



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



EL CONCEPTO DE MODERNIDAD EN JOSÉ GAOS

TESINA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ LUIS GARCÍA GUADARRAMA

ASESOR: DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE FILOSOFIA

MAYO, 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

A la memoria de otro "transterrado" español.
Enrique García Herrera, mi abuelo, por heredarme
la invaluable fortuna del amor por la lectura.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: García Guadarrama

José Luis

FECHA: 11-5-2004

FIRMA:

José Luis

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	2
Capítulo I. El catolicismo.....	6
A. Definición del catolicismo.....	6
B. Vida en presencia de la muerte.....	10
1- Moral sexual en el catolicismo.....	12
C. Crisis del catolicismo.....	14
Capítulo II. Filosofía de la filosofía.....	18
A. La filosofía como confesión personal.....	18
B. La filosofía como metafísica.....	21
1- La existencia y la negación.....	22
C. La filosofía como soberbia.....	26
Capítulo III. El inmanentismo.....	30
A. Definición del inmanentismo.....	30
B. Vida en ausencia de la muerte.....	32
1- Vida sexual en el inmanentismo.....	35
C. Crisis del inmanentismo.....	38
Conclusión.....	45
Bibliografía.....	49

AGRADECIMIENTOS

Debo a la Lic. Cristina Roa y al Dr. Luis Villoro la oportunidad de haber trabajado durante dos años en el Archivo José Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En buena medida esto hizo posible el desarrollo de esta tesina. Al Dr. Antonio Zirión, mi asesor, le agradezco su apoyo, orientación e interés mantenido todo el tiempo que duró la escritura de este trabajo. A Gabriela y Amparo García, mi familia, por su apoyo y paciencia de toda la vida. A mi tía, Ana Esther García, por su ayuda durante buena parte de mi carrera. A Katya, el "Grillito", por la complicidad a través de todos estos años.

A todos ellos, gracias.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué estudiar la modernidad?, y ¿por qué precisamente en José Gaos? Si pensar, como yo lo entiendo, es, en un primer momento, una actitud vital, es decir, una manera de estar ante la vida, lo más propio de esta actitud es el deseo de entender. ¿Qué es lo que hay que entender? Para mí, básicamente, por qué las cosas son como son. Por qué la gente cree en ciertas cosas, o por qué la gente vive de cierta manera. Creo que tanto las creencias, como la forma en que la gente vive están determinadas, al menos en parte, por ideas de carácter muy general que son predominantes en un momento histórico dado. Por ejemplo, la idea de que hay un Dios trascendente que juzgará nuestros actos puede llevar a una persona a vivir con desapego de lo terrenal, evitando ciertos actos que considere dañinos para la salvación de su alma. O el supuesto de que Dios ha ordenado todas las cosas en un orden jerárquico inamovible, ha llevado en el pasado a sostener el derecho divino de los reyes y un orden social basado en estamentos.

Teniendo en cuenta lo anterior, creo que el planteamiento filosófico de la modernidad busca responder a la pregunta ¿qué somos?, o más precisamente, ¿qué somos esencialmente hoy? Pero, para responder esta pregunta es necesario dar respuesta a otra interrogante: ¿cómo llegamos a ser lo que somos? Si a través de estas preguntas y las respuestas que hemos dado a ellas hemos profundizado lo suficiente en la modernidad, descubriremos que es necesario plantear una tercera cuestión: ¿podemos ser de otra forma?

Ahora bien, si uno quiere entender la modernidad, ¿por dónde empezar? ¿Desde qué sector de la cultura o a partir de qué enfoque entender la diversidad cultural de lo moderno? A mí me parecía que para entender toda la complejidad tanto teórica, como política, cultural y religiosa de la modernidad, tenía que empezar por la cuestión más radical: ¿Cuál es el supuesto ontológico de la modernidad? Quería saber a partir de qué supuesto básico surge lo moderno para desde ahí entender todo lo demás. En otras palabras, y a la manera del pensamiento moderno, estaba en busca de un principio seguro de explicación. Me llevó un poco de tiempo darme cuenta que, por esta vía, tratando de explicar lo moderno a partir de un supuesto ontológico, no llegaría a entender precisamente lo que quería: la diversidad y complejidad de la modernidad. Salir de este *impasse* me llevó algún tiempo. ¿Cómo plantear de manera efectiva el problema ontológico de la modernidad sin traicionar lo histórico?, ¿sin menoscabar la diversidad cultural de lo moderno?

Cuando conocí el texto de Gaos *Curso de metafísica 1944*, me di cuenta que se podía reconciliar lo histórico con lo ontológico. Es decir, a partir de la pregunta “¿qué somos esencialmente hoy?”, y del análisis histórico-ontológico llevado a cabo para contestarla, Gaos no sólo esclarecía la condición del hombre moderno, sino que lo hacía a

partir de un análisis crítico de la historia, la cultura y el pensamiento. De esta manera decidí estudiar la modernidad desde el planteamiento de José Gaos, como un primer acercamiento serio, aunque general, a este tema.

Mi objetivo al realizar esta tesina es doble. Por un lado, pretendo obtener las bases que me permitan llevar a cabo estudios posteriores más amplios sobre la modernidad; por otro lado, pretendo aportar, todo lo modestamente que se quiera, un primer trabajo serio sobre la modernidad en José Gaos, tema que, con la excepción de un artículo de la Dra. Laura Benítez,¹ prácticamente no se ha tratado.

Mi exposición comenzará, en el primer capítulo, con un análisis del catolicismo en Gaos, que de acuerdo con él, es el hecho desde el que se da el paso al inmanentismo moderno. En el segundo capítulo seguiré con el estudio de lo que Gaos llamó "filosofía de la filosofía", por medio del cual pueden aclararse las motivaciones del pensamiento filosófico que provocaron la crisis del catolicismo. Como resultado de esta crisis, tiene lugar el inmanentismo moderno, que analizaré en el último capítulo.

Es preciso hacer las siguientes aclaraciones. Primero, el único texto de Gaos en el que aborda la modernidad como tema principal es el ya mencionado *Curso de metafísica 1944*, por esta razón es el texto principal en mi exposición. Segundo, mi trabajo no pretende ser un análisis completo del pensamiento de Gaos, por lo que temas muy importantes de su obra no serán tocados; otros serán abordados sólo en la medida en que sirvan a mi exposición. He dejado a un lado dos temas de Gaos que sí tienen que ver con la modernidad: el tema de la ciencia moderna, que Gaos trató en diferentes textos, y los numerosos

¹ Ver bibliografía.

estudios gaosianos sobre la historia de la filosofía moderna. He omitido ambos temas pensando que, a pesar de que hubieran podido enriquecer más mi trabajo, su omisión no afecta en lo esencial el concepto de modernidad de José Gaos, además de que su inclusión hubiera alargado mi trabajo más allá de lo previsto. De la misma manera, este planteamiento deja muchos temas de la modernidad sin abordar, pero como he dicho líneas arriba, se trata de un primer acercamiento de carácter general.

CAPÍTULO I. EL CATOLICISMO.

A. Definición del catolicismo.

Para pensar su propia época, en el *Curso de Metafísica 1944* José Gaos parte de la pregunta que todo filósofo original se hace explícita o implícitamente: “¿Qué somos esencialmente?” Quizá lo que le llevó a plantearse esta pregunta haya sido el asombro ante los sucesos políticos, religiosos y culturales que dejaron su impronta en el siglo XX. Español nacido en 1900, fue testigo de dos guerras mundiales, la guerra civil española, que vivió de cerca, el torbellino de ideologías y corrientes filosóficas y, sobre todo, una creciente irreligiosidad. Probablemente todo esto suscitó en él “una reflexión sobre lo que somos esencialmente”, que se pone en marcha con las preguntas “¿qué somos esencialmente?; y antes ¿quiénes somos nosotros?”²

Estas preguntas trazan una búsqueda en torno a aquello que somos esencialmente quienes compartimos una determinada identidad. Gaos no está inquiriendo por una esencialidad humana ahistórica, fija. Más

² Gaos, José. *Curso de Metafísica 1944*. México, UAEM, 1993, tomo I, p. 11.

bien se interroga por los hechos históricos que nos han constituido a los occidentales, y en particular a los hispanoamericanos, en lo que somos. Por lo que su reflexión viene a ser una "historiografía ontológica del ser de aquellos de los que me encuentro siendo un caso particular".³ Así, responde Gaos que somos "unos católicos irreligiosos por intermedio de la filosofía".⁴ Es decir, los hispanoamericanos que han sido educados en el catolicismo, han dado el paso a la irreligiosidad por medio o influencia de la filosofía. Para comprender este proceso es necesaria la comparación entre el catolicismo anterior y la irreligiosidad posterior, teniendo en cuenta el papel de la filosofía en dicho tránsito. Habrá que empezar entonces por elucidar qué es el catolicismo para Gaos.

Reduce Gaos la religiosidad occidental a catolicismo. Esto puede deberse tanto al hecho de haber sido educado en la religión católica, como a la consideración de que los hispanoamericanos somos tan mayoritariamente católicos que no es necesario, al menos para el planteamiento que él está haciendo, atender a otras formas de religiosidad. La siguiente formulación del catolicismo puede tomarse como una primera definición:

...el ser católico anterior (a la irreligiosidad) consistía esencialmente, radicalmente, en vivir "esta" vida, "este" mundo, como tales, es decir, como los correlatos de "otra" vida, de "otro" mundo, como el "más acá" de un "más allá"....⁵

Esta idea de un mundo trascendente que determina y da sentido al mundo humano implica, obviamente, la creencia en la existencia de un

³ Ibid., p. 10.

⁴ Ibid., p. 11.

⁵ Ibid., p. 23.

Dios trascendente y personal cuya presencia en la vida del creyente explica Gaos⁶ en cinco puntos:

1. Relación de esta vida y este mundo con la otra vida y el otro mundo: En el más allá, además de Dios, habitan otros seres espirituales (ángeles, demonios, vírgenes, santos, etc.) que están presentes en esta vida y este mundo materiales.

2. Índole imaginativa de la presencia: Aunque la fe no se reduzca a la imaginación requiere de ésta para darle realidad o sustantividad a los seres de la otra vida. Imaginativa tampoco quiere decir imaginaria. "La relación no es imaginaria sino imaginada como real y verdadera."⁷

3. Lugar en el que se da la relación: La relación no tiene lugar en el mundo sino en la intimidad individual e imaginativa de la persona. Tal relación no es perceptiva ni percibida colectivamente.

4. Índole afectiva de la relación: En la relación con Dios se tiene la confianza de la salvación.

5. Instante del tiempo singularmente destacado en la relación: Espacialmente, la otra vida está más allá de ésta; temporalmente a esta vida sucede la otra. El paso de esta vida a la otra es la muerte, que es un instante en la vida individual.

La explicación de Gaos en los puntos 2 y 3 me parece problemática por el uso que hace del término imaginación. Creo que cuando dice

⁶ Ibid., p. 36-45.

⁷ Ibid., p. 42.

que la relación del creyente con la otra vida es de indole imaginativa, y que por medio de la imaginación el creyente le da realidad a lo trascendente, está queriendo decir algo distinto de lo que puedan significar estas palabras. Es decir, Gaos estaría hablando de un sentido o intuición espiritual por el que el creyente tiene como real y verdadero lo trascendente. Pero “imaginación” no sería la palabra correcta pues, ¿cómo imaginar a Dios? Si a esto se suma la afirmación del punto 3 en el sentido de que la relación del creyente con Dios no se da en el mundo sino en la intimidad imaginativa de la persona, el equívoco es aún mayor, ya que podría entenderse que, mientras una parte de la persona pertenece a este mundo (el cuerpo), hay otra parte que no (la intimidad imaginativa); sin embargo, la persona pertenece a “este” mundo y no al “otro”. Como quiera que sea, estas imprecisiones en la caracterización de la relación del creyente con Dios pueden deberse a la dificultad inherente a la cuestión misma, a la imposibilidad de precisar racionalmente tal relación.

Esta idea del catolicismo será completada años más tarde en *Historia de nuestra idea del mundo*, donde Gaos afirma que “el doble mundo, natural y humano, está todo él en... relaciones con el mundo sobrenatural...”⁸ En el mismo texto afirma que las relaciones son tres.⁹ La primera sería la genética, que tiene que ver con la creación del mundo por Dios. La segunda relación es histórica: La historia humana entre la creación y el juicio final. En tercer lugar está la relación teleológica-escatológica, que comprende la relación de cada ser humano con el mundo sobrenatural.

⁸ Gaos, José. *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, prólogo de Andrés Lira, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1994, p. 85. (Nueva Biblioteca Mexicana, 116)

⁹ *Ibid.*, p. 86 y 86.

Resumiendo lo que Gaos entendía por catolicismo, podemos decir que éste es la creencia en una vida terrenal a la que seguiría, después de la muerte, una vida de carácter espiritual; además, para el catolicismo este mundo recibe hasta tal punto su sentido de un Dios trascendente, que la historia humana se entiende como un transcurrir entre la creación y el juicio final. Así mismo, la relación del creyente con lo trascendente es tanto individual, como imaginativa; es decir, el católico de manera personal, a través de su imaginación, le da realidad al “otro mundo”.

B. Vida en presencia de la muerte.

Gaos afirma¹⁰ que vivir en presencia de Dios es vivir en presencia de la muerte, por lo que la vida cristiana es una preparación para la muerte en la medida en que hace de ésta una presencia constante. Pero, para el católico, la muerte no significa el fin de la vida, sino el punto de unión y acceso a la otra vida. Por esto mismo, la vida después de la muerte es valorada como superior a esta vida y, más aún, como el sentido de esta vida. De aquí que Gaos pase a “examinar cómo *vivimos la muerte*, por paradójico que parezca, pues hasta *el morir la muerte es un vivir la muerte*”.¹¹

Hay vidas en las que por un esfuerzo de la voluntad la muerte es una presencia constante, hasta tal punto “que puede tomarse esta presencia como criterio para discernir la extensión y autenticidad del catolicismo de una vida”.¹² Esta muerte que el creyente tiene presente

¹⁰ *Curso de Metafísica 1944*, p. 73, tomo I.

¹¹ *Ibid.*, p. 71.

¹² *Ibid.*, p. 73.

es *su* propia muerte: "La muerte así concebida... tiene mi nombre propio, mi propio nombre..."¹³ Una muerte tan personal no puede sobrevenir accidentalmente, puesto que siempre se la espera, aunque no se la procure; y también, porque al católico no puede tomarle desprevenido la muerte. Finalmente, la muerte del católico nunca es una muerte solitaria, sino en compañía. Si por alguna razón el creyente estuviera físicamente solo al momento de morir, por medio de su fe se siente en compañía de Dios. Pero la muerte cumple una función más en la vida del creyente: la perfección de la persona. "Una personalidad no está íntegra, acabada, perfecta, mientras a la persona le falte algo personal... La personalidad del católico no está, pues, íntegra, acabada, perfecta, mientras *su* muerte no viene a integrarla, acabarla, perfeccionarla."¹⁴

Llama la atención la gravedad con que concibe Gaos la vida del creyente. Probablemente una mirada a nuestro alrededor nos mostraría que los católicos, más allá de la apariencia, rara vez son como los describe. O tal vez lo que sucede es que está entendiendo el catolicismo como conversión, y no sólo como tradición. Creo yo que un creyente tradicional vive su fe como lo heredado por sus ancestros y por sus padres, como un presupuesto aceptado por la sociedad en la que vive y en el que no es necesario reparar. En cambio, un creyente convencido personalmente de su fe, independientemente de haberla recibido por tradición, tiene una "experiencia" propia de "aquello" en lo que cree. De tal manera que podemos decir con Gaos que este tipo de creyente da sentido a su vida por la creencia en la "otra" vida, lo que a su vez implica una sobrevaloración del ámbito de lo trascendente y, consiguientemente, la desvalorización de esta vida:

¹³ Ibid., p. 77.

¹⁴ Ibid., p. 92.

desprecio por la corporeidad, por lo natural, por el goce instantáneo, por los afanes considerados “mundanos”, situaciones todas que perturban una vida espiritual. Y aunque no se puede prescindir de un mínimo de vida material indispensable, necesario para la subsistencia física, se vive con desprendimiento de las cosas terrenales, consideradas insignificantes y pasajeras. Se practica la abstinencia para ascender a lo sobrenatural: entre más desapego por este mundo, más cerca se siente el creyente del otro mundo. De acuerdo con lo anterior, creo yo que al poner el sentido de la vida en lo que está más allá de ella, se da lugar a una moral.

1. Moral sexual en el catolicismo.

La consideración del aspecto sexual en el catolicismo se hace indispensable para Gaos a fin de delinear íntegramente la cosmovisión católica. La manera en que el creyente vive su sexualidad dice mucho de una vida que transcurre en la presencia de Dios y de la muerte.

El punto de arranque es la sexualidad infantil, puesta de relieve por el freudismo pero no ignorada por el catolicismo. Así, nos dice Gaos que en el catolicismo se reconoce la sexualidad infantil, ya que “en el cristianismo es un hecho reconocido el de la *pecaminosidad desde la más tierna infancia*”.¹⁵ ¿Sexualidad infantil igual a pecaminosidad? Por si queda alguna duda afirma más adelante: “El ideal (católico) sería que los niños todos ignorasen la sexualidad infantil, en el sentido de una *individual, personalmente natural, pureza total, absoluta*.”¹⁶ Es decir, pureza infantil igual a ignorancia de la

¹⁵ Ibid., p. 142.

¹⁶ Ibid., p. 143.

sexualidad. Pero, ¿cómo debe el niño ignorar su sexualidad? Pues, abstrayéndose en la vida en la presencia de Dios. No está completamente claro si la pecaminosidad se debe al hecho de adelantarse el niño a vivir algo reservado sólo para la edad adulta o si bien, el católico cree que la sexualidad es pecaminosa en sí misma. Si se tiene en cuenta la alta valoración, además de otras cosas, que el católico da a la virginidad, la segunda opción es la más probable. La virginidad sexual es para el creyente un símbolo de la santidad, y por lo tanto, una de las más excelsas virtudes. Esto se debe a que hace posible la dedicación a las cosas divinas. Pero no se trata sólo de no practicar la sexualidad, sino de ignorarla totalmente.

Todo lo anterior no significa que el catolicismo prohíba de manera absoluta la práctica sexual. Nos dice Gaos que sólo en el matrimonio permite el catolicismo esta práctica, de manera que, “mientras no se pueda... contraer matrimonio, hay que prolongar el esfuerzo de abstracción de la niñez”.¹⁷ Pero, ¿qué pasa con la sexualidad en el matrimonio católico? Se reduce a la reproducción, el mínimo permitido por Dios. Aquí señalaría yo que, por paradójico que parezca, esta concepción de la sexualidad no es bíblica. Conocido es el *Cantar de los cantares*, de Salomón, como uno de los más bellos poemas eróticos de todos los tiempos. En él se describe el amor de la pareja como goce y conocimiento, y para nada se menciona la reproducción. Hay muchos otros pasajes bíblicos que muestran la sexualidad, independientemente de su función reproductiva, como algo bueno y permitido por Dios. Si esto es así, ¿de dónde esta aversión del catolicismo por el goce sexual?

¹⁷ Ibid., p. 147.

Sugiere Gaos que esta aversión por la sexualidad, además de las razones ya citadas, pudiera tener otra motivación que el catolicismo no ha querido reconocer:

Pudiera haber, para decirlo de una vez, *una primaria aversión, un primario temor a la sexualidad*, -de que pudiera originarse todo lo demás... Resulta realmente difícil no reconocer en el catolicismo una honda aversión, un hondo temor a la sexualidad... semejante temor y aversión habría de responder a algo.¹⁸

Este "algo" sería la vergüenza de los actos sexuales. Pero, ¿de dónde la vergüenza por tales actos? Afirma Gaos que la explicación racionalista sería que "sentimos vergüenza de aquello nuestro que no está sujeto a nuestra razón".¹⁹ Pero también se pregunta si no sería esta explicación apropiada sólo para el filósofo, y de ser así, ¿cuál sería el motivo de la aversión para los otros seres humanos? Porque se puede pensar también que a la alta concepción que tiene el creyente por lo trascendente y lo espiritual, corresponde una baja valoración y hasta repugnancia por lo corporal y, por lo tanto, por lo sexual.

C. Crisis del catolicismo.

Los temas del papel de la filosofía en el paso al inmanentismo y de lo que Gaos entendía por filosofía serán abordados con mayor amplitud en el siguiente capítulo. Aquí sólo los tocaré en la medida en que me permitan mostrar mejor que la crisis del catolicismo se inició en su propio seno.

¹⁸ Ibid., p. 152.

¹⁹ Ibid., p. 153.

Para referirse a la crisis histórica del catolicismo que desembocó en la irreligiosidad moderna, Gaos, dando por hecho que su caso personal es un reflejo de la situación generacional, decide responder a tal cuestión personalmente. Entonces, a la pregunta por la razón de su paso a la irreligiosidad responde: “En apariencia, pasé del catolicismo al inmanentismo por obra de la filosofía.. En realidad, la filosofía fue el instrumento de otras potencias...”²⁰ Hay que tener presente el hecho de que la religión católica tiene su propia filosofía. Principalmente la hecha por pensadores cristianos durante toda la Edad Media, que incluye una interpretación de la filosofía griega que la asimila al pensamiento católico. En España la filosofía de la iglesia católica estaba representada por la *Filosofía elemental* de Balmes, obra que significó también el encuentro definitivo del joven Gaos con la filosofía. ¿Qué es lo que esta obra despertó en Gaos? Según él, “un *interés por saber racionalmente lo ya sabido por la fe*”. Y es que este saber racional se le presentaba “como privativo de una minoría dotada de determinada superioridad intelectual”,²¹ lo que implicaba la complacencia de sentirse incluido en esta minoría selecta. Pero, además, no era únicamente el sentimiento de superioridad lo que lo llevó a razonar la fe, sino también un sentimiento de independencia sobre lo creído.

En este punto deja Gaos la consideración del plano personal para pasar al histórico. Se va a concentrar en el análisis de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, a fin de obtener “el conocimiento de la plenitud de la Cristiandad en punto tan(sic) justamente a la situación

²⁰ *Curso de Metafísica 1944*, tomo 2, p. 7.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

de la filosofía en ella...”²² En lo que sigue expongo brevemente la interpretación que Gaos hace²³ de dicha obra.

La *Suma* empieza por la cuestión de la existencia de Dios y registra la tesis de que tal existencia es “conocida de suyo”. Pero también se afirma la tesis contraria, según la cual la existencia de Dios no puede ser conocida de suyo. Santo Tomás se inclina por esta segunda tesis. La razón es que conocido de suyo implica que en una proposición el predicado está incluido en el sujeto, cuya esencia conocemos. Pero de Aquino argumenta que en la proposición “Dios existe” el predicado ‘existe’ está incluido en el sujeto ‘Dios’, pero la esencia de Dios no es conocida de suyo para nosotros. Aunque sí es demostrable, porque “lo invisible de Dios se ve por sus obras”, según San Pablo. Es decir, la esencia misma de Dios nos es inaccesible, pero esta esencia se hace patente en la creación; de esta forma puede ser conocida y, por lo tanto, demostrada. Ahora bien, si la existencia de Dios es demostrable queda de manifiesto que tal existencia pasa de ser un asunto de fe a ser un asunto de la razón. Así, el empeño de Santo Tomás de probar la existencia de Dios por las cinco vías que propone en la *Suma*, hace concluir a Gaos que se trata de una cuestión puramente racional, donde es necesario primero entender para creer, ya que si las pruebas son realmente tales Santo Tomás mismo tendría en algún momento que dejar de creer. De hecho, añadiría yo, tendría que partir de la duda, pues sólo ésta echa a andar el proceso de investigación que, sobre la base de las pruebas, da lugar a la certeza.

El hecho de que la cristiandad acepte la existencia de Dios por fe, y no por una prueba racional, deja claro que el razonamiento de Santo

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ *Ibid.*, p. 15-42.

Tomás rompe con la comunión basada en la fe: el que se vale de su razón para entender queda aislado en su individual racionalidad de la comunidad de los creyentes. En la interpretación gaosiana se hace énfasis de que en todo momento es la razón de Tomás, y no la fe, la que formula y defiende tesis. Con la consecuencia de que al convertir los artículos de fe en objetos de la razón, ésta los reconoce como suyos. De esta apropiación racional de lo divino se deriva el sentimiento de superioridad del filósofo, o del que deja la fe por sus propios razonamientos. Así, demuestra Gaos dos cosas: que en la crisis de la religiosidad juega la filosofía un papel importante; y que tal crisis tuvo su origen en el catolicismo. Pero aquí todavía no se ha producido el paso al inmanentismo, solamente se han puesto las condiciones para darlo. Sólo el análisis de la naturaleza del filosofar, que lleva a cabo Gaos como filosofía de la filosofía, puede ayudarnos a entender la naturaleza de dicho paso.

CAPÍTULO II. FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA.

A. La filosofía como confesión personal.

...estoy muy seguro de ser profesor de filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta -pues, caramba, nada menos que una filosofía... no he desarrollado mis ideas en la forma al parecer requerida para una verdadera filosofía: sistemática, objetiva.²⁴

Con estas palabras comienza José Gaos sus *Confesiones profesionales*, destinadas a dar cuenta de su recorrido profesional y vital como filósofo. Es verdad, al menos hasta ese momento (1953), que no había desarrollado sus ideas en forma sistemática; pero, ¿es justo consigo mismo al decir que no era filósofo, que le faltaba una filosofía? Para entonces Gaos ya había desarrollado lo que él mismo llamó "filosofía de la filosofía", esto es, una manera personalísima de entender la naturaleza del pensamiento filosófico y la personalidad del filósofo. O quizás habría que decir: la manera en que entendió la filosofía a partir de la personalidad del filósofo. Esta forma tan

²⁴ Gaos, José. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística*, prólogo de Vera Yamuni, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1982, p. 45. (Nueva Biblioteca Mexicana, 85)

personal de concebir la reflexión filosófica constituyó, muy probablemente, su contribución más original a la misma.

Consideraba Gaos que lo que sucedía en su vida con la filosofía era el reflejo de lo que le acontecía a la filosofía misma: "Y lo que le ha acontecido precisamente es reconocerse como verdad personal, cuya forma de expresión más propia es la autobiográfica."²⁵ No reconocer esta condición personal de la filosofía equivaldría, para Gaos, a no tener una filosofía propia, o una idea propia de la filosofía, y profesar, por lo tanto, una filosofía prestada, es decir, la filosofía de algún gran filósofo.

Pero, ¿qué pasó con la filosofía en la vida de Gaos? Sobre todo, entender que de la filosofía sabemos históricamente, y que, en su caso, este conocimiento histórico de la filosofía le llevó a una decepción, porque "la idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma... no resulta conforme a la realidad histórica de la filosofía".²⁶ El problema radica en que todas las filosofías que se han dado a lo largo de la historia se presentan a sí mismas como teniendo cada una la verdad, contradiciendo así la supuesta unidad de la filosofía y de la verdad en una pluralidad de filosofías y de verdades. Esto quiere decir que, de acuerdo a la idea tradicional de la filosofía que Gaos menciona y en algún momento asumió, sólo puede haber, haciendo honor a la también tradicional doctrina de la verdad como correspondencia, una sola proposición o un solo conjunto de proposiciones que se conformen a la realidad, que es una. Pero, conocer históricamente que a una filosofía que se presentaba como la

²⁵ Gaos, José. *Obras completas VII. Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1987, p. 46. (Nueva Biblioteca Mexicana, 88)

²⁶ *Ibid.*, p. 56.

verdad sucedía otra que la contradecía y se presentaba a sí misma como verdadera, y así sucesivamente, puso en crisis la idea que Gaos tenía de la filosofía. En las *Confesiones profesionales* menciona (p. 59 y 60) que después de la filosofía de Balmes, la siguiente filosofía que tuvo como la verdadera fue el neokantismo, que al poco tiempo substituyó por la fenomenología de Husserl, que a su vez sería reemplazada por la fenomenología realista de Scheler y de Hartmann. Estos pensadores serían desplazados también de las preferencias de Gaos por Heidegger y por Dilthey. En fin, que vivió 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...”,²⁷ aunque a estos últimos ya no pudo vivirlos como la verdad, pues se había vuelto escéptico en cuanto a la pretensión de una verdad única y excluyente. Para él,²⁸ la correspondencia de las filosofías con la realidad podía entenderse de tres formas: Todas las filosofías piensan la misma realidad pero sólo una es verdadera; todas piensan la misma realidad y ninguna es verdadera; o bien, cada filosofía piensa una realidad distinta y todas son verdaderas. Si la primera posición es la tradicional de la filosofía y la segunda la del escepticismo, la tercera es la que Gaos asume, la posición historicista, donde cada filosofía es conforme a su realidad histórica. La filosofía entendida como cuerpo de proposiciones que expresan la realidad para un sujeto se convierte en confesión personal.

²⁷ *Confesiones profesionales*, p. 60.

²⁸ *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*, p. 64.

B. La filosofía como metafísica.

Desde luego que Gaos acepta que no toda la filosofía tiene un carácter tan personal. Reconoce que hay partes más científicas, objetivas. Entiende a la filosofía como dividida en una parte fenomenológica, que tiene “por objeto objetos de este mundo, objetos de experiencia”, y otra parte que se ocuparía de “objetos metafísicos,... concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna –en este mundo, porque son concebidos como perteneciendo a otro”.²⁹ Esta es la metafísica, que consiste en “la aplicación de los métodos de la ciencia a los objetos de la religión”.³⁰ Pero de esta aplicación no resulta ni una ciencia, ni una religión, sino un híbrido de los dos: una pseudociencia.

Ahora bien, Gaos solía, al igual que muchos otros filósofos, identificar a la filosofía con la metafísica. No sólo en el sentido de racionalización de la religión, sino también como visión de la totalidad de la realidad, totalidad que se construye racionalmente. En este sentido la filosofía es sobre todo sistema. Según Fernando Salmerón, “el sistema supone... una idea arquitectónica de la totalidad de la realidad; además de la convicción de que la totalidad puede ser agotada por un método de división conceptual que agrupa los entes en sectores”.³¹ A partir de *De la filosofía* Gaos va a dar a su pensamiento un carácter sistemático, lo que no implica que renegara de la filosofía como confesión personal, ya que ésta subyace y motiva a la filosofía más sistemática.

²⁹ *Confesiones profesionales*, p. 48.

³⁰ *Ibid.*, p. 49.

³¹ Salmerón, Fernando. *Escritos sobre José Gaos*, prólogo de Alfonso Rangel Guerra, México. El Colegio de México. 2000. p. 59. (Colección Testimonios, 8)

Tanto *De la filosofía*,³² como *Del Hombre*,³³ fueron primero expuestos como cursos (1960 y 1965 respectivamente) y publicados como libros después. Ambos son el resultado del empeño de Gaos por presentar su pensamiento en forma sistemática y rigurosa, requisitos de una verdadera filosofía original, según él la entendía. Estos libros pueden verse como “un intento de dar razón de la actividad filosófica como tarea humana, por la vía de exhibir los motivos personales de esta actividad, en un enlace sistemático con la totalidad de las categorías filosóficas.”³⁴ Los temas tratados en estos libros son variados y complejos, quizás los más importantes en la historia de la metafísica; aquí me ocuparé únicamente de aquellos que tengan relación con el presente estudio; me refiero sobre todo a la cuestión de la existencia y la negación.

1. La existencia y la negación.

Objetivar para Gaos es “destacar un ente respecto de un fondo o campo; al destacarse el objeto, ‘se me enfrenta’ y queda, por así decir, ‘desprendido’ de mí. Al objetivarlo, dejo de resentir un existente como simple estímulo para mi acción y paso a contemplarlo”.³⁵ Así, mientras el objeto lo es para el pensamiento, el existente es independiente de todo pensamiento, ya que Gaos asume la posición de que la “esencia de la existencia fuese la *falta de toda*

³² *Obras completas XII. De la filosofía*, prólogo de Luis Villoro, México: UNAM, 1982, 434 p. (Nueva Biblioteca Mexicana, 84)

³³ *Obras completas XIII. Del Hombre*, edición y prólogo de Fernando Salmerón, México. UNAM, 1992, 587 p. (Nueva Biblioteca Mexicana, 109)

³⁴ Salmerón, Fernando. Op. cit., p. 118.

³⁵ Villoro, Luis. Prólogo a *De la filosofía*, p. XVI.

relación con un sujeto”,³⁶ por lo que existir se concibe como “estar-ahí”, “estar presente”. Esta presencia que no es para un sujeto es la existencia. El fenómeno, en cambio, es la presencia de un existente para un sujeto. El hecho de que “el fenómeno fundamental es esta presencia de los existentes, aunque para un sujeto”, nos lleva a buscar el meollo de la metafísica en “un análisis de la fenomenicidad misma; sólo ella nos daría la clave de nuestra tendencia a concebir una existencia transfenoménica”.³⁷

La aparición y desaparición de fenómenos puede entenderse o bien como creación-aniquilación, por ejemplo, el nacimiento y la muerte de un ser vivo, o bien como desplazamiento, que puede verse en la creencia en la inmortalidad del alma que, a la muerte del hombre, piensa que el alma ha abandonado este mundo para pasar a otro mundo. Sobre esto Gaos afirma:

La verdadera cuestión, lo verdaderamente notable, serían, pues, las “*últimas razones*”- o “*motivos*” por los que, a pesar de ser posible concebir toda aparición y desaparición ya como desplazamiento, ya como creación y aniquilación, y ciertas presencias, si es que no todas, ya como eternas, ya como- “*finitas*”, se conciben las apariciones y desapariciones de unos entes como desplazamientos y la de otros como creaciones y aniquilaciones,....³⁸

Si la existencia es finita es porque está entre dos inexistencias. De ahí que para tratar de explicar o dar sentido a la existencia finita se postule una existencia infinita: “la existencia fenoménica nos remite a su negación; existencia en relación con inexistencia se concibe

³⁶ *De la filosofía*, p. 225.

³⁷ Villoro, Luis. Op. cit. p. XVII.

³⁸ *De la filosofía*, p. 347.

como finitud; más ésta a su vez debe postular, para dar razón de ella, su propia negación: la infinitud.”³⁹

Para Gaos toda la metafísica depende del concepto de negación, porque dar razón de este concepto es darla de la razón humana. Todas las negaciones pueden reducirse a una fundamental: “La expresión negativa por excelencia, ‘no’, sería elíptica por ‘no existente’ o ‘inexistente’ y éstas pleonásticas del ‘no’.”⁴⁰ La cuestión es que la razón está constituida por categorías y conceptos trascendentales que, al estar en relación con la negación, permiten pensar lo infinito. El problema radica en que a la negación, al “no”, no le corresponde ningún objeto, por lo que la razón, que se entendía a sí misma como objetiva en su relación con la experiencia, “se ve remitida a unos motivos no racionales, ‘subjetivos’, pues a la ‘negación’, al ‘no’, o a su concepto, no le corresponde ningún ‘objeto’.”⁴¹ Así es como a través de la negación podemos dar razón de la razón humana, porque si dar razón es explicar un ente por otro ente, “los conceptos sin objeto propio o no denotantes, no pudieran tener su razón de ser en los objetos, sino únicamente en los sujetos, sería ‘subjetiva’, en este sentido, la razón de ser”,⁴² es decir, al carecer de objeto, “no” sólo puede ser explicado por el sujeto. Así, “las categorías negativas y singularmente el concepto de infinitud divina, revelan una facultad suprema de la razón: la facultad de negar con conceptos y de concebir lo infinito”.⁴³ De tal manera que, “los conceptos de ‘presencia’ y

³⁹ Villoro, Luis. Op. cit., p. XVIII.

⁴⁰ *Del hombre*, p. 375.

⁴¹ Zirión, Antonio. “Temas metafísicos en José Gaos: La metafísica como tema y cuestión de sí misma”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, t. 26, *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003. p. 332.

⁴² *De la filosofía*, p. 310.

⁴³ Salmerón, Fernando. Op. cit., p. 71.

'ausencia' ('existencia', 'inexistencia') se originan en el interés y desinterés por la existencia".⁴⁴ Es decir, en la base de los conceptos metafísicos, que se postulaban como racionales, están la voluntad y los afectos del sujeto, su querer o no querer: lo irracional de la razón misma. Este querer la existencia o la inexistencia se basan en el amor y el odio:

...¿por qué no habrá... una vida de satisfacción, de contento o siquiera otra vida de compensación de ésta? ¿Por qué no habrá, realmente, un "Dios"?... estas preguntas están empapadas en un desesperado afán de propio bien infinito, de infinitud divina, de amor al uno y a la otra...⁴⁵

Conceptos como 'inexistente', 'nada' e 'infinitud', son pensados por el hombre "*movido* por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo."⁴⁶ Y esta capacidad de negar "es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza".⁴⁷ Ahora bien, aquí amor y odio significan los motivos personales e irracionales por los que unos hombres niegan la finitud y otros la infinitud. Habría quienes niegan la finitud por necesidad de dar sentido a la vida, por el deseo de inmortalidad y de redención, por encontrar un consuelo en otra vida. Y habría también quienes negarían la infinitud para darle un sentido a la vida a partir de ella misma, o quizás, por rechazar la posibilidad de que los actos de esta vida puedan tener consecuencias más allá de ella. Pero puede ser que se niegue la infinitud, la otra vida, o más específicamente, que se niegue a Dios por soberbia.

⁴⁴ Villoro, Luis. Op. cit., p. XX.

⁴⁵ *De la filosofía*, p. 390.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 391.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 392.

C. La filosofía como soberbia.

Para Gaos la filosofía tomista se continúa en la filosofía moderna, como la de Descartes, cuyos filosofemas proponen deshacerse “de la creencia en la existencia de toda realidad distinta del propio pensamiento racionante, para atenerse a la racional evidencia,...la racional destrucción y reconstrucción de la propia vida y personalidad con el mundo correspondiente.”⁴⁸ Esta racional destrucción y reconstrucción se lleva a cabo mediante la definición de la esencia.

Gaos se pregunta si “nuestro filosofar sobre nuestra vida, ¿no consiste más propiamente que en ninguna otra cosa este filosofar, en un esfuerzo por formular, por definir lo que es esencialmente nuestra vida...?”⁴⁹ La esencia se expresa en una definición del tipo “la vida es esencialmente esto”, o “yo soy esencialmente aquello”. De tal manera que la filosofía entendida como razón es esencialmente definición. Pero, si definición propiamente tal (según la tradición) es enunciar el género próximo y la diferencia específica, ¿es definible nuestra vida? Gaos responde que, si nuestra vida fuera el género próximo, y el paso del catolicismo al inmanentismo la diferencia específica del hombre moderno, “la historia humana tendría la misma estructura que la natural”.⁵⁰ Pero esto no es así, ya que entre los seres humanos se da una variación histórica: No todos los hombres dan el paso del catolicismo al inmanentismo, y en cuanto a los modernos no todos dieron el paso de la misma forma. Así, la concepción esencialista

⁴⁸ Gaos, José. *Curso de Metafísica*, tomo II, p. 54.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 89.

tradicional se muestra incompatible con el carácter cambiante de la realidad humana, por lo que la definición de nuestra vida no debe entenderse como definición última e inmutable del ser humano, sino como definición de la situación histórica radical en la que la mayoría de los hombres se encuentra actualmente. De tal manera que al decir que la vida del hombre actual es esencialmente un dejar de ser católico para pasar a ser inmanentista, y esto no en todos los casos, se tiene en cuenta la índole histórica de la vida humana.

Gaos entiende el filosofar como un esfuerzo por apresar la esencia, pero este esfuerzo es primero una intuición, y sólo en un segundo momento se convierte en definición de la esencia intuida. Se trata de “hacer a la razón filosófica independiente de todo lo subjetivo que no sea ella misma, con excepción del esfuerzo, que la sostiene”.⁵¹ Se asume entonces a la razón filosófica como intuición de esencias sostenida por un esfuerzo que procura que esta intuición no resulte interferida. Pero, ¿por qué se filosofa? Gaos contesta que se filosofa “para-participar de la-Divinidad-para salvarse-para saber a qué atenerse respecto al correspondiente fin último o bien sumo”.⁵² Pero puede suceder que, precisamente por filosofar se llegue a negar tanto la salvación como la existencia de Dios. Y de esto resulta “un afán de independencia absolutamente sui-géneris... de la que se estaría afanoso por participar”.⁵³ El afán del que filosofa es un afán de dominación, de principalidad, de ahí la recurrencia a indagar los principios de las cosas: “Todo lo comprendí plenamente cuando lei en Aristóteles que el filósofo es el que sabe de todas las cosas, no porque sepa de cada una de ellas en particular, sino porque es dueño

⁵¹ Ibid., p. 100.

⁵² Ibid., p. 120.

⁵³ Ibid., p. 121.

de los principios que las dominan, y que este saber es realmente un saber de dominación, pues al sabedor o dueño de los principios incumbe mandar a los demás y no él ser mandado por ellos.”⁵⁴ Pero, además de este afán de dominio, el punto más alto de la soberbia es la igualación del filósofo con Dios, que implica el “confrontamiento con Dios, la identificación con Dios o deificación,... La superioridad y dominación sobre Dios en la citación de Dios ante el tribunal de la razón para que pruebe y justifique, si puede, su existencia y naturaleza de Dios”.⁵⁵ Estas palabras de Gaos muestran que el afán de dominio es absoluto, pues ya no se trata sólo de estar por encima de los hombres, sino también por encima de Dios.

Lo anterior tiene muchas implicaciones, como llevar al que conoce los principios de las cosas a individualizarse de una manera tan radical, que termina por separarse de la comunidad, cuestionando sus creencias y su visión del mundo; de esto se desprende el sentimiento de la soberbia, que Gaos define como el “sentimiento de superioridad superlativa de la razón; o sentimiento que la razón tiene de su superioridad”.⁵⁶ O bien, quizás deberíamos decir: el sentimiento (impulso, afán irracional) de superioridad que el filósofo tiene sobre los demás, y que, para justificarse, apela a la razón. Pero esta apelación a la razón sólo puede ser válida en una época que valora a la razón por encima de la religión y la tradición, es decir, la modernidad.

Ahora bien, si, como quiere Gaos, la esencia de la filosofía es la actitud soberbia del filósofo que ha negado la existencia de Dios y

⁵⁴ Gaos, José. *Confesiones profesionales*, p. 118.

⁵⁵ Gaos, José. *Obras Completas III, Ideas de la filosofía (1938-1950)*. México, UNAM. 2003. p. 61.

⁵⁶ *Curso de metafísica 1944*, t. II, p. 154.

con ello, toda la cosmovisión tradicional que tenía por fundamento un ser trascendente, de tal manera que es ahora el sujeto racional moderno el que desde su razón sostiene al mundo, se entiende entonces que el papel de la filosofía en el tránsito del trascendentismo al inmanentismo no solamente es central, sino también de carácter irracional, pues lo que estaría motivando a la razón no es el amor a la verdad, sino el afán de dominio y el sentimiento de superioridad. Es decir, el paso del catolicismo a la modernidad se ha dado por motivos irracionales. Y esto es muy importante en el planteamiento de Gaos porque permite entender no sólo la esencia de la personalidad del filósofo, sino también, la esencia de la actitud que el hombre moderno tiene hacia la naturaleza y hacia la tradición.

Claro que todo esto puede resultar irritante para el que entienda la filosofía como amor a la sabiduría, y que además no vea en el filósofo en particular, y en el intelectual en general, más que el deseo de saber desde una actitud racional que se procura lo más objetiva posible, a fin de acercarse desinteresadamente a la verdad. Para Gaos, todo filósofo metafísico, sistemático, que determine desde su razón el ser de las cosas es soberbio; ya sea que se trate de un filósofo griego, medieval o moderno.

CAPÍTULO III. EL INMANENTISMO.

A. Definición del inmanentismo.

El término inmanentismo en Gaos es correlativo del término catolicismo. No puede entenderse el primero sin el segundo, ya que el inmanentismo tiene lugar como consecuencia de la crisis del catolicismo. En el primer capítulo dejé en claro que, a partir de la pregunta “¿qué somos esencialmente?”, Gaos define al hombre moderno como aquel que habiendo sido católico se ha vuelto irreligioso por influencia de la filosofía. Esto, obviamente, implica un tránsito; se deja de ser algo para convertirse en otra cosa. De tal forma que, si “el ser católico anterior consistía esencialmente, radicalmente, en vivir esta vida, este mundo, como tales, es decir, como los correlatos de otra vida, de otro mundo,... el posterior-actual- ser irreligioso consiste esencialmente, radicalmente, en vivir la vida, el mundo, como si no se les hubiere vivido como correlatos de otros...”⁵⁷ Es decir, se vive la vida y el mundo como inmanentes, sin referencia a lo trascendente.

⁵⁷ Gaos, José. *Curso de metafísica 1944*, p. 23.

La definición más precisa y sustanciosa de inmanentismo que dio Gaos es la siguiente:

...la palabra *inmanentismo* puede sugerir lo siguiente. *Trascendente e inmanente* es lo que está *más allá* y *más acá* de un límite, sea del mundo empírico, sea del sujeto de conocimiento...*Inmanentismo* puede sugerir entonces un elevar lo *inmanente*, lo *más acá*, a *ismo*, es decir, a doctrina, a posición, a *Weltanschauung*. En suma, *inmanentismo* puede sugerir aquello en que consiste la irreligiosidad actual...⁵⁸

El párrafo anterior exige, por lo menos, elucidar la relación entre los términos inmanentismo, irreligiosidad y modernidad. De entrada es necesario retener, como vimos líneas arriba, la idea del inmanentismo como resultado de un tránsito, y, por lo tanto, como fenómeno subsecuente: "...nuestro inmanentismo es subsecuente y no primario: es subsecuente al catolicismo, que es lo primario. Si el inmanentismo se extiende hasta el punto de que llegue a haber generaciones que crezcan y se eduquen en él, se convertirá en primario".⁵⁹ Cabe aclarar que Gaos escribe esto a mediados del siglo XX, quizás en estos días podamos pensar en un inmanentismo primario. Ahora bien, si el hecho inicial es la religiosidad del hombre, el paso a la irreligiosidad no aniquila por completo la condición humana religiosa, es decir, en la irreligiosidad quedan restos de religiosidad que Gaos, como veremos más adelante, llama "las reliquias de Dios", por lo que irreligiosidad, y, por lo tanto, inmanentismo, no quiere decir, necesariamente, ateísmo.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 24

⁵⁹ *Ibid.*, p. 24 y 25.

Hasta tal punto están entrañados modernidad e inmanentismo para Gaos, que afirma categóricamente que “la historia de la modernidad es, radicalmente, la historia de su inmanentismo”.⁶⁰ Como vimos en el segundo capítulo, Gaos no pretende que todos los hombres son inmanentistas, ni que todos lo son de la misma manera, se limita a afirmar que lo radical de la modernidad es el inmanentismo. Podemos pensar, entonces, que no hay modernidad sin inmanentismo.

En vista de lo anterior, podemos concluir que el término inmanentismo en Gaos significa lo siguiente. Como resultado del paso de la religiosidad a la irreligiosidad, por influencia de la filosofía, se ha llegado a una actitud vital que consiste en vivir la vida y el mundo como inmanentes; en esta actitud consiste la irreligiosidad moderna, que es lo radicalmente decisivo de la modernidad.

B. Vida en ausencia de la muerte.

Si bien en el catolicismo vivir en la presencia de Dios es vivir en presencia de la muerte, en el inmanentismo, por el contrario, la vida en la ausencia de Dios da por resultado una vida en ausencia de la muerte. La ausencia de Dios es, por supuesto, la ausencia de lo trascendente, es decir, la negación de otra vida después de ésta, con la consecuencia de concentrar en la vida terrenal, única posible, todo sentido y todo proyecto de realización personal.

Gaos nos dice que “el hombre de nuestros días hace un esfuerzo entre inconsciente y voluntario, por ausentar de su vida la muerte

⁶⁰ Ibid., p. 24.

constantemente... vivir la vida como un olvido de la muerte,... superar el temor a la muerte por este olvido,...”⁶¹ Esto quiere decir que la ausencia de la muerte en el inmanentismo de ningún modo se da de forma natural, sino que es un olvido que se procura conscientemente, por lo que la muerte para el inmanentista es una ausencia entre comillas, provisional y, por lo mismo, frágil.

Esta fragilidad puede ser puesta de manifiesto, por ejemplo, por un accidente. Una “mínima fenomenología del accidente” hecha por Gaos, muestra que éste es “algo que sobreviene accidentalmente, es decir, inesencialmente, innecesariamente,... súbita o repentinamente,... el accidente es, además,... impersonal, anónimo...”⁶² De tal manera que, el accidentado es víctima del accidente en la medida en que, entre ambos, no hay una relación *esencial*, sino, tan sólo, fortuita, imprevista, accidental. El accidente nos da la nota de la concepción que de la muerte tiene el inmanentista, para quien ésta es siempre impersonal, no esperada, sobrevenida siempre accidentalmente, ya que “esta accidentalidad es válida hasta para la muerte no accidental”.⁶³

En el catolicismo la muerte viene a perfeccionar la vida de quien muere; la personalidad del católico se perfecciona en la muerte. En el inmanentismo, al contrario, la vida es truncada por la muerte y, por lo tanto, la personalidad de quien muere queda inacabada, imperfecta, pues en el inmanentismo todo proyecto de perfección humana queda circunscrito a esta vida. Y si bien es cierto que la muerte, en algunos casos, puede dar celebridad, o bien, permite reconocer póstumamente

⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

⁶² *Ibid.*, p. 79.

⁶³ *Ibid.*, p. 93.

la obra de quien muere, al no concebirse que haya vida después de ésta, la celebridad o el reconocimiento no pueden perfeccionar o afectar positivamente a una vida que ha dejado de ser. Por lo que estos hechos afectan únicamente al concepto que de la persona muerta tienen los que viven.

Un último punto en relación con la muerte sería el de la comunión, porque “la relación entre las personas... es obra de cada una con lo trascendente”.⁶⁴ Gaos lo explica de la siguiente manera:

Al desaparecer el otro mundo, desaparece la relación de cada uno con él, ahora bien, esta relación (con lo trascendente) aísla en la individual intimidad imaginativa a las personas: al desaparecer la relación, las personas quedan, pues, privadas de este aislador de sus imaginativas intimidades individuales: es decir, estas imaginativas intimidades individuales quedan a la intemperie... dejan de ser propiamente imaginativas individualidades, para pasar a ser perceptiva y común, comunitaria publicidad...⁶⁵

Gaos entiende esta “individual intimidad imaginativa” del catolicismo no como destructora de la comunión, sino como su condición de posibilidad. Sólo la relación con lo trascendente (vida en presencia de la muerte) puede propiciar una auténtica y profunda comunión, ya que se construye un vínculo a partir de lo más esencial. Así, vivir en presencia de la muerte es vivir en comunión con los seres espirituales, con los muertos y con los vivos que comparten la misma fe. Por el contrario, cuando desaparece la relación con lo trascendente porque se vive en ausencia de la muerte, toda posibilidad de comunión profunda desaparece. Las individualidades inmanentistas, en palabras de Gaos, “quedan a la intemperie”, es decir, al estar desprovistas de una “intimidad imaginativa” de carácter espiritual

⁶⁴ Ibid., p. 123.

⁶⁵ Ibid., p. 124.

quedan reducidas a lo superficial, y la comunión en tales casos se convierte en comunitaria publicidad: “Y de esta común, comunitaria publicidad, se expulsa por todos los procedimientos lo único restante capaz de producir resultados de individuación coincidentes, supletorios: la muerte... al dejar de estar constantemente, esencialmente unidos por la espera de las mismas muertes, pasan a quedar unidos meramente de un modo accidental...”⁶⁶ O sea que, esta comunitaria publicidad, que podríamos entender como comunión reducida a la esfera pública, rompe con la comunión católica (aquí sí, en el sentido de universal) al imposibilitar la “individual intimidad imaginativa”.

Así como en el catolicismo la idea de la muerte determina la idea de la vida, también en el inmanentismo la concepción de la muerte da lugar a una manera de ver la vida, que incluye, desde luego, una actitud ante la moral sexual católica.

1. Vida sexual en el inmanentismo.

La consideración de la sexualidad en el inmanentismo comienza con una determinada concepción de la sexualidad infantil, de acuerdo con la cual, ésta “sería determinante del curso ulterior de la vida, no sólo sexual, sino entera;... Y tanto la sexualidad infantil cuanto el curso ulterior de la vida determinada por ella,... serían hechos *igualmente naturales*”.⁶⁷ En esta naturalidad radica, para Gaos, el mayor contraste con la concepción cristiana de la sexualidad. Esta concepción naturalista presenta a la sexualidad como un hecho biológico, y por lo

⁶⁶ Ibid., p. 124 y 125.

⁶⁷ Ibid., p. 174.

tanto, libre de valores morales. Así, lo sexual, en tanto biológico, es un hecho que tiene que ver con la salud, pero no con la moral.

Esta forma de ver la sexualidad como natural, se aplica también a las relaciones homosexuales, al onanismo y al sexo que se practica fuera del matrimonio. Así, la satisfacción del impulso sexual es vista “como la cosa más natural del mundo; como, no sólo lícita, sino obligada, justamente por natural... La satisfacción del impulso sexual es necesaria... al buen estado de salud”.⁶⁸ En esta concepción no hay lugar para el “bueno” o “malo” de la moral católica, el acto sexual se justifica como necesario porque sirve al mantenimiento de la buena salud, tanto física como mental, y en tal sentido es bueno para la vida, que ha sido reducida a lo biológico. Por esto dice Gaos que “Invocar lo natural, la naturalidad, la naturaleza, es, pues, en el inmanentismo, invocar un verdadero principio: algo que funda o justifica a lo demás...”⁶⁹ Es decir, si en la vida del inmanentista ha desaparecido toda referencia a lo trascendente, ya sea Dios o la muerte, la vida, despojada de toda espiritualidad en el sentido católico, queda reducida a lo terrenal, a lo “más acá como principio”, y su sentido y justificación radican en ella misma, en su “naturalidad”.

Consecuencias de lo anterior vienen a ser, por un lado, el que el impulso sexual quede legitimado, prácticamente, desde el momento en que se siente, por lo que el sexo ya no se limita a su función, única legítima en el catolicismo, de reproducción de la vida permitida sólo dentro del matrimonio; pero, por otro lado, según Gaos, nuestros días vienen a ser “los del *sex-appeal*; es decir, días en que se habla del

⁶⁸ Ibid., p. 184.

⁶⁹ Ibid., p. 185.

atractivo sexual exclusivamente en cuanto tal...”⁷⁰ Todo esto, por fuerza, viene a modificar las relaciones de pareja tal como se daban antiguamente en el catolicismo. Así es como “el amante de nuestros días... se queda a la entrada de la relación posible entre los dos sexos humanos, porque inicia la relación con la persona del opuesto con la idea de no perder la libertad, de no entregarse, de no comprometerse..., con la idea de que la relación... no va a durar...”⁷¹ Y mientras en el amor católico se aspira a la felicidad, en el inmanentista se aspira sólo al placer, actitud que deja ver un temor a lo trascendente, o quizás, una imposibilidad, a la que Gaos se refiere diciendo que “si... estas personas no entregan su intimidad, su personalidad, es porque no pueden, porque no la tienen. Están reducidas a la superficie pública de la individualidad humana y en esta superficie exclusivamente conviven”.⁷² Pero a esta imposibilidad de entregarse, se suma el temor por lo trascendente: “El hombre y la mujer de hoy temen la comparecencia de todo lo que trasciende lo inmediato,... Horror a lo definitivo y eterno...”⁷³ De esta forma, al mostrarnos la manera en que se justifica la naturalidad de la sexualidad inmanentista y las consecuencias que se siguen de ella, nos deja ver en qué consiste la radical diferencia entre la actitud vital del inmanentista y la del católico.

⁷⁰ Ibid., p. 191.

⁷¹ Ibid., p. 194 y 195.

⁷² Ibid., p. 208.

⁷³ Ibid., p. 207.

C. Crisis del inmanentismo.

Cuando en la actualidad se habla de crisis de la modernidad se piensa, desde la crítica llamada posmoderna, en el fracaso del proyecto moderno ilustrado, o, desde la crítica marxista, en las contradicciones del capitalismo moderno que deben dar lugar a su superación dialéctica. En Gaos la crisis del inmanentismo moderno se refiere a dos cosas: el tema de las “reliquias de Dios”, y el tema de la posibilidad de superación de la modernidad mediante una nueva comunión basada en una nueva forma de trascendencia.

La ausencia de Dios en la vida del inmanentista nunca es total. Hay dos dimensiones en la que quedan restos, reliquias de Dios. Una de ellas es la histórica, patente en el hecho de que el cristianismo perdura en la modernidad; la otra dimensión es la personal, que se refiere a la memoria del inmanentista que recuerda su pasado católico y, por lo mismo, la manera en que Dios estaba presente en su vida. Lo decisivo para Gaos es esta segunda dimensión.

Según Gaos,⁷⁴ las reliquias de Dios tienen cuatro características. Primera, se trata de una presencia en la imaginación a partir del recuerdo; segunda, esta presencia en el recuerdo puede aparecer espontáneamente debido a alguna situación; tercera, tal presencia es poco frecuente; y cuarta, la presencia recordada es inoperante, es pura memoria. Pero, ¿cómo aparecen estas reliquias?, ¿bajo qué circunstancias? Gaos nos dice que “a veces se adueña de la persona un... verdadero *afán de algo*. Este algo se presenta como de difícil consecución, como consecución superior a las propias fuerzas... En tales casos, espontáneamente, surge de la persona una imploración a

⁷⁴ Ibid., p. 53 y 54.

Dios...⁷⁵ Otra causa puede ser el temor, de tal manera que, “si lo temido es tal, como para no poder evitarlo por las propias fuerzas, también espontáneamente surge de la persona la imploración a Dios...”⁷⁶ También puede ser que, en un momento de extrema alegría, el inmanentista dé gracias a Dios. Otro caso, también extremo, es el de la desesperación, por la cual puede surgir de la persona “una condenación de Dios, una blasfemia... –que puede llegar a la negación de Dios, de su existencia... –pero que aun en este caso habrá sido precedida de una comparecencia de Dios –en este caso para negarlo...”⁷⁷ En un último caso, que puede ser el del intelectual, se establece una reflexión sobre el inmanentismo, “por ejemplo, sobre la necesidad de examinar a fondo y decididamente la pérdida de la fe religiosa, lo fundado o infundado de la pérdida, el sentido de las reliquias...”⁷⁸ Debido, quizás, a que la “normalidad” de la vida moderna presenta pocos casos extremos propicios para suscitar la presencia de Dios, estas reliquias son excepcionales.

Lo contradictorio de las reliquias para Gaos radica en que, en el inmanentista, implorar a Dios no modifica la vida. Así, suele suceder que “se imagina a Dios y hasta se le implora y se le dan gracias,... pero no como real,... Su presencia se queda en imaginaria... En todo caso, lo paradójico o contradictorio no está en que siendo imaginativas (las reliquias) sean afectivas, patéticas, pasionales, sino en que siendo afectivas, patéticas, pasionales –resulten inoperantes... Pues es un hecho que ese implorar a Dios o darle gracias *no modifica*

⁷⁵ Ibid., p. 55.

⁷⁶ Ibid., p. 56.

⁷⁷ Ibid., p. 56 y 57.

⁷⁸ Ibid., p. 57.

la vida..."⁷⁹ Esto puede deberse, según Gaos, a que el inmanentismo, a pesar de la intervención de la filosofía en él, no surge racionalmente, sino impulsivamente, por lo que las reliquias de Dios no tienen la fuerza de una convicción.

¿Qué es esta impulsividad de la que surgen las reliquias de Dios? En primer término, las reliquias "significan la irracionalidad del paso (al inmanentismo), del proceso... hemos dejado de ser creyentes por un proceso de soberbia e impulsividad,... segundo, corroboran la impotencia de la individual razón para la trascendencia... tercero... la razón no puede acabar con lo irracional..."⁸⁰ De esta manera, el análisis de las reliquias de Dios ha puesto en claro la crisis del inmanentismo moderno al mostrar que, contra la apariencia de racionalidad, la modernidad inmanentista es en realidad el resultado de la soberbia irracional, impulsiva, y que, ese deseo de trascendencia racional entendido como la autorrealización del individuo por medio de la cultura o la emancipación política es ilusorio, en tanto la razón es incapaz de trascendencia; por último, ha quedado al descubierto lo irrisorio de la pretensión racionalista moderna de acabar con lo irracional, ya que, para Gaos lo racional no está contrapuesto a lo irracional, sino que surge de él. Visto así, el inmanentismo está en crisis; se hace necesario, entonces, pensar en su superación.

La cuestión que ahora surge es: "...¿ratificamos o rectificamos el paso del catolicismo al inmanentismo? ¿Ratificamos o rectificamos nuestro inmanentismo? Está claro que la cuestión tiene además este sentido: ¿lo ratificamos o rectificamos racionalmente, por medio de la

⁷⁹ Ibid., p. 62.

⁸⁰ Ibid., T. II, p. 178 y 179.

razón misma?"⁸¹ Gaos nos pone en una disyuntiva que de ninguna manera significa que, en el caso de ratificar el paso, debemos seguir adelante sin más, acríticamente; o en el caso de rectificarlo, tendríamos que regresar al catolicismo tal como éste era antes del paso al inmanentismo. Ambos, catolicismo e inmanentismo, han sido puestos en crisis. Se trata entonces de superarlos, por lo que no podemos decidirnos por uno o por otro, sino por el surgimiento de algo nuevo.

En cuanto al segundo cuestionamiento de Gaos, sobre la posibilidad de que la ratificación o rectificación sean de carácter racional, afirma que si la razón no fue la responsable del paso al inmanentismo, tampoco puede ratificar o rectificar este paso, pero sí puede hacer el siguiente razonamiento:

Comunión es de individuos humanos entre sí por serlo de cada uno, mediante la fe, en algo trascendente a cada uno, a todos y a su mundo inmanente. La fe, lo que puede llamarse la actividad de trascendencia, es función de la comunión: no puede serlo del individuo, ni menos de su razón. Por lo tanto, cuando el individuo empieza a... individualizarse, con su razón,... la comunión empieza a descomponerse, empieza también a extinguirse la fe, la actividad de la trascendencia. A la inversa, pues: una nueva actividad de trascendencia, una nueva fe, no puede ser obra más que de una nueva comunión...⁸²

Este razonamiento apunta a la posibilidad de una nueva trascendencia y a la imposibilidad de la razón para llevarla a cabo, sobre todo, por la índole misma de la trascendencia, que, como Gaos la entiende, es doble: "... el más allá parece doble. Ante todo, el motivo, temporal e individual constitutivo de nuestra vida misma. Sobre todo, el

⁸¹ Ibid., p. 171.

⁸² Ibid., p. 172.

constituido por la infinitud divina”.⁸³ Hay, entonces, una trascendencia dentro de esta vida: el estar referido el ser humano hacia el futuro y hacia los demás; y la trascendencia religiosa hacia otra vida después de ésta. En el primer caso, la razón, al aislar al individuo (el filósofo, el inmanentista moderno) de la comunión con los otros rompe con la posibilidad de trascendencia, es decir, el que se aísla en sus razonamientos no va más allá de sí mismo. En el segundo caso, como ya hemos visto, la soberbia de la razón es radicalmente inmanentista, por lo que queda excluido todo más allá después de esta vida.

La fe, entendida por Gaos como actividad de trascendencia, es lo que hace posible una nueva comunión, es decir, un reencuentro de la humanidad consigo misma y con la naturaleza a través de la creencia compartida en lo trascendente. La razón aísla, la fe posibilita la comunión. ¿Cuál es entonces el papel de la razón hoy en día? Según Gaos, “lo más que la razón individual puede aún hacer es, entre tanto, arbitrar una teoría que explique dentro de ciertos límites cómo o por qué las comuniones se descomponen, los individuos se... individualizan, la razón se ensoberbece —poniéndose al servicio de la impulsividad,... o cómo o por qué hay historia”.⁸⁴ Es decir, el papel de la razón es ahora la reflexión sobre la crisis, tanto del catolicismo como del inmanentismo, y el resultado de esta reflexión ha sido “descubrir la motivación irracional del filosofar, el movimiento de la historia, la razón limitada de la razón...”⁸⁵ Ahora bien, si hemos llegado al punto en que la razón ha encontrado su límite, por un lado, al chocar con la persistencia de lo irracional, y por otro, al reconocer

⁸³ Gaos, José. *Discurso de filosofía*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959, p. 168.

⁸⁴ *Curso de metafísica 1944*, tomo II, p. 174.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 182.

la necesidad de una nueva trascendencia que no puede realizar, si esto es así, ¿qué sigue? Primero, hay que entender que, de las dos posibles trascendencias señaladas líneas arriba, la que a Gaos le interesa es la que se refiere a un futuro dentro de esta vida en que el hombre moderno imanentista se supere a sí mismo yendo más allá de él hacia los otros: “Sólo un ser... que sea en relación, en comunicación, en comunidad con otros, puede tener un más allá... El concepto de más allá es un concepto de relación... El más allá de un ser individual es los otros seres con los que está en relación...”⁸⁶ Segundo, el hombre no tiene por qué prescindir de su razón, sino, únicamente, dejar de aislar a su razón de los otros componentes humanos: “Ser hombre es vivir humanamente, y vivir humanamente es percibir, imaginar, pensar, sentir y “moverse” humanamente, y todo esto es fundamentalmente, esencialmente, moverse hacia el futuro, tener siquiera este más allá del restante futuro de esta vida, ser este tenerlo. Ser este más allá.”⁸⁷

Gaos no tiene un proyecto completo y detallado de la nueva trascendencia que reconoce como necesaria, pero tiene una visión, en la cual la filosofía y la razón son entendidas de otra manera, apareciendo reconciliadas e integradas a la totalidad de lo humano: “...razonaremos con las razones del corazón que no conoce la razón – pura, esto es, moderna... Razonaremos con el caso vitalmente aleccionador, con el ejemplo contagioso, con el sentimiento y la acción que nos arrastrarán conjuntamente, en comunión”.⁸⁸ Y también, sostiene la necesidad de “una filosofía del hombre, una filosofía de la pluralidad y unidad de la realidad,... explicativa del movimiento de la

⁸⁶ *Discurso de filosofía*, p. 166 y 167.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁸⁸ *Curso de metafísica 1944*, tomo II, p. 173.

historia, de nuestra vida,... órgano o instrumento de la nueva comunión de que nuestras vidas son el comienzo del movimiento en la historia... tal es mi fe, mi esperanza y mi caridad...”⁸⁹

Estas palabras de Gaos, escritas para su curso de metafísica de 1944, no son de ninguna manera un llamado al emocionalismo y a la intuición, ni a un regreso a formas pretéritas de religiosidad o pensamiento, sino, más bien, una invitación a pensar con humildad, a reconciliar aquello que la soberbia había contrapuesto.

⁸⁹ Ibid., p. 183.

CONCLUSIÓN

Si, como dije en la introducción, pensar la modernidad desde la filosofía consiste en tratar de responder a las preguntas ¿qué somos?, ¿cómo llegamos a ser lo que somos?, y ¿podemos ser de otra forma?, resumiré el pensamiento de Gaos en torno a la modernidad a partir de las respuestas que dio a estas preguntas.

El paso histórico del catolicismo medieval a la irreligiosidad moderna, a causa de la crítica racional hecha a la religión, se reproduce en nuestras vidas, según Gaos, como un tránsito del trascendentismo al inmanentismo. Por lo que, a la pregunta ¿qué somos?, responde Gaos que habiendo sido primeramente católicos, hemos llegado a ser unos inmanentistas irreligiosos a causa de habernos puesto a razonar sobre aquello que antes aceptábamos por fe. Hasta este momento el tránsito parece tener un carácter racional. Sólo con la respuesta a la segunda pregunta esta racionalidad será puesta en duda.

¿Cómo llegamos a ser lo que somos? Aquello que posibilitó el paso del catolicismo a la irreligiosidad es la filosofía llamada cristiana, aceptada por la iglesia católica, cuyo mejor ejemplo lo constituye, según Gaos, la *Suma teológica* de Santo Tomás. En esta obra se pone en marcha un razonamiento sobre la existencia de Dios que, como muestra Gaos, acabará por convertir los objetos de la fe en objetos de la razón. Este camino abierto por Tomás será seguido tanto por la filosofía posterior, como por los mismos creyentes que, en un afán de comprender racionalmente lo creído, acabarán en el inmanentismo. En el análisis de las motivaciones que llevan a querer razonar sobre los objetos de la fe, encontrará Gaos la impulsividad de la soberbia: el afán de superioridad, el deseo humano de principalidad máxima: ser como Dios. De tal forma que aquello que se nos presentaba como racional, se muestra ahora como irracional.

Por último, como consecuencia de haber encontrado como fundamento del inmanentismo moderno lo irracional en lugar de lo racional, y de haber mostrado a la razón como limitada, contingente e incapaz de trascendencia, se puso de manifiesto la crisis del inmanentismo. De aquí la necesidad de dar respuesta a la pregunta, ¿podemos ser de otra forma?, es decir ¿podemos superar el inmanentismo? Gaos piensa que sí, que podemos llegar a una nueva comunión, para lo cual es necesario recobrar la fe entendida como actividad de trascendencia, por medio de la cual lo que se presentaba como separado pueda ser reconciliado en una nueva comunión.

Uno de los méritos del planteamiento de Gaos sobre la modernidad que me interesa rescatar, es el haber analizado, como pocas veces se ha hecho en la historia de la filosofía, las motivaciones del pensar. Gaos descubre aspectos del filosofar en los que rara vez o casi nunca

se repara: lo irracional de la crítica racional a la fe, o el haber localizado el principio de la crisis del catolicismo nada menos que en su principal pensador. Hablar de lo irracional que subyace a la actitud racional es algo que rechazan de entrada muchos filósofos, pues les resulta sumamente incómodo. Pero esta incomodidad es ya un síntoma, un indicio de que hay algo de cierto en hablar de soberbia e impulsividad cuando se habla de razón. Decirle a un intelectual que su irreligiosidad no es el resultado de su inteligencia, sino de su soberbia, es decirle bastante. De igual manera, decirle a un católico que Santo Tomás sentó las bases para que la filosofía moderna hiciera la crítica de la religión, no es cualquier cosa. Desde luego que el carácter polémico de estas afirmaciones no las hace ciertas, pero me parece que son atendibles en la medida en que dan a pensar aspectos del ateísmo o del catolicismo en los que no se suele reparar.

Otro aspecto que me parece de particular valía es el haberse planteado el problema de la crisis de la modernidad en un momento y en un lugar en que tal planteamiento estaba prácticamente ausente. La reflexión de Gaos sobre el inmanentismo moderno sigue siendo actual en la medida en que cuestiona, de raíz, el pensamiento y la cultura moderna a la vez que plantea la posibilidad de otra forma de pensar y de vivir. Esto es importante resaltarlo en medio de la actual crítica posmoderna que suele resultar poco esperanzadora al limitarse, la mayoría de las veces, a constatar el fin de lo moderno sin preocuparse demasiado en abrir nuevos caminos al pensamiento.

Finalmente, Gaos nos deja frente a un problema que ya otros grandes pensadores del siglo XX se han planteado: la necesidad de pensar en aquello que, justamente, no puede ser ya pensado. Parecería que, si un filósofo plantea la necesidad de volver a creer en lo trascendente, en el mismo momento queda "fuera" de todo pensamiento filosófico serio

y riguroso. Al menos, de una seriedad y un rigor en el sentido académico. Pero el pensamiento puede tener también otras exigencias, como el servir a la vida haciéndola más humana y más profunda. Y en esto radica la importancia del pensamiento de Gaos, que nos invita a pensar más allá de los límites de la soberbia inmanentista.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de José Gaos

Curso de Metafísica 1944, México. UAEM, 1993.

Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.

Obras completas III. Ideas de la filosofía(1938-1950), prólogo de Abelardo Villegas, edición de Antonio Zirión, México, UNAM, 2003. (Nueva Biblioteca Mexicana, 156)

Obras completas VII. Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1987. (Nueva Biblioteca Mexicana, 88)

Obras completas XII. De la filosofía, prólogo de Luis Villoro, México, UNAM, 1982. (Nueva Biblioteca Mexicana, 84)

Obras completas XIII. Del hombre, edición y prólogo de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1992. (Nueva Biblioteca Mexicana, 109)

Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo, prólogo de Andrés Lira, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1994. (Nueva Biblioteca Mexicana, 116)

Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística, prólogo de Vera Yamuni, edición de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1982. (Nueva Biblioteca Mexicana, 85)

Sobre José Gaos

Benítez, Laura. "El concepto de modernidad en las *Lecciones de filosofía del año 1944* de José Gaos", en Rodríguez de Lecea, Teresa (ed.), *En torno a José Gaos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p.133.140.

Salmerón, Fernando. *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2000. (Colección Testimonios, 8)

Villoro, Luis. "Prólogo", en Gaos, José. *Obras completas XII. De la filosofía*, México, UNAM, 1982, p. v-xxviii.

Zirión, Antonio. "Temas metafísicos en José Gaos: La metafísica como tema y cuestión de sí misma", en *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, t. 26. *Cuestiones metafísicas*. Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 319-340.

-“José Gaos y la única filosofía”, en Rodríguez de Lecea, Teresa (ed.). *En torno a José Gaos*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p.141-156.

Sobre la modernidad

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI, 1999.

Cassirer, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1972.

Garin, Eugenio y otros. *El hombre del Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1990.

Giddens, A. y otros. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 2001.

Giddens, A. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 1999.

Horkheimer, M. Y Th. W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1994.

Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1996.

Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. México, Joaquín Mortiz, 1968.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. México, FCE, 1992.