de los objetos que integran el instrumental íntimo de una dama. Podían reposar en la mesilla de noche y ser acariciados, mientras se recitaba la lección de filosofía, por dedos largos y finos. Esta servicialidad no se me ha podido quitar de la cabeza. Una filosofía para manos callosas —pese a mi socialismo— es algo que no va en mí sin resistencias. Todavía hoy sigo creyendo que un tomo como los de la *Pléiade*, en papel biblia y empastado en fina piel, es la *entelequia*, la forma final justa de una filosofía verdadera. Y en un anuncio coloreado de zapatos de mujer, de bolsas, de paraguas nada encuentro más apropiado que colocar una buena edición de la *Metafísica* de Aristóteles. Uno de los hechos que más me entusiasmaron de la Alemania comunista es que *también* puede realizar hermosas ediciones. No sé qué haría con un Lukács en papel revolución...

dudaría muy en serio de que el proletariado es el heredero de la gran filosofía alemana.

En esa tarde de que antes he hablado el sentido de la filosofía se me resumió en las primeras palabras del epígrafe de Goethe que Spengler había elegido como cifra poética de toda su filosofía de la historia:

Cuando en el infinito lo idéntico
fluye repitiéndose eternamente...

Mentiría con descaro si dijera que esas palabras entonces u hoy me sugieren algo concreto. No. Era simplemente el aleteo de un enjambre que en su bordonar mima el misterio del mundo, un murmullo que como las aguas de un río hablan sin decir nada. Era “el ruido del mar en el teléfono” que dijo Juan Ramón Jiménez.

Por un equívoco puramente verbal la filosofía se dice teoría del mundo y por mundo se entiende, según Kant en su *Antropología*, “el negocio de los hoteles, de los caballos y de las mujeres”. ¿Qué tiene que hacer la idea de mundo como tema central de la filosofía con el mundo como tema de salón o actitud de salón?

Al definirse la filosofía como teoría del mundo facilitaba esta confusión. Si se dijera, por ejemplo, que es la ciencia de las primeras causas, la doctrina de la identidad absoluta, la teoría de la ciencia o de los primeros principios, no se hubiera suscitado o inducido por contagio verbal aquella confusión. ¿Por qué el hombre de mundo se sentía aludido por la filosofía? ¿No era más bien “negocio” de los eclesiásticos?

Al hablar de mundo y de lo mundano aludo a un fenómeno explicadísimo por la filosofía contemporánea, o sea, que por mundo no se entiende el conjunto de todo lo que existe, la suma de la materia, la “totalidad informe de todas las cosas múltiples”, como dice Hegel, sino un estado o temple de ánimo que define la relación entre el hombre y el todo, la manera como se siente el hombre en medio del todo.

El sexo, lo mismo que el mundo, o el teatro, hace patente esta vinculación del hombre con el todo, de una manera privilegiada, aun interpretando a estos fenómenos de una manera grosera; por ejemplo el sexo como “entrada” en la vida de la especie, colaboración a su perpetuación; o el teatro —basta reparar en que se habla de “teatro

del mundo”— como representación del mundo diría Schopenhauer, o el mundo como “estado” o pertenencia cuando se habla de “ciudadano del mundo”. Tomado el fenómeno en una u otra forma lo cierto es que sumerge el sexo, el teatro, o el mundo en ese todo.

Pero hay algo más. A Kant debemos también la distinción entre un concepto *escolar* y un concepto *mundano* de la filosofía que sirve para explicar esa confusión de que hablamos. Por mundana entiende Kant una “idea” de la filosofía que a todos interesa y no sólo a un grupo reducido de especialistas, no como profesión sino como actitud humana general. Esta actitud consistiría, siempre según Kant, en identificar la “idea” de la filosofía con un individuo particular que la encarnaría, el sabio, o “mundano”.

Obviamente tal identificación es para Kant “ilusoria” o pretenciosa. Pero queda una especie de ámbito de juego en esta posibilidad en sí irrealizable que Kant llama muy agudamente la del “artista de la razón”, el virtuoso de la inteligencia. En tal sentido la confusión es explicable. El “mundano” aporta esta “destreza” jovial como sucedáneo de la “sabiduría” inalcanzable y poco mundana, escolar, claustral. Los “hombres de mundo” han superado la timidez inicial del hombre en el seno del todo, ese querer entrar en el escenario del mundo de puntillas y ser sorprendido justo en el medio cuando se levanta el telón, y en gesto torpe, de angustia, de azoro ante el mundo.

Si mi “idea” de la filosofía se hubiera realizado en una obra por entonces, en un libro bien escrito y mejor empastado, hubiera llevado este simple título: *¿Qué es la filosofía?*, y hubiera sido atribuido de aparecer anónimo a don José Ortega y Gasset.

La filosofía era teoría del mundo, actitud jovial, festiva, entusiasta, descubrimiento sensual e inteligente del mundo. Más tenía que ver con los hombres de mundo que con los curas, y se tendrá sin duda otra idea de la filosofía si por vez primera se oye hablar de ella a un cura y no a una mujer hermosa. Era todo lo opuesto a un tema de claustro. La filosofía al declararse teoría del mundo tenía por fuerza que contagiarse de mundo, y hacerse un signo distintivo de una buena educación. Más cerca estaba de la filosofía el hombre con mundo que el hombre sin mundo.

Después, es cierto, cada quien se fue a su casa, los filósofos y los hombres de mundo. Unos a sus salones, otros a sus cubículos. Los hombres de mundo terminaron vendiendo casimires ingleses y los filósofos

se convirtieron en profesores, cada uno con su pequeña nostalgia de aquellos momentos festivos en que la filosofía y el mundo armonizaban amablemente en un remedo de ágora griega. De eso sólo queda ya el recuerdo. El existencialismo no logró esta “mundanización” de la filosofía, era otra cosa, se cernía ya el grave tema de la política, de la pedagogía social, o el “chistoso” de la filología y de la filosofía como lectura de los catálogos de los *Antiquariata*.

Toda esta forma mundana de la filosofía hizo crisis y estamos aquí para discutirlo. No es una forma vigente sino un pasado ya ni siquiera “inmediato”. Un tema acabado: el tema del mundo: está en Scheler, en Husserl, en Heidegger, en Jaspers y como resaca en Eugen Fink, con el sabor que le da un alejandrino cuidadoso, elegante, exacto pero con regusto de epígono.

[Julio de 1958]

COMENTARIOS DE EMILIO URANGA¹

México, 20 de julio de 1958.

Dr. José Gaos:

Ahí van mis impresiones, lo más concisas posibles, sobre los documentos.

[Ricardo] Guerra: la filosofía es mi vocación, soy yo mismo. Enhorabuena. Confiesa que la idea de la filosofía le es difícil fundamentarla. Entonces ¿por qué sabe con tanta certidumbre que *no* es confesión personal, que no es voluntad de poder, etc.? A la modestia de una ignorancia ha preferido la ignorancia de una modestia.

[Alejandro] Rossi: le interesa recomendar cómo preguntar para que sea filosófica la cuestión planteada... pues como está no lo es. ¿Cómo lo sabe? A la indefinición con que se nos aparece la filosofía correspondería la indefinición de su esencia. Nuevamente: ¿cómo lo sabe? La indefinición de la filosofía no tiene que ver nada quizás con la indefinición vivencial de ella. La idea del triángulo no es triangular, la del agua no es húmeda y a la inversa la humedad con que me afecta no quiere decir que tenga con ello la fórmula química del agua. ¡Qué va! A más esta indefinición no es privativa de la filosofía. Deformación profesional. Russell dice lo mismo de la matemática, otros del derecho, etc. Un biólogo, dice Rossi, sabe de qué se ocupa. Un filósofo no. Métase a biólogo y sacará otra impresión. O de lo que al respecto confiesan: no andan mejor en cuanto a imprecisión

¹ José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, ed. e intr. de Aurelia Valero Pie, epílogo de Guillermo Hurtado, México, FCE, 2012 (Biblioteca Universitaria de Bolsillo), pp. 90-92. [N. de A.C.]

de “idea” de la biología. No creo en estas hipótesis: la filosofía, la teología, la ciencia... como agencias con voz y voto hierático sobre la subjetividad.

[Luis] Villoro: nos recuerda que el filósofo, o la filosofía, no tiene su reino en este mundo. ¿En cuál pues? Beneficia ese rasgo común a los grandes filósofos que se llama generosidad, desprendimiento, etc., pero lo compromete doctrinariamente. La filosofía pone entre paréntesis el mundo. De acuerdo. ¿Pero qué mundo? Por mundo Villoro no entiende lo que Husserl, sino lo que san Agustín: son los impíos, los carnales, su estado de alejamiento de Dios. ¿Qué tiene que ver con esto la reducción? Si se pone entre paréntesis el ser en el mundo se acaba el hombre. Husserl o Heidegger. Su sermón me parece un *mea culpa*, o catarsis de actitudes mundanas que en otro tiempo le hicieron decir a usted que el Hiperión sufría de *vedettismo*. Para ser filósofo hay que dejar de ser *vedette*, ésta es su “reducción”. Por ello traza un cuadro de desesperación final de todos aquellos que se atienen al mundo, a la filosofía como confesión personal, como ambición política, como frivolidad. Tal postrimería les está reservada por mundanos, por malos, por “irreducibles”. ¿Cómo se justifica el hombre ante la filosofía? Volviéndole las espaldas cuando viene con tales presunciones. Ante ídolos mejores no se ha humillado el hombre. Con que ante esta hipótesis exangüe...

Paso a su comunicación: lo que más me sorprende: su idea de la filosofía como saber arcaico. Se me ocurre: ¿por ser arcaico es confesión personal o a la inversa? Inquieta, desazona, ver *reducida* la filosofía a la condición de un muñón o apéndice de una especie desadaptada, en vías quizás de desaparición de este mundo. *Reducción* que a Villoro le convencería por radical... Pero ¿no convive lo arcaico con lo actual? ¿Los canguros con los borregos? ¿Está inexorablemente llamado a desaparecer o puede albergar la esperanza de un estatuto definitivo de coexistencia? En cuanto a amenazas, una guerra atómica se puede llevar por igual a los canguros que a los borregos... Con el saber impersonal y actual “ciencia” puede seguir conviviendo el personal y arcaico de la filosofía. En esta dirección superación de la crisis a mi entender.

Punto segundo. La crisis de la filosofía. Es el punto candente. Sin saber precisar su idea de la filosofía los autores responden rotundamente: no es confesión personal. De modo que la pregunta se vuelve

ambigua: ¿crisis de lo que cada uno de nosotros cree que es la filosofía? Dentro de esta cuestión a Rossi le interesaría despejar lo que contiene de filosófico. En Villoro hay un criterio para calibrar la crisis: es auténtica cuando es desmundanización, *desvedettización*. A Guerra le interesa mostrar que su vida es justamente filosófica por no ser crítica, sino idílica y ejemplar —¡suprema paradoja!—. Su comunicación me dejó el sabor de un discurso de rotario o de hermano masón con un estilo poético-patético digno de una logia del Gran Oriente.

Filosóficas o no, las comunicaciones me parece que tienen un gran valor por venir de personas de una gran solvencia intelectual. Ojalá prosigan así, son plenamente características.

[20 de julio de 1958]

—¡Lo encuentro a usted muy deprimido! Nunca me había invitado a que conectara la grabadora en la recámara, siempre nuestras entrevistas habían sido celebradas en su cuarto de estudio.

—Sí. La muerte de Bertrand Russell me ha puesto de humor melancólico; me ha traído en tropel recuerdos de formación y de informaciones que no son del todo reconfortantes. Épocas enteras de mi vida me zarandean en que este filósofo inglés jugó no sólo para mí, sino también para amigos hoy no frecuentados, un papel decisivo, desgarrador. No se me quita de la cabeza un poema de T.S. Eliot: “El polvo que aspiramos fue una casa, fue una pared, fue madera y fue ratón”. Cuando volví de Europa, allá por 1958, Gaos convocó a sus discípulos más cercanos a participar en un seminario, “privatísimo” como a él le gustaba decir, cuyo tema consistía en definir cada quien por su cuenta en qué relación se encontraba con la filosofía y cuál había sido la motivación que lo llevó a ella. Figuraban a más de Gaos, que fungía como director, Villoro, Vera Yamuni, Alejandro Rossi y Ricardo Guerra.

—De entonces data su ensayo sobre *Andanzas de mocedad*.

—Efectivamente, y lamento no conservar el comentario de Rossi que con su habitual humor me decía que si yo había ingresado a la filosofía de la mano “de una hermosa mujer”, cursilería por cursilería, él, por su parte, había sido introducido en sus misterios por un acedo y maloliente jesuita. Villoro, místico como siempre, retorció el argumento, diciendo que no era decoroso que la filosofía se justificara ante cada uno de nosotros, sino que teníamos que dar cada uno de nosotros cuentas y castigos por nuestra actitud ante la filosofía.

¹ Emilio Uranga, *Astucias literarias*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga), pp. 182-186. [N. de A.C.]

—¡No veo que estos recuerdos tengan que suscitar amargura al evocarlos!

—En un principio no. El Seminario fue bordando el tema con más o menos fortuna; pero Rossi y yo habíamos vuelto de Europa decepcionados de la filosofía alemana, y había que llenar el vacío con otra “moda”, con otra “vigencia” como decía Gaos. Naturalmente que la vigencia que primero elegimos, y la última, no fue del agrado de Gaos, pero ganó para su causa a Villoro. Fueron los años de fervoroso estudio de la lógica simbólica, los quebraderos de cabeza para entender el teorema de Godel, la deducción lógica, hipotética y no axiomática de Gentzen, y desde luego la lectura de las obras de Bertrand Russell, sobre todo, su teoría de las descripciones. A mí me dio tema para todo un volumen que guardo inédito.

—¿No piensa publicarlo?

—Siempre me he consolado pensando que, después de todo, la juventud no asegura la validez de las obras y que frizando los cincuenta aún se puede hacer algo, o mucho. Alárgueme esa carpeta. Es el manuscrito. No puedo leer sino con melancolía algunos párrafos. Por ejemplo: “La obra completa —pues se trataba apenas de la cuarta parte— irá dedicada a mi maestro el Dr. José Gaos. Y ello por razones que se caen por su propio peso. Primero por mi largo, mi interminable discipulado que ya se va muriendo de viejo y se va haciendo inmemorial. Mi vida filosófica ha sido en una buena medida un diálogo con el Dr. Gaos.² Segundo, porque sostiene ideas diametralmente opuestas a las suyas, y es cierto que, como dice el proverbio latino, *extrema se tangunt*”. Esto lo escribí precisamente en febrero de 1960, Gaos murió el 10 de junio de 1969.

—¿Conoció su manuscrito?

—Sí, e inclusive me escribió algunos comentarios entre aprobatorios y desaprobatorios. Recuerdo que le titulaba “actas de un pensamiento en acción”, y me urgía a que concluyera, no simplemente a que divagara. O algo por el estilo. Lo cierto es que nunca me “atreví” a dar a conocer por entero el mamotreto y sólo uno o dos capítulos

² En la Introducción del libro a que Emilio Uranga se refiere, al cual titulé *¿De quién es la filosofía?* (Federación Editorial Mexicana), y que publicó en 1977, seis años después de la fecha en que apareció *Astucias literarias*, se lee en esta oración una palabra más y una inflexión verbal distinta. Textualmente dice, en la página 24: “Mi vida filosófica era en una buena medida exagerada el diálogo con el Dr. José Gaos”. [N. del e. de *Astucias literarias*.]

aparecieron en la *Revista de la Universidad*, dirigida entonces por Jaime García Terrés.

—Pero, ¿qué papel jugó en la redacción de su libro Bertrand Russell?

—Lea usted este párrafo y sobraré cualquier comentario apologético.

—“Sería injusto de mi parte, no destacar de la manera más explícita, en esta nómina general de agradecimientos, lo que el presente ensayo le debe a Bertrand Russell. Sin su teoría de las ‘descripciones’ simplemente no habría nacido; pero lo que le adeudo monta a mucho más: en esencia, haberme convencido de que toda filosofía de la ‘vividura’, de la ‘vivencia’, de la ‘experiencia’, de la ‘confesión personal’ o ‘de la vida humana’, es un ‘gestecillo de aldea’, pese a la concreción olfativa con que se recomienda a nuestros reflejos condicionados por la tradición de la tribu.”³ Estas líneas me parecen un texto de clara ruptura con Gaos. De modo que se le amalgaman en la memoria dos muertos.

—No dos, sino tres. La creciente influencia que ejercía sobre mí Ludwig Wittgenstein, Ludwig Josef Johann Wittgenstein, que murió en 1951, fue motivo cada vez más poderoso de desavenencias con Gaos y de tener que soportar la furia con que se burlaba de mis aficiones por el vienés. Recuerdo que en una de las sesiones del Seminario traduje el famoso pasaje sobre los juegos que está en las *Investigaciones filosóficas*. Rossi me apuntó después, una noche que cenábamos en el *Bavaria*, la sorna con que Gaos juzgó esas páginas, el desprecio, en fin, todo lo que usted quiera. Fue también Rossi quien acuñó la ingeniosa frase: “después de todo, Uranga, para algo nos sirvió aprender el alemán, para poder leer a Ludwig Wittgenstein”.

—En conclusión que los discípulos se quedaban solos.

—No era la primera vez. Por lo menos desde la filosofía del mexicano, del existencialismo francés, de nuestro desapego de Heidegger, Gaos no se sentía ya a gusto con los derroteros por los que echaba la filosofía en México. No creo que haya quedado sino como excepción una común admiración por Edmund Husserl. Pero aun en esto había sus diferentes cargas de acento. Rossi se retrajo a las *Investigaciones lógicas*; Luis Villoro se acomodó con la *Lógica formal y transcendental*,

³ En la edición de Emilio Uranga mencionada en la nota anterior (*¿De quién es la filosofía?*), en la página 25, no aparece después de la palabra “experiencia” la expresión “de la ‘confesión personal’”; ahí mismo la palabra tribu ha sido entrecorrida. [N. del e. de *Astucias literarias*.]

que tradujo al español, y yo con la *Quinta meditación cartesiana* y con *Erfahrung und urteil*.

—Bueno, pero la ruptura de que usted hablaba hace un momento no fue violenta.

—No, más bien fue convirtiéndose en indiferencia. Nosotros íbamos por nuestro camino y Gaos seguía por el suyo. Apartados, separados. Prácticamente por entonces le dije mi adiós definitivo a la Facultad de Filosofía. Y siempre me ha dolido.

—Pero y en todo este juego, ¿qué le sucedió con Bertrand Russell?

—Después de mi admiración ilimitada por su teoría de las descripciones y de su utilización para mis propios fines, ya le he dicho que Wittgenstein llegó a convencerme más como filósofo, sin que nunca haya dejado de leer todo lo que ha publicado Russell hasta el mismo día de su muerte. Mire, aquí me encuentra con esta correspondencia que lleva el simple título de *Dear Bertrand Russell*, una selección de sus cartas con el público en general que abarca el periodo 1950-1968.

—Usted mismo ha confesado que Bertrand Russell ejerció en usted una influencia positiva.

—No sólo eso, sino entusiasta, fueron aquellos años de una euforia intelectual. Por eso al recordarlos, al contrastarlos con los actuales, me entra una especie de depresión.

—Parece aplicarse los versos de Quevedo que citó en su ensayo sobre Gaos: “Vencida de la edad sentí mi espada, y no hallé cosa en que poner los ojos, que no fuese recuerdo de la muerte”.

—Indudablemente estoy en vena de pesimismo. Otro poema de Eliot acude a mi memoria: “El desierto no está lejos, en los trópicos, el desierto no está a la vuelta de la esquina, en el Metro, el desierto está en el corazón de tu amada”.

[4 de febrero de 1970]

LO QUE SALE DE HEIDEGGER¹

Un minuto antes de que den las doce, y, por tanto, de que sea el martes primero de junio de este año, se me ocurre el título de mi artículo sobre el filósofo Martin Heidegger que nació en Messkirch, bajo el signo de Virgo, el 26 de septiembre de 1889, y que murió el miércoles 26 de mayo de 1976 en Friburgo de Brisgovia: *Lo que sale de Heidegger*, es decir, lo que en doble sentido procede por vía directa de Heidegger y lo que está más allá de su inspiración y de su dominio, asunto al que dedicaré el próximo jueves, en este *Novedades*, otro artículo que obviamente se titulará *Lo que se sale de Heidegger*.

De Heidegger surgió una filosofía que todos conocen como existencialismo y que se corporizó en el libro *Ser y tiempo*, cuya primera edición apareció en 1927. Heidegger era entonces profesor en Marburgo, pero no tenía nada de neokantiano, sino que estaba ya bajo la influencia de Edmund Husserl, al que dedicó esa obra, su obra maestra de la vida. Pero, ¿para qué filosofar de esa manera tan enredada y tan sutil en un mundo que no estaba para bollos sino para brutalidades y técnicas de destrucción? Lo cierto es que esa aventura terminó como muchas otras: en un desagradable y prolongado estado de cruda que pervivió durante muchos años y que hizo de Heidegger poco menos que un apestado o un intocable. Durante los años que se intercalan entre las dos Guerras Mundiales, Alemania produce filosofías que prometen mucho y cumplen muy poco. Actuaron a manera de purgas o de laxantes que permitieron evacuar una cantidad enorme de sutilidades, de pensamientos raros, prestigiosos y esotéricos, de sublimidades que frecuentaron con avidez muchos

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, México, Federación Editorial Mexicana, 1978 (Pensamiento Actual, 32), pp. 72-75. [N. de A.C.]

adictos y que luego echaron al olvido, tan rápidamente como habían sido engendradas. Todas estas filosofías, *made in Germany*, y en *Cabaret*, para un público internacional de *ladies and gentlemen*, no estaban esperando que alguien respondiera a los enigmas que lanzaban al voleo, sino que inquietaran. Y así ocurrió efectivamente. En nuestros días esperan ser revisadas por algunos piadosos *Antiquariats*, como hago yo en este artículo, y como lo ha hecho en uno suyo, excelente, el bueno de don Abelardo Villegas. Todo lo demás que se ha escrito en México sobre Heidegger nada más exhibe la ignorancia de sus autores. Lo característico de los llamados problemas filosóficos es que, con el tiempo, más bien se disuelven que resolverse, dijo Ludwig Wittgenstein. La filosofía existencialista de Heidegger es un ejemplo ilustrativo de esta tesis del diabólico vienés.

Heidegger conquistó la fama con su libro *Ser y tiempo*, y se echó a trabajar, no a dormir. Dictó centenares de lecciones, y, en sus últimos años, pensaba editar esos manuscritos en cuarenta abultados volúmenes. Veremos qué contienen de novedoso y cuántos perfiles inéditos de Heidegger son capaces de proponer. Por lo pronto a Heidegger se le sepultó en vida; su reconocido discípulo Jean-Paul Sartre le ganó la partida de publicidad, la crónica social en los últimos treinta años o más. Hay señores, como Jean Beaufret, que escriben con toda seriedad: “Por mucho tiempo yo creí que lo único que valía en Heidegger era haber sido el inspirador de Sartre. Para mí, no tenía más significado *Ser y tiempo* que haberse convertido en el precursor de *El ser y la nada*”. Si esto lo pudiera oír José Gaos, estoy seguro que se levantaría de su tumba y arremetería contra el francés. Cuando tales señores se adueñaron de la filosofía alemana, de Husserl, de Scheler, de Heidegger y compañía, Gaos me dijo: “Ya ve usted. Los alemanes no sólo les ocuparon el territorio sino el cerebro, ¡que se dediquen a estudiar a Bergson!” Era evidente que pensaba, mi maestro, que la filosofía alemana era de los españoles con exclusividad, pues de lo contrario, ¿para qué había nacido José Ortega y Gasset y existido la Escuela de Madrid? Total: a Heidegger le dieron los franceses el espaldarazo de consagración universal, como a Jorge Luis Borges también. Todavía podían hacer esto en aquellos felices años. Sin Sartre no nos acordaríamos ni de que Heidegger hubiera existido. Salvo, digo, para los refugiados españoles que nos enseñaron a conocerlo antes de que encegueciera el amante de Simone de Beauvoir.

Pero no hay que amargarse por estos destinos fatales. Después de todo fue mejor para Heidegger ser amplificado universalmente por Jean-Paul Sartre que repetido en las cátedras, con machacona monotonía, durante decenios, como hizo el propio José Gaos, o el mariano de la Escuela de Madrid al que oí en Buenos Aires, hace poco menos de cinco años en una conferencia de paga, naturalmente sobre José Ortega y Gasset. Al otro día me fui a ver a Jorge Luis Borges y le conté en qué había gastado mi noche. “Bueno, Uranga —me dijo—, ésa es una forma de gratitud”, respuesta que me dejó corrido. Pero añadió: “Y también de haraganería”, rematando su dicho con ese dejo de sonrisa de hiena que le es tan característico. Que ciertas filosofías se disuelvan, en vez de resolverse, es un avatar más envidiable que el de otras que se convierten en moldes inspiradores de tesis universitarias. Kierkegaard le pedía a Dios que en la posteridad no le diera a su obra glosadores, discípulos, expositores y hacedores de mamotretos académicos, que no hiciera de su obra una cantera de la que extrajeran —diríamos hoy— los *undergraduates* norteamericanos, tesis de maestría, o de El Colegio de México, o del Club de Roma, cosas que, para el caso, son todas lo mismo y la misma gata, ni siquiera revolcada.

De Heidegger se salió el propio Heidegger. En sus momentos estelares, a todos nos infectó con manías ontológicas, con alardes metafísicos. Yo mismo perpetré mi *Análisis del ser del mexicano* bajo su vocación directa. Ahora ya ni del parto me arrepiento. Seguiremos.

[3 de junio de 1976]

HEIDEGGER, HOGAR Y COSMOS¹

Frecuento de cuando en cuando a una encantadora dama vienesa con la que divago sabrosamente sobre libros y gente europea. Comentándole que Martín Heidegger había muerto en los últimos días de mayo, no pudo reprimir su vehemencia y exclamó con la más espontánea imprecación: “Gott sei dank” (“¡Gracias a Dios!”). Y luego siguió fustigando a los pensadores alemanes oscuros como Theodor W. Adorn, Ludwig Wittgenstein y otros. Sólo me concedió que Jorge Lukács no era de la misma camada y que Sigmund Freud escribió soberbiamente. Quedé de prestarle la correspondencia de Freud con W. Fliess a condición expresa de que me señalara los vernaculismos lingüísticos del alemán vienés de Sigmund Freud, y así la plática terminó por llevarme a inquirir cuáles serían las razones de que muchos hayan sentido una especie de alivio por la desaparición del “chamán” de la Selva Negra, Martin Heidegger, como solía llamarlo mi difunto amigo Jorge Portilla.

Heidegger fue un apologista ocasional de Adolfo Hitler. Preguntado por los oficiales de desnazificación: *Mr. Heidegger, do you plead guilty or do you claim to be tried?*, no se declaró culpable, y prefirió ser juzgado, si no ante un tribunal militar, por lo menos sí ante el de la opinión pública mundial. En el año de 1966, Heidegger fue entrevistado por dos periodistas de la conocida revista alemana *Spiegel*. Esas páginas se guardaron celosamente, pues, por disposición expresa del filósofo, sólo serían dadas a conocer después de su muerte. Como ésta ya ha ocurrido, los curiosos disponemos por fin de ese documento que *Der Spiegel* ha publicado en su último número, 23, correspondiente al 31

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, México, Federación Editorial Mexicana, 1978 (Pensamiento Actual, 32), pp. 75-78. [N. de A.C.]

de mayo de 1976, pp. 193-219. Vamos a hojear el expediente en este artículo.

En 1933, tras de cuatro meses apenas de haber tomado el poder Adolfó Hitler, Heidegger aceptó ser nombrado rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En su discurso de toma de posesión de ese honroso puesto académico se refirió a la necesidad de una reafirmación o autoafirmación —autonomía diríamos nosotros— de la universidad alemana. En esa pieza oratoria que Heidegger pronunció rodeado por toda la jerarquía nazi, con sus camisas pardas, sus banderas y sus suásticas, el nuevo rector definió tres deberes o misiones claves de la universidad: servicio social, servicio militar y servicio intelectual. Después, cuando los estudiantes le pidieron una versión especial para su periódico local, Heidegger dejó imprimir esta frase: “Que ni los dogmas ni las ideas sean las reglas de vuestro ser. El Führer mismo, y sólo él, es la realidad y ley alemanas, actuales y futuras”. Esta confesión, que nada tendría que pedir a las que nos tienen acostumbrados a deponer nuestros políticos de la cargada, es infamante. Heidegger comenta que desde el momento en que aceptó la rectoría, sabía perfectamente que su camino era el de los compromisos y que, conscientemente, asumió el papel de oportunista del espíritu y del ser. Poco le valieron sus sacrificios, pues lo echaron del puesto al poco tiempo. Dice que de no haber consentido en lo que consintió, “ya podía contar con mi destitución de la rectoría y hasta con ser expulsado de la universidad”. ¿Por qué no se jugó ese destino? Nunca lo sabremos. Murió fuera de la universidad impedido de volver a ella por las autoridades aliadas.

En su puesto de rector, Heidegger se negó a que se promulgaran las disposiciones antisemitas que estaban vigentes entonces en Alemania, y se opuso, igualmente, según dice en la entrevista que glosamos, a que se celebrara una quema de libros corruptores del espíritu alemán frente al edificio mismo de la universidad. En cuanto a que le impidiera el acceso a la Biblioteca General y a la del Seminario de Filosofía nada menos que a su maestro Edmundo Husserl, afirma que ésta es una calumnia, un infundio de pies a cabeza. Lo que sí reconoce como “flaqueza humana” de su parte es no haber visitado a Husserl en su lecho de muerte y no haber asistido a su entierro en 1938. Explica que, si bien le dedicó *Ser y tiempo*, con la expresión de “en prueba de veneración y de amistad”, desde la quinta edición en

adelante dejó que se omitiera tal testimonio, pues de no hacerlo las autoridades nazis hubieran impedido la reimpresión.

De barbaridad en barbaridad, topamos con esta que es digna de cualquier antología de la *betisse*, de la estupidez. Preguntando acerca del papel que pueden jugar los alemanes en la tarea de pensar, Heidegger afirma sin inmutarse: “Siempre he creído que hay una honda afinidad, entre la lengua alemana, y el pensamiento y lengua de los griegos. En esta idea me confirman una y otra vez los franceses, que, cuando de veras empiezan a pensar, *hablan en alemán*, pues me dicen que en su propia lengua no podrían ir muy adelante en las tareas del pensamiento”. Esto lo ha dicho y escrito el propio Heidegger, no me lo invento yo, ni trato con ello de celebrar póstumamente que lo mismo opinaba mi maestro José Gaos, al que cité en el artículo anterior a éste. Fuera ya de anécdotas penosas y pueriles, ¿qué veía Heidegger en el nazismo? En este punto es, también, brutalmente tajante: “Esta gentuza era muy poco exigente tratándose del pensamiento”, de modo que no logra dar con una fórmula aceptable de conciliación entre el hogar y el cosmos. Si esto lo dijera Jorge Luis Borges estaríamos embelesados, abobados por su estilo y la música verbal de su partitura literaria, pero lo dice Heidegger en una jerga torpe y afectada. Por tradición somos hogareños, como los alemanes, pero por el espíritu de modernidad que nos impone la técnica, tenemos que ser espaciales y cósmicos, como los norteamericanos. Los heideggerianos alemanes sentirán que les han quitado la tierra, el espacio vital y que no les han dado, en cambio, ni los planetas, ¿qué onda es, pues, ésta? Ninguna que valga la pena. Para ellos, naturalmente.

[10 de junio de 1976]

JOSÉ GAOS: PERSONALIDAD Y CONFESIÓN¹

... injustifiée ou méritée, c'est
selon. Mais subie.
ARMEL GUERNE

I. LA PERSONALIDAD

José Gaos murió el 10 de junio de 1969 en El Colegio de México a las siete de la tarde, tras de firmar el acta de doctorado de uno de sus discípulos en esa institución. Muchos comentadores han dicho que tuvo su muerte propia, la que correspondía a su vida casi por entero dedicada a dictar cátedra. En otro lugar no hubiera realizado ritualmente el último acto profesional de su consagración a la enseñanza. Su enfermedad fatal databa de hacía cinco o seis años, cuando sufrió por vez primera de un agudo infarto. Desde entonces se entregó militarmente a una observancia puntual del régimen que le prescribió el doctor Ignacio Chávez; pero la naturaleza no le ayudó mucho tiempo, y, poco a poco, amago tras amago, le asedió el fin con los caracteres de una muerte súbita y repentina, con dolorosos sufrimientos precursores.

Como la mayoría de los hombres que son cómplices de la tradición, Gaos era un sobreviviente. En realidad había muerto mucho tiempo antes, y aún sospechamos que nació a medias, pues lo cierto es que durante su larga existencia nunca manifestó mayor entusiasmo por la perseveración en el ser, aunque, maniático de la rigidez, jamás atentó

¹ *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga), pp. 151-187. [N. de A.C.]

con incurias en contra de los impulsos que a su pesar lo mantenían en la existencia. En Gaos se dio una doble muerte. Inadaptado como especie, sucumbió al embate de fuerzas exteriores, no sólo orgánicas, sino culturales, sociales e históricas; conflictivo como individuo, sus tendencias contradictorias lo hicieron quebrarse en la vida.

Se me preguntará cuál fue esa contradicción irresoluble que lo mató y vacilaría, es la verdad, en dar una como la buena, en proponerla rotundamente como clave de su perecimiento. Lo cierto es que no fue jamás uno de esos seres que llegan a la vida como invitados ávidos de disfrutar del festín, sino, al contrario, molestos por haber sido arrancados a su Nirvana. Esta tensión entre ser hombre de otro mundo y tener que componer su tránsito por uno ajeno, siempre de mala gana, por deber y sin convicciones, dio al traste con la alegría de su existencia. Esta combinación, rara, entre el apego a una vocación rutinaria y el desistimiento, más hondo, de cualquier forma de posición en la vida, trasparecía en Gaos de una manera patéticamente espectacular. Más que de una deformación profesional, Gaos fue víctima de profesar una deformación vital.

Se ha comentado, con acierto, que pudo ser escéptico de todas las doctrinas, a la vez que pedagogo escrupuloso de todas ellas. En uno de sus libros confesó: “Un profesor de filosofía que no profesa ninguna, ¿qué caramba es?” (*Filosofía de la filosofía*, 1947, p. 18). A propósito del gran antropólogo Franz Boas, sus discípulos han escrito que manifestaba “un entusiasmo gélido”. No me parecería disparatado pensar que una de las variantes menos alejadas de este tipo la haya encarnado José Gaos. Pero el desapego de cualquier creencia no fue en él la corrección siempre alerta del científico con actitud empírica, frente al adormecimiento aquerenciado en la evidencia de un sistema, sino una desesperación *a priori* que descalificaba cualquier esfuerzo ferviente, pues sólo lo llevaba a confirmar, una y otra vez, su inutilidad, su carácter de distracción y de hastío, dada la presencia inexorable de la muerte como destino.

No en vano, el libro que más acarició en su vida José Gaos fue *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, como obra en que espejeaba su estilo más entrañable: “el ser para la muerte”, el tener que morir, como deber escrupulosamente cumplido, y no en un abandono bohemio o de huida, a la manera del desdichado Rimbaud. Comprendo que para naturalezas que Erich Fromm calificaría de “biofilicas”, este impe-

rativo categórico de tallar la vida como un deber mortal se les presentará con los caracteres de lo repelente. Sin embargo, Gaos, nos procuró, a los que lo pudimos observar de cerca, el ejercicio de esta peculiar ascesis. De modo que no hay que sorprenderse de que su instante final haya sido aún tributario, tanto de la muerte, como de la obligación de cumplir honestamente con una tarea. Kierkegaard dijo del librero Soldin que “estaba tan ocupado que no se dio cuenta de que había muerto”. Para juzgar estos casos sólo sería aceptable el emplazamiento si el tribunal encargado de tal tarea llamara como testigo de descargo, entre otros, a Franz Kafka; también hay su empaque burocrático de morir, y quienes suponen que éstas son transacciones sin grandeza han penetrado poco en las posibilidades del ser humano.

Más que *ser* para la muerte, como lo somos todos, *deber ser* para la muerte, esto fue Gaos. Supongo que desde los años más tempranos de su vida percibió que estaba condenado a manejar los dos extremos por igual, o como iguales: deber y muerte. Considérese, por ejemplo, su vasta producción libresca, su enorme bibliografía a la que hay que añadir la biblioteca entera de sus traducciones. A primera vista, ¿qué prueba más contundente de su vitalidad se desea que esta imponente montaña de páginas? Y sin embargo, de todo ese inmenso material, cuando se lo ha repasado, queda en la conciencia y en la memoria la impresión indeleble de lo inútil, del amontonamiento por deber, pero sin sentido —ni de contracción poética, crear es *Dichten*, es condensar, no desparramar, ni de pulimento de la forma—, como el que han debido sufrir los constructores parias de las pirámides egipcias o de la Muralla China, como la morosidad del compilador de un vasto diccionario de la muerte.

Al fondo Gaos ejemplifica, en reversa, aquella idea de la “inmortalidad” que se llegó a formar Marcel Proust —otro de sus autores predilectos—, como una obligación perfeccionista que lleva al pintor a retocar una y otra vez un matiz de color, o al novelista la descripción imprecisa de una agonía. Quizá Gaos fue kantiano hasta la médula en su manierismo moral, pues el deber por el deber, más que atender a la vida, se complace en la muerte.

Heidegger, Proust, Kant: tres preferencias de Gaos, tres exclusivas de este hombre singular. La muerte, el perfeccionismo, el imperativo categórico. Al lado de estas instancias de servicio, de burocracia tras-

cidental, ¿qué significó en Gaos la superficial vulgaridad vitalista de su maestro José Ortega y Gasset? Gaos era un hombre de cierta textura ética que sólo se puede traducir con una palabra de *slang* americano: fue un *Jerk*. Con esto quiero sugerir que en su personalidad adquirió un peso agobiante el sometimiento a lo tradicional, a lo transmitido, a las estructuras formales que los ancestros o los padres imponen. Muchas de sus actitudes lo retratan. No soportaba a los discípulos desidentes; escribió, inclusive, que entendía el espíritu de escuela, pero no el de grupo. En una palabra: no admitía la *contestación* ni en su sentido español de replicar a lo que desde la cátedra decía, ni en su sentido francés de poner en entredicho su petulancia magistral. A nadie se le ocurrirá sacar la conclusión —me parece— de que un escéptico, por serlo, tiene que ser un concesivo, un indulgente, un tolerante. Gaos no lo era; pretendió durante toda su vida hacer de su escepticismo un dogma que caía como lápida, y ante el cual resultaba peligroso rehusarse a ser golpeado dócilmente por el veredicto implacable de este *Jerk*. Jamás llegó a ese cinismo de que habla H. Melville, que de tan desencantado, ni interfiere en nada, ni aconseja nada. Pudo abrigar la amargura del desobedecido, y la satisfacción de que algunos de sus discípulos cambiaran la política por el profesorado —mal trueque—, pero desde luego no fue jamás el padre desinteresado. Y no se le escapaba esta deficiencia radical de su ser: “soy mucho peor padre que profesor” (*Confesiones profesionales*, 1958, p. 76).

En cierta ocasión me dijo: “En España mis maestros me destinaban a ser filólogo”. Hice un expresivo gesto de extrañeza ante esta imposición. Pero me lo desvaneció con su comentario. “Había un hueco que rellenar y yo me prestaba a ser colocado en el lugar debido: así funcionaría a la perfección la incompleta estructura de la institución universitaria española.” Más tarde comprobé, leyendo uno de sus libros, que repetía una convicción muy arraigada en su manera de ser: “En la sumisión a mis maestros e imitación de ellos fui desarrollando mi propia manera de actuar como profesor” (*Confesiones profesionales*, 1958, p. 76). Entonces empecé a sospechar que en Gaos había un desequilibrio entre su función de padre y su función de profesor. ¿Por qué le fue accesible la segunda y no la primera?

En otra ocasión, paseando con él, por la Reforma, una tarde triste, me confesó con aprehensión: “Mi pobre padre me destinaba a ser

notario en la ciudad de Ávila; y ya me ve aquí, como profesor, ¿en algo mejoré?” La moraleja es sencilla de deducir: elección o imposición de un “rol” en la vida, dan lo mismo como resultado. Para Gaos su profesión, “libre”, era tan equivalente a una condenación del destino o de colocación tradicional, que discernir entre las dos especies le parecía baladí. En definitiva, obedecía a la famosa inspiración de Georg Groddeck: “la vida de lo que llamamos nuestro ego es esencialmente pasiva, somos ‘vividors’ por fuerzas desconocidas e incontrolables”. Fatalismo, escepticismo, sumisión y docilidad fueron características del modo de ser de Gaos. Las emanaba, y para los que carecían de defensas, se convertían en sujeciones, en encantamientos. A partir de este síndrome, se explican muchas de sus actuaciones.

Gaos establecía una continuidad de sentido entre la vida y la obra. ¿No habló durante decenios de la filosofía como “confesión personal”? Se jactaba, a menudo, de haber expuesto en sus cursos la historia de la filosofía, por entero, desde Tales de Mileto hasta Heidegger de Friburgo. Era tan eficaz en repetirla y respetarla como un niño bueno reproduce en su conducta, sin alterarlos, los sistemas represivos de sus padres. Lo que se le escapaba siempre era la inventiva, la espontaneidad, la vida, como la entendía Bergson, a la manera de un “surtidor inagotable de novedades”. Era muy consecuente al caracterizar a la filosofía por excelencia, la metafísica, como un saber regresivo de atavismos frente a la ciencia, que siempre le fue tierra incógnita y simple instancia amenazadora de esos molinos tibetanos de reiteración. De los metafísicos podrían haber dicho como Freud de los neuróticos en tratamiento: “es como si estuviéramos en un paisaje prehistórico; por ejemplo, en el jurásico. Los grandes saurios todavía corretean en torno; los helechos crecen tanto como las palmeras” (*Obras completas*, t. III, 1968, p. 340). Sí, desde luego, pero con una notoria diferencia; que Gaos no se podía liberar, por carecer de cualquier ciencia para disolver las pesadillas en sentido, de estos engendros prehistóricos. Era inocentemente su víctima, estaba desarmado ante ellos y se conformaba con volver a repetir, en cátedra, incansablemente, la horrible fantasía arcaica. Dicho de otra manera: Gaos nunca pudo forjar un tratamiento para deshacerse de sus dolencias metafísicas. Su ocupación era la de un puntual fotógrafo de cadáveres a lo largo de toda la historia de la filosofía, que a la larga termina sintiéndose de la misma condición que sus especímenes.

Era deliciosamente ingenuo en su efusividad cuando se topaba con alguien que le decía adiós a la filosofía; envidiaba sinceramente ese desprendimiento que sabía que jamás le sería dado practicar. Un día me dijo: “Admiro a Carlos Marx porque cuando llegó a la conclusión de que la filosofía tenía que morir para renacer en acción, echó sin misericordia en un cajón del escritorio los libros de Hegel y nunca jamás volvió a pensar en ellos”. Esta apreciación podrá ser históricamente falsa, pero traiciona el sentido de liberación que Gaos no llegó nunca a ejecutar. ¿No le encantaba la reprimenda de Calicles a Sócrates? En un joven de veinte años la filosofía es uno de sus elementos de educación o de *paideia*, pero en un hombre de cuarenta, seguir apegado a esas especulaciones es conducta digna de una buena ración de azotes. En su cubículo de la Facultad de Filosofía me dijo en cierta ocasión: “¡Usted comprenderá que a mis años no me voy a dedicar a ser contador público o privado!”, y se reía de muy buena gana. Entonces le repliqué que su compromiso con la filosofía era una de esas *liasons* tan irrompibles y apolilladas por una duración larguísima, que el divorcio estaba prácticamente descartado, pese a que en teoría fuera enemigo de la indisolubilidad de los lazos maritales. Me lo concedió, pero nunca vio con buenos ojos mi divorcio de la filosofía, aunque hay que decir en su descargo que me toleró hasta cierto punto la irregularidad. Más no se le podía pedir, ni jamás se me ocurrió pedírselo.

Volvamos a su escepticismo. En sus horas de relativa calma y fruición se transmutaba en esteticismo. Entonces, el cortejo de las filosofías, el molino tibetano, como que se alegraba con campanillas, y de aquellos delirios salían novelas familiares, historias regocijadas que Gaos contaba ante su auditorio con innegable maestría. “En todo podrán aventajarme, pero no en dictar una conferencia.” Y no se engañaba. Fue un maestro consumado en la exposición de los sistemas filosóficos. Sabía dramatizar las alucinaciones de los pensadores. Sus exaltaciones, empero, no duraban mucho tiempo, y sus depresiones subían a la superficie ensombreciendo todo el panorama, aun el de sus mejores lecciones.

También en esto fue consecuente: en su capacidad de modular la tradición oralmente y no por escrito. Quizás hay que acuñar esta idea en forma de paradoja: Gaos fue un español sin español. Yo no sé en qué lengua borroneaba, pero todos sus lectores concederán

que la escritura en español le estaba filogenéticamente, por decirlo así, situada a una distancia estelar. Por eso pudo rastrear con incomparable agudeza el destino —para él trágico— de la filosofía latinoamericana, hecha de conversaciones más que de libros. Nunca llegó a levantarse hasta la malicia de Jorge Luis Borges cuando éste protestó irónicamente en contra de la insensatez de Mallarmé, que veía el destino final del universo en el afán de concentrar su mensaje en un libro escrito, en *El libro*, el *pendant* surrealista o simbolista de la Biblia. ¿Puede ser tan tonto el genio del mundo como para no comprender, hasta el descarte, que la fijación por escrito es lo más perecedero, efímero, variable, convencional y equívoco? Ya Platón lo aconsejó para los siglos: las palabras son, por un lado, tan convencionales y fijas en su sentido arbitrario, que lo leído adquirirá por necesidad una destilación contrahecha, renga; son, por otro lado, tan cambiantes y variables, que lo que dicen se prestará a mil interpretaciones estrábicas. Leer a Gaos es sencillamente comprobar que la escritura es material, infantilmente imposible que supla a lo hablado. Gaos no sabía escribir, pero sabía narrar. ¡Sublime primitivo!

Volvamos a mi paradoja: Gaos, el español sin español. ¿Qué resistencia enorme, insuperable, le representaba manejar la lengua española por escrito? Este asunto debe quedar piadosamente entregado a la curiosidad filológica de la posteridad. Su balbuceo escrito tiene algo que ver —a mí no me cabe la menor duda— con su estilo todo de vida y de muerte, pero no atino a definir precisamente en qué relación está, qué entraña lo que aparece como inhabilidad, torpeza o maraña de asociaciones, puntuaciones, repeticiones, elipsis mal resueltas, retorcimientos barrocos de flora onírica. A nadie se le ha escapado advertir, por ejemplo, que manejaba, en sus traducciones, el alemán, lisa y llanamente como una lengua muerta. Para Gaos fue la filología, como todo en su vocabulario, una voz de destino. Y con esto tocamos otro punto que nos permitirá estimar, enjuiciar su confesión.

Muchas veces expresó Gaos, en los años en que fui su estudiante en Mascarones, que una facultad podía formar profesores de filosofía, pero no filósofos. Estaba en lo cierto. Su ideal, para un jovencito *Jerk* que se le acercaba, consistía en convertirlo en comentador filológico de las frases de un texto. Magnífica proposición, vocación y justificación para muchas vidas, y para algunos malvivientes de la

cátedra. No es cualquier cosa saber manejar un texto e interpretarlo ante un auditorio. Por desgracia los de Gaos, para quien se eche auestas la tarea de glosarlos, no suscitan una proliferación de sentidos superpuesta a la oscuridad de sus dicciones para sacar por bizqueo versiones fantásticas. No. Lo que ocurre es que terminamos por confesar que realmente no dicen nada, o muy poco y reiterativo; más que una encrucijada son un vacío. No son los senderos que se bifurcan, sino la desolación de lo inarticulado. Como era empecinado, volvía a la carga con otro libro, igual que los anteriores, de modo que, todos reunidos, hacen uno y éste, además, inentendible. Su enseñanza queda confiada a la maleable tradición oral que siempre dispone de medios para dar una expresión aceptable a lo que en escritos perversos son puras alusiones. Quien no lo oyó, lo perdió.

Cuando hace algún tiempo —no mucho— tracé una de las muchas semblanzas de Gaos que, durante 25 años de relación, de *paternage*, se me ocurrieron, dije: “Todos sus discípulos han abrigado, como Valéry frente a Mallarmé, la esperanza de llegarle a hablar algún día con la misma sinceridad con que a veces nos hablamos a nosotros mismos. Pero esta ilusión es otra más de las que hay que abandonar después de años de frecuentación con este difícil maestro” (*El pensamiento filosófico*, 1961, p. 555). Es obvio que ante todo padre, duro o concesivo, natural o espiritual, se siente una distancia que es infranqueable, una barrera a la identificación. Probablemente se funciona ante ellos como dice la sentencia francesa: *En attendant toujours quelque chose qui ne venait point*, siempre esperando algo que nunca llegó. Con Gaos, ese “algo” jamás llegó, por lo menos para mí. ¡Claro que me dio mucho, y que buena parte de mi ser se lo debo a él y a nadie más! Pero no me dio *eso*, ese *algo* misterioso que bobamente se fantasea, el “pony” de la felicidad infantil que desde luego no corresponde a ningún caballo existente, ni siquiera a la pequeña variedad argentina de estos animalitos que son como perros en su alzada. Sé ciertamente que muchos de mis compañeros de generación se quebraron materialmente por dentro, como resultado de su relación con Gaos. Buscaban en él la salvación. Gaos no disponía de ella, ni siquiera para sí mismo, y el único consejo que podía dar era el siguiente: “Dejad que como profesores se acerquen a mí”. Quienes cumplían con este deber, eran relativamente aceptados, por lo menos sancionados, apapachados. Muchas veces se desesperó de

que no se le relevara a tiempo de sus horas de centinela. Acusaba a mis condiscípulos —a mí me daba por condenado o desertor— de no tapar la brecha con su cuerpo. Y el viejo marino —¡cómo se enorgullecía de sus ancestros de gente de mar, “Hiperiones del Océano”, me decía irónicamente!— tuvo que quedarse hasta el último momento expuesto a la intemperie de la cátedra. Me parece oírlo exclamar con Melville: “¿A quién le tocará acabar conmigo?, ¿no suena la señal de la izadura?” A Gaos no se le cumplió la manda de que su guarda fuera suspendida por un sustituto.

Ya he dicho que a Gaos lo protegió de su nihilismo congénito el sometimiento o la sumisión a las tradiciones y a los ceremoniales. Sin el deber de por medio, la muerte lo hubiera devastado en menos de 69 años. Dictaba cátedra por régimen, practicaba la natación por régimen, escribía y traducía por régimen, y desde luego había sometido a régimen su arte de vivir en el comer, amar y beber. En cuanto se le quebraba la observancia, asomaba implacable el instinto de muerte, de agresión, de burla, de menosprecio, de indiferencia, el negativismo en todas sus formas. Nunca le gustó la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, pero sí el rigor textualista, el empaque profesoral, el respeto a las formas, a la solemnidad. ¡Hay que haberlo visto recubierto por la toga doctoral de rector magnífico de la Universidad de Madrid, con la soberbia venera colgante de esa autoridad! Asistir a la ceremonia de su engalanamiento tenía el mismo aire sacralizante que en un gran torero ejecutar el ritual de su atavío antes de salir a la plaza. Pero tras de ese atuendo, digno de Felipe II, animaba un espíritu gemelo al de don Francisco de Quevedo: “Vencida de la edad sentí mi espada,/ y no hallé cosa en qué poner los ojos,/ que no fuese recuerdo de la muerte”.

¿No dijo Kant en su *Antropología* que España era “la tierra de los antepasados”? Gaos era un pretérito “pluscuamperfecto”. Sabía enseñar, mortuoriamente, a la española. Me han contado que en El Colegio de México le habían instalado una cama *ad hoc* para que se reposara de las fatigas de sus horas de clase en los últimos años de su actividad docente. Convendría releer aquellas páginas de Rainer María Rilke en *Los cuadernos de Malte* sobre los requerimientos de la muerte propia. Para mí esta escena de su muerte, de la de José Gaos, arrastrándose con sus exigencias hasta las escenificaciones más inverosímiles, no hace sino confirmarme en lo que pienso acerca de esas

tendencias que Fromm llamaría necrófilas. Por muy existencialista que fuera Gaos, nunca habría suscrito la democracia, ¿cristiana?, exclamación de Kierkegaard: “el hombre se muere como un perro”. Entre paréntesis: a Gaos no le gustaba Kierkegaard y si tradujo del alemán uno de sus libros —*El concepto de la angustia*— lo hizo como sonámbulo, como un zombie del deber.

El trabalenguas más memorable de Gaos será sin duda el de no dejarse llamar “desterrado” sino “transterrado”.² Como Felipe el Hermoso fue paseado por Juana en España, así Gaos lo fue por América, con su propia locura a cuestas, con su ataúd al lado, o dentro. Cuando en la funeraria me quedé a solas con él, media hora antes de que lo “transterraran”, naturalmente al Cementerio Español, no al Francés —*Heureux qui meurt dans le Seigneur*—, me senté, me eché más bien a los pies de su gris e imperial ataúd, y, entre la pena y la sumisión, me dejé mecer como en un ambiente familiar. Luego, levantando la escotilla de su escafandra de buzo metafísico, contemplé su rostro no desfigurado por la muerte, y me dije, a mí mismo: “Todo ha sucedido como era lo esperado”.

² No quiero dejar de consignar aquí, en esta nota de pie de página, algo que me contó Gaos y que se relaciona con esa distinción barroca entre “desterrado” y “transterrado”. Gaos llamó a México “su patria de destino”. Treinta años de su vida los pasó aquí. Según sus propias convicciones, sería incorrecto calificarlos como sus años de madurez. Seguían siendo años de prolongada inmadurez. “Lo decepcionante de la filosofía y de la vida con la filosofía, es que consagra una existencia sin madurez”, repetía bajo muchas formas o variantes de expresión. Pues bien, Gaos me contó que, recién llegado a México, tuvo que hacer un viaje en ómnibus a la ciudad de Toluca. Al pasar por Lerma, no pudo contener la exclamación: “¡Pero si esto es Lerma!” “Así es, señor, ¿quiere bajar aquí?”, le preguntó el camionero. El paisaje le recordaba puntualmente a Castilla. Esta prolongación morfológica, esta trascendencia de España en América, le hacía pensar que no había sido desterrado sino simplemente transportado a otro sitio de la misma tierra que lo había visto sufrir. [N. de Emilio Uranga.]

II. LA CONFESIÓN

he himself if approached prove
fastidiously uncommunicative.

HERMAN MELVILLE

He intentado, en la primera parte de este artículo, procurar a mis lectores una semblanza de la personalidad de José Gaos. En la segunda me ocuparé de su *Confesión*. Se advertirá de inmediato que no hablo de su “obra”, designación casi obligada si nos ocupamos de un creador intelectual. Pero en Gaos la “obra” se reabsorbe tan por entero en la *Confesión*, tan sin residuos, que es preferible caracterizarla con este título.

La *Confesión* de Gaos puede que esté descalificada de antemano por algo que ha dicho muy agudamente Jorge Santayana: “Toda la filosofía inglesa y alemana es mera literatura... ni uno solo de sus términos, ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico; y sólo cuando esa filosofía es buena literatura es cuando sirve para algo” (*Diálogos en el limbo*, p. 53, traducción de Raimundo Lida). En este negocio de la tasación rigurosa de su calidad artística, la *Confesión* de Gaos no sirve realmente para nada.

Entremos de lleno en el tema. Para Gaos el filósofo es esencialmente un megalómano. Este personaje de la comedia humana dispone de recursos ilimitados para afirmar o negar, a su gusto, la existencia de Dios. Es, digámoslo así, el dispensador sin taxativas de la vida o de la muerte de Dios. De un delirio de grandeza se trata indudablemente en este caso. ¿De qué medios halagüeños podríamos valernos para que el filósofo decida su sentencia a favor o en contra de la existencia de Dios? ¿Serían persuasivos los ruegos, las súplicas, las promesas o las amenazas? ¿Con qué tipo de argumentos le sonsaríamos una patente de realidad para Dios?

Lo que parece haber en el fondo de este mecanismo es una curiosa disposición afectiva; un estado o temple de ánimo de muy difícil

explicación. Una tarde, para mí memorable, en que Gaos y yo comíamos en un restorán alemán, le pedí que me resumiera, lo más concisa y rigurosamente posible, cuál era a su entender el meollo de su *Confesión*. Estaba de muy buen humor, y aceptó que, en una servilleta de papel, yo registrara y retocara, hasta darle la forma más pertinente al texto de esa quintaesencia autobiográfica. Helo aquí: “Lo cierto es que Dios no logró suscitarme nunca un sentimiento lo suficientemente atractivo como para mantenerlo en la existencia por *mis razones*”. Esto me lo dijo allá por 1960. Quien pretenda ver tras de estas líneas una declaración cínica, está definitivamente fuera del juego. Ignoro en cambio cómo se podría relacionar esta especie de síntoma con una causa reconocida de alteración en el afecto.

Años después, cuando ya estaba enviciado por el psicoanálisis, he creído entrever, haciendo funcionar el *insight*, que tras de este rechazo de la existencia de Dios se ocultaba un conflicto con el padre. Y en efecto, rastreando el libro de Gaos *Confesiones profesionales* descubro aquí y allá frases dejadas caer en una primera lectura, y que ahora tengo que recoger con cuidadosa intención y atención para explicarme, medio en la sombra, qué es lo que realmente Gaos ha tratado de confiar. Voy a citar primero algunos textos para enhebrarlos luego en una interpretación.

Al hablar de Manuel García Morente, encuentro este párrafo revelador: “Quizá nadie sabe lo que puede hacer de un joven un verdadero maestro... En todo caso, desde aquel día, me sentí distinguido, delicadamente, por Morente... fuimos habituándonos a que yo le consultara sobre todo lo importante al rumbo y en la ruta de mi vida y él me aconsejara, hasta que acabó siendo mi padre espiritual mucho más que mi propio padre natural” (*Confesiones profesionales*, 1958, p. 67). De una vez por todas el lector se tiene que habituar a las incorrecciones, ambigüedades, que abundan en lo escrito por Gaos. El “padre natural” de Gaos no fue, por lo que dice, “más padre” para él que García Morente; fue menos.

Veamos ahora cómo habla del “padre natural”: “Mi padre era un jurista distinguido como conocedor del derecho hipotecario —a pesar de lo cual (él se indignaría de este ‘a pesar’), a pesar de lo cual había estudiado bastante filosofía del derecho, que consideraba base necesaria de toda formación jurídica, y algo de filosofía en general, aunque en materia de Metafísica era un escéptico, total y definitivo,

que se burlaba de mis entusiasmos por ella cuando se le hicieron patentes—” (*Confesiones profesionales*, p. 27).

En una palabra: el padre espiritual “bueno” y el padre natural “malo”. Pero el entrelujo de estos dos tipos de padre, llega a agravarse en la *Confesión* de Gaos hasta términos que hacen aún más aconsejable rastrear, como lo estamos haciendo, por estos “rumbos”, las raíces de su actitud filosófica y de sus resultados finales.

Resulta que... pero oigamos al propio Gaos:

Cuando cierto día arribé a su casa de Madrid [se entiende: a la casa de Manuel García Morente], desde la estación del ferrocarril de Valencia, diciéndole que para seguir adelante con mi vocación filosófica no podía más contar con mi padre, tenía que arreglármelas por mí mismo, y (tenía) medios para sostenerme apenas unas semanas, pero que confiaba en él, que, después de todo, algo era responsable de mi vocación, me dijo entre risueño y grave. “Acepto la responsabilidad, vamos” (*Confesiones profesionales*, p. 68).

Resulta que Gaos, dejado de la mano por el padre natural, se confía completamente al padre espiritual.

Estos incidentes de la primera juventud de Gaos, señalaron una hondísima impronta en su ánimo. “Lo que acabo de contar”, dice, “lo he contado reteniendo la emoción” (*Confesiones profesionales*, p. 69). El círculo de su agradecimiento para los que fueron sus padres buenos, culmina, naturalmente, con la salutación a Ortega y Gasset. Aunque sea un poco larga la cita, la copio:

Ésta es una experiencia vital, la de haber conocido, tenido, un maestro en la plenitud del término, quizá tan importante y tan insustituible en el orden del espíritu como en el orden de la naturaleza tener padre conocido, haber convivido con él, en actitud filial, hasta bien pasada la mayoría de edad, en vez de haber sido niño huérfano o expósito. Quizá sólo en la filiación bien vivida se aprende a vivir bien la paternidad: yo viví los años decisivos de la niñez, desde los de mis primeros recuerdos hasta la pubertad, no con mis padres, sino con unos abuelos, y desde que pasé a vivir con mis padres, no me comporté siempre como él quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor— (*Confesiones profesionales*, p. 76).

Según mi punto de vista, hay que establecer una relación estrecha, causal quizá, entre la actitud de Gaos con su padre natural y su *Confesión* filosófica medular. Esta última, como he dicho antes, la recogí en forma anecdótica, pero hay textos del propio Gaos que vienen a decir exactamente lo mismo que me transmitió en conversación privada. Para Gaos, según asienta en su libro *De la filosofía*, “el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo” (p. 442). Esto lo repetía en 1960, pero por lo menos desde 1940, en que publicó su ensayo con Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, le era familiar el tópico: en el filósofo se personifican “entes sobrehumanos” (p. 37). Su mayor atrevimiento (del filósofo) consiste en lo siguiente: “Cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él (ante el filósofo) su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso dios; ni siquiera cuando el filósofo se identifica con Dios deja de ser superior a éste, en cuanto que la identificación es la conclusión de un discurso de la razón filosófica” (*De la filosofía*, p. 442).

No nos falta sino especificar que en ese género, hasta este momento indeterminado, de los entes sobrehumanos, el verdadero personaje es el Demonio. “La filosofía —y la antropología— son ininteligibles en sus más profundas intimidades no sólo sin una teología, sino sin una demonología” (p. 442). Y páginas más adelante:

El vocado, el destinado a la filosofía... es únicamente el condenado por Dios a ser demonio filosófico por dotado *a nativitate* de la psicología que he resumido *violentamente* en esta lección. Lo que me consuela es pensar que estos últimos temas con los que me he ocupado hace muchos años repetidas veces, a diferencia sobre todo de los más y principales del primer semestre, se encuentran mejor o peor tratados por mis publicaciones (*De la filosofía*, p. 445).

En su libro *Confesiones profesionales*, topo con estas afirmaciones reiteradas: “De la metafísica parece ser origen, tanto por lo menos como la religión, la voluntad irreligiosa, la *noluntad* de Dios —y a ésta se vincularía la soberbia—” (p. 20).

De modo pues que la *Confesión* de Gaos, aun con el ingrediente inescamoteable de su núcleo de conflicto con el padre, no pertenecería propiamente a un tratado sobre la neurosis, sino más bien a lo que Freud llamó “historiales demonológicos”, más o menos patológicos.

Freud recomienda el estudio minucioso de este tipo de documentos con las siguientes palabras: “Nos mostrarán, *como metal nativo*, aquello que en la neurosis de una época ulterior, no supersticiosa ya, pero sí, en cambio, hipocondríaca, sólo trabajosamente, por medio de la labor psicoanalítica, logramos extraer del mineral de las asociaciones, y de los síntomas”.

Y aún cabría discutir si la *Confesión* de Gaos nos ofrece efectivamente un “historial”. Pese a su nunca desmentida afición por la razón narrativa, Gaos no consiguió articular en una forma coherente el entramado de sus vivencias filosóficas, de su vida y de la filosofía, sino que dejó caer desperdigadas en sus libros observaciones que los sobrevivientes pueden, apenas a medias, integrar en una secuencia descriptiva de lo que realmente le aconteció. Pero algo podemos sintetizar.

Es indudable que de las dificultades personales de “filiación”, Gaos dedujo una especie de vencimiento del peor de los horrores: ser hijo de “padre desconocido”, ser huérfano o un expósito, ennoblecándose como hijo de padres espirituales excelsos, como García Morente, y Ortega y Gasset. Pero todo esto no sin contradicciones y cortocircuitos. Por ejemplo, que al fin y al cabo logró ser “mucho peor padre que profesor”. Y como profesor, ¿consiguió realmente ser un buen padre? En cuanto a proponérselo, su declaración es elocuente: “La única manera de corresponder a semejantes maestros, puesto que es imposible con ellos mismos, es corresponderles con los discípulos que uno pueda llegar a tener” (*Confesiones profesionales*, p. 69).

Otro aspecto perturbador de la *Confesión* de Gaos consiste en determinar el grado de desprendimiento que realmente llegó a conquistar frente a los padres, naturales o espirituales. Gaos habla a menudo en sus libros de su decepción de la filosofía en cuanto que contrasta su inmovilidad abstracta con la movilidad de la vida que aspira siempre hacia realizaciones más concretas. La vida humana, conforme avanza en edad, tiende a asumir “roles” cada vez más apegados a un principio de madurez. La filosofía, “Decepción vital —dice Gaos—, por la incongruencia creciente entre los caracteres de la filosofía como vida en la abstracción, y el carácter crecientemente concreto de la vida hasta su madurez” (*Dos ideas*, p. 31). En 1941, concluye un artículo sobre *Juventud y filosofía* con esta desoladora definición: “Me dicen: —Este artículo deja indeciso si la filosofía es cosa de una juventud prolongada

o de una vejez prematura. Respondo: —No hay aquí tercio exclusivo: una vida sin madurez” (*Filosofía de la filosofía*, p. 93).

Claro es que cuando Gaos escandalizaba a sus oyentes predicando que el filósofo es el fiscal implacable de la existencia de Dios, no creo que tuviera en mientes que estaba enjuiciando a su propio padre, al natural. No. Lo dramático de la *Confesión* era presentarla como resultado de un minucioso estudio de la historia de la filosofía, no de un análisis igualmente minucioso de su existencia personal y de sus conflictos parentales. Pero ahora vemos las cosas a otra luz. Al padre es al que hacía comparecer ante el tribunal de su razón filosófica. Su pecado no era el ateísmo, sino el parricidio.

La fantasía de un ser que fundamenta la existencia de Dios por sus razones, por sus sentimientos disfrazados de razones, es muy frecuente en la filosofía alemana. Así, Heidegger habla de que el soporte de todo fundamento es la libertad. Si algo tiene sustento es porque yo libremente se lo he otorgado. Si me viniera en gana retirárselo, se desfondaría sin remedio. No se piense que estas enormidades las dejaba caer Gaos en medio de temblores afectivos —la “emoción” con que evocaba a García Morente en 1953 no trasparece para nada en su libro *De la filosofía*, que es de 1960, aquí hablaba “violentamente”, a lo Nietzsche—, todo lo contrario: surgen como ideas sistematizadas de grandeza que parecen mantener al sujeto, en este caso al filósofo, gélidamente indiferente. Lo que podría suponerse un temor espantoso de ser asediado, denunciado, en verdaderos delirios de persecución, por quienes suplicaran la salvación o la condenación de un dios, no suscita la más mínima alteración del ánimo.

Lo que viene a decirnos Gaos con su *Confesión* es que nunca logró *sentir que Dios debería existir*. Considerar como blasfemia a un sentimiento de rechazo paterno es una interpretación que hoy nos hace la impresión de un descarrío inexplicable. Podrá ser pueril, o propio de una vida inmadura, pero, ¿sacrílego? Quizá el interés se concentraría, psicológicamente, en explicar qué fantasías de dominio, de agresión parental, llegaron a cristalizar en este sedimento de ropaje intelectual o filosófico. Nada más.

A lo largo de su milenaria historia, la filosofía se ha ocupado de muchos temas, “la naturaleza, Dios, el hombre, la historia, la ciencia —ella misma, la filosofía—” (*Dos ideas*, p. 15). En su etapa actual, que asume o resume las anteriores, la filosofía “filosofa” —siempre según

Gaos—, sobre ella misma, con una exclusividad sospechosa. ¿De dónde le ha surgido este rabioso afán de alimentarse con mordiscos de su propia cola? No lo sabemos. Lo cierto es que el filósofo gaosiano es víctima de un canibalismo. De acuerdo con Gaos la compulsión —pues lo es— empieza primero con una misteriosa vocación, llamado a la filosofía, más que vocación una verdadera condenación. Años más tarde diría Sartre, haciéndole al mismo delirio, que “el hombre está condenado a ser Dios”. Tras de la vocación, el elegido decide consagrar por entero su vida a la filosofía. ¿En qué consiste esta consagración? Muy sencillamente: en graduarse de profesor en filosofía, en dedicarse profesionalmente a su manía, enseñándola y practicándola, simultáneamente, en una Escuela de Filosofía. Hay que observar que este tránsito de la alucinación auditiva —vocación— a los rituales obsesivos de la cátedra agrava la dolencia del consagrado a la filosofía. En este estadio, la filosofía, comenta Gaos, se transforma para el aspirante al claustro laico “en principio de su vida, de su ser, de él mismo” (p. 15).

Y de repente sobreviene la crisis, el *onset* de la catástrofe que hasta entonces había seguido un curso insidioso. A este vocado, ya obsesivo, el mundo como que se le pone patas arriba y “decepcionado” de la filosofía, esto es, “de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía” (*Dos ideas*, p. 15). En esta cascada de destinos pasivos, como vocado, condenado, alucinado, obsesionado, profesado y obstinado por la filosofía, atinamos a percibir un curso desdichado de la vida humana. En uno de sus libros, Gaos me puso esta dedicatoria: “Para Emilio Uranga, compañero de penas y fatigas filosóficas” (*Orígenes de la filosofía*, México, 1960).

Es digno de subrayarse el año, 1960, en que Gaos me dedicó esta consagración de *Compagnon de route*. En los dos semestres académicos de ese año, José Gaos dictó sus lecciones “definitivas”, luego recogidas en un libro que lleva por simple título *De la filosofía*. En la última página de este texto leemos: “Sólo me queda expresar a ustedes, los cinco alumnos oficiales del curso que lo han seguido desde su primera clase hasta la última, con constancia quizá digna de mejor causa, mi agradecimiento por *haber hecho con tal asistencia posible el curso mismo* —que puede ser mi último curso, como esta clase mi última clase, de profesor en activo, lo que no deja de tener su significación, en el sentido del curso mismo, para quien no ha sido ni querido ser

otra cosa que profesor de filosofía a lo largo de los treinta y siete años bien cumplidos en lo que he sido—” (p. 472).

¿Qué podemos sacar en claro del curso larguísimo de esta enfermedad de cátedra? Que Gaos pensaba retirarse de ello, que no se retiró sino con su muerte, ocurrida nueve años más tarde, o sea, que la obstinación lo mantuvo en su sitio hasta el último momento de su existencia y que veía coronados sus esfuerzos de 37 años de profesorado con *un único curso*, en su extensa vida de profesor, en que ninguno de los alumnos inscritos había desertado. Muchos son los registrados y menos los examinados. En ese curso de 1960, de los cinco, cinco se presentaron a examen. Enternecerse —digamos así— por esta asistencia cabal es uno de esos gestos de obsesión profesional que tanto acompañaron a Gaos en su vida de catedrático.

Volvamos ahora a sus líneas de 1940. El vocado y profesado se ve de repente decepcionado, y en vez de abandonar la filosofía, se obstina en seguir padeciendo a su lado, no se divorcia de ella, prosigue —como en el caso de Gaos— una pertinaz unión dolorosa, 29 años más. Para mí, francamente dicho, la perspectiva de esta situación que Gaos me vaticinaba era superior a mis fuerzas, inaceptable. Hemos recordado ya el texto de Platón. Le dice Calicles a Sócrates: “La filosofía es ciertamente encantadora, Sócrates, cuando alguien se da a ella mesuradamente en la juventud; pero si se cultiva más allá de lo debido, es la perdición de los hombres” (*Dos ideas*, p. 14). Para Gaos, indudablemente, la filosofía fue su perdición. No hay que olvidarlo: su “pobre padre” trató de disuadirlo de abrazar esta carrera ingrata. Indudablemente que consideraba que era una vocación y profesión sospechosas. La oposición al padre se manifestó en Gaos con insubordinaciones soberbias, y con pena de corazón, con una especie, también, de *obediencia a posteriori*; en la anécdota que he relatado más arriba, se deja ver que, al fin de su vida, le resultaba tan insignificante ser profesor como haber sido notario, de haberle cumplido ese deseo a su padre natural. La obstinación propia de la filosofía la exponía Gaos como una típica característica de terquedad demoniaca, en realidad era un no querer dar a torcer su brazo ante la imagen paterna. Un empecinado decirle, “no y no”. “La verdad” —continuaba diciendo Calicles y sin duda igualmente el padre de Gaos— “es que, cuando veo a un hombre mayor seguir filosofando sin cesar, me parece que a este hombre, Sócrates, le está haciendo falta ya una

buena tanda de palos” (*Dos ideas*, p. 14). De estas citas de Platón, elegidas con predilección masoquista por Gaos, se desprende claramente la evidencia de que su vocación profesional a la filosofía, bajo la forma obsesiva de una obstinación, le procuraba sentimientos de culpa. (Quiero advertir entre paréntesis que, si en este ensayo echo mano con tanta frecuencia del vocabulario psicoanalítico, no se trata sino de una conveniente, convencional y concensual *façon de parler*.)

Y sigamos adelante. La condena a la filosofía comienza con una alucinación auditiva —vocación—; alguien nos llama, nos susurra, nos campanillea. Pero hay que pasar a la obsesión, convertir en ritual de cátedra las voces. Conservo en mi poder un ejemplar del libro de Gaos *Dos ideas de la filosofía* (1940), que éste firmó en dedicatoria a mi finado amigo Jorge Portilla. Encierra su enseñanza y por eso la copio: “Para Jorge Portilla, que vive la filosofía en espera —que debe ser cercana— de ‘filosofarla’. Con el decidido afecto de José Gaos”. Naturalmente que no puedo adivinar cómo se representaba entonces Gaos la vida que Jorge llevaba con la filosofía. Lo que le deseaba es que, cuanto antes, *luego, luego*, se convirtiera en un profesional. Tengo que repetir: para Gaos el delirio filosófico sin la obsesión, la alucinación sin el ritual profesoral, era algo incompleto, sospechoso, no debido.

Con lo que hemos dicho, el enrevesado párrafo de Gaos no presentará ya ninguna oscuridad:

En la actualidad, el vocado de la filosofía [podría haber dicho *bocado*, pues el régimen de *vocado* sería correctamente *a la filosofía*, no *de la filosofía*. Estas infracciones sintácticas son significativas, pues traicionan, con tren monótono, la evidencia de que las actitudes de Gaos en relación con la filosofía fueron predominantemente pasivas y no activas], a quien su vocación por ésta lleva a hacerse *profesional* de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, *decepcionado* de la filosofía, esto es, de su principio, de su ser, de sí mismo, *se obstina* en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una *reflexión* sobre sí, sobre su ser, su vida y el principio de una y de otro, y de una *exposición* —historia, cuento y confesión— de esta reflexión, siguiendo las cuatro etapas de la vocación, profesión, decepción y obstinación (pp. 15-16).

Es una verdadera lástima que Gaos no fuera capaz de articular de una manera dramáticamente elocuente lo que le pasó con la filosofía, y que su cuento, fábula o historia de sus relaciones con ella se comprima en una letanía obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión, exposición. ¡*Ora pro nobis*! Santayana decía en el párrafo que antes mencioné fragmentariamente:

La filosofía es psicología literaria. En sus más profundos alcances, apela simplemente a lo que el hombre se dice a sí mismo cuando repasa sus aventuras, cuando vuelve a pintar sus perspectivas, cuando analiza sus ideas curiosas, cuando atisba su origen e imagina las variadas experiencias que le gustaría poseer, acumulativa y dramáticamente unificadas. El universo es una novela cuyo héroe es el yo; y la amplitud de la ficción (cuando el ego es culto y omnívoro) no contradice su esencia poética. La composición puede ser pedante, o insípida, o recargada; pero por otra parte es a veces sobremanera honesta y atrayente, como la autobiografía de un santo; y, tomada como las confesiones de un escepticismo romántico que trata de sacudirse el arnés de la convención y de las palabras, puede tener gran profundidad e interés dramático (p. 53).

Gaos, por desgracia, no dejó un sistema literariamente valioso de sus confesiones. Lo que hubo de dramático en su existencia hay que extraerlo sudorosamente de su desierto expresivo, como el agua del Sahara. Jorge Luis Borges decía maliciosamente que Ortega y Gasset era un mal escritor y que hubiera hecho muy bien en encargar a un “negro” que pusiera en estilo aceptable sus curiosas ocurrencias. Entre los muchos discípulos de Gaos habrá sin duda un moreno que nos dé elaborada artísticamente la confesión del maestro. Desde fuera de la cátedra sólo podemos desearlo.

Nadie hasta el día de hoy ha aclarado suficientemente por qué la filosofía se presta tan adecuadamente a ser modulada, en su exposición, de manera autobiográfica. Es un hecho. Lo que opina Santayana, si se le rasca con acuciosidad, termina en una tautología, pues viene a decirnos sin más: la filosofía es una novela de aventuras personales, puesto que en sí misma, antes de ser expuestas por escrito, es una novela de aventuras. No señor. En temperamentos como el de Gaos, un crítico cae en la cuenta de que le costaba enormemente desprender sus delirios de los otros filósofos, de la historia entera de la

filosofía, y que literal, aunque no literariamente, vivía en una permanente *folie-a-deux*, en una locura compartida y contagiosa. Gaos dice, en sus *Confesiones profesionales*, que se interesó por la historia de la filosofía desde una edad muy temprana, adolescente, y que éste su interés inicial “de entonces (1915) y hoy mismo (1953), no han hecho (mis lecturas y estudios filosóficos) más que ampliar, ahondar, remachar el dominio de la historia de la filosofía sobre mí” (p. 27). Si según confiesa su propio hijo, el padre de Gaos era un escéptico “total y definitivo”, ¿cómo es que en este punto esencial le iba a ser infiel y rebelde? Remató en escéptico, obediencia *a posteriori*. Gaos lo razonaba de esta manera, lo racionalizaba, sería más vulgar decirlo así: “En suma, que he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no pude *acogerlos* como la verdad... Ya estaba escarmentado con la sucesión de las verdades anteriores... Pues, ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica —*biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida*, mucho más que la sucesión del pasado *sabido* por la Historia—; a qué, sino al escepticismo?” (p. 34).

Supongo que este interés de Gaos por la historia de la filosofía no era objeto de burla por parte de su padre. En este terreno, que lo instalaba en el consolador escepticismo, idéntico al de su padre, se sentía y se sintió durante toda su vida a resguardo de las iras paternas. Pero en cuanto a la metafísica, ¿hasta qué grado le pesó la condena paterna? Obsérvese que las filosofías que Gaos aceptó como verdaderas, escolástica de Balmes, neokantismo, fenomenología y filosofía de los valores, eran las que profesaban como tales sus maestros españoles, sus padres espirituales, Zubiri, Morente y Ortega. En cuanto se soltó de ellos por su transterramiento a México, el escepticismo le ganó la delantera. Era más congénita a la índole de su padre natural esta actitud filosófica.

Sólo puedo apuntar a vuelo máquina algunas reflexiones sobre este giro en la vida de Gaos. Desde que se estuvo en América, no digo que dejó de ser devoto de sus padres espirituales, pero indudablemente ganó en independencia frente a ellos. Su doloroso afán de identificación paterna se desnuda en la página final de su librito *Dos ideas de la filosofía*. Es la culminación de esa *folie-à-deux* de que antes he hablado. En un gesto de confusión dice Gaos: “Ya no sé si

tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo lo he recibido de *él*, se me ocurrió al oírle o leerle a *él*, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con *él*" (p. 192). Ese reverencial y repetido *él* alude a José Ortega y Gasset. Gaos no empleaba esta palabrita sin azoro. Recuérdesse lo que comenta sobre las relaciones con su padre natural: "no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor—" (*Confesiones profesionales*, p. 76). El gesto de subversión más resonante de Gaos frente a Ortega fue la defensa pública, en periódicos, que hizo de Alfonso Reyes. Ortega había zaherido con estilete venenoso al gran mexicano. Calificaba sus actuaciones de "gestecillos de aldea". En cierta ocasión, le llevé a Gaos una revista peruana en que se había publicado la correspondencia de Manuel García Morente con agentes espirituales franquistas para arreglar su conversión al catolicismo y su acceso a la carrera sacerdotal. Gaos enmudeció. Nunca lo vi tan atrozmente apenado, en el sentido español y mexicano de esta palabra. Para mí, el paso de Gaos por América lo hizo volver derechamente al recuerdo de su padre natural, y creo que hasta empezó a comportarse, escepticismo por delante, "como *él* quisiera".

Podría añadir otras cosas más a estas ocurrencias y recuerdos, pero mi artículo enfila hacia el libro, *Leviatán* que siempre me ha espantado. Me limitaré a señalar que lo que vivió Gaos en España, sobre todo en su juventud, en los tormentosos episodios de su filiación espiritual, abrigaba muchos gérmenes malignos de insinceridad intelectual que luego tuvo que lamentar y sufrir de una manera indecible. Por ejemplo: habla de la atmósfera esnob de la universidad española de entonces y dice: "En semejante ambiente ¿quién iba a soportar el bochorno, a desafiar las ingratas consecuencias materiales de no estar al día? Porque podían consistir en perder unas oposiciones" (p. 32). ¡Estar al día! La divisa no contenía más indicación que seguirle los pasos al más reciente, y a la moda, de los filósofos alemanes. ¡Ésos sí que eran gestecillos de aldea! Según dice Gaos, la sucesión de las novedades, el estar al día, tenía sus ventajas económicas. Si se dejaba de estar al día, se perdía el empleo. Junto con esta cadena de motivaciones de supervivencia, las otras de orden adhesivo, a la verdad o al escepticismo, no estaban en el mismo plano. Salvo que, transportado a otro medio, a México, "su patria de destino" (p. 7), las cosas ya no funcionaban

como en España. Gaos estuvo de moda, por traer novedades, pero cuando dejó de estarlo, no por ello se le privó del empleo.

Lo interesante del caso Gaos consiste en rastrear qué tipo de pensamiento es el filosófico, que tiene la capacidad insólita de atraer a las ideas y pegarlas al papel matamoscas de una subjetividad. Poco a poco iremos viendo los retorcimientos que Gaos les hacía sufrir a las palabras para que dijeran adecuadamente su melosidad, lo que en alemán se dice su *Klebrigkeit*, su condición de miel, de viscosidad. No digo que nos haya legado materiales riquísimos, pero aun en su estado de balbuceo tienen que ser interpretados, y, como ya he insinuado, inclusive su estado físico coloidal, ni líquido, ni sólido, es un indicio precioso de la clase de pensamiento que era el suyo. ¿Sólo el suyo?

No se pierda de vista que es la filosofía —precisamente la filosofía— el campo cultural en que más peso de atracción gravitatoria tiene la idiosincrasia personal, en que su eliminación es lo más trabajoso que quepa imaginar. Y Gaos suscitó en su *Confesión* este problema, con una agudeza alucinante, aunque las muestras en que patentizó su presencia no son lo que llamaríamos literariamente succulentas. Tampoco los síntomas de un caso atractivo son necesariamente artísticos. No sabemos si su dramaticidad la debe al analista más bien que a su productor.

En alguna parte dice Freud: “La filosofía es la disciplina en la que mayor papel desempeña la personalidad del hombre de ciencia” (*Obras completas*, t. II, p. 882). No hay en toda su obra ni el menor indicio de una prueba de su aseveración. Hay que aceptar lo que dice por simple vía de autoridad. *Magister dixit*. Tampoco Gaos llegó, a mi parecer, a probar que la filosofía es confesión personal, ni Santayana, pero en cambio lo vivió así y lo dejó balbucir en sus escritos. Hay que atenerse a ellos para extraerles enseñanzas.

Nos habíamos quedado en la retahíla obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión y exposición. Es obvio que para Gaos el ingreso al profesionalismo no contaba entre los elementos decepcionantes de la filosofía. Tan es así que, en la dedicatoria a Portilla, le desea, y pronto, que no se limite a vivir la filosofía, sino que la “filosofe”. ¿Y qué quería decir *filosofarla* sino practicarla bajo la prestigiosa forma de la docencia? ¿Y qué prueba más contundente hay de que para Gaos la docencia era capaz de sobrevivir a la decepción que su propio ejemplo de 46 años de ejercicio en la cátedra? ¿Enseñar

filosofía durante 46 años a pesar de estar decepcionado de ella? ¡Vaya para aguante de este hombre, vaya para arquetipo de obstinación! Indudablemente que su ejercicio estaba “más allá del principio del placer” y cerca de la pulsión repetitiva, obstinada y mortuoria.

Gaos, que tanto sabía de historia de la filosofía, no podía ignorar que la filosofía no siempre está ligada en su ejercicio a la cátedra. Aunque, replicaba, “a partir de Kant mismo y hasta el día de hoy, son los máximos filósofos, profesores de universidad, logrados y de éxito o frustráneos o fracasados como Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche —pero no sin excepciones tan notables como las de Comte y Kierkegaard—” (*De la filosofía*, p. 437).

Cuando tracé la semblanza de José Gaos, subrayé que en él se daba una rara combinación de deber y muerte, de *deber ser* su muerte. En la vocación filosófica descubre Gaos que la filosofía es un saber para la muerte. En este sentido, ¿por qué le iba a decepcionar? No creo que Gaos la hubiera rechazado, se hubiera decepcionado de la filosofía por ser, sólo y únicamente, un saber para la muerte. Su decepción no venía de este lado. Un vitalista puede sentir azoro de la filosofía por su cualidad mortuoria, crepuscular. “El ave de Minerva despliega sus alas a la caída de la tarde”, dijo Hegel. Pero Gaos saludó en Heidegger al “valiente” que había vuelto a introducir, como en sus orígenes, la convicción de que la filosofía tenía que ver entrañablemente con la muerte. En su librito sobre *Dos ideas de la filosofía* hay un enorme volumen de inspiración y de repetición de opiniones que son de Heidegger. Gaos sólo quería ver lo que en sus páginas trasudaba de Ortega. Pero le decía más Heidegger. Esto para mí es evidente.

No podemos conformarnos con registrar el consejo, o definición, de que la filosofía es un saber para la muerte. Lo curioso es que a ese saber se le equipare con un saber de cátedra. Por un giro extraño, la cátedra asume los caracteres de una capilla o de un sepulcro. Al convertirse en profesión universitaria, la filosofía no exhibe, como antes dijimos, una deformación profesional, sino que hace profesión de una deformación, como lo es la predilección por la pulsión de muerte. No se negará, ni Santayana lo negaría, que este avatar “no-velesco” de la confesión filosófica de Gaos es muy apreciable, y que si lo hubiera dicho de una manera literariamente elocuente, hubiera causado estupor y regocijo entre sus oyentes. El milenario saber para la muerte viene a convertirse en el ingreso a un cuerpo docen-

te. Este rasgo se parece a lo que los alemanes llaman el filisteísmo. Creo que fue Federico Schlegel, quien gustaba mucho de ironizar sobre el filisteísmo de los alemanes, el que forjó el cuento del burgués que va a un remate de muebles y que, como dos camas se las dan casi al mismo precio que una, resuelve llevárselas, pensando en que mañana, cuando se case, tendrá resuelto el problema de su alcoba matrimonial.

No menos gracioso es que Gaos, influido por su preceptor alemán Martin Heidegger, haya convertido su vocación a la filosofía en profesión a ella de por vida, de por vida en la cátedra, dedicado, semestre tras semestre, durante 46 años, a enseñar o transmitir el saber para la muerte. ¡Lo que le hubiera dicho —o hecho— Kierkegaard, la “excepción” de filósofo moderno que no fue profesor, de haber sabido acerca de esta resolución heroico-filisteo de prepararse para la muerte! La decisión de esperar la muerte en sedentarismo magistral, a lo largo de cuatro decenios, fue una obstinación ciertamente poco común. Al final de su vida, cuando la muerte ya lo rondaba bajo la forma de enfermedad y no de saber, Gaos no era insensible a estos rasgos cómicos de la filosofía como confesión personal. De su admirado Nietzsche —del que “no pasaba año sin leer por lo menos uno de sus libros, como ejercicio ascético de estilo”, solía decirme Gaos—, de Nietzsche escribe en 1960, como si se retratara a sí mismo: “En los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, estaba convencido de que lo que escribía, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños, o de contabilidad de tenderos, dividía la historia universal en dos eras. Y esto era antes de volverse loco del todo e identificarse con Dionisios o el Anticristo” (*De la filosofía*, p. 443).

Vocado a la filosofía, o bocado para la filosofía y entregado a ella profesionalmente, ¿cómo se insinúa la decepción de que habla tanto Gaos en sus confesiones? Repetimos que no se debe a que se descubre que la filosofía es un saber para la muerte y no para la vida. Esto para los necrófilos tendría que ser más bien regocijante, inconscientemente satisfactorio. Por eso su obstinación en ella, aunque superficialmente hagan valer en contra de la profesión elegida y practicada con puntualidad toda clase de ironías, maldiciones y denuestos. La decepción consiste más bien en comprender que si en la filosofía hay

una encarnación de la voluntad de dominio, sus efectos se quedan confinados al reino de la fantasía, mientras que el mundo real sigue siendo una fierecilla indómita que tira por su camino de perdición sin importarle las advertencias del filósofo. ¿En esto cifraba Gaos la decepción que procura la filosofía?

En muchos pasajes de su *Confesión* así lo deja ver sin tapujos. He aquí uno de ellos, abrupto por sus quebraderos de asociación:

Príncipe es, pues, el primero y principal, el dueño y señor. Principio es —un príncipe abstracto, pero todavía primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? De lo *principado* por él. *Principio* es esencialmente *principio de*— de lo principado por él. Cuando los “principios” son los verdaderos, los literales “principios”, los “*primeros* principios”, expresión perfectamente pleonástica, son los principios de *todo* lo demás. Ahora bien, los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma —para los hombres afanosos de dominación, los *hombres de poder*—. Cuando *el* principio es el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él, y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él —el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él— y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás (pp. 440-441).

Enfrentados a esta parrafada, no se necesita mucha perspicacia para divertirse, con el filósofo, y no a costas del filósofo, de su evidente pensamiento disociado, fluctuante entre lo abstracto y lo concreto. En muchos diálogos con sus pacientes parafrénicos, Eugen Bleuler parece hacerlos hablar como filósofos. Por ejemplo en éste: “—¿Se siente muy desdichado? —No. —¿Algo pesa mucho en su alma? —Sí. El hierro es pesado” (*Demencia precoz*, p. 26). El tránsito del sentido metafórico de la palabra pesado, al físico y concreto, nos puede dejar sorprendidos.

El escrito de Gaos puede parecer, a primera vista, y para los legos en filosofía y mal estilo, confuso, extravagante, incorrecto y quebrado. Aunque en el trozo de confesión que hemos transcrito Gaos no pierde de vista ni por un momento que la asociación entre “prin-

cipio” y “príncipe” significa pasar de lo abstracto a lo concreto, la mantiene por pura similitud etimológica, juega con ella, se divierte con ella; la combina incluso creando el neologismo del filósofo como “príncipe abstracto”; pero por verbal que sea su sombra de dominio, la afirma, burlándose de lo real, al añadir que es “dueño y señor”, y un poco antes subraya, conforme a su peculiar manera alusiva: “*patricios* al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños” (p. 440). Por muy vigilada, pues, que esté la confusión entre lo abstracto y lo concreto, y aunque le sea consciente que la asociación se debe más a un descarrío verbal que a una historia —en el principio eran los filósofos como dueños y príncipes de los principios—, Gaos la conserva como comodín o trampolín de que se sirve para ir tramando la maraña de sus ondulaciones pensantes. De modo que intencionadamente la aproximación por el mero sonido de algunas letras, por la aliteración de las dos expresiones “filosofía ciencia de los *principios*” y “filósofo *príncipe* de todos los hombres”, el repiquetear de *prin* se ostenta con el sello de lo extravagante y de lo insípido. ¿Podría haberse omitido este ripio y no dejarse arrastrar a lo que les parecerá a muchos pura niñería? Se tiene que conceder que esta manía, este tic lingüístico, ¿es un bien demasiado precioso para los filósofos como para que se decidan a sacrificarlo en beneficio de los profanos? Ortega y Gasset dijo que la filosofía era la sensualidad de acariciar raíces: el deleite por las etimologías. Este puente circense entre lo abstracto y lo concreto es el camino real del filósofo, su fantasía de dominio y de claudicación.

Sería perezoso invocar en este caso la sobada noción de magia y retraducir todo el párrafo de Gaos como si dijera que un hechicero, por medio de palabras, pretende dominar a los hombres. Estoy seguro de que Gaos al escribir su enrevesado pasaje no pretendía concluir que en el filósofo pervive el atavismo del mago, sino simplemente que en ese juego de tobogán, que maneja el hombre normal, se echan al fuego de la fantasía palabras concretas mezcladas con significaciones abstractas o metafóricas de las mismas; hay un *divertimento*, o malicia, o socarronería, o juglaría que se hace funcionar para apantallar al lego. El esquizofrénico no percibe que pasa del significado abstracto de las palabras a su significado concreto, ve lo concreto, y nada más. Si se le dice: “Más vale pájaro en mano que ciento volando”, preguntará: “¿En qué mercado?” El mecanismo

mental del filósofo es otro muy distinto, en reversa, y nadie lo ha expuesto de mejor manera que Carlos Marx en el prólogo a su libro *La ideología alemana*. Cito, con un ligero retoque, por la traducción de Wenceslao Roces:

Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la pesantez*. Tan pronto como se quitasen esa idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la pesantez, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios de Alemania (pp. 11-12).

¿Intentó alguna vez Gaos quitarse de la cabeza, o quitársela a las cabezas de ganado de otros, la idea de que la filosofía como ciencia de los principios no tenía que ver nada con el dominio como principio real sobre las vidas y haciendas de los hombres? En el párrafo que hemos transcrito, ¿podría pensarse que manteniendo la comunicación entre *principio* y *príncipe* el filósofo se asegura en la fantasía un dominio total sobre los hombres? ¿Cómo se puede ser tan infantil de cifrar en esta simplona combinación de sonidos, *principio-príncipe*, el afán de dominio de la filosofía y del filósofo? Sin embargo, durante más de 29 años, Gaos la manejó y la exhibió ante su auditorio con monótona convicción. Entre su libro *Dos ideas de la filosofía*, que es de 1940, y su otro libro, *De la filosofía*, que es de 1960, la obsesiva asociación pervive como definición de la psicología del filósofo.

La misma asociación, con caracteres aún más extravagantes, ocurre en el pasaje que comentamos, cuando Gaos introduce la noción de ego. Recuérdesse lo que decía Santayana: “ni uno solo de sus términos [de la filosofía inglesa o alemana], ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico” (p. 53). ¿Qué es para la ciencia el “ego trascendental”? Nada. Desde luego que no tiene que ver ni con el *yo ideal*, ni con el *ideal del yo* de que hablan los psicoanalistas. Gaos asocia: *principio-príncipe* —sujeto empírico—, *sujeto trascendental*. El ego empírico del filósofo se confunde, se identifica con el ego trascendental. Pero esto está mal dicho. Según Gaos “el principio” viene

a ser “el sujeto trascendental mismo”; la ciencia de los principios coincide con la ciencia del yo, el “principio”, o “príncipe”, no se limita a reconocer al ego trascendental, sino que lo crea. Lo demás fluye con consecuencia delirante: “el creador de *él*, y por consiguiente dueño de *él*, o el aniquilador de *él* y no menos dueño de *él* —y por medio de *él*, o incluso de la aniquilación de *él*, de todo lo demás—” (p. 441).

¿Este principesco y principal ego trascendental era para Gaos Dios? Desde luego que no. En primer lugar ese yo —entiéndase: José Gaos— era más poderoso que Dios, pues a la vez que podía crearse, podía aniquilarse; ocurrencia de aniquilación que si Dios existiera no le vendría en gana ejecutar. Señor del ser y de la nada, el ego crea, se crea, destruye, se destruye, se vuelve a crear o a destruir, a su arbitrio, a todo y a todos los demás.

Los lectores se preguntarán, esta vez con impaciencia y ya no más curiosidad, si se trata de un delirio o de una caricatura. ¿Esto ha sido inventado por Gaos, o lo ha vivido de alguna manera en forma alucinatoria? ¿En la práctica incesante y durante decenios de su *folie-à-deux*, de su diálogo con los filósofos de Tales a Heidegger, ha extraído este producto fantasmagórico como trasunto novelesco de lo que les acontece en su intimidad a los filósofos? Es muy difícil responder en uno u otro sentido. Hay párrafos de Gaos en que da a entender que toda esta parafernalia es una humorada. Por ejemplo: “La quizá sólo broma o ironía platónica de que los gobernantes fuesen filósofos o los filósofos gobernantes nunca se ha realizado, por incompatible con la naturaleza del filósofo y la del político” (p. 443). O sea que la asociación, por simple sonido inicial idéntico de *principio* y *príncipe*, es una broma... quizá. En posesión de un saber como Gaos supone que sería la filosofía, ¿a qué filósofo le vendría en gana —a qué precio— ofrecérselo a un político? La *Carta séptima* de Platón estará siempre ahí como recordatorio de este complejo problema de las relaciones entre filósofo y político. Gaos se despacha el asunto con una soberbia displicencia: “Se imaginan ustedes si un dictador como los de nuestros días fuese dueño y señor *también* de los principios, de las ideas; han hecho, hacen hasta monstruosidades por lograrlo, pero... *non serviam* les dice a ellos también cada uno de los diablos” (p. 443). Por diablos entiende Gaos a los filósofos.

No creo que se pudiera entresacar un párrafo más instructivo sobre las ambigüedades en que confina la imaginación de Gaos sobre

el filósofo. En él parece decirnos que *sí* existe un saber de los principios, una filosofía con todos los caracteres con que la ha enunciado en sus delirios, pero que el “diablo” se la reserva para sí mismo y que no la pondrá jamás al servicio de los políticos.

Es hora ya de abandonar el confesionario. Las tinieblas vuelven a cubrirnos. Descendamos a elucubraciones menos “violentas” en ademán de cortés despedida. Gaos relata el siguiente diálogo con Ortega:

Una noche, en la tertulia de la *Revista de Occidente*. No sé cómo, en el curso de la conversación, vine a mentar a mis hermanos. —¡Cómo! —saltó Ortega— ¿pero tiene usted hermanos? —Sí, don José... ¿no lo sabía? ¿No he tenido ocasión de decírselo nunca?... Soy el mayor de nueve hermanos, vivos, porque hemos sido, o debido ser, hasta quince... —Pero, si tiene usted psicología de hijo único —y me miraba con una mirada que calaba hasta el fondo, porque venía de profundidades—. Pues don José no deja usted de tener razón; tiene usted más que razón. Pues aunque soy el mayor de tantos hermanos, no me crié con ellos, ni con mis padres, sino solo, con mis abuelos maternos de manera que bien puedo tener psicología, no ya de hijo único, sino de nieto único, que puede que sea más... —Pocas veces me impresionó más la sagacidad de Ortega; y otro tanto ha vuelto a impresionarme, cada vez que he recordado el caso, aun ahora mismo (*Confesiones profesionales*, pp. 139-140).

Gaos entiende que ser hijo único, o nieto único, quiere decir la vivencia agudizada de la soledad humana. No dejaba de percibir con nítido *insight* que de su peculiar condición filial arrancaba buena parte de su manera de entender la filosofía. Pero no parece haberse dado cuenta [de] que la relación con el padre jugaba aquí, también, su papel, y [de] que le daría un contenido aún mayor a su confesión filosófica de toda la vida. “En realidad” —decía Freud— “el niño no elimina al padre sino que lo exalta” (*Obras completas*, t. III, p. 468). Tras de su fantasía demonológica, Gaos deja ver con alma ingenua que en toda su vida no buscó otra cosa que reelaborar una paternidad a la medida de sus deseos. Trabajo le costó, y más a sus lectores, pero consiguió el anhelado encumbramiento aunque de través: *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*.

[1977]

GAOS Y LA MUERTE¹

I

Como homenaje a Gaos, que murió el 10 de junio de 1969, la revista *Diálogos*, en su número 28, publicó unas “Reflexiones literarias” del finado filósofo y los “Primeros intentos de una biografía de José Gaos”, que la profesora Vera Yamuni —su albacea literaria— ha enhebrado, utilizando, meritísimamente, “un número muy reducido de poesía” (p. 5), que descubrió entre los escritos inéditos del desaparecido maestro. Lamento mucho no haber conocido antes estos textos, cuando redacté mi largo ensayo, “José Gaos: personalidad y confesión”, en *Cuadernos Americanos*. Naturalmente que el comentario que van a juzgar mis lectores en esta página de la *Revista América* se atiene a otras líneas de interpretación muy alejadas de las de Vera; matizando, corrigiendo o confirmando, nada más, lo que sostengo en el aludido ensayo.

He afirmado que Gaos era un sobreviviente. La confirmación más evidente de este aserto son las siguientes líneas del propio Gaos: “Como no espero nada, nada más que la nada, la vida que me queda ya no es más que memoria; ni menos que memoria satisfecha” (1959). He desatado de su incómoda e insignificante forma versicular estas confesiones, para darlas como aceptable prosa. Convendría, pues, matizar mi sustantivo escueto con un adjetivo: Gaos fue un sobreviviente satisfecho. No sé cómo me pasó inadvertida esta condición de su so-

¹ ¿De quién es la filosofía? *Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, pp. 189-194. [N. de A.C.]

brevivencia. Efectivamente, por aquella época, 1959, solía recordar con nosotros, tres de sus discípulos más asiduos y pacientes en escucharlo,² sus andanzas de mocedad, con la delectación de una abuelita a la que todavía excitan las picardías de las venerables zarzuelas madrileñas. Así era la memoria satisfecha de Gaos.

También he dicho que Gaos sentía y practicaba ligados, de una manera muy peculiar, el deber y la muerte. Oigamos lo que decía en 1966, tres años antes de su fin y término: “La muerte estrecha su cerco de días. De mi labor *minora* las proporciones, pero no la perfección”. Tal vez la ilusión en que se dejaba mecer mi maestro consistía en suponer que la perfección, y no la proporción de su obra, quedaba intocada por la cercanía de la muerte. No amenguó el volumen de su producción; pero en cuanto a la perfección de la misma, por lo menos formal, no me parece que hubiera acusado progresos a lo largo de su larga vida. Siempre fue perfecto en su inmadurez expresiva por escrito; no oralmente, en que también tuvo, desde siempre, una madurez perfecta. De modo que este párrafo hay que interpretarlo, a mi entender, de la siguiente manera: la muerte me impide dar clases con la abundancia que yo quisiera, pero no me resta nada en cuanto a perfección oral de transmisión de mis confesiones. Lo escrito era otro cantar en que tenía que ver la muerte, aunque no comprendo de qué manera lo hacía perversamente incorrecto.

En sus *Reflexiones literarias*, leo este párrafo: “El ocio o la urgencia, la despaciosidad o la prisa con que se escribe, determinan el estilo. Es menester tiempo sin límites para demorarse y gozarse en redondear cláusulas y adornarlas. Quien no tiene tiempo que perder o no quiere perderlo, escribe cortado, conciso, escueto —aforístico—” (p. 4). La premura que le imponía a Gaos la muerte lo hubiera tenido que llevar necesariamente a un estilo como el de Tácito. Pero el suyo no era así. Hablando no era aforístico, ni conciso, ni escueto, ni cortado. Escribiendo tampoco lo era. Gaos confundía incorrección con concisión. Era prolijo, y por tanto confuso, repetitivo. No resolvía el problema de muerte y estilo; de un estilo correspondiente a la proximidad de la muerte, aunque oteaba que el secreto apuntaba hacia el aforismo.

² Luis Villoro, Alejandro Rossi y Emilio Uranga. [N. de A.C.]

II

En esas mismas *Reflexiones* que he citado, hay un diagnóstico sorprendente en agudeza sobre su propio caso: “Aquella España religiosa hasta la anormalidad de la vida individual y colectiva; una *hagiopatía* individual y colectiva digna de estudios filosófico religioso psicopatológico” (p. 3). Ese español sobreviviente, y satisfecho, de que antes he hablado, era indudablemente un *hagiópata*; un paciente de la psicopatología de la vida religiosa: José Gaos. Pero, ¿era vida o muerte?

Siempre he vacilado al pensar que Gaos era un necrófilo. Sin embargo hay textos que parecen confirmarlo: “Por pecho, espalda, hombro, siento *acariciador* el tanteo de *Su* mano antes del estrujón” (p. 6). Ese *Su* no es Dios, sino la muerte. Y en otra parte: “Cantan los gallos sin prisa, se acerca el día, sin prisa y calma pisa, la Muerte ya tan cerquita” (1959, p. 6).

Pero en otro de sus versos le pide, esta vez sin tapujos, a Dios y no a la muerte: “Y pues me has dado esta vida, que dichoso llevo aquí, te pido me la prolongues, cuanto hombre puede vivir. Lo imposible no te pido: otra vida tras morir” (p. 6). Indiscutiblemente en este *hagiópata* que era Gaos, Dios y la Muerte entran como personajes intercambiables, y, en definitiva, si de alguno no se está seguro es de Dios, no de la Muerte. Vera Yamuni comenta: “El problema religioso para él [para Gaos], es el problema del bien y el mal en el hombre, aunque no hubiera inmortalidad del alma ni existiera Dios” (p. 6). Es restarle la originalidad debida llamar a esta moral laica o humana, religión o religiosidad. Gaos lo expresaba más adecuadamente con su neologismo: *hagiopatía*. Esa otra santidad laica —lugar común— convendría a un miembro de la Institución Libre de Enseñanza, pero no a un disidente mortuorio de la Escuela de Madrid, como fue Gaos.

Yo no atino a ver en los versitos de Gaos más que una especie de mimo, o de gesto sacramental, como ciertas representaciones del excelente Miguel Sabido sobre María Egipcíaca. Estas líneas me recuerdan más lo que dijo Antonio Caso cuando agonizaba (“Ahora voy a saber la verdad”) que la concesión a lo inexplicable de Goethe: “Nada espero, y no temo a la nada, confiando morir en la calma reverente del Misterio”. Este misticismo a lo Amado Nervo y a lo Enrique González Martínez es realmente platillo de otra época. Pre-

fiero oír exclamar a Gaos, con su infantilismo de marinero: “Me siento capitán, de un barco que va a hundirse en un mar en calma” (p. 6). Y hasta me hubiera agradado más oírle rematar diciendo: “de indiferencia; como viejo lobo de mar prolífico en inutilidades”.

Pero, en fin, ya con la ronda de la muerte, a tres años de su acoplamiento con ella, le cantaba a Dios: “Dios, de quien he recibido lo que es cierto no me di, recibe las que te doy de corazón, gracias mil” (p. 6). Esto me explica que el día de su entierro haya autorizado que se celebraran, de cuerpo presente, exequias religiosas en la capilla del Cementerio Español y ante su tumba abierta.

Terminaré comentando uno de sus juicios literarios sobre Rimbaud. Dice: “un adolescente anormalmente casi de los *men without women*; pobre o anormalmente humano y por ello poco interesante, para mí al menos” (p. 4). Gaos habla aquí como un legionario español que en un burdel del Cercano Oriente hace valer su hombría fin de siglo. Para mí hay historias, precisamente como las de Rimbaud y Verlaine, Gide, Wilde, o cuentos como *La muerte en Venecia* de Thomas Mann y *Billy Budd* o *Bartleby* de Herman Melville, que son lo más normal y ricamente humanos; historias o cuentos de hombres, de puros hombres. Platón le repugnaba a Gaos por “ascético”. Todo esto, como su misticismo, hoy nos suena a prejuicios más que a salud. Después de todo, en nuestro mundo, las minorías eróticas somos los *heterosexuales*. Gaos se sobrevivía.

[1977]

EN MEMORIA DE JOSÉ GAOS¹

El doctor José Gaos murió el 10 de junio de 1969, ¿seré el único de sus discípulos que lo recuerde escribiendo en público? Por las dudas, cumplo con un deber de gratitud dedicándole este artículo. José Gaos fue un filósofo. Perteneció a la pléyade de brillantes españoles que emigró a México por el efecto desastroso de la Guerra Civil de 1936. Aquí se quedó y aquí murió, sin veleidad alguna en su convicción de que nunca jamás volvería a la vieja España. Gaos llamó a México “su patria de destino”. Treinta años de su vida los pasó entre nosotros. Según sus propias confesiones sería incorrecto calificarlos como sus años de madurez. Seguían siendo años de prolongada inmadurez. “Lo decepcionante de la filosofía y de la vida con la filosofía es que consagra una existencia sin madurez”, repetía bajo muchas formas o variantes de expresión. Pues bien, Gaos me contó que, recién llegado a México, tuvo que hacer un viaje en ómnibus a la ciudad de Toluca. Al pasar por Lerma no pudo contener la exclamación: “¡Pero si esto es Lerma!” “Así es, señor, ¿quiere bajar aquí?”, le preguntó el camionero. Esta prolongación morfológica, esta trascendencia de España en América, le hacía pensar que no había sido desterrado, sino simplemente transportado a otro sitio de la misma tierra que lo había visto nacer. Por eso, Gaos no se dejaba llamar refugiado sino transterrado.

Junto con otros colegas suyos, españoles, José Gaos vino a enseñar, entre mexicanos, su convicción de que la filosofía desempeñaba un papel vital en la cultura de un país. Durante sus buenos diez años la filosofía gozó de un favor inusitado, no sólo en las cátedras sino en

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, 2ª serie, México, Federación Editorial Mexicana, 1981 (Pensamiento Actual, 57), pp. 72-75. [N. de A.C.]

la estimación general del público. Luego sobrevino el olvido y hasta el día de hoy la filosofía soporta una vida decorosa, pero en modo alguno avasallante o imperial. En aquellos años, ya muy lejanos, la filosofía se presentaba como una aventura capaz de absorber lo medular de una vida. Dedicarse a ella significaba una verdadera vocación y maldición, pues después de su trato no cabía irse alegremente a sestar en otras ocupaciones. En este sentido medio solemne, Gaos se comprometía con la filosofía. No le gustó que Jean-Paul Sartre definiera el compromiso de una manera más amplia y política. Le bastaba, en este sentido, responder que con su alineación republicana ya se había ganado el cielo de la participación política. De modo que filosofar, para él, no era equivalente, en manera alguna, a “hacer política”. De hecho respetó muy pulcramente su compromiso ciudadano de no intervenir en la política de México.

Para Gaos la filosofía era una meditación sobre la cultura. Herencia, sin duda, de la escuela neokantiana de Marburgo en que lo envolvió su maestro José Ortega y Gasset. Esta meditación sobre la cultura no fue, empero, su destino final, pues con Heidegger empezó a percibir que la filosofía, la metafísica, era más bien un enfrentamiento con instancias más trascendentes que la cultura: en una palabra, que la filosofía le hacía topar al hombre con viejos problemas angustiosos, como la muerte. Y Gaos sentía, casi orgánicamente, esta vocación agónica de la filosofía. Junto con esta tendencia hay que señalar su escepticismo, su historicismo, su idea de que las verdades se pasan, y que lo válido en un día al otro estará ya en el olvido. De todo esto estaba empapado y lo transmitía a sus discípulos en sus lecciones de cátedra y de existencia.

Pero quizá lo más valioso de José Gaos fue abrir a sus seguidores la convicción de que la filosofía estaba, y sólo podía estar, en sus textos auténticos, y no en los manuales de enseñanza de la filosofía. Poca cosa, se dirá, ésta de remitir a los textos originales desdeñando las introducciones, los resúmenes, los apuntes, las lecciones preliminares. Pero ni tan poca cosa, pues lo que se llama la filosofía sólo está en las obras originales de los filósofos. Aquí se les cata, se les conoce, y, en definitiva, de esa lectura surge todo lo que puede con derecho bautizarse con el nombre de filosofía. Todo lo demás son aproximaciones, “cotorreos”, adulteraciones. Gaos quería que la labor de un maestro de la Facultad de Filosofía fuera la edición de un texto clá-

sico y su comentario. Se comprometía a enseñar esta tarea, a practicarla, y así lo hizo durante muchos años. Sus auténticos discípulos son glosadores y el que no ha penetrado en la filosofía no entenderá bien a bien el mérito de esta vocación y de este cumplimiento. Siempre le parecerá que hace falta otra cosa más. Pero, ¿qué cosa? Desde luego la propia creación. Gaos no se comprometía a crear un filósofo, a suscitarlo. Entendía perfectamente que esto caía fuera de sus alcances. En cuanto a lo otro, sería recaer en las vaguedades y antesalas, pues si por filosofar se entiende dar lecciones preliminares, esto sí que es poca cosa.

Siempre me dijo Gaos que lo más valioso en un hombre con vocación filosófica serían sus lecciones de moral y no de metafísica. “Nunca leeré —me decía— lo que usted escriba sobre ontología. Pero sí todo lo que quiera decirme sobre la moral, sobre las costumbres, sobre los juicios de valor, sobre los hombres y las obras.” Esta dimensión de sus consejos es hoy la que estimo como de la mayor vigencia. Saber juzgar, pronunciar un juicio sobre algo, sobre una vida, sobre un libro, sobre un destino. ¿Quién lo hace? O lo hará a la ligera, pero no con todo el peso de una formación. Yo oía mucho a Gaos, pues llegué a comprender que, muerto él, ya no habría para mí ningún otro maestro. Esto lo escribió Cicerón, así, literalmente, en su *Diálogo sobre la vejez*. A mí se me viene encima con un peso insupportable de melancolía.

[8 de junio de 1978]

ALGO MÁS SOBRE GAOS¹

Muchos conocidos y amigos míos, lectores atentos y profesores, estudiantes —también— de filosofía, me han pedido que amplíe en un artículo más mi breve y concisa reseña sobre la actividad filosófica del doctor José Gaos en México. Por poco enterado que se esté de lo que ha sido la filosofía entre nosotros en el pasado inmediato, a nadie se le ocurrirá pensar que sin Gaos, o contra Gaos, las cosas hubieran sido las mismas de lo que ahora son, en lo bueno y en lo malo. Con esto no quiero decir que Gaos promoviera, o siquiera simpatizara con lo que hicieron sus discípulos mexicanos. Y tan descontento estaba al final de sus días que dejó escapar la injuria de “desertores” para ciertos allegados suyos que según su parecer habían trocado las enseñanzas de cátedra por dispersiones en el periodismo y en la política. La obra de estos mexicanos que lo oyeron y lo aprovecharon se produjo en franca reacción a lo que Gaos hubiera querido plasmar como mera continuidad a las doctrinas que trajo de España como náufrago de la Guerra Civil en 1939. Si se piensa que murió justamente treinta años después, todo hará creer que su influencia se ejerció durante muchos años, pero no es así. Lo que podría llamarse su vigencia activa duró apenas 10 años. Después de 1949 los discípulos ya habían fraguado sus propias preferencias, su lista de autores predilectos, y Gaos iba más bien a la zaga que no a la vanguardia.

Trajo, repito, sus ilusiones filosóficas fincadas en Martin Heidegger, el Heidegger de *Ser y tiempo*, nada más, y en los artículos, periodísticos y de fe, del vetusto José Ortega y Gasset; tenía predilección por la obra de Kant, murió diciéndose “rekantiano” no neokantiano; y

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, 2ª serie, México, Federación Editorial Mexicana, 1981 (Pensamiento Actual, 57), pp. 76-79. [N. de A.C.]

se desvivió por explicar a Aristóteles y a Hegel, sin llegar a ninguna claridad apreciable. En cambio sus aspavientos de rechazo frente a las pasiones de adhesión de sus discípulos se hicieron con el paso de los años más hoscos, agresivos y desaprobatorios. Perdió la brújula tratando de impedir que se atendiera con ahínco a Carlos Marx y a Ludwig Wittgenstein. Combatió o ignoró a Sartre y a Bertrand Russell. No le gustó que nos pusiéramos a seguirle la lección más bien a Sören Kierkegaard que a Hegel, salvo en lo que de éste nos enseñaba a catar Carlos Marx. En una palabra: buena parte del largo magisterio de Gaos consistió en una resistencia, pasiva y activa, a los nuevos hechos y nuevas ideas que se abrían su camino en México. Tener que dar de frente para afirmarse en las convicciones propias fue una hazaña crítica que templó los ánimos, pues no era cualquier cosa ir desvaneciendo sus ilusiones y fincando las personales, más adecuadas al tiempo. Me bastará señalar la ojeriza que le tenía a don Américo Castro. Su nota sobre el autor de *España en su Historia* abunda en indiferencia. Se le resbalaba, y no llegó a percibir que sobre España don Américo enseñaba más, pero mucho más, que su maestro José Ortega y Gasset.

Y llegó por fin al punto que me importa aclarar: la relación, en México, de Gaos con José Ortega y Gasset. Claro es que todos habíamos leído ya a Ortega cuando Gaos vino a México. Pero ya también todos habíamos considerado que su “mensaje” había caducado y su estilo horrorizado. Jorge Luis Borges no vino sino a fortalecernos con sus opiniones adversas a José Ortega y Gasset. Para 1950 Ortega era para los hispanoamericanos un pasado de momia avergonzante. Julián Marías se admiraba, en el Congreso de Filosofía de Lima, cuarto centenario de fundación de San Marcos, [de] que nadie citara a Ortega. Tuve que explicarle que ello se debía a que se le daba por enterrado no porque se le ignorara. Gaos fue consciente de esta situación, pero decantó su resultado mucho después de 1950. Por lo pronto cuando Ortega le lanzó un mordisco despectivo a don Alfonso Reyes al que Gaos debía y admiraba mucho. Preguntando Ortega por sus amigos en México, el madrileño dijo que había tenido, pero ya no tenía amigos en México, “como Alfonso Reyes”. ¿Qué le había hecho Reyes que lo desconocía? “Nada, nada en particular, dijo el vetusto, puros gestecillos de aldea. Con esto derribaba al mexicano universal de su costoso pedestal cosmopolita. Gaos salió

en su defensa frente a Ortega, en uno de sus escasos artículos periodísticos. De hecho se había consumado el divorcio: estaba con Reyes y no con Ortega. Cuando en 1957 apareció el libro de Ortega sobre Leibniz, Gaos le dedicó en la revista *Dianoia* dos largos comentarios (1960-1961). En el segundo de éstos se documenta la separación ya tajante de Gaos respecto de Ortega. Léase con cuidado este juicio: “le gustaba, patentemente (a Ortega), la idea de que sus discípulos, no sólo entendiésemos lo que no explicaba y adivinásemos lo que no decía, sino que le hiciésemos la parte de su obra que le resultaba ingrata a quien no le resultaba grata más que la voluptuosidad de la espontánea ideación ocurrencial inventiva” (pp. 295-1960). Y más agresivamente en este párrafo: “Hay cierta desproporción, ¿o proporción?, entre lo que Ortega reprocha a los demás no dar, frecuentemente en términos truculentos, y lo que él mismo no da, excusándose, cuando lo hace, en términos llenos de gracia gitana” (p. 297). ¿Qué era Gaos sin Ortega? Probablemente estas líneas vienen a epilogar un desengaño y un vacío. Para mí es evidente que Gaos se desprendió de Ortega en México, y se quedó en un escepticismo insuperable. Ya he dicho en otro lugar, en mi largo ensayo sobre Gaos, “Personalidad y confesión”, que el lector encontrará en mi libro *¿De quién es la filosofía?*, todo lo que a este respecto pienso.

En ensamblaje estuvieron algunos años Gaos y sus discípulos mexicanos. Pero a la larga se produjo la quiebra. De ésta surgió lo mejor que Gaos fue capaz de inspirar. Así son estas cosas y ni modo.

[15 de junio de 1978]

GAOS Y SUS CONTRARIOS¹

Cuando José Gaos llegó a México en 1939, junto con otros filósofos de su talla, como Joaquín Xirau y Juan David García Bacca, no se piense que sus doctrinas fueron recibidas por todos con general beneplácito. No. Existía una especie de conciencia ambiental que le era adversa, no por tratarse de él en particular, sino más bien por representar y preservar una tradición y un consenso, que habían sido logrados desde hacía muchos años y que respondían a motivos muy profundos enraizados en la historia de la cultura en México. Me refiero al positivismo y sus secuelas, sus escuelas y sus privilegios. La convicción de que la ciencia natural dictaba criterios de lo que es, y debía ser, la realidad imponía certidumbres que Gaos tuvo que sortear. En esta polémica, ya, por decirlo así, preestablecida desde el momento mismo en que empezó a actuar José Gaos en México, tuvo que inscribirse, a querer o no, el maestro español, y la prueba más palpable de lo que digo es el hecho de que apenas a un año de distancia de sus estancia en México, la Casa de España en México publicó un librito escrito por el propio José Gaos y por Francisco Larroyo bajo el significativo título de *Dos ideas de la filosofía*: guión y manifiesto radical.

Por un lado, sostenía Gaos que la filosofía era el producto de una necesidad biográfica de los filósofos, o sea, que el filósofo nos comunica en sus libros algo así como sus memorias o confidencias, bajo el pretexto de hablar sobre la realidad, el hombre, la naturaleza, el arte y Dios. Esta imagen del mundo forma la estructura misma de lo que llamamos una filosofía, y no puede tener, por tanto, más valor

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, 2ª serie, México, Federación Editorial Mexicana, 1981 (Pensamiento Actual, 57), pp. 79-82. [N. de A.C.]

que el de una confesión general y sobre generalidades; pero que no podrá ser nunca una verdad a verificar en términos de objetividad científica. Que Gaos estaba enamorado de esta idea de la filosofía les consta a todos los que fueron sus discípulos o simples seguidores de sus cursos por muchos años. En él era una idea obsesiva y contagiosa. Por el otro lado, Francisco Larroyo sostenía que la filosofía no era una confesión personal, ni un acto de soberbia intelectual, sino la reflexión, muy pegada a la ciencia y a sus métodos de verificación, de ciertas proposiciones fundamentales sobre la estructura de los productos de la cultura. Las dos tesis se sostenían en una peligrosa equivalencia, pues tan innegable era que la filosofía significaba una aventura personal de pensamiento, válida por comprometer al hombre por entero, cuanto también que la filosofía era una aventura de desprendimiento de las ilusiones autobiográficas personales para abrirse a un mundo de valencias culturales que tenía un sentido intersubjetivo, y, en el mejor de los casos, plenamente objetivo. Sin esta tensión entre dos ideas de la filosofía difícilmente se explicará lo que ha ocurrido en nuestra historia de la filosofía en una buena parte de este siglo XX, entre nosotros, mexicanos.

Gaos fue una naturaleza dramática que concebía la filosofía como un conflicto suscitado por el abandono de la fe religiosa. Siempre explicó así su vocación por la filosofía. Era la fe perdida y nunca definitivamente recobrada. En cambio la filosofía como ciencia, o como apegada a la ciencia, desconocía este dramatismo o sus expresiones equivalentes. Era natural que Gaos se llevara, por lo pronto, la adhesión de sus oyentes, al hablarles en una lengua preexistencial, o biográfica. Pero a la larga estas aventuras de expresión personal, por valiosas que fueran en lo singular de su plasmación, no agotaban la “esencia” de la filosofía. A todos, por entonces, nos torturó esta dialéctica. Y no nos atraía la complacencia filisteo de los neokantianos que producía personajes pintorescos, vernáculos, o patanes insuflados, que todos padecieron y que a todos hicieron padecer con su sectarismo, su grosería y su suficiencia. Todavía se recuerda, más en la Facultad de Derecho que en la de Filosofía, esta plaga de los neokantianos, fanáticos herederos de la arrogancia de los positivistas. Debo aclarar que Francisco Larroyo, aunque neokantiano, no fue jamás uno de esos insoportables enloquecidos que produjo entre nosotros el neokantismo. Por eso su sensatez ha prevalecido frente a

la locura de sus colegas: disfruta en serenidad su cordura, dejando a sus espaldas enterrado “el atletismo de los pedantes” de que habló Kant.

José Gaos: filósofo de la confesión personal, en él muy cercana al escepticismo y a la desesperación. Llevaba una desgarradura de hombre infeliz que lo acompañó hasta la muerte. El escepticismo de Gaos se nutría mucho en alusiones a David Hume. Pero Hume fue un descocado, un cínico. En su *Tratado de la naturaleza humana*, reeditado por Francisco Larroyo en la colección Sepan Cuantos de la editorial Porrúa, hay un momento en que se interroga si su escepticismo le va a echar a perder su vida mundana, el gusto por los amigos, por las mujeres y por el juego (le gustaba el *backgammon*). Entonces sabiamente pone entre paréntesis sus tesis filosóficas y se entrega a los placeres sociales como el más convencido y empecatado de los hombres sensuales. O sea, que para Hume su escepticismo no fue motivo de tragedia o de renunciaciones. Gaos no podía hacer lo mismo. Después de perdida la fe, no le quedaba, no debía ser feliz; pues en Gaos hubo indudablemente una enorme sombra de pecado en toda su existencia; un sentirse perseguido por deudas, que para él eran culpas, como se dice en el Padrenuestro: “Y perdona nuestras culpas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Le gustaba mucho recordar este sentido etimológico, de culpas como deudas, o de deudas como culpas.

De esas dos ideas de la filosofía, expuestas respectivamente por Gaos y por Larroyo, habría de surgir el estilo concreto de la filosofía que se ha hecho entre nosotros desde aquellos días y años. Como las individualidades no han sido succulentas, más tira esta creación a lo anodino que a lo heroico. Una vez más insisto en que las cosas hay que tomarlas como se han fraguado. Ya que ni llorar es bueno.

[22 de junio de 1978]

SARTRE HA MUERTO¹

Por una de esas bravatas de mal gusto que las gentes llaman premoniciones, el martes estaba yo en la Librería Francesa hablando con el señor Levy, cuando ya para despedirme le dije “*dígame, ¿vive todavía Sartre?*”, para mí como que ya está muerto”. Una hora después, mi buen amigo Hugo Hiriart me comunicaba que precisamente a esa hora había finado en París Jean-Paul Sartre. Lo que primero se me ocurrió asegurar es que Sartre tenía que ser incluido en el grupo reducidísimo de grandes filósofos del siglo XX, acompañado, exclusivamente, por Martin Heidegger, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, ni más ni menos. No se le ocurra a nadie reprocharme que excluyo a José Ortega y Gasset, pues sería mezclar aquellos granos de oro con una vil paja, pero sentía yo que las entrevistas que Sartre había concedido recientemente al *Nouvel Observateur* eran pura basura, sobre todo confiadas a su secretario, un pedante de tomo y lomo. Esas declaraciones, por las insensateces que Sartre había dejado caer, y no por “chochería” únicamente, sino lo que es peor, por dejar que hablara el farsante que toda la vida había habido en él, por esa desfachatez con que confesaba que se había angustiado *por moda*, por ser esa la moda en los años de la posguerra, me parecieron abominables. En cuanto [a] su conversión al comunismo, en que nos embarcó a todos sus seguidores, remataba también, si no en una desilusión, en la convicción ya ni siquiera dolorosa de que ahí nada había que buscar. André Gide fue más dramático al resumir su desilusión frente a la URSS; Sartre, en cambio, con un rechazo sin remordimiento alguno, vino a parar en la evidencia, para él, de que el

¹ *El tablero de enfrente. Artículos*, 2ª serie, México, Federación Editorial Mexicana, 1981 (Pensamiento Actual, 57), pp. 373-376. [N. de A.C.]

marxismo no podía ofrecer al hombre ninguna realización plenaria de lo que se diría ser hombre *à part entière*, a carta cabal. Todo esto, que ahora puede ser estimado como el testamento deshilvanado de su vida y de su obra, naturalmente que deja el amargo sabor de la inutilidad sin ningún título válido de autenticidad y de seriedad.

Sartre fue alegre víctima de su tiempo, participante entusiasta en todos sus excesos y orgías; halagador de todas las modas que lo proyectaron a una publicidad de escándalo y de nombradía. Ni Heidegger, ni Russell, ni Wittgenstein sucumbieron a estas baraturas. Pero sin tales complicidades, Sartre no se hubiera hecho famoso. Pagó su consagración como *socialité* con tantas extravagancias como, pongamos por caso, Aristóteles Onassis. Le hizo al *boom*, en este sentido, como el señor Carlos Fuentes, lo cual es ya mucho decir para su desprestigio. Pero aún hay más. Sartre es un escritor, como Fuentes, pero también un gran escritor, lo que no es, ni fue, ni será Fuentes salvo por el volumen torrencial de sus “obras”; qué digo, de sus “sobras”. Inscribiéndose bajo el rubro de “existencialista” que había lanzado al curso de las ideas vigentes por un tiempo efímero Martin Heidegger, Sartre le sacó raja mundana al tema. En esto fue muy hábil. Quiso crear e ilustrar un llamado “psicoanálisis existencial”, que en sus manías concebía como esperando a su mesías Freud, que naturalmente trató de ser él mismo en estudios literarios curiosos como su Baudelaire, y sobre todo en su monumental tetralogía sobre Gustavo Flaubert. Un ensayo amazónico, minucioso sobre la base de explotar insignificancias en páginas y páginas. Pero en definitiva una “saga” abundante en párrafos, aunque absolutamente desnuda de estilo. Tratar al estilista por excelencia que fue Flaubert, con los recursos folletinescos de una telenovela más interminable que el *Tristram Shandy* de Lawrence Sterne, quedará ahí como una monstruosidad más larga y malsana que la tenía intestinal reunida de todos los enfermos que padecen en el IMSS los efectos de estos parásitos. *El primer gran escritor sin estilo* como lo caracteriza Gaetan Picon. En esa entrevista, última en su vida, que antes se ha citado, Sartre confiaba en que la posteridad “algo” rescataría de su vastísima escritura. Y uno se explica así que todo lo cifrara al final en la virtud de la esperanza. Claude Mauriac escribió un libro bajo el título de *Et comme l'espérance est violente*,²

² Claude Mauriac tituló con ese verso de Guillaume Apollinaire el tercer tramo de sus memorias *Le Temps immobile. Et comme l'espérance est violente* (Grasset, 1976). [N. de A.C.]

¡qué violenta es la esperanza! Pues tan violenta como la fe y como la caridad, como lo son todas las virtudes llamadas teologales, Sartre, en sus últimos meses, era un *esperanzado*, un optimista, un cándido. Proclamaba, a viento y marea, que las cosas —las suyas y las de todos— no podían, no debían terminar mal. ¿Lo decía como un creyente cristiano, lo decía como un fanático marxista? Ni lo uno ni lo otro sino todo lo contrario. Lo decía como el niño mimado que fue toda su vida. El ser humano que ha sido privilegiado desde su nacimiento, y aun antes de él, por la preferencia incondicionada de sus padres, el niño consentido, el niño que no es el *idiota de la familia*, está hecho de esa envidiable sustancia que se llama la esperanza, no la espera (*attente*), ni la *espoir*, sino la esperanza que los franceses tienen que escribir con grafía muy cercana a la nuestra, *espérance*. A Sartre no le dio tiempo, o no quiso, cuando le daba por filosofar rudimentariamente en su libro *El ser y la nada*, o en su inconclusa *Crítica de la razón dialéctica*, hacerle un lugar sistemático a esa *esperanza de niño mimado que llevaba entrañada en la médula de su vida*. No murió desesperado, pero tampoco confortado, ni por la fe ni por la caridad. En definitiva, fue un cristiano podado de caridad, y un marxista castrado por la falta de fe. Escribió toda su vida para llenar el hueco de su carencia de amor, de ternura, y de simpatía. Engreído insufrible.

En México, Sartre ayudó a los que nos entusiasmos transitoriamente con sus “ocurrencias”, para regatearles autoridad a nuestros maestros españoles, sobre todo a José Gaos, que nos había inficcionado un *germanismo* que luego conocimos mejor que ellos. Y que nos permitió también desprendernos de ellos. Como filósofo, Sartre, al morir, ya estaba, desde hacía mucho tiempo, sepultado. La farsa y la filosofía no se compaginan. Sartre nos desespera.

[17 de abril de 1980]

HEIDEGGER EN MÉXICO¹

Entiéndase bien: al oír hablar de Martin Heidegger en México me da por pensar que se habla de un pasado y no de un triunfo. No se trata de descubrir algo de Heidegger que se nos haya deslizado inadvertido o de lucubrar versiones inéditas a lo ya repasado. No, Heidegger es pasado y del pasado, y lo único que cabría honestamente, asumida tal posición, es tratar de explicar o comprender a qué se debió que Heidegger haya sido una lectura central, absorbente y prometedora en nuestra juventud. Y a esta cuestión respondo de modo inmediato. La afición por Heidegger nos fue transmitida por José Gaos, que gozaba entonces de una autoridad indiscutida y entera. Sin este hombre se nos habría resbalado.

Mostraré hasta qué punto han variado las opiniones: allá por los años cuarenta se decía por Jean Beaufret: “Para mí, *Ser y tiempo* de Heidegger no tenía más valor que el de haber inspirado *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre”. Hoy, en 1983, leemos en el librito de George Steiner que acaba de ser traducido al español, según me dicen: “Para mí los ensayos de Jean-Paul Sartre no son otra cosa que glosas o interpretaciones de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”.² ¡Cómo han cambiado las apreciaciones!

José Gaos, cuando llegó a México, ya venía contagiado por la manía de estimar altísimamente a Heidegger, y al Heidegger de *Ser*

¹ *Nexus*, 72, diciembre de 1983, p. 47. [N. de A.C.]

² George Steiner, *Heidegger*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (Breviarios), 1ª ed. en inglés 1978. G. Steiner dice literalmente: “El existencialismo de Jean-Paul Sartre es, explícitamente, una versión y una crítica del lenguaje y de las preposiciones contenidas en *Sein und Zeit*”, p. 14, y “La principal obra filosófica de Sartre, *L'Être et le néant* (*El ser y la nada*), 1943, refleja esta fascinación. Intenta traducir o, mejor, modular en francés la fuerza opaca del alemán heideggeriano”, p. 20. [N. de A.C.]

y tiempo, casi exclusivamente. El resto de estos escritos de Heidegger no le suscitó jamás interés tan obsesivo. Y más diré: lo que particularmente le atraía y nos contagió fueron las ideas sobre la muerte, nuestra muerte, mi muerte. Ésta era la revelación, el motivo cardinal que lo atraía en el libro de Heidegger. Y tuvo enormes consecuencias. La primera de todas hacer de José Gaos un ente moribundo, entregado a la muerte y no a la vida. Le dio el mate a toda filosofía festiva y deportiva como la de José Ortega y Gasset.

[1983]

[JOSÉ GAOS SOBRE EMILIO URANGA]¹

Me parece que quien no sepa de mí más que lo dicho en “Mi semblanza por Emilio Uranga” se hará la idea de que soy:

- 1) un buen profesor,
- 2) una persona de mal carácter,
- 3) con quien es imposible intimar,
- 4) un escéptico tal en filosofía,
- 5) que no cree en la filosofía como ciencia,
- 6) que no ha hecho, en relación con la filosofía mexicana, objeto del trabajo que finaliza con la semblanza, más que lo que haya hecho como profesor de los filósofos mexicanos,
- 7) y que no ha hecho ninguna aportación ni a la historia de la filosofía ni a la filosofía misma, ni siquiera a la literatura más o menos filosófica de lengua española.

Por mi parte pienso que:

- 1) el mal carácter no me ha impedido hacer por la carrera y la vida intelectuales y profesionales de buen número de personas lo que no suele hacer por ellas ningún carácter, ni el mejor de ellos;
- 2) nadie ha incitado más a las personas más allegadas académicamente a reflexionar sobre su vocación y profesión y a confesarse sobre estos puntos, ni nadie ha reflexionado ni se ha confesado sobre ellos como yo mismo;
- 3) escribí y publiqué el *Discurso de filosofía* y algún otro trabajo incluido en el mismo volumen justo para precisar mi posición relativamente a la filosofía en estos tres grandes puntos:

¹ José Gaos, *Obras completas*, t. XVII, *Confesiones profesionales. Aforística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pp. 254-256. [N. de A.C.]

- a) concepción de la metafísica, exclusivamente, como un producto arcaico de la cultura, pseudocientífico, de verdad subjetiva, de gran valía antropológica y educativa;
- b) afirmación de valores immanentes y obligatorios para los sujetos que los reconocen;
- c) entre ellos el científico de las partes o disciplinas no metafísicas de la filosofía y de las ciencias mismas; Francisco Larroyo, como buen neokantiano, admitía la índole científica de la filosofía —de la cultura (ciencia, moralidad, arte...) con exclusión de la metafísica—, así que si yo hubiera hablado de ésta y no de la filosofía en general, las dos posiciones hubieran resultado mucho más cercanas;
- 4) hice por la enseñanza de la lógica matemática y porque los más jóvenes reconociesen la importancia de la filosofía científica, neopositivista, analítica, lo que no sé que haya hecho nadie antes que yo ni como yo en el medio académico mexicano;
- 5) en relación con la filosofía mexicana he hecho lo siguiente:
 - a) revalorar *El perfil del hombre*, de Samuel Ramos, cuando nadie lo había hecho;
 - b) mover directamente a Leopoldo Zea a entrar por el camino que ha seguido e indirectamente al Hiperión a hacer lo que hizo;
 - c) aportar a la historia de las ideas en México y a la filosofía de lo mexicano la parte que me corresponde en la dirección de las tesis salidas de mi seminario;
 - d) aportar a las mismas historia y filosofía la parte considerable que les corresponde en el conjunto de mis cursos y publicaciones;
- 6) he hecho a la literatura filosófica de lengua española, a la historia de la filosofía, a la didáctica filosófica y a la filosofía misma algunas aportaciones, no más originales ni importantes que el término medio de las aportaciones a la filosofía, pero tampoco menos, ni menos problemáticas y criticables que las aportaciones en general a la filosofía, pero tampoco más, como para ejemplificar sólo con las hechas a la filosofía misma, las que me parece que pueden encontrarse por mis cursos y publicaciones en materia de fenomenología de la expresión, de los conceptos, de la negación, de lo que llamo la fenomenicidad, de la existen-

cia, en materia de psicología del filósofo, de teoría de la historia de la filosofía.

[16 de septiembre de 1962]

BIBLIOHEMEROGRAFÍA APROXIMADA DE EMILIO URANGA¹

BIBLIOGRAFÍA

Ensayo

- “Antonio Caso y Émile Meyerson”, en *Homenaje a Antonio Caso*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1947, pp. 217-253.
- Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952 (México y lo Mexicano, 4); otra ed., pres. de Rafael Corrales Ayala, pról. de Luis Villoro, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga); otra ed., selec., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas, 2013 (Las Semanas del Jardín, 4).
- Historia de Merstlain según la cuenta Gottfried Keller*, Salido, 1958 (folleto).
- La nostalgia de Shakespeare. Reflexiones sobre el destino del teatro alemán*, El Unicornio, 1959 (folleto).
- “El pensamiento filosófico”, en *México: cincuenta años de Revolución*, t. IV, pp. 523-555.
- Obra educativa en el sexenio 1958-1964*, pról. de Jaime Torres Bodet, México, SEP, 1964.
- Astucias literarias*, México, FEM, 1971 (Pensamiento Actual); otra ed., Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga).

¹ Tomada del *Diccionario de escritores mexicanos siglo XX. Desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días*, t. IX (U-Z), Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 6-8; de Jorge Olmos Fuentes (ed.), *El instante de Emilio Uranga*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991, pp. 81-92.

Andanzas de mocedad, 1976.

¿*De quién es la filosofía?* *Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, México, FEM, 1977 (Pensamiento Actual, 30); otra ed., Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990 (Obras de Emilio Uranga).

El tablero de enfrente. Artículos, México, FEM, 1978 (Pensamiento Actual, 32), 1981 (Pensamiento Actual, 57).

Ensayos, presentación de Armando Gómez Villalpando, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991 (Obras de Emilio Uranga).

“Daniel Cosío Villegas/Emilio Uranga” (polémica en 1961), en *La razón y la Afrenta*, pp. 499-518.

“Tensiones rossinianas”, en *Alejandro Rossi ante la crítica*, pp. 23-25.

Traducción

Collingwood, Robin George, *Ensayo sobre el método filosófico*, trad. del inglés, revisado por José Luis González, México. UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, 1965 (Filosofía Contemporánea).

Dilthey, Wilhelm, *Literatura y fantasía*, trad. del alemán en colab. con Carlos Gerhard, México, FCE, 1963 (Sección de Obras de Filosofía, 9).

Lukács, György, *Mi camino hacia Marx*, México, UNAM, 1959; 2ª ed. corregida y aumentada, FEM, 1971 (Antologías FEM, 1).

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. del francés, México, FCE, 1957.

Schlegel, Federico, *Fragmentos. Invitación al romanticismo*, semblanza biográfica y trad., México, UNAM-FFL, 1958 (Filosofía y Letras, 29).

HEMEROGRAFÍA

Ensayo

“Alfredo von Martin, *Sociología del Renacimiento*”, *El Hijo Pródigo*, 42, septiembre de 1946, pp. 178-179; ed. facs., t. XII-XIII, pp. 450-451.

“Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*”, *Letras de México*, 131, febrero de 1947, pp. 53, 54; ed. facs., t. V-VI, pp. 53, 54.

- “*Más allá existe la tierra*” (Magdalena Mondragón), *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 12, 22 de junio de 1947, p. 12.
- “Juan Roura Parella, *El mundo histórico social*”, *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 50, 4 de marzo de 1948, p. 11.
- “Roberto Agramonte, *Sociología de la Universidad*”, *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 51, 21 de marzo de 1948, p. 11.
- “Discusiones filosóficas. La naturaleza de los valores”, *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 54, 11 de abril de 1948, pp. 10-12.
- “Civilización a prueba” (Arnold Toynbee), *Cuadernos Americanos*, 40, julio-agosto de 1948, pp. 136-138.
- “Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora*. Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre”, *Filosofía y Letras*, 32, octubre-diciembre de 1948, pp. 318-321.
- “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”; “Jean-Paul Sartre, *Visages*”, *Filosofía y Letras*, 33, enero-marzo de 1949, pp. 55-71 y 136-138.
- “La ontología del mexicano”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 1, 6 de febrero de 1949, p. 6.
- “Maurice Merleau, filósofo de la condición humana”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 3, 20 de febrero de 1949, p. 7.
- “Diálogo con Maurice Merleau-Ponty”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 6, 13 de marzo de 1949, p. 3.
- “Ensayo de una ontología del mexicano” (Samuel Ramos), *Cuadernos Americanos*, 44, marzo-abril de 1949, pp. 135-148.
- “La filosofía en México y de México”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 26, 31 de julio de 1949, p. 3.
- “Filósofos y profesores de filosofía”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 27, 7 de agosto de 1949, p. 3.
- “Dos existencialismos”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 28, 14 de agosto de 1949, p. 8.
- “El humanismo de Goethe”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 39, 28 de agosto de 1949, p. 3.
- “Desilusión y cinismo”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 31, 4 de septiembre de 1949, p. 3.
- “La filosofía como pragmatismo”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 32, 11 de septiembre de 1949, p. 3.
- “Ramos y la psicología del mexicano”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 33, 18 de septiembre de 1949, p. 3.

- “Por una filosofía circunstancial y concreta”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 35, 2 de octubre de 1949, p. 3.
- “Egon Vietta, *Theologie ohne Gott*”, *Filosofía y Letras*, 37, enero-marzo de 1950, pp. 182-184.
- “La filosofía en México y de México. Rigor y divulgación en la filosofía”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 53, 5 de febrero de 1950, p. 7.
- “Norberto Bobbio, *El existencialismo*”, *Filosofía y letras*, 38, abril-junio de 1950, pp. 415-418.
- “Crisis en la filosofía”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 68, 21 de mayo de 1950, p. 7.
- “Balzac o de la generosidad humana”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 81, 20 de agosto de 1950, p. 3.
- “La idea mexicana de la muerte”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 83, 3 de septiembre de 1950, p. 3.
- “El mexicano y el humanismo”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3.
- “La herencia cartesiana”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 87, 1 de octubre de 1950, p. 3.
- “A propósito de Rodolfo Usigli”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 89, 15 de octubre de 1950, p. 3.
- “El significado de la Revolución mexicana”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.
- “Generación y grupo”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 96, 3 de diciembre de 1950, pp. 3 y 7.
- “El compromiso de André Gide”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 109, 4 de marzo de 1951, pp. 3-4.
- “El sentimiento de rivalidad en el mexicano” (comentario a una conferencia de Juan José Arreola), *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 110, 11 de marzo de 1951, p. 3.
- “Contradicciones del mexicano” (comentario a una conferencia de José Alvarado), *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 111, 18 de marzo de 1951, p. 3.
- “El siglo XIX, siglo mexicano” (comentario a una conferencia de Arturo Arnáiz y Freg), *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 113, 1 de abril de 1951, p. 3.
- “El Heidegger de Gaos”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 117, 29 de abril de 1951, pp. 3 y 7.

- "In Memoriam Joaquín Xirau", *Los epígrafes*, 5, abril-mayo de 1951.
- "Entre mexicanos", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 119, 13 de mayo de 1951, p. 2.
- "Amistades periódicas y fijas", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 120, 20 de mayo de 1951, p. 5.
- "El último diario de André Gide", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 121, 27 de mayo de 1951, p. 3.
- "El mexicano en busca del mexicano. Notas para el estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*, 57, mayo-junio de 1951, pp. 114-128.
- "Sobre las conclusiones de un congreso de filosofía", *La Espiga y el Laurel*, 17, septiembre-octubre de 1951, pp. 30-31; ed. facs., pp. 362-363.
- "Optimismo y pesimismo del mexicano", *Historia Mexicana*, 3, enero-marzo de 1952, pp. 395-410.
- "Advertencia de Gaos" (crítica a una serie de conferencias de José Gaos), *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 157, 10 de febrero de 1952, p. 3.
- "Cursos de invierno", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 160, 2 de marzo de 1952, pp. 7-8.
- "Sentimiento e instinto"; "Sobre el *Doctor Faustus*, de Thomas Mann", *Prometeus*, III, 4 de julio de 1952, pp. 30-32 y 69-73.
- "El libro mexicano de José Moreno Villa", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 188, 26 de octubre de 1952, p. 2.
- "Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde", *Alcance*, Órgano del Patronato del Museo López Velarde, 11, 1953; *Biblioteca de México*, 65-66, septiembre-diciembre de 2001, pp. 73-77.
- "Heidegger, Kant y Santo Tomás. En torno a la teoría de la verdad", *Filosofía y Letras*, 55-56, julio-diciembre de 1954, pp. 85-105.
- "El Goethe-Buch de Alfonso Reyes" (*Trayectoria de Goethe*), *Rev. UNAM*, 1 de septiembre de 1955, pp. 27-30.
- "Jean-Paul Sartre nos habla de China", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 354, 1 de enero de 1956, p. 3.
- "Cartas de Alemania", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, mayo de 1956, p. 3.
- "Cartas de Alemania", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, junio de 1956, p. 3.

- “La crítica de Marx a Hegel”, *Filosofía y Letras*, 63-65, enero-diciembre de 1957, pp. 43-54.
- “Leyendo a Husserl”, *Revista Mexicana de Literatura*, 1ª época, 11, mayo-junio de 1957.
- “La filosofía como expresión literaria (Propuesta)”, *Rev. UNAM*, 1 de septiembre de 1957, pp. 21-23.
- “Marx estudia Economía”, *La Palabra y el Hombre*, 4, octubre-diciembre de 1957.
- “La filosofía como literatura”, *Rev. UNAM*, 6 de febrero de 1958, pp. 1-2, 9-10.
- “Una nueva aproximación a Heine”, *Rev. UNAM*, 9 de mayo de 1958, pp. 13-17.
- “Autobiografía y filosofía” (Edmond Husserl), *Rev. UNAM*, vol. 12, núm. 11, 11 de julio de 1958, pp. 18-19.
- “Carta de un joven filósofo a su maestro”, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, año 5, núm. 47, julio de 1958.
- “Andanzas de mocedades”, *Rev. UNAM*, 12 de agosto de 1958, pp. 1-2 y 14.
- “Notas sobre la poética de Hegel”, *La Palabra y el Hombre*, 8 de octubre-diciembre de 1958.
- “Introducción a la lectura de Jorge Lukács”, *Rev. UNAM*, 3 de noviembre de 1958, pp. 16-19.
- “Aguja de fonógrafo, aguja muerta” (naturaleza de la música), *Rev. UNAM*, 5 de enero de 1959, pp. 12-14.
- “Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México”, encuesta, *Cuadernos Americanos*, 102, enero-febrero de 1959, pp. 70-73.
- “El proceso del Ser: Feuerbach contra Hegel”, *Revista Mexicana de Literatura*, 2, abril-junio de 1959.
- “La filosofía como ciencia y como sabiduría”, *El Libro y el Pueblo*, época III, 1, julio-septiembre de 1959.
- “Evolución de Samuel Ramos” (I-III), *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 1, 8 y 15 de septiembre de 1959.
- “Divagaciones sobre la sabiduría”, aforismos, *Rev. UNAM*, 5 de enero de 1960, pp. 18-21.
- “Con don Alfonso Reyes” (I-III), *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 9, 12 y 19 de enero de 1960.
- “¿De quién es la filosofía?”, *Rev. UNAM*, 9 de mayo de 1960, pp. 14-17.
- “La soledad de nuestra Revolución”, *El Sol (Puebla)*, 6 de septiembre de 1960.

- “La necesidad de la convivencia”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 14 de septiembre de 1960.
- “Plan de San Luis”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 12 de octubre de 1960.
- “La cena pobre de la Revolución”, *Política*, 15 de octubre de 1960.
- “En la historia de la Revolución”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 9 de noviembre de 1960.
- “Los modelos de la Revolución mexicana”, *Política*, 15 de noviembre de 1960.
- “José Vasconcelos y la historia”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 16 de noviembre de 1960.
- “La Revolución vergonzante”, *El Sol (Puebla)*, 16 de noviembre de 1960.
- “La Revolución inconclusa”, *El Sol (Puebla)*, 23 de noviembre de 1960.
- “Leyendo a Daniel Cosío Villegas”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 4 de enero de 1961.
- “Los grandes problemas nacionales”, *Política*, 15 de enero de 1961.
- “Mártires de la Revolución. Lumumba y Madero”, *El Sol (Puebla)*, 1 de marzo de 1961.
- “Arturo Arnáiz y Freg y Ramón López Velarde”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 3 y 10 de mayo de 1961.
- “Cárdenas, como institución”, *El Sol (Puebla)*, 10 de mayo de 1961.
- “Más sobre nuestra Revolución”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 31 de mayo de 1961.
- “Constitución y clero”, *El Sol (Puebla)*, 22 de noviembre de 1961.
- “Vivir como hombres”, *El Sol (Puebla)*, 6 de diciembre de 1961.
- “El sindicalismo de Lombardo Toledano”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 14 de julio de 1962.
- “Examen: La iglesia y el reparto de utilidades”, *La Prensa*, 28 de noviembre de 1962.
- “La iglesia y la Constitución”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 12 de diciembre de 1962.
- “Examen: El nacionalismo espiritual de México”, *La Prensa*, 14 de diciembre de 1962.
- “Examen: La amarga década de los cincuenta”, *La Prensa*, 13 de febrero de 1963.
- “Examen: El heroísmo pacifista de don Francisco I. Madero”, *La Prensa*, 20 de febrero de 1963.
- “Examen: Soberanías susceptibles”, *La Prensa*, 22 de febrero de 1963.

- “Examen: ¿Por qué fue precisamente en 1910 nuestra Revolución?”, *La Prensa*, 27 de febrero de 1963.
- “Examen: Las ideas universitarias del doctor Chávez”, *La Prensa*, 13 de marzo de 1963.
- “Examen: Educación pública y Universidad Nacional”, *La Prensa*, 22 de marzo de 1963.
- “Examen: El prestigio de México en Europa”, *La Prensa*, 17 de abril de 1963.
- “Examen: Educación y agricultura”, *La Prensa*, 22 de mayo de 1963.
- “Examen: Las exigencias de la libertad de enseñanza”, *La Prensa*, 23 de mayo de 1963.
- “Examen: Una ilusión de aurora se condensa”, *La Prensa*, 31 de julio de 1963.
- “Examen: Restitución y repartición de tierras”, *La Prensa*, 9 de agosto de 1963.
- “Examen: La educación como acomodo y como filtración”, *La Prensa*, 19 de agosto de 1963.
- “Examen: La Reforma Agraria va adelante”, *La Prensa*, 2 de septiembre de 1963.
- “Examen: La química al servicio del campesino”, *La Prensa*, 3 de septiembre de 1963.
- “La Reforma Agraria va adelante”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 5 de septiembre de 1963.
- “El alzado Fidel Velázquez”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 28 de octubre de 1963.
- “Examen: Calles y Gustavo Díaz Ordaz”, *La Prensa*, 11 de noviembre de 1963.
- “Examen: El padre Garibay en la Academia”, *La Prensa*, 9 de diciembre de 1963.
- “Examen: Raíz de nuestros males”, *La Prensa*, 13 de diciembre de 1963.
- “Examen: Leyes y dinero en la Reforma Agraria”, *La Prensa*, 18 de diciembre de 1963.
- “Examen: El Chamizal en la Cámara y en Relaciones”, *La Prensa*, 27 de diciembre de 1963.
- “Examen: Derecho internacional y Derecho constitucional”, *La Prensa*, 6 de enero de 1964.
- “Examen: Otro llamado cordial de Jaime Torres Bodet”, *La Prensa*, 8 de enero de 1964.

- “Examen: ¡Adelante con la educación secundaria!”, *La Prensa*, 15 de enero de 1964.
- “Examen: Las bases materiales de la enseñanza en México”, *La Prensa*, 18 de enero de 1964.
- “Examen: Los delirios arbitristas del señor Antonio Elizondo”, *La Prensa*, 3 de febrero de 1964.
- “Examen: Sacrificios y destinos por causa de la educación”, *La Prensa*, 7 de febrero de 1964.
- “Examen: La sensatez de la Revolución mexicana”, *La Prensa*, 21 de febrero de 1964.
- “Examen: Enormidad y equidad de la escuela secundaria mexicana”, *La Prensa*, 26 de febrero de 1964.
- “Examen: El Congreso de un solo hombre”, *La Prensa*, 25 de marzo de 1964.
- “Examen: Los centros de capacitación. Un sistema sorprendente de educación”, *La Prensa*, 15 de abril de 1964.
- “Examen: Lecciones y problemas de los centros de capacitación”, *La Prensa*, 24 de abril de 1964.
- “Examen: Las finalidades de la escuela secundaria”, *La Prensa*, 27 de abril de 1964.
- “Examen: El náhuatl y los mexicanos”, *La Prensa*, 6 de mayo de 1964.
- “Federico Mariscal en 1922”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 1 de junio de 1964.
- “En ausencia de una historia de la educación en México”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 8 de junio de 1964.
- “Examen: Las escuelas para niños subnormales”, *La Prensa*, 15 de junio de 1964.
- “Vicente Lombardo Toledano en 1922” (I-III), *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 25, 28 de mayo, 18 de junio de 1964.
- “Examen: El 75 aniversario de la Escuela Normal de Ciudad Victoria”, *La Prensa*, 26 de junio de 1964.
- “Un aniversario de Alfonso Reyes”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 20 de julio de 1964.
- “Examen: Sin técnica no habrá independencia”, *La Prensa*, 19 de agosto de 1964.
- “Examen: Alfabetización y escuelas”, *La Prensa*, 21 de agosto de 1964.
- “Examen: La alfabetización en México”, *La Prensa*, 24 de agosto de 1964.

- “Examen: Hidalgo en la historia de Edmundo O’Gorman”, *La Prensa*, 7 de septiembre de 1964.
- “Examen: El berrinche del Hidalgo Edmundo O’Gorman” (I-II), *La Prensa*, 18 y 21 de septiembre de 1964.
- “Examen: La insinceridad de la literatura”, *La Prensa*, 25 de septiembre de 1964.
- “Examen: La poesía de José Gorostiza”, *La Prensa*, 28 de octubre de 1964, y *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 26 de octubre de 1964.
- “Examen: La deuda cultural de México con López Mateos”, *La Prensa*, 6 de noviembre de 1964.
- “Examen: Hace nueve años murió Carlos Lazo”, *La Prensa*, 11 de noviembre de 1964.
- “Examen: La primera salida de Gustavo Díaz Ordaz”, *La Prensa*, 16 de noviembre de 1964.
- “Examen: Imitación de la cultura en México”, *La Prensa*, 30 de noviembre de 1964.
- “Examen: Los residuos del analfabetismo”, *La Prensa*, 26 de febrero de 1965.
- “Examen: Un precursor de la alfabetización en México”, *La Prensa*, 10 de marzo de 1965.
- “Examen: Simulaciones de alfabetización”, *La Prensa*, 2 de abril de 1965.
- “Examen: José Yves Limantour: el ministro enigmático” (I-IV), *La Prensa*, 14, 16, 21, 23, 28 de abril, y 1 de mayo de 1965.
- “La filosofía en 1944 y en 1965”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 3 de julio de 1965.
- “El delito de las tierras ociosas”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 24 de julio de 1965.
- “Examen de la gira. Cuba y España, cosas distintas para México”, *La Prensa*, 21 de enero de 1966.
- “Examen de la República. Nayarit” (I-III), *La Prensa*, 18, 19 de febrero de 1966.
- “El doctor Juan de Cárdenas”, *Rev. UNAM*, vol. XX, 7, marzo de 1966.
- “La figura de Joaquín Xirau”, *Rev. UNAM*, 8 de abril de 1966, p. 21.
- “Examen: ¿Reforma al artículo 30?”, *La Prensa*, 20 de mayo de 1966.
- “Examen: En educación vamos a paso de cangrejo”, *La Prensa*, 25 de mayo de 1966.

- “Examen: Análisis de una reforma educativa”, *La Prensa*, 27 de junio de 1966.
- “Examen: La obra educativa de Jaime Torres Bodet”, *La Prensa*, 13 de julio de 1966.
- “Examen: Alfabetización y escuela primaria”, *La Prensa*, 15 de julio de 1966.
- “Examen: La educación en el papel de Agustín Yáñez”, *La Prensa*, 17 de junio de 1966.
- “El filósofo Jorge Portilla”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 26 de agosto de 1966.
- “Examen de la Reforma Agraria. La Reforma Agraria mexicana actual” (I-XI), *La Prensa*, 5-10, 12-16 de diciembre de 1966.
- “Examen de un discurso” (I-III), *La Prensa*, 9-11 de febrero de 1967.
- “Juan de Cárdenas, sus amigos y sus enemigos”, *Historia Mexicana*, 64, abril-junio de 1967, pp. 477-597.
- “El triunfo de la República”, *La Prensa*, 17 de mayo de 1967.
- “El diálogo con Juárez”, *La Prensa*, 18 de mayo de 1967.
- “La soberanía de la conciencia”, *La Prensa*, 19 de mayo de 1967.
- “Fantasía sobre un personaje póstumo”, *Rev. UNAM*, vol. XXII, 4, diciembre de 1967.
- “Examen de la Constitución. Norberto Aguirre Palancares” (I-IV), *La Prensa*, 7-9 y 11 de febrero de 1968.
- “Examen a Reyes Heróles” (I-III), *La Prensa*, 20-22 de marzo de 1968.
- “Cuba: ¿postre navideño de Mr. Nixon?”, *Ponch de México*, 7, 20 de noviembre de 1968.
- “¿Campaña presidencial? No, ¿campaña antipresidencial? Sí”, *Ponch de México*, 10, 2 de febrero de 1969.
- “De la nada a los millones”, *Ponch de México*, 11, 18 de febrero de 1969.
- “¡Que la madre nos salve!”, *Ponch de México*, 12, 5 de marzo de 1969.
- “José Gaos: personalidad y confesión”, *Cuadernos Americanos*, 166, septiembre-octubre de 1969, pp. 130-156.
- “Examen de una Postdata. La poca Paz de Octavio [primera de tres partes]”, *América*, 1267, 4 de abril de 1970, pp. 8-9.
- “Examen de una Postdata. El ideal de Octavio es Paz [segunda de tres partes]”, *América*, 1268, 11 de abril de 1970, pp. 14-15.
- “Examen de una Postdata. ¿Octavio no quiere la paz de México? [tercera y última de tres partes]”, *América*, 1269, 18 de abril de 1970, pp. 12-13.

- “Debray: revolucionario sin distancia”, *Revista de América*, 1309, 23 de enero de 1971.
- “Cartas a Lina. La sabiduría de Covarrubias”, *Revista de América*, 1310, 30 de enero de 1971.
- “Refrán y lugar común”, *Revista de América*, 1312, 13 de febrero de 1971.
- “Las frases típicas. Lezama Lima y Julio Cortázar”, *Revista de la Semana*, suplemento de *El Universal*, 14 de febrero de 1971, p. 13.
- “Lectura de galeras”, *Revista de América*, 1313, 20 de febrero de 1971.
- “Hablar con Hegel”, *Revista de América*, 1314, 27 de febrero de 1971.
- “Filosofía y lengua habitual”, *Revista de América*, 1324, 8 de marzo de 1971.
- “El libro del futuro”, *Revista de América*, 1316, 13 de marzo de 1971.
- “La mujer, el mundo y la patria en la poesía de López Velarde”, *Revista de la Semana*, suplemento de *El Universal*, 21 de marzo de 1971, p. 4.
- “Nuevas astucias literarias”, *Revista de América*, 1319, 3 de abril de 1971.
- “El último Luckács”, *Revista de América*, 1321, 17 de abril de 1971.
- “Prólogo de aliento”, *Revista de América*, 1322, 24 de abril de 1971.
- “Abrir paso a Del Paso”, *Revista de América*, 1323, 1 de mayo de 1971.
- “Una antología de Bertrand Russell”, *Revista de América*, 1327, 29 de mayo de 1971.
- “Jorge Lukács y su camino hacia Marx. Los principios de un escritor”, *Diorama de la Cultura*, suplemento de *Excélsior*, 13 de junio de 1971, pp. 7-9.
- “Carta sobre Ermilo”, *Revista de América*, 1336, 13 de julio de 1971.
- “Tres encuentros con Borges”, *Revista de América*, 1337, 7 de agosto de 1971.
- “Tres encuentros con Borges”, *Revista de América*, 1338, 14 de agosto de 1971.
- “Ruskin, Proust, el respeto, el amor”, *Revista de América*, 1340, 28 de agosto de 1971.
- “Un estado sin capital, un capital sin estado”, *Revista de América*, 1355, 11 de diciembre de 1971.
- “Los capitales afectables”, *Revista de América*, 1356, 18 de diciembre de 1971.
- “Pablo Neruda. El Nobel”, *Revista de América*, 1356, 18 de diciembre de 1971.

- “Pablo Neruda premiado”, *Revista de América*, 1357, 25 de diciembre de 1971.
- “Proximidad y lejanía de la UNAM”, *Revista de América*, 1357, 25 de diciembre de 1971.
- “El comunismo legal”, *Revista de América*, 1359, 8 de enero de 1972.
- “El año de Juárez. ¿Una impertinencia ritual?”, *Revista de América*, 1360, 15 de enero de 1972.
- “El burgués idiota de Sartre”, *Revista de América*, 1361, 22 de enero de 1972.
- “El sabor de la forma”, *Revista de América*, 1362, 29 de enero de 1972.
- “Más sobre el sabor de la forma”, *Revista de América*, 1363, 5 de febrero de 1972.
- “La forma como resultado”, *Revista de América*, 1364, 12 de febrero de 1972.
- “Francisco de la Maza, víctima de la buitrería”, *Revista de América*, 1365, 19 de febrero de 1972.
- “El barroco De La Maza”, *Revista de América*, 1366, 26 de febrero de 1972.
- “Sartre según Sartre”, *Revista de América*, 1377, 13 de mayo de 1972.
- “¿Quién le teme a Jaime García Terrés? I”, *Revista de América*, 1379, 27 de mayo de 1972.
- “¿Quién le teme a Jaime García Terrés? II”, *Revista de América*, 1380, 3 de junio de 1972.
- “Sartre según Sartre”, *Revista de América*, 1381, 10 de junio de 1972.
- “Al mar con el Río Colorado”, *México ¡Sí!*, 1, 22 de junio de 1972.
- “Sartre según Sartre”, *Revista de América*, 1383, 24 de junio de 1972.
- “La salinidad: el hecho de un derecho”, *México ¡Sí!*, 2, 29 de junio de 1972.
- “Sartre según Sartre”, *Revista de América*, 1384, 1 de julio de 1972.
- “Anti-ontología lingüística”, *Revista de América*, 1385, 8 de julio de 1972.
- “Ávidos de lenguaje, hartos de ser”, *Revista de América*, 1387, 22 de julio de 1972.
- “El poder de la imaginación (I)”, *México ¡Sí!*, 6, 27 de julio de 1972.
- “Lenguaje y ente”, *Revista de América*, 1388, 29 de julio de 1972.
- “Américo Castro ha muerto”, *Revista de América*, 1389, 5 de agosto de 1972.
- “¿Tiene defectos el gobierno del presidente Echeverría?”, *México ¡Sí!*, 8, 10 de agosto de 1972.

- “Un negativo de mujer”, *Revista de América*, 1391, 19 de agosto de 1972.
- “El periodista y el presidente”, *México ¡Sí!*, 10, 24 de agosto de 1972.
- “Mujer en veda”, *Revista de América*, 1392, 26 de agosto de 1972.
- “Munich, la trágica. Madriguera inocente del crimen”, *México ¡Sí!*, 13, 21 de septiembre de 1972.
- “El tío vivo de Fidel”, *México ¡Sí!*, 14, 28 de septiembre de 1972.
- “Sonsonetes obsesivos”, *Revista de América*, 1398, 7 de octubre de 1972.
- “La pareja frente a una vieja teoría de amor” (entrevista a Emilio Uranga y a Martha Ezcurra de Uranga), *Mujer de hoy*, 260, 2^a quincena de diciembre, 1972.
- “¿Un Vasconcelos futurista?” (Hermann Alexander Keyserling, *Meditaciones suramericanas*), *Novedades*, 18 de julio de 1974, p. 4.
- “Partido, candidato...”, *Revista de América*, 1556, 18 de octubre de 1975.
- “España. Con lógica o sin ella”, *Revista de América*, 1558, 1 de noviembre de 1975.
- “El fascismo español”, *Revista de América*, 1559, 8 de noviembre de 1975.
- “El fascismo español. Una ideología que muere”, *Revista de América*, 1591, 22 de noviembre de 1975.
- “¿Yo? ¿La conciencia de la República?”, *Revista de América*, 1595, 17 de julio de 1976.
- “De la disensión al tedio”, *Revista de América*, 1596, 24 de julio de 1976.
- “Luis Cabrera, Carrillo Flores y la solidaridad continental”, *Revista de América*, 1598, 7 de agosto de 1976.
- “Episodios de una vida con la filosofía”, *Revista de América*, 1600, 21 de agosto de 1976.
- “La filosofía de la Revolución ¡en la boca de un fusil!” *Revista de América*, 1601, 28 de agosto de 1976.
- “El viento de la conciencia”, *Revista de América*, 1602, 4 de septiembre de 1976.
- “El viento de la conciencia”, *Revista de América*, 1603, 11 de septiembre de 1976.
- “Uso y abuso de santo Tomás”, *Novedades*, 17 de febrero de 1977, p. 4.
- “Un estudiante, un voto”, *Novedades*, 2 de junio de 1977, p. 4.

- “¿Por qué, para qué y cómo escribo?”, encuesta de Emmanuel Carballo, *Cuadernos de Comunicación*, 24-25, junio-julio de 1977, pp. 86-88.
- “El tablero de enfrente. En memoria de José Gaos”, *Novedades*, 8 de junio de 1978, p. 4.
- “La garra filosófica de Sartre”, *Crítica Política*, 4, mayo de 1980.
- “Heidegger en México”, *Nexos*, 72, 1983, p. 47.
- “Carlos Marx y nuestra cultura”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 51, 10 de abril de 1983, pp. 2, 4.
- “Ortega, Reyes y la Guerra civil española”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 60, 12 de junio de 1983, pp. 1, 4.
- “En el Centenario de Ortega y Gasset. 1ª parte”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 60, 12 de junio de 1983.
- “El centenario de Ortega. 2ª parte”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 61, 19 de junio de 1983, pp. 1, 4.
- “Miniensayos sobre Lutero”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 67, 31 de julio de 1983, pp. 1, 2; 69, 14 de agosto de 1983, p. 4; 73, 11 de septiembre de 1983, p. 3; 76, 2 de octubre de 1983, p. 4.
- “Diálogo de cosas pasadas I”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 80, 30 de octubre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas II”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 82, 13 de noviembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas III”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 83, 19 de noviembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas IV”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 84, 26 de noviembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas V”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 85, 4 de diciembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas VI”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 86, 11 de diciembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas VII”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 87, 18 de diciembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas VIII”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 88, 24 de diciembre de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas IX”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 89, 31 de diciembre de 1983.
- “Heidegger en México”, *Nexos*, 72, diciembre de 1983, p. 47.
- “Diálogo de cosas pasadas X”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 90, 8 de enero de 1983.

- “Diálogo de cosas pasadas XI”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 91, 15 de enero de 1983.
- “Diálogo de cosas pasadas XII”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 92, 22 de enero de 1983.
- “Dos cartas de Uranga a Jorge López Páez”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 343, 13 de noviembre de 1988.
- “El mexicano en la poesía de López Velarde”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 345, noviembre de 1988.
- “Proust por Valadés”, *Gaceta Fondo de Cultura Económica*, 299, noviembre de 1995, pp. 15-16.
- “Lo mexicano, tema central de nuestra cultura”, *Gaceta Fondo de Cultura Económica*, 356, agosto de 2000, pp. 36-39.

Traducción

- Jean-Paul Sartre, “Rostros”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 12, 24 de abril de 1949, p. 1.
- Georg Lukács, “La biografía como forma literaria y sus problemas”, *Rev. UNAM*, 3 de noviembre de 1958, pp. 18-19.

REFERENCIAS

- Anónimo, “Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 180, 17 de agosto de 1952, p. 7.
- , “Emilio Uranga abre sus cartas de identidad de un ciudadano. Libro que recoge *El tablero de enfrente*”, *Novedades*, 21 de septiembre de 1978, p. 6.
- , “Emilio Uranga, pensador, filósofo penetrante y gran escritor, recibió un homenaje de Rafael Corrales Ayala”, *Excelsior*, 16 de marzo de 1991, pp. 1B, 10B.
- Arista, Cuauhtémoc, “Un joven autor póstumo” (*Astucias literarias*), *Sábado*, 685, 17 de noviembre de 1990, pp. 10-11.
- Avilés Parra, Sergio, *El tiempo muerto en el tiempo*, México, Editorial Latina, 1950, 189 pp.
- Barreda, Octavio G., *Obras*, pp. 336, 342.
- Bautista, Miguel, “Emilio Uranga, escritor y pensador”, *El Día*, 16 de noviembre de 1989, p. 19; “Genio y figura en el ensayo mexi-

- cano moderno”, *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día*, 1879, 21 de junio de 1998, p. 8.
- Blanco, Manuel, “De cómo ser astuto” (*Astucias literarias*), *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, 122, 30 de mayo de 1971, p. 6.
- Calderón Vela, José Luis, “Emilio Uranga ante el acertijo: ¿De quién es la filosofía?”, *El Universal*, 24 de diciembre de 1990, p. 2-Cult.
- Carrera, Mauricio, y José Antonio Lugo, “Reedición de una mirada perpleja. Tres libros de Emilio Uranga” (*Análisis del ser del mexicano, ¿De quién es la filosofía?, Astucias literarias*), *El Nacional*, 16 de marzo de 1991, pp. 9, 15-Cult.
- Cluff, Russell M., *Panorama crítico-bibliográfico...*, pp. 104, 116, 370.
- Colina, José de la, “La vidita literaria, Emilio Uranga y la literatura”, *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 440, 23 de septiembre de 1990, p. 5; 441, 30 de septiembre de 1990, p. 5.
- Cruz, Jorge, “La dimensión imaginada con Emilio Uranga sin grabadora”, *Diorama de Cultura*, suplemento de *Excelsior*, 30 de mayo de 1971, p. 2.
- Díaz Ruanova, Oswaldo, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial de Rafael Giménez Siles, 1982.
- Domínguez Cuevas, Martha, “Emilio Uranga”, en *Los becarios del CME*, pp. 405-408.
- Domínguez Michael, Christopher, *Diccionario crítico de la literatura mexicana*, México, FCE, 2012, pp. 649-651.
- Enciclopedia de México*, t. XII, p. 276.
- Faguet, Émile, *Initiation philosophique*, París, Hachette, 1912.
- Flores, Mauricio, “Tres obras de Emilio Uranga en Bellas Artes” (*Análisis del ser mexicano, ¿De quién es la filosofía?, Astucias literarias*), *El Nacional*, 16 de marzo de 1991, p. 11-Cult.
- Fuente, Carmen de la, “Emilio Uranga o el cazador astuto” (*Astucias literarias*), *Revista de la Semana*, suplemento de *El Universal*, 25 de julio de 1971, p. 13.
- Gaos, José, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, ed. e intr. de Aurelia Valero Pie, epílogo de Guillermo Hurtado, México, FCE, 2012 (Biblioteca Universitaria de Bolsillo).

- , *Obras completas*, t. XVII, *Confesiones profesionales. Aforística*, México, UNAM, 1982.
- García Cantú, Gastón y Gabriel Careaga, *Los intelectuales y el poder*, pp. 46, 74-76, 78-80.
- García Rivas, Heriberto, *Historia...*, t. IV, pp. 582-583.
- Garibay, Ricardo, "Emilio Uranga", en *De vida en vida*, pp. 55-60.
- Gómez Villalpando, Armando, "Emilio Uranga o el striptease de la inteligencia", *El Universal*, 1 de septiembre de 1990, p. 2-Cult.
- González Casanova, Enrique, "Autores y libros. *Astucias literarias*", *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, 485, 26 de mayo de 1971, p. XIV.
- Helguera, Luis Ignacio, "Emilio Uranga (1921-1988)", *Vuelta*, 147, febrero de 1989, pp. 64-66; "Silueta a voces de Emilio Uranga", *El Nacional*, 3 de abril de 1991, p. 11-Cult.
- Henestrosa, Andrés, "Recuerdos de Emilio Uranga", *El Nacional*, 28 de febrero de 1991, p. 11-Cult.
- Leal, Luis, *Panorama de la literatura actual*, pp. 96, 114, 116.
- Lizalde, Eduardo, "Memoria de Emilio Uranga", *El Nacional*, 28 de marzo de 1991, p. 13-Cult; otra ed., en *Tablero de divulgaciones I*, México, FCE, 1999, pp. 262-263.
- Longi, Ana María, "Emilio Uranga, asombrosa inteligencia", *Excélsior*, 16 de marzo de 1991, p. 3-Cult.
- López Narváez, Froylán M., "Emilio Uranga o la melancolía" (*Astucias literarias*), *Diorama de Cultura*, suplemento de *Excélsior*, 2 de mayo de 1971, p. 11.
- Maceda, Elda, "La personalidad compleja de Emilio Uranga examinada", *El Universal*, 16 de enero de 1991, p. 3-Cult.
- Martínez, José Luis, *La literatura mexicana del siglo xx*, pp. 195-196; "Orígenes y definición del ensayo", *Biblioteca de México*, 77-78, septiembre-diciembre de 2003, p. 11.
- Mauriac, Claude, *Le Temps immobile. Et comme l'espérance est violente*, Grasset, 1976.
- Máynez Puente, Samuel, "El mexicano tipo. *Los mexicanos analizados por sí mismos*", *DC*, 3 de agosto de 1958, pp. 1, 2, 6.
- Mejía Prieto, Jorge, "¿Por qué escriben los mexicanos?", *El Heraldo Cultural*, suplemento de *El Heraldo de México*, 619, 25 de septiembre de 1977, pp. 4-5.
- Musacchio, Humberto, *Milenios...*, t. III, p. 3140.

- Ochoa Sandy, Gerardo, "Emilio Uranga pudo ser el gran crítico de nuestras letras: [Octavio] Paz. El filósofo falleció a los 68 años de edad", *unomásuno*, 3 de noviembre de 1988, p. 24.
- Olmos Fuentes, Jorge, *El instante de Emilio Uranga*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991 (Obras de Emilio Uranga).
- Patán, Federico, "El placer del texto" (*Astucias literarias*), *Sábado*, 687, 1 de diciembre de 1990, p. 14.
- Peña, Ernesto de la, "Emilio Uranga: *Flebilem in memoriam*", *La Cultura en México*, suplemento de *Siempre!*, 1389, 30 de noviembre de 1988, p. 38.
- Revolledo, Carlos, "Sigue la discusión sobre *La región más transparente*", encuesta sobre el libro de Carlos Fuentes, *Diorama de Cultura*, suplemento de *Excélsior*, 8 de junio de 1958, p. 3.
- Reyes, Juan José, "Emilio Uranga o el filósofo enmascarado", *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 443, 14 de octubre de 1990, pp. 4-5; "Emilio Uranga, cuarenta años después", *El Nacional*, 14 de marzo de 1991, p. 13-Cult.; "Emilio Uranga y lo mexicano", *El Nacional*, 21 de marzo de 1991, p. 12-Cult.; "Emilio Uranga: ser frente al espejo", *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 467, 7 de abril de 1991, pp. 2-3; "De libro en libro. Emilio Uranga: apuntes de un retrato" (*Testimonios*), *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 509, 19 de enero de 1992, p. 8; "El mexicano en redes imaginarias" (ideólogos del Estado mexicano), *El Semanario Cultural*, suplemento de *Novedades*, 634, 12 de junio de 1994, pp. 3-4; *El péndulo y el pozo. El mexicano visto por Emilio Uranga y Jorge Portilla*, Ediciones Sin Nombre/Conaculta, 2004 (La Centena. Ensayo).
- Reyes Nevares, Salvador, "Penúltima semana de los cursos de invierno", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 161, 9 de marzo de 1952, p. 7; "Viajes y regresos: hacia una filosofía de la cultura" (*Análisis del ser del mexicano*), *El Nacional*, 16 de marzo de 1991, pp. 9, 14-Cult.
- Roura, Víctor Manuel, "Miel y coles: ¿Ruptura o tradición?" (*Astucias literarias*), *El Financiero*, 24 de mayo de 1995, p. 59.
- Rubens, Guadalupe, "¿Qué es el mexicano?", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 34, 25 de septiembre de 1949, p. 7.
- Santana, Gabriela, "Librarium. Astucias de Emilio Uranga" (*Astucias literarias*), *Excélsior*, 15 de noviembre de 1990, p. 3-Cult.

- Sefchovich, Sara, *México: país de ideas, país de novelas*, pp. 109, 111, 113, 148, 251.
- Silva Herzog, Jesús, *Biografías...*, p. 406.
- Steiner, George, *Heidegger*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México, FCE, 1983 (Breviarios).
- Taibo I, Paco Ignacio, “Esquina baja. Emilio Uranga”, *El Universal*, 10 de agosto de 1990, p. 1-Cult.; “Esquina baja. Buenos y malos” (*Los intelectuales y el poder*, de Careaga y García Cantú), *El Universal*, 28 de octubre de 1993, p. 1-Cult.
- Valadés, Edmundo, “Las letras al día” (*Astucias literarias*), *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día*, 471, 4 de julio de 1971, p. 16; “Ensayo y poesía. Indagación crítica en obras de interés”, *Novedades*, 11 de enero de 1979, p. 6.
- Villoro, Luis, “Sombras de una inteligencia en llamas. Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, *El Nacional*, 14 de marzo de 1991, pp. 9, 10-Cult.
- Wimer, Javier, “La muerte de un filósofo”, *Rev. UNAM*, nueva época, núm. 17, julio de 2005, pp. 27-33.

ÍNDICE ONOMÁSTICO¹

- Adorn, Theodor W. 94
Alemania, impresiones de un español (Camba) 58
Antropología (Kant) 81, 105
Aristóteles 46, 71, 77, 78, 135
Ateneo de la Juventud 50, 57
Balmes, Jaime 117
Bartleby (Melville) 130
Baudelaire, Charles 141
Beaufret, Jean 92, 143
Beauvoir, Simone de 92
Bergson, Henri 92, 101
Biblia 103
Billy Budd (Melville) 130
Bleuler, Eugen 122
Boas, Franz 98
Bolzano, Bernard 75
Borges, Jorge Luis 92, 93, 96, 103, 116, 135
Bücher, Karl 68
Bühler, Charlotte 77
Camba, Julio 58
Carta séptima (Platón) 125
Caso, Antonio 50, 129
Castro, Américo 135
Chávez, Ignacio 97
Chesterton, Gilbert Keith 45
Cicerón 133

¹ En este índice figuran títulos de obras y nombres de autores y personajes mencionados en el cuerpo del texto, excepto en la advertencia y la bibliohemerografía, lo mismo que en las notas.

- Comte, Auguste 120
Confesiones profesionales (Gaos) 100, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 126
 Contreras, Alonso de 77
 Cosío Villegas, Daniel 58
 “Crisis y porvenir de la ciencia histórica” (O’Gorman) 34, 36, 37
Crítica de la razón (Husserl) 26, 75
Crítica de la razón dialéctica (Sartre) 142
Crítica de la razón pura (Kant) 26
De la filosofía (Gaos) 110, 112, 113, 120, 121, 124
Demencia precoz (Bleuler) 122
 Descartes, René 45, 77
Diálogos en el limbo (Santayana) 107
Diálogo sobre la vejez (Cicerón) 133
Diálogos (Platón) 26
Discurso del método (Descartes) 26, 76
Dos ideas de la filosofía (Gaos, Larroyo) 110, 114, 115, 117, 120, 124, 137
El concepto de la angustia (Kierkegaard) 106
El curso de la vida humana como problema psicológico (Bühler) 77
 “El espectador” (Ortega y Gasset) 32
 “El interés de la filosofía” (Gaos) 72
 Eliot, T.S. 87, 90
El pensamiento filosófico (Uranga) 104
El perfil del hombre y la cultura en México (Ramos) 50, 146
El ser y la nada (Sartre) 26, 29, 31, 92, 142, 143
Erfahrung und urteil (Uranga trad.) 90
España en su Historia (Castro) 135
Et comme l’espérance est violente (Mauriac) 141
Ética (Spinoza) 26
 Fairley, Barker 68
 Felipe I de Castilla 106
Fenomenología del espíritu (Hegel) 26, 74
 Fernández, Justino 34
 Feuerbach, Ludwig 120
Filosofía de la filosofía (Gaos) 98, 112
 Fink, Eugen 65, 67, 83
 Flaubert, Gustavo 141
 Fliess, W. 94
 Freud, Sigmund 94, 101, 110, 111, 119, 126, 141

- Fromm, Erich 98, 106
 Fuentes, Carlos 141
 Gadamer, Hans-Georg 65
 García Bacca, Juan David 137
 García Morente, Manuel 108, 109, 111, 112, 117, 118
 García Terrés, Jaime 89
 Gentzen 88
 Gide, André 130, 140
 Gödel 88
 Goethe, Johann Wolfgang von 61, 68, 69, 81, 129
 Gómez de la Serna, Ramón 59
 González Martínez, Enrique 129
 Groddeck, Georg 101
 Guardini, Romano 65
 Guerne, Armel 97
 Guerra, Ricardo 31, 32, 72, 84, 86, 87
 Hartmann, Nicolai 67
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 45, 67, 76, 77, 78, 81, 102, 120, 135
 Heidegger, Martin 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 64, 65, 67, 69, 71, 83, 85, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 112, 120, 121, 125, 132, 134, 140, 141, 143, 144
 Hiperión 31, 51, 56, 57, 85, 146
 Hiriart, Hugo 140
 Hitler, Adolfo 94, 95
 Hume, David 139
 Husserl, Edmundo 45, 46, 51, 52, 65, 67, 69, 71, 75, 76, 77, 83, 85, 89, 91, 92, 95
Ideas I (Husserl) 26, 76
Initiation Philosophique (Faguet) 79
 Jaeger, Werner Wilhelm 71
 Jaspers, Karl 71, 83
 Jiménez, Juan Ramón 81
 Johnson, Samuel 77
 Juana I de Castilla 106
 Jünger, Ernst 65
 Jünger, Friedrich 65
Juventud y filosofía (Gaos) 111

- Kafka, Franz 99
 Kant, Immanuel 45, 74, 82, 99, 120, 134, 139
 Kierkegaard, Sören 45, 93, 99, 106, 120, 121, 135
 Kipling, Rudyard 67
La decadencia de Occidente (Spengler) 80
La ideología alemana (Marx) 124
La muerte en Venecia (Mann) 130
 Larroyo, Francisco 110, 137, 138, 139, 146
Las investigaciones lógicas (Husserl) 75, 85
 Leibniz, Gottfried 136
Libro de buen amor 74
 Lida, Raimundo 107
Lógica formal y trascendental (Villoro trad.) 89
 López Velarde, Ramón 73
Los cuadernos de Malte Laurids Brigge (Rilke) 105
 Lukács, Georg 80, 94
 Mallarmé, Stéphane 103, 104
 María Egipcíaca 129
 Marías, Julián 135
 Marx, Carlos 102, 120, 124, 135
 Mauriac, Claude 141
 Melville, Herman 100, 105, 107, 130
 Merleau-Ponty, Maurice 31
Metafísica, (Aristóteles) 26, 80, 108
 Meyer, Heinrich 68
 Müller, Max 65
 Nervo, Amado 129
 Nietzsche, Friedrich 71, 112, 120, 121
Obras completas, t. II (Freud) 119
Obras completas, t. III (Freud) 101, 126
 O'Gorman, Edmundo 34, 35, 36, 37, 58
 Onassis, Aristóteles 141
Orígenes de la filosofía (Gaos) 113
 Ortega y Gasset, José 32, 35, 40, 50, 51, 66, 67, 77, 82, 92, 93, 100, 109, 111, 116, 117, 118, 120, 123, 126, 132, 134, 135, 136, 140, 144
 Picon, Gaetan 141
 Platón 76, 103, 114, 115, 130
 Portilla, Jorge 31, 32, 94, 115, 119

- Proust, Marcel 99
 Quevedo, Francisco de 90, 105
¿Qué es metafísica? (Heidegger) 44
¿Qué es pensar? (Heidegger) 69
Quinta meditación cartesiana (Uranga trad.) 90
 Ramos, Samuel 51, 53, 57
Reforma del entendimiento (Spinoza) 76
 Respighi, Ottorino 79
 Reyes, Alfonso 50, 118, 135, 136
 Reyes Nevares, Salvador 31
 Rilke, Rainer María 105
 Rimbaud, Arthur 98, 130
 Roces, Wenceslao 124
 Rossi, Alejandro 72, 84, 86, 87, 88, 89, 128
 Russell, Bertrand 84, 87, 88, 89, 90, 135, 140, 141
 Sabido, Miguel 129
 San Agustín 85
 Sánchez Macgrégor, Joaquín 31, 32
 Santayana, Jorge 107, 116, 119, 120, 124
 Sartre, Jean-Paul 27, 29, 30, 31, 32, 33, 65, 92, 93, 113, 132, 135, 140, 141, 142, 143
 Scheler, Max 58, 83, 92
 Schlegel, Federico 121
 Schopenhauer, Arthur 82, 120
Ser y tiempo (Heidegger) 26, 29, 30, 31, 37, 42, 43, 45, 47, 91, 92, 95, 98, 134, 143
 Sócrates 71, 74, 102, 114
 Spengler, Oswald 81
 Spinoza, Baruch 76, 77
 Steiner, George 143
Suma teológica (Santo Tomás) 27
 Tácito 128
 Tales de Mileto 101, 125
Tratado de la naturaleza humana (Hume) 139
Trayectoria de Goethe (Reyes) 68
Tristram Shandy (Sterne) 141
 Valéry, Paul 104
 Vasconcelos, José 50

- Vega, Fausto 31
Verlaine, Paul 130
Vidas imaginarias (Schwob) 77
Villegas, Abelardo 92
Villoro, Luis 31, 32, 57, 58, 72, 84, 85, 86, 87, 88, 128
Welte, Bernhard 65
Wilde, Oscar 130
Wittgenstein, Ludwig 89, 90, 92, 94, 135, 140, 141
Xirau, Joaquín 137
Yamuni, Vera 87, 127, 129
Zea Aguilar, Leopoldo 53, 57, 146
Zubiri, Xavier 117

Algo más sobre José Gaos: seguido de una Bibliohemerografía aproximada

se terminó de imprimir en julio de 2016
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,
Plásticos 84, local 2 Ala Sur, Fracc. Industrial Alce Blanco,
Naucalpan de Juárez, C.P. 53370, Estado de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Gabriela Ek.

La edición estuvo al cuidado de Carlos Mapes
bajo la coordinación de la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

TESTIMONIOS

Emilio Uranga (1921-1988) sostuvo una relación intensa, conflictiva y crítica con su tutor intelectual e ilustre amigo José Gaos (1900-1969), que se plasmó y se documenta en los más de 20 escritos que le dedicó en el curso de treinta años.

Algo más sobre José Gaos incluye textos de distinta extensión y género escritos entre 1949 y 1983, dedicados todos a su maestro o a Martin Heidegger, autor que tanto y tan bien estudió y tradujo. La voz crítica de Uranga llegó a tocar la sensibilidad de Gaos hasta el punto de que éste escribiera, en 1962, unas páginas de réplica a las observaciones y cuestionamientos hechos por su discípulo.

Aquí se reúnen los artículos y ensayos escritos por Uranga, además de una carta dedicada a Gaos y de su “Trabajo sobre la vocación filosófica”. Se optó por armar esta selección en orden cronológico y cerrarla con las mencionadas páginas de Gaos sobre los comentarios de Uranga. En la “Advertencia” de este volumen, editado por Adolfo Castañón, se repasa la presencia de Emilio Uranga y de su pensamiento crítico en la cultura mexicana a través de las voces y letras de Alejandro Rossi, Ricardo Garibay, Eduardo Lizalde y José de la Colina, entre otros.

Esta obra contribuye a llenar una laguna en la historia de la filosofía y la literatura no sólo mexicanas sino hispánicas; se presenta, además, como un espejo de la apasionada relación intelectual entre un discípulo y su maestro.

ISBN: 978-607-462-916-3

