



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ANÁLISIS DE LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA COMO CONFESIÓN
PERSONAL DE JOSÉ GAOS**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MORALES ZAVALA EMILIA

ASESOR: MARIO MAGALLÓN ANAYA

MÉXICO, D. F.

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Ha sido arduo trabajo, empezó cuando entré a la UNAM, pero este momento implica el comienzo y no el final de algo...es un gran compromiso

Luz María:

*Asistir a la vida de una sabia ha sido una fortuna
Sagaz disidente de la soberbia y la malquerencia
Hay tranquilidad al mirar lo profundo de la vida
Felicidad y salud en su andar, proferido destino*

Enrique David:

*Llegaste a tiempo con tu andar noble y tu corazón
Digno, que espera siempre la tranquilidad, la paz
Espero que la vida te remunere con la armonía
Y el encanto de la serenidad...*

Lenica:

*Has sabido hablar, así, en el descanso profundo
Y en la querida noche, consintiendo soledad
Has disentido con amargura, creciendo conmigo,
Con tu hermandad siempre alegre y honesta*

Mario Magallón:

*La lucha que se ha dispuesto hará reflejo en sus discípulos,
Lucharemos por la libertad de pensar,
Por la reivindicación de la filosofía,
Por una vida más digna...*

Profesores: Antonio Ramos, Alfonso Vázquez, Mariana Balzaretti, Ricardo Salazar, Luis Marcin, Salvador Rodríguez, Victórico Muñoz, César y Fernando; y Amigos: Juan Ángel, Rodrigo Díaz, Nidia Cruces, Rodrigo Morales, Mayela Arcadia, Dinorah Corella, compañeros del Seminario de Tesis y Colegas:

Los nombres de la amistad tienen muchas cadencias, algunos pierden su movilidad y se los lleva el viento a distancia; pero otros permanecen móviles en la frecuencia y el tiempo les tiene muy cerca...es lo ostensible del otro que nos ha apoyado y enseñado a vivir...

*No podrá un árbol seco,
reverdecer en la sombra... el sol con su
abundancia bañará el capricho hasta
borrarlo... por eso hay voluntades,
ráfagas de esa luz, que no deben ser
oscurecidas... que no deben morir...*

*Mari Zavaleta QPD Ricardo Meade
QPD*

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| I. ANTECEDENTES | 8 |
| Aparición de Emilio Uranga en la Filosofía en México; contexto filosófico y sus circunstancias generales. | |
| II. AUTOR VS OBRA | 31 |
| Identidad o diferencia en la relación autor y obra, frente a la primera parte del trabajo de Emilio Uranga, <i>¿De quién es la filosofía?</i> Una mirada desde la fenomenología de Edmund Husserl. | |
| III. NOMBRES O DESCRIPCIONES | 62 |
| Esquema central de la Teoría de las Descripciones de Bertrand Russell, en comparación con la segunda parte del texto de Emilio Uranga. | |
| CONCLUSIONES | 84 |
| Lineamiento de los cruces de la obra en los tres capítulos y sus consecuencias en Filosofía. | |
| BIBLIOGRAFÍA | 98 |

INTRODUCCIÓN

La presente investigación está dividida en tres capítulos, éstos reseñan la labor de disertación que surgió ante la tesis que se cuestiona por las repercusiones que para la filosofía tiene plantear la relación autor-obra, desde dos aspectos centrales; por un lado, la declaración de José Gaos de la filosofía como *confesión personal* y, por el otro, la pugna que Emilio Uranga sugiere a ello en su libro *¿De quién es la filosofía?*

Emilio Uranga utiliza principalmente dos herramientas para confrontar esta idea de *confesión personal*, la Fenomenología y la Lógica. Es por ello que el presente trabajo tuvo como lineamiento estas dos esferas del campo de conocimiento filosófico. Uranga presentó el problema desde estas vertientes, que siendo actuales y diversas han compadecido ante la consecución del conocimiento de la realidad, ¿se puede elaborar un cuadro comparativo desde Husserl como arma para desligar al autor de la obra? Y, por otro lado, ¿la Teoría de las Descripciones puede ser ejemplo de cómo se debe edificar la filosofía?

Uranga exhibe claramente el problema, es un personaje que considera apartadamente, todo lo que puede provocar el esnobismo de tener bien ubicado al autor en todos sus aspectos, hasta privados, antes que a la obra que le dio nombre para la posteridad. Hay para él, quienes se preocupan más por llevar la cuenta de los traumas y vivencias de los autores, que de la congruencia de su obra, ¿qué importancia tiene el conocimiento de la vida del autor para la obra? Y, por otro lado, si la vida del autor es indispensable para

entender el real cometido de su obra, ¿qué impacto debería tener la figura de un filósofo para la sociedad? Este problema ha sido advertido en sumas ocasiones, pues la congruencia entre actos y pensamientos representa un fuerte conflicto, ¿puede tener congruencia la obra, independientemente de la vida personal? Quizá su vida sea toda su obra.

Varias dudas se ostentaron cuando el presente trabajo dio comienzo, tales como: ¿qué relación guarda el autor con su obra? ¿Es tan simple como escribirlo así: autor y obra? ¿No será que Uranga en dicho libro, conjuntó problemas que se deben atender desde distintos horizontes?

Es claro que existen serias deficiencias cuando se radicaliza esta declaración de la Filosofía como *confesión personal*. Desde la instrucción fenomenológica, la relación del hombre con la filosofía parece conflictiva, ¿cómo es esto posible?, a su vez la relación de la lógica con los intereses personales del filósofo parece ser imposible, ¿sí? Ello quiere dar pauta a que la filosofía no puede ser un baladro sólo de *voluntad de poder*.

De esta forma, el primer capítulo aborda someramente el contexto filosófico mexicano en general, a mediados del siglo XX, y el surgimiento de la figura de Emilio Uranga González Andrade. Su aparición en el grupo filosófico mexicano *El Hiperión*, así como su relación con José Gaos González y Pola, el filósofo transterrado discípulo de Ortega y Gasset. Así mismo, se desarrollan las principales inquietudes del porqué es preciso identificar o diferenciar el autor de la obra. Los cuestionamientos se centran en la idea de que el autor debe responder a su circunstancia, debe develar lo soterrado de su situación y mostrarla en su obra, para participar tanto en el acontecer político de su época,

como incidir en la intersubjetividad y en la transformación del sentido común. El capítulo también representa un llamado claridoso para manifestar a la filosofía como herramienta necesaria en la actualidad, vista siempre desde un horizonte de crítica. Esto es porque el quehacer filosófico se ve transgredido cuando al enlazarse las diversas edificaciones del saber, destaca de entre todas ellas, una que pretende llevar la insignia de ser la más auténtica, sin ser consecuente ni congruente.

El capítulo II lleva por título: Autor vs Obra, y señala cierta imposibilidad de deslindar al autor de la obra. Aparece la confrontación de la importancia de atender primordialmente a uno o a la otra. El análisis de Emilio Uranga intercede por justificar, desde la fenomenología de Husserl, el campo que atañe a una estructura formal y patente en donde se instala todo lo demás, y que es un espacio propio de la filosofía, la cual no se enajena de *los intereses personales*. Sin embargo, la idea de Husserl de la Filosofía, parece instar a una disposición por atender a la época, a su realidad que sería histórica y temporal. Y exhorta, a los que tienen iniciación dentro de la Filosofía, a atender al grito de la *conciencia pura inmanente*, de ahí que se extraiga la *actitud fenomenológica*. Por ello, el tema se polemiza en grado superlativo cuando aparecen las declaraciones de José Gaos, de cómo se debe atender a ese llamado desde su concepto de *vividura*.

El tercer capítulo es la presentación de la Teoría de las Descripciones de Bertrand Russell y es donde aparece la crítica más feroz de Emilio Uranga contra su profesor. La lógica es una ciencia filosófica. Desde ahí el grito a la imposibilidad de acuñar a la filosofía desde un ámbito subjetivo inherente a la representación particular y personal de las representaciones humanas. Las

vivencias parecen en un lugar no tocar un ser humano en particular, siendo que pertenecen a una estructura que las puede clarificar.

En este capítulo se elaboran los cruces y puentes necesarios que llevaron a las conclusiones sobre la responsabilidad y la honestidad ante la obra. De ello, se desprenden múltiples vertientes que se entrelazan a lo largo de la presente investigación, la idea de la muerte, del tiempo, de la literatura, de la ciencia, entre otras. Articuladas siempre dentro de los apéndices del quehacer filosófico.

La perspectiva epistemológica en la que se profundizó, fue no sólo desde el conocimiento por ideologías o por imitación, sino también desde que se confrontó la posibilidad política de otorgar un conocimiento del mundo, una cosmovisión limitada y deliberada por los circuitos de poder y que atienden siempre a intereses personales.

A su vez, dicha crisis se ampara a ratos en falsas ideologías, que resueltamente son muy convincentes, pero que no hablan claramente de lo que ocurre, al menos, ni siquiera lo cuestionan, sino que lo justifican y dan pie a ello, de ahí que preguntarse por la honestidad del filósofo es muy elocuente. Otra de las vertientes interesantes fue la alteridad, que surgió ante la aparente imposibilidad de conocer la obra del autor lo medianamente suficiente para la práctica filosófica, ideas como: ¿Me es posible conocer al otro, en dirección al autor? ¿O quizá conozco yo el mundo por el otro, por sus obras y sus actos en general?

El autor siempre estará ubicado en un espacio-tiempo específico, ello no puede negarse. La inmensidad del conglomerado de posibilidades hace difícil

la certeza, pero no imposible. El camino que se toma, muchas veces no es por decisión propia, pero sí en gran medida. La diplomacia del encargo que la vida hace al destino, puede ser un sinsentido, pero no abordar la emergencia de cambiarlo es una apostasía.

Es claro que este problema sobre la identidad o diferencia entre autor y obra es un conflicto añejo, y que desde diversas posturas puede encontrar elocuencia en las muy distintas áreas del conocimiento filosófico. Dicha relación se torna más conflictiva dentro de la filosofía, que dentro de la literatura o de la ciencia, porque es la filosofía la que se preocupa y atiende a las confrontaciones éticas de manera metodológica. La ciencia procede y parece que la figura del científico no es de gran trascendencia para la física o la matemática. Igualmente en literatura, el actuar del dramaturgo o del poeta no es tan fríamente criticada, pues es un dejo de su ser el que transita a su obra, aunque en ella debele el acontecer de su época.

Pero en filosofía, el filósofo parece que debe tener una vida digna, por el mismo motivo en que se ostenta la ética como una de las ramas fundamentales del análisis filosófico. Incluso la actitud de preguntarse el porqué de las cosas, es una aptitud también para saber cómo es que se debe actuar.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES

*Toda idea filosófica, ética y política, si
corta con su vínculo que lo relaciona con sus
orígenes históricos, corre el riesgo de
convertirse en una posición irracionalista*

-Mario Magallón.

El presente capítulo es una sinopsis lograda del análisis sobre el contexto y las influencias filosóficas, dentro de las que podemos situar la declaración del filósofo José Gaos (1900-1969) de la *filosofía como confesión personal*, y la aparición como respuesta a ello del ensayo de Emilio Uranga (1921-1988), *¿De quién es la filosofía?*. Los antecedentes a los cuales se debe apelar y a los que el propio Uranga recurre para fundamentar su crítica son muy bastos, pero en seguida se revisan selectivamente los que serán básicos para circunscribir o contextualizar específicamente dicho ensayo que cuestiona la relación *autor-obra*, dada a la afirmación del filósofo asturiano José Gaos. La intención con esto es, además, problematizar el grado de reciprocidad que hay entre autor y obra a manera de introducción.

La relación autor-obra ha sido una cuestión recurrente a lo largo de la historia de la filosofía, cualquiera que sea el horizonte de interpretación de ésta. Es un vasto tema del cual se puede obtener una cantidad de aciertos y desatinos,

cuando se pone en la mira de la crítica. Diversos aspectos llegan a comulgar con la idea de una *identidad*¹ entre ambos. Pero hay ciertos casos en los que parece la obra tener muy poca implicación en el autor, o viceversa ¿Es esto posible? Ésta es la principal preocupación que dio dirección al presente trabajo, a su vez que motivó en su momento al filósofo Emilio Uranga.

A mediados del siglo XX se formó el llamado grupo Hiperión², es ahí donde surge la figura de Emilio Uranga, en los límites que denostaban la gran problemática mundial en que se instauraban los nuevos y diversos regímenes, tanto políticos como sociales, e incluso tecnológicos. Propiamente el México posrevolucionario tenía retos que atender, se habían estremecido profundamente los cimientos de su constitución cultural, que se mostraba multifacética y con grandes demandas tanto culturales como educativas, políticas, etcétera. Demandas que al paso de los años cobraban mayor coerción, es decir, se mostraban con más claridad y con ello era posible darle un seguimiento más preciso.

El tema central del Hiperión surgió cuando se preguntaron por el ser del mexicano. Se estaba apelando no sólo a una cuestión meramente nacionalista, sino al trasfondo al que se puede llegar cuando se analiza la cultura y organización de un pueblo. No desde un aspecto psicológico o estadístico, sino desde lo que representativamente se extrae del individuo como propio de una colectividad, y de un momento o circunstancia específica. Por ejemplo, el

¹ Identidad como objetiva o real: "(...) incluye el caso de la coincidencia de varios contenidos conceptuales en un único ente". Véase: Walter, Brugger, *Diccionario de filosofía*, Herder Editorial, Barcelona, 1983.

² Hurtado, Guillermo, *El Hiperión*, UNAM, México, 2006.

pensamiento de José Ortega y Gasset³ (1883-1955), que ágilmente atiende a una inquietud en suma nacionalista desde *su* España y quien influye en los autores mencionados.

En México una filosofía nacionalista se justificaba ante la primordial necesidad de tener un proyecto de nación organizado y encaminado a una construcción social más equitativa, enfocada al mejoramiento político y social de la población, así como del sentimiento de la sociedad mexicana. Se volvió para entonces el tema en común en las muy diversas áreas del conocimiento, políticas y económicas. México se restituía, y necesitaba explicar lo soterrado de su condición, oscuridad que había dejado el paso revolucionario. José Gaos escribe sobre el libro de Samuel Ramos (1897-1959), *El perfil del hombre y la cultura en México*: “Lo que al autor interesa en definitiva es el porvenir de su país como cultura nacional entre las demás naciones americanas y en la cultura universal”⁴.

Ello atendía, como se ha mencionado, al movimiento que derrocó la dictadura de Porfirio Díaz en México, es decir, la Revolución Mexicana. Una cantidad basta de historiadores han planteado e interpretado la autenticidad de dicho movimiento. Existe entre tantas vertientes de pensamiento, aquella que comulga con la concepción de la revolución como pauta para el mejoramiento de la condición mexicana, y las que apelan a una actitud deshonestas de las clases de poder para aquel entonces. “Pero es innegable que en la explosión revolucionaria mexicana existió un sentimiento genuino de indignación moral que podía llegar a

³ José Gaos elabora un ensayo acerca de las etapas de la vida filosófica de Ortega y Gasset; véase: Gaos, José, *Filosofía de la filosofía*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, pp. 37-81.

⁴ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 175.

extremos de violencia, pero que, al mismo tiempo, podía convertirse en un sentimiento sincero de amor al prójimo”⁵.

Personajes tan emblemáticos como José Vasconcelos (1882-1959) quien: “Posteriormente, con el triunfo de la Revolución funda la política educativa y cultural del Estado nacional posrevolucionario y plantea, por la vía de la cultura y la educación, la unidad y la integración de la identidad nacional”⁶. Se sabe que Uranga lo estudió concienzudamente durante su vida⁷; tenía muy presente el conflicto sobre la *identidad*, recurre incluso a pensar que Hernán Cortés⁸ debía ser asumido como originario de nuestra cultura; formando un ideal americano en la *Raza Cósmica*, etcétera. De hecho puede pensarse que la preocupación de los ateneístas, y más propiamente con Antonio Caso⁹(1883-1946) y Vasconcelos sobre el problema de la identidad, se proyectaba con fines políticos, pues un pueblo, que se identifica entre sí, prescribe unión y coerción tanto cultural como política.

En algún momento, Uranga arremeterá duro contra el Maestro de América: “Pues bien: el espíritu no habla a nombre de ninguna raza, no habla a nombre de ninguna nación y su testimonio no se enajena al servicio de ninguna persona”¹⁰.

⁵ Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente*, UNAM, México, 2007, pp. 83.

⁶ Magallón, Mario, *Filósofos mexicanos del siglo XX*, Colección Miradas del Centauro, UNAM, CIALC, Ediciones Eón, México, 2010, pp. 134.

⁷ Corrales, Rafael. Vega, Fausto, et al, *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

⁸ Vasconcelos, José, *Hernán Cortés creador de la nacionalidad*, Editorial Jus, México, 1941.

⁹ “(...) para el Caso del periodo que va de 1913 a 1924, la Revolución era la oportunidad histórica que se le presentaba a México para construir una democracia”. Hurtado, Guillermo, *El Búho y La Serpiente*, UNAM, México, 2007, pp. 57.

¹⁰ Claramente es crítica al lema universitario “POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”. Uranga, Emilio *¿De quién es la filosofía?*, Colección Pensamiento, FEM, México, 1977, pp. 34.

El movimiento ateneísta fue antecesor y, por ende, clave en el advenimiento de las ideas que surgirían prontamente. Alfonso Reyes (1890-1959) fue otra gran figura, que Uranga atesoraría en su pensamiento y proyectaría en varios de sus escritos.

Se iba estructurando el siglo XX, justo la mitad; era para la modernidad mexicana, un despunte en ilimitados temas como consta entre otros muchos, Pedro Henríquez Ureña (1884-1946)¹¹. Era para ese entonces, que México imbricaba sus temas al mundo, proyectando una nación vanguardista y atenta a su propia modernidad¹².

La circunstancia es descrita como una sacudida al pueblo mexicano; implicando la formación y confinamiento de un pensamiento que apuntará a desentramar la actitud mexicana. Es por ejemplo, cuando se hace un análisis topográfico de cierta región, el conocimiento específico de la tierra y sus accidentes, permite lograr una apreciación fidedigna de lo que cada espacio tiene como prioritaria necesidad. Ocurre así cuando aparece el tema de lo mexicano, la necesidad del reconocimiento de un pueblo establecido en cierta región del mundo, con su problemática propia, con su cultura y su historia; y en fin, con proyección a la historia universal. Este análisis contextual, escribe J. Gaos; "(...) la división de la historia de las ideas por países: hay que articular en alguna forma las divisiones cronológicas de la historia de las ideas en un país con las de la

¹¹ Henríquez, Ureña, Pedro, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 2001.

¹² Para la idea de *Modernidad*, véase: Magallón, Mario, *Modernidad alternativa: viejos y nuevos problemas*, CCyDEL, UNAM, México, 2006.

historia universal de las ideas”¹³. El instrumento como una lupa va aclarando lo más profundo.

José Gaos planteaba esta necesidad de analizar la circunstancia mexicana desde varios textos¹⁴. Criticó fuertemente al Hiperión en el sentido de pretender denotar la esencia del ser del mexicano de una manera arbitraria, pues para él, el análisis que se había propuesto el grupo, no constituía un estudio ontológico, sino se insertaba en la historia toda de las Ideas¹⁵. Su libro *En torno a la Filosofía Mexicana*, da cuenta paso por paso, de este problema, y es una exhaustiva crítica, abordada desde diversos horizontes.

La cuestión estaba ahí, filósofos mexicanos de la talla de Luis Villoro (1922) o Leopoldo Zea (1912-2004), se encontraban en suma inmersos en el diálogo, sus textos iban encaminados con la seguridad de estar enclavados en el tema que daría solución real a la problemática del mexicano. Decía Leopoldo Zea: “se va a la propia realidad, no para quedarse en ella sin más, sino para abstraer de ella el conjunto de posibilidades que permitan una eficaz colaboración con el resto de los pueblos, con la humanidad”¹⁶.

José Gaos llegaba en 1939 como un prelude, durante el período presidencial de Lázaro Cárdenas, cuando en España el Franquismo llevó a la necesidad del exilio, del *transtierro*. Gaos tenía ya para entonces amplia formación

¹³ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 34.

¹⁴ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, Colegio de México y FCE, México, 1973.

¹⁵ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980.

¹⁶ Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, México, 1952.

filosófica. Traía consigo la actualidad europea, a Heidegger o Husserl¹⁷. Esto impactaría a Uranga¹⁸ en gran medida.

Posteriormente el sexenio de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), que para entonces traía consigo el sentido de nación que dejaría Cárdenas a su paso, las oleadas reivindicadoras de la necesidad de pensar y educar, eran promotoras del conocimiento. El conocimiento era una necesidad y no un lujo.

La filosofía en México a mediados del siglo XX, estaba en tal auge que involucraría gran cantidad de corrientes¹⁹; de pensamientos asumidos tanto del extranjero con sus propios representantes, como los pensamientos prístinos de la región²⁰. *Por fin* escribió Salvador Reyes Nevares: “México era igual a sí mismo y comparecía en el mundo con la novedad de su rostro recién descubierto”²¹.

El filósofo Uranga entretejía en su pensamiento no sólo echando mano de la filosofía, elaboraba comparaciones estructurales con la literatura y la ciencia. Pero cabe precisar que indudablemente, su influencia más grande fue José Gaos.

¹⁷ Antonio Ziri6n en su libro *Historia de la Fenomenologfa en M6xico* menciona que Antonio Caso, ya tenfa conocimiento de Husserl.

¹⁸ Se advierte que Uranga conoca bien a dichos pensadores, no s6lo por su maestro, sino por su labor y sus viajes. Manejaba diversos idiomas y por ello contribuy6 a la traducci6n de textos de autores como Merleau Ponty y Luk6cs.

¹⁹ Le6n, Portilla. O ‘Gorman, Edmundo, et al., *Estudios de Historia de la filosoffa en M6xico*, UNAM, M6xico, 1963; véase el apartado de “Los fil6sofos mexicanos del siglo XX”, por Fernando Salmer6n, pp. 270-319.

²⁰ Para estas aseveraciones se consultaron, aparte de los textos, ya citados: de Samuel Ramos, *Historia de la Filosoffa en M6xico*, Cien de M6xico, M6xico, 1993, pp. 159-183; de Magall6n, Mario, *Fil6sofos Mexicanos del siglo XX*, UNAM, CIALC, Ediciones E6n, 2010. Y el libro, Dussel, Enrique. Mendieta, Eduardo, et al., *El pensamiento filos6fico latinoamericano del Caribe y “latino” [1300-200]*, Editores Siglo XXI, M6xico, 2009.

²¹ Corrales, Rafael. Vega, Fausto, et al., *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, M6xico, 1991, pp. 23.

Bajo la advertencia de que aquel momento (mitad de siglo XX) era de gran proyección del pensamiento mexicano al mundo, se ve inherente que la movilidad del sector era de tal envergadura, entre temas y preocupaciones había que dejarse llevar o asirse, de alguna manera, y quizá por un interés “particular o personal” a alguna de las tantas provocadoras explicaciones de la realidad. Escribió Gaos: “(...) que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida”²².

Pero esto último le resultó inquietante a Uranga. En el texto *¿De quién es la filosofía?*, se instala desde la fenomenología²³, principalmente, para justificar su incredulidad ante la idea de la filosofía como *confesión personal*. Pero también, desde una mirada hermenéutica realiza, a lo largo de la obra, ejercicios con el lenguaje, confrontándolo y deponiéndolo con lo fáctico de su contenido conceptual. Utiliza a su vez la lógica como herramienta clave: “En este ensayo me propongo criticar la concepción de la filosofía como confesión personal desde un punto de vista estrictamente lógico. Por eso lleva como subtítulo: Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal”²⁴. Advertencia que Uranga hace con respecto al entendimiento lógico del problema, que surge de identificar al autor con la obra.

Por otra parte, es pertinente mencionar una gran influencia para la primera mitad del siglo XX: José Ortega y Gasset. De quien José Gaos se confiesa

²² Gaos, José, *En torno a la Filosofía Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 20.

²³ La historia de la fenomenología en América Latina tiene una trayectoria de más de ochenta años (...) desde la publicación de *Investigaciones Lógicas* de Husserl (1900), y la difusión en el ámbito hispanoparlante del movimiento, merced en cierta medida a la *Revista de Occidente* (1922).

²⁴ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Colección Pensamiento Actual, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp. 23.

discípulo incesante y cuya voz hará mella en la obra de su pupilo desde la famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia, sino la salvo a ella no me salvo yo”. Habla desde su sentir, pero éste hablar es la expresión del sentir de su circunstancia, es expresión de su momento.

Escribió Samuel Ramos²⁵: “aquella generación (refiriéndose al Ateneo de la Juventud), encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional, en las *Meditaciones del Quijote*”²⁶. Esto último viene a colación no de improviso, la influencia que tienen los escritos de Ortega, son fundamentales para comprender la declaración de José Gaos, atendiendo no sólo a que fue su maestro, sino que el momento histórico en el que se ubicaban, solicitaba atender a la circunstancia. Por ejemplo, el mismo Samuel Ramos, plantea una arquitectura humana desarrollada por Ortega en su libro *Hacia un nuevo humanismo*, llegando a diversas ideas como que: el alma es el reino de la subjetividad y el espíritu de la objetividad²⁷, entre otras. La influencia de este pensador español repercutirá en una ilimitada cantidad de filósofos mexicanos.

Uranga acentúa el problema desde el principio: “Desde que fui discípulo de José Gaos me obsesionó la idea de las relaciones entre la vida y la obra. Para Gaos había continuidad, más bien dicho: identidad, pues la obra no era sino la calca de la vida en otros términos. Para mí, en cambio, había ruptura y divorcio”²⁸.

²⁵ Ramos, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, Cien de México, México, 1993, pp. 170.

²⁶ Texto en suma polémico del autor antes mencionado, José Ortega y Gasset, en donde aseverará que: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo”.

²⁷ Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, FCE, México, 1940, pp. 54-57.

²⁸ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Colección Pensamiento Actual, Federación Editorial Mexicana, México, D.F., 1977, pp. 7.

Emilio Uranga acoge en su ensayo, *¿De quién es la filosofía?*, las enseñanzas de su maestro José Gaos. Es claro que el autor se propone dilucidar las dificultades de identificar²⁹ obra-autor. Y desde un principio traza el camino de su crítica, que en apariencia se presenta como un problema ajeno o de poca importancia. El autor realiza su trabajo sin menoscabo a pensar en las repercusiones sociales que pueden traer afirmaciones tan contundentes como el fin de la metafísica; el amor con una durabilidad de tres meses; la idea axiomática de que tenemos, no sé en qué lugar específicamente, un inconsciente que incluso, en sendos casos llega a ser colectivo.

¿Continuidad o ruptura? Para conceder ambas posibilidades es necesario revisar sus repercusiones. Llegar a un acuerdo o a un punto medio, ya que ambas parecen ser imperiosas. Es necesario cuestionarse, ¿hay continuidad desde una intencionalidad dirigida con total autenticidad? Evidentemente no, las determinaciones sociales son fundamentales y guían en gran medida las posibilidades de acción del hombre. Lo que acontece es inherente al hombre sumergido, entonces es expresión de su momento, como si fuera un atributo al estilo de Spinoza, que expresa su esencia, ¿una fuga de la historia por donde ésta se puede hacer constar?

No hay que mirar con ojos triviales esta idea de continuidad entre autor y obra, idea de José Gaos expuesta en *la filosofía como confesión personal*. Siendo que él mismo afirma: “los objetos de la filosofía son o abarcan en una forma u otra principios universales: a ellos se debe, pues la Filosofía la universalidad que la

²⁹ Identificar, como relación de identidad, entendida desde $a=b$, una relación de distinción y mismidad bajo diversos aspectos.

caracteriza³⁰. En esto es claro que no hay contradicción, hay puntualización. Somos propietarios de todo en cierta forma, y podemos hablar de lo mismo aunque ¿de distinta manera? ¿Cuál sería el aviso con ello? Hay que problematizar en primera instancia, cuáles son las implicaciones de comprender a la filosofía como mera *confesión personal*, o a ésta como originaria de la noción real de la totalidad. Puede verse en este sentido, como asumir responsabilidad de la obra, atender a todo lo que un pensamiento puede implicar ética y políticamente.

Pero por otro lado, se puede llegar a la subjetividad radical al comprenderlo como el que cada sujeto tiene su propio pensamiento y le viene imposible la comunicación intersubjetiva; dicha comunicación sería apenas un pequeño esbozo del pensamiento y no un completo entendimiento de la circunstancia.

¿Pero habrá alguna persona, tan originaria que sin interferencia alguna haya construido su particularísima visión del mundo? ¿Esta radicalidad no genera un conglomerado de problemas? Por ejemplo, pensar en un lenguaje diferente, atendiendo a aquello que dice: *una traducción es siempre una traición*, ¿hay incomunicabilidad de un lenguaje a otro? Para las razones económicas es claro que no.

Hay que partir, como haría Eduardo Nicol, del otro. Y luego así, llegamos a la escandalosa idea de que somos seres sociales. “Lo más adecuado es concebir al ser humano, al individuo, al sujeto, como un ser en el mundo, porque sólo de

³⁰ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 50.

este modo adquiere sentido y significación el reconocimiento de su propio ser. Ser en el mundo es ser con los otros, es decir, ser social³¹.

Es preciso reiterar, una y otra vez, la constitución gregaria del ser humano; debe tener un aspecto central su posición en el conglomerado de sus iguales, para asumir la responsabilidad de una coparticipación. Que no es menester primordial ser aquel que puede todo por sí mismo, por sí sólo, porque sus posibilidades están restringidas y son concernientes a las acciones de “todos los demás”, independientemente de las diferencias subjetivas que parecen apremiantes. Hay que tomar con pinzas las apariencias pues éstas confunden más de lo que engañan.

Si la filosofía va consolidando un pensamiento, que poco a poco se va sistematizando, constituyendo una estructura lógica, con bases fuertemente arraigadas, se va despojando necesariamente de los intereses personales a lo largo de su construcción. La manipulación intencionada de los cimientos que la estructura requiere, es una apostasía. Partir siempre de un dogma o llegar a él, es abandonar la primordial tarea filosófica: pensar críticamente³². Pero quizá, esta opinión sea romántica, ya que girando la moneda: ¿No criticaba Sócrates esto mismo a los sofistas, que manipulaban el lenguaje para persuadir a los oyentes?

¿Pero se tiene injerencia personal en los escritos, es un dato personalísimo todo gran sistema filosófico o apela a la vivencia de la comunidad, a la expresión

³¹ Magallón, Mario, *José Gaos y El Crepúsculo de la Filosofía Latinoamericana*, Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, UNAM, México, 2007, pp. 104.

³² Lógicamente podría decirse que si apelamos a que Filosofía es pensamiento crítico, ya estamos incurriendo en un dogma, o petición de principio. Pero no si la pensamos como definición con una carga empírica, es decir, que en lo común no se está acotando lo venidero.

de la historia?, Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), nos diría que de la filosofía en épocas se puede hablar de dos, la que se sustrae al poder y la que la critica³³. ¿Hay una filosofía dominante? Es aquí donde se evidencia la pregunta más importante ¿la filosofía responde a intereses de poder? Decía Gaos "(...) la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad"³⁴. ¿Y quién puede tener la posibilidad de dirigir su finalidad independientemente de sus contradicciones, como sucede ahora con los laboratorios farmacéuticos, no sería la *voluntad de poder*?

Hay una correlación de fuerzas. Parece que hay intentos de preservar pensamientos milenarios, y otros que libertarios exigen una explicación congruente de por qué preservarlos. En esto también tiene injerencia el autor al darse cuenta del poder que viene con la información, con el saber; bien puede manipular con herramientas teóricas, que si no son ciertas al menos confunden con su aparente verdad o con lo verdadero que otorgan las apariencias. En el caso de que la forma es contenido.

La hipótesis se sitúa justo en medio de la relación autor-obra, es decir, ¿hay una correspondencia, y se presenta ésta en un juego dialéctico personificado temporalmente a lo largo de la vida del autor y después de su separación y sobrevivencia de la obra, un juego dialéctico en los demás que lo han comprendido? Si el hombre está determinado por sus circunstancias, surge la necesidad de situar y ubicar el contexto histórico donde ha crecido y se ha

³³ Lombardo, Toledano, *Las Corrientes Filosóficas en la vida de México*, Universidad Obrera de México, México, 1963.

³⁴ Gaos, José, *En torno a la Filosofía Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 20.

desarrollado, llegando al punto de publicar su obra. En ese momento es de suma utilidad recrear hasta donde sea posible su vida, para atender más a las inquietudes de la época en la que se sitúa la obra; preocupaciones que se proyectan desde la mente del autor hacia la historia (¿o al revés?) y con la cual podemos entender nuestra actualidad, pues convivimos en el mundo que el autor quiso esclarecer a toda costa.

Se infiltra, entonces, la obra del autor en cada lector u observador que ha cohechado el material. Es entonces que la obra parece despegarse del escritor y, cómo diría Uranga el autor ha logrado pegar su nombre a una idea, que es manifiesta y factible para los más. El proceso historicista en el que se ubican las conexiones que darían paso al esclarecimiento del origen, potencia y finalidad de la obra, siempre es insuficiente.

José Gaos encierra todo ello en un término para él muy significativo: *vividura*. Ésta es representación y encarnación de la Idea, la *vividura* engloba lo que un individuo es como persona tanto social, cultural, como políticamente, así como en su cotidianidad más simple. La *vividura* de alguien es todo el tiempo, tanto cuando va a la cena con amigos, como cuando escribe su *Filosofía de la Filosofía*. La filosofía encarna y es para el filósofo toda la semana, no tiene un momento de paz desde que se ha iniciado, y la filosofía como la ciencia, tanto como la vida, afectan directamente los pensamientos del filósofo.

¿Es posible reconstruir su *vividura* para entender exhaustivamente las ideas del autor? No es posible recrear con exactitud la vida de un autor, su *vividura* es

muy suya, por ello es incluso ignominioso emprender imposible tarea aunque parezca ser una necesidad. ¿Pero sí es una necesidad?, implicaría un desgaste acusativo o ¿sería el dominio del conocimiento plenamente objetivo de la obra? ¿No entraría también la *vividura* del investigador en la interpretación de la vida del autor? Claro, diría Gaos: “El imperativo del despojarse de ideas preconcebidas y prejuicios, no se diga simpatías y antipatías, es imposible de cumplir: equivaldría a despojarse de la propia personalidad, y sin ella difícil le sería enfrentarse con la historia al historiador, que habría dejado de existir como ser humano”³⁵.

¿La personalidad no es en un alto porcentaje producto social? ¿La experiencia en la sociedad misma, no es formativa?, pero da inmediata respuesta a esto último unas pocas líneas después: “los imperativos no pueden ser sino: enriquecerse todo lo posible en saber y pensar (...) Ni siquiera las simpatías y antipatías debieran evitarse si pudieran ser evitadas: no siempre ciegan”³⁶.

El desarrollo en la crítica que emprende Uranga a la declaración de José Gaos, parece estar empañada con cuestiones en suma mundanas. Psicoanálisis propios de sus concepciones han incluso manifestado que era una relación de tan vasto aprecio, que había una lucha donde el discípulo parecía afrentar a su maestro³⁷. Era dicen, una relación personalísima. Sistemáticamente Uranga propone una crítica echando mano de las herramientas filosóficas contemporáneas. Pero en el recorrido de sus líneas dichos instrumentos utilizados para su crítica, pueden volteársele en cualquier momento.

³⁵ Gaos, José, *En torno a la Filosofía Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 29.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Corrales, Rafael. Vega, Fausto, et al., *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

Recurre a las concepciones de *conciencia* y de *yo* manifiestas en la obra de Edmund Husserl³⁸ (1859-1938), es decir, a la fenomenología, como se ha mencionado anteriormente; además de un ejercicio lógico empleando la teoría de las descripciones de Bertrand Russell (1872-1970), como recurso clave para dilucidar error cuando se confunden autor y obra.

Este ensayo, *¿De quién es la filosofía?*, se presenta con un manifiesto tinte irónico, y parece ser también una *confesión personal*, pues es un homenaje a su maestro José Gaos; además, Uranga al efectuar tantas alusiones a obras de muy diversa índole (literarias, científicas, anecdóticas, etcétera.) aparece como sus contemporáneos lo definieron: *de una maravillosa inteligencia*³⁹. Pero dicha sensibilidad que consumió al mismo Uranga, conformó una manera de escribir novedosa, diáfana y en suma de vanguardia. Pues al echar un vistazo alrededor, podemos percibir que el mundo aparece conglomerado de novedades tan vastas, que nos es prácticamente imposible estar “al tanto”.

La misma actualidad nos rebasa y supera con incondicional apego a la tecnología, limitándonos a vivir en la zaga. Actualidad también es notar los estragos que en un ser humano ha provocado una cultura. Pero no desenmascara un instante, ni un momento atemporal, sino que es propio del ser temporal, y en ese momento se proyecta *per sé* al campo del darse cuenta, su mismidad. Pero no

³⁸ Para el presente trabajo se utilizó el libro *la Filosofía como Ciencia Estricta* del mencionado filósofo alemán, y un vistazo a las *Meditaciones Cartesianas*, del mismo autor. También el libro *Actualidad de Husserl*, que es un ciclo de conferencias compiladas por Antonio Ziri6n, véase: Ziri6n Antonio, *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, M6xico, 1990. As6 como los Apuntes de Garc6a Bacca en su libro: *Nueve Grandes Fil6sofos Contempor6neos y sus Temas*, Editorial Anthropos, Espa6a, 1990, pp. 49-81.

³⁹ Corrales, Rafael. Vega, Fausto, et al., *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, M6xico, 1991. El mismo Jos6 Gaos dec6a de Emilio Uranga que era *un genio de muy mal genio*.

se capta por cierta iluminación venidera, se da cuenta cuando esclarece la idea de su contexto y comienza el entorno a ser lógico, aunque sea contradictorio.

Por otro lado, la modernidad ha superpuesto, con el uso de las telecomunicaciones, una cantidad de información tan vasta, que pareciera no tener conexiones reales con nosotros sus monstruos creadores y, por ende, *responsables*. Incluso hay quienes manifiestan que este monstruo es ajeno al hombre, como los movimientos bursátiles, es decir, *el mercado y el consumo*. He aquí un buen ejemplo, es claro que este último es una creación humana, aunque es manipulada por la mano invisible.

Entonces el hombre no se hace responsable de su obra. Es más:

El mercado se presenta como un sitio abstracto, al que se le rinde culto como si fuese algo divino, por la confianza depositada en él, bajo la creencia en su aparente pericia para conducir a la sociedad hacia el bienestar, expectativa esperanzadora que constituye el sentido subjetivo de la acción, de un amplio sector social; orientación idealista que predispone a sus adeptos hacia un actuar despreocupado y confortable sin compromiso ni responsabilidad social⁴⁰.

Difícil parece hacerse responsable de los propios actos y de lo que éstos desencadenan. Los avances y las posturas científicas nos recuerdan, por otro lado, el ejercicio de acercamiento instrumental a la realidad. La noticia de teorías científicas de vanguardia son en el siglo XX tan dinámicas, diversas y controversiales, que sin duda van afectando el pensamiento de aquel que se

⁴⁰ *Eseconomía*, Revista de la ESE del IPN, No. 28, Octubre-Diciembre 2010, véase el artículo: *Vinculación mercado-consumidor* de Luz María Morales, pp. 105-116.

mantiene a la zaga. Recordando aquí, el positivismo en México encabezado por Gabino Barreda (1818-1881); todo lo social, lo místico, lo cultural podía y debía ser explicado por la ciencia.

En pleno siglo XX, la acelerada producción capitalista exige cada vez más recursos tecnológicos, desarrollando dentro de dicho sistema, la mecánica cuántica y su paso por la física de Albert Einstein (1879-1955); relativiza no sólo la concepción del tiempo-espacio, sino incluso el poder que el hombre llega a tener con la bomba atómica. Y es preciso relacionar el auge capitalista con las nociones de realidad tan comprometidas con el individuo. El individuo va a percibir *su mundo* a su manera, lo interpretará bajo *su perspectiva*, y el recurso que tiene es su egoísmo y su imposibilidad de comunicar intersubjetivamente su subjetividad, lo que lo hará anti-social o, dicho con mayor depuración, sociópata. “Los seres humanos terminan anulados y disueltos en un individualismo posesivo, atomizados y fracturados por un uso de la racionalidad exclusiva desde una proyección instrumental cosificante”⁴¹.

¿Pero no es el lenguaje una prueba de entendimiento social?, ¿la ciencia responde a intereses personales, con su lenguaje comprensible para iniciados únicamente? ¿La ciencia, por su parte, no debería responder a la necesidad ética, neutral y humana, de vivir mejor? No en un sentido romántico de progreso, sino del “simplísimo” sentido de vivir más dignamente. Es claro que desde los discursos individualistas, personalistas, además apunta a que la ciencia también responde a intereses de poder; de esa voluntad que sobrepasa con miradas de soberbia,

⁴¹ Magallón, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, UNAM, CCYDEL, 2006, México, pp. 101.

observando el mundo desde arriba, pequeño puesto a los pies del señorío que el paso de los siglos no ha podido depurar. La herramienta científica es de difícil acceso, es clara aquella voz popular que dice: *el saber es poder*.

Por otro lado, cuando se trata de literatura es muy difícil delegar el sentir particular a algún otro que vaya por ahí; pedir que piense o actúe exactamente el amor que cada uno en particular experimente, por ejemplo; o que relacione los sinsentidos de la *vividura* para poder responsabilizarle de actos ajenos. Sería desbaratar la *conciencia* y bajo ninguna descripción amplísima podría hacerse percibir una existencia ajena íntegramente como quien la percibe. Sería una descripción infinita que no llegaría a realizar al sujeto, al que se le quiere transpolar otra conciencia. ¿Pero hay imposibilidad de comunicación en la literatura o en la comunicabilidad recae su esencia universalista?, quizá sea difícil hallar la fórmula que comunique la creatividad, pero ello ¿implica que la creatividad no sea comunitaria?

Piénsese concienzudamente en la posibilidad de sentir las palabras del autor, si hay quien ve en lo que se aparece, sin mediación, la realización de un proceso que vivencialmente puede ser transmitido, como del mismo Ortega escribió García Bacca:

“Ortega organiza las ideas en virtud de la vida. Y es claro que el orden vital de las ideas y de las cosas no puede corresponder al orden de las cosas mismas y de las ideas⁴². [...] Es decir, cada tipo de vida intelectual superior segrega y forma

⁴² García, Bacca, Juan David, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 293.

sus tipos de órganos mentales cuyo límite, rígido, firme, esqueleto no viviente ya, es la lógica y, en general, el conjunto de conexiones entitativas [...]”⁴³

Sería este ejercicio de identificación con el autor un encuentro con ese esqueleto; con esa conciencia plasmada, que atendiéndola bien se le puede pegar la *vividura* propia y hacerla vitalizante de nuevo. He aquí otra cuestión antes mencionada, aquel juego dialéctico que tendría la obra con el lector, que de cierta forma sería el garante de su inmortalidad. Habría que preguntarse de manera muy somera, si el lector tiene voluntad pura o bien su circunstancia provoca el tema que para entonces ocupa su mente, ¿el lector asume la obra con interés personal?

El mismo Uranga se aferró muy evidentemente a la literatura de la época, la poesía de López Velarde (1888-1921) o de J. Luis Borges (1899-1986) es patente a lo largo de su crítica filosófica.

Estamos en medio de lo que suponemos, es decir, de la hipótesis principal que dio origen al interés por esta problemática y conllevó al desarrollo de este trabajo. El mundo está y todos en él, y la filosofía es en suma necesaria dentro, no sólo en la relación entre la particularidad (sujeto) y la del mundo, sino en las relaciones más básicas, más mundanas de cada humano con el otro. Por eso es tan importante este concepto que introduce Gaos de *vividura*. Es vivencial la vida, aunque suene a petición de principio. En la actualidad, no sólo es pertinente otorgarle al pensamiento filosófico su lugar y su necesidad, sino también que al

⁴³ García, Bacca, Juan David, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 293.

hombre, ¿le es propio interrogarse? “Es pues, la filosofía especulación y remedio, estudio a fondo de los males del hombre y solución de estos males”⁴⁴.

¿Pero se interroga él por la vida antes que por la muerte? recordando palabras de Uranga, hay filosofías que se estructuran como una cura a esta “enfermedad de vivir, dada la presencia inexorable de la muerte como destino”. Enfermedad que se cura con la muerte, decía Juan Rulfo (1917-1986). ¿No es éste el recurso principal que se debe tener en cuenta cuando se afirma que el sujeto es potencia siempre? ¿Cuándo se realiza, sólo hasta la muerte? ¿La filosofía es un recurso para superar nuestra temporalidad, nuestra mortalidad? ¿O es para tener una *vividura* más digna?

En cierto artículo sobre filosofía política se hablaba de que los filósofos no deben participar en la política, porque ellos plantean cómo se debe actuar, antes de analizar cómo es que en realidad actúan y han actuado los hombres. Pero lo cierto es que la filosofía nos permite acercarnos con mayor fidelidad, a la comprensión de la realidad, sea ésta circunstancial, temporal, o universal, y ello ¿no es en política un problema?, si la filosofía atiende a la *voluntad de poder más desbridada*⁴⁵, ¿no es entonces una herramienta en suma peligrosa?

Por ello la concepción de filosofía como *confesión personal* responde también a un llamado de atención, si proviene de intereses particularísimos, ¿no habría que atender prontamente a estos intereses para captar su real cometido?

⁴⁴ Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, FCE, México, 1940, pp. 35.

⁴⁵ Desbridada es un término médico que se utiliza como adjetivo para señalar descomposición, la piel desbridada está gangrenada por el efecto de estrangulamiento, el desbridamiento es la acción de eliminar el tejido muerto en un paciente vivo.

“Hoy el poder legitima al saber científico y éste, a su vez, al poder. De esta forma, el saber científico no se legitima por un metarrelato ni por la dialéctica del espíritu, menos aún por la emancipación de la humanidad”⁴⁶.

Hay que afanar otra cuestión que no debe dejarse para los siguientes capítulos Gaos también nos habla del adoptar pensamientos de otros pueblos, pero es cierto que la circunstancia mexicana tiene por substracción cosmovisiones de los pueblos originarios, influencia que Europa no tiene como tal. Y que de ninguna manera se debe soslayar, esto nos recuerda textos de Luis Villoro y León Portilla (1926), que se publican en este mismo espacio-tiempo que queremos traer a cuenta.

Y por último, es interesante mencionar otro movimiento que sigue influyendo en el pensamiento filosófico mexicano, y que hoy es de cierto predominio en la academia: el pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976), que Gaos acarrió con él, como se mencionó. Gaos recuerda que su maestro Ortega decía: *en Heidegger la filosofía visita a domicilio*. De hecho, debemos a Gaos la primera traducción del alemán del *Ser y Tiempo*. En sus *Confesiones Personales*, Gaos nos dice que durante veinte años analizó concienzudamente este pensamiento, pues estuvo *preso* de él, incluso mucho más tiempo del que se confiesa prosélito de las ideas de Husserl.

Pues bien, la propuesta es que en los siguientes capítulos y con base en lo escrito anteriormente, se desarrolle un análisis que muestre que *los extremos se*

⁴⁶ Magallón, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, UNAM, CCYDEL, México, 2006, pp. 97.

juntan. Que concebir un total desapego del autor con respecto a la obra, es una tiranía absurda de la razón, así como pensar en una completa autenticidad del pensamiento autónomo de un autor cualquiera. La apuesta se acota en un sentido llano sobre la filosofía, y ya que el tema es muy basto y se puede a su vez, ramificar sin fin, es necesario rectificar que la tesis principal irá siempre de la mano de Emilio Uranga y José Gaos, intentado formular un diálogo que rescate la importancia de comprender, desde esta mirada, la identidad o diferencia que surge inevitable de la relación autor-obra.

Haciendo un paralogismo de lo escrito, la hipótesis se moverá siempre dentro de los límites de la filosofía en México, a mediados del siglo XX. Y la selección de textos corre a cargo de la necesidad de justificar que hay armonía siempre entre los intereses de la filosofía y el ser humano. Intentando dejar ver entre líneas la necesidad incesante de que el pensamiento filosófico recupere su lugar en la sociedad. Así como lo significativo que puede haber al hacer coincidir dos pensamientos que hacen un llamado a la responsabilidad.

La existencia de la historia es posible sólo dentro de un espacio-temporal, en una lucha permanente por la libertad

–Mario Magallón.

CAPÍTULO II

AUTOR VS OBRA

(...) hay que percatarse de que la situación presente de la filosofía es una situación revolucionaria, y como tal fecunda, pero también caótica; porque las teorías abundan, y no como ambiciones de verdad, sino como pretensiones de poder -Eduardo Nicol.

En el capítulo anterior se hizo manifiesta la intención de comprometer como actual la confrontación entre autor y obra, como un tema que permea en gran medida las distintas disciplinas filosóficas. Por principio, es clave recordar la idea de José Gaos como *confesión personal*, y esta idea de *vividura*. El presente capítulo está conformado básicamente por dos vertientes que se entrelazan a lo largo, la primera es la introducción y el modo en cómo plantea Uranga en primera instancia, la problemática de identificar autor-obra y, por otro lado, es también una correlación de textos, es decir, Uranga estructura sus disquisiciones en la primera parte de su libro, *¿De quién es la filosofía?*, a partir de la idea de *conciencia y epojé fenomenológica*, que se vierte en el texto *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl. Siendo a la vez, que el maestro José Gaos, hace franco análisis e introspección con el método de Husserl en *La filosofía de la filosofía*.

Para Gaos, escribe Francisco Larroyo (1908-1981), “no existe una filosofía in abstracto. Hay tantas filosofías como sujetos filosofantes (...) preguntar por el qué de la filosofía es preguntar alrededor de un filósofo de carne y hueso”¹.

Tanto la filosofía como *confesión personal*, como la idea de *vividura* emanan de las letras y escritos más profundos del profesor José Gaos. La declaración es un llamado a prestar atención y hacerse responsable de los propios actos, de las propias ideas, y a su vez de las que nos atañen como seres gregarios. Ya que, “No hay, ideas eternas. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual se representa su activo papel y ejercita su función”². De ahí que situar correctamente la idea, desde su origen o prescripción, significará atenderla y aprenderla adecuadamente.

La *vividura* abarca un conglomerado descriptivo de lo que el ser humano es, como individuo, dentro de su momento histórico y en conexión con la totalidad. De esta forma, la *vividura* entraña desde la creencia mística, la idea, la filosofía, la cultura, hasta la más visceral de las acciones del hombre, pues todo lo que el humano es, lo es en todo momento y no tiene real sosiego en su práctica; sus ideas son propias de su entorno, de su vida, de su circunstancia; es su *vividura* toda su acción.

Para comprenderla y asimilarla a profundidad hay que atenderle:

(...) la vida es siempre concreta y lo es la circunstancia. De aquí que sólo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el

⁴⁷ Larroyo, Francisco, *El existencialismo: sus fuentes y direcciones*, México, Voces Universitarias de Excélsior, Editorial Stylo, 1951, pp. 220.

⁴⁸ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 20.

papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta una momia y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta³.

Por un lado, José Gaos insta a pensar la filosofía como una forma de vida; como una necesidad para aclarar su contenido. Pero también con una fuerte carga emotiva, para que la filosofía no se piense como un quehacer desinteresado de lo cotidiano, es más, la filosofía tendría (para José Gaos tiene y ha tenido)⁴ que atender el momento e investigar la realidad con un comparecer científico, dice Husserl: "(...) El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas"⁵.

La idea no está desencarnada, se nutre siempre de la mundanidad del hombre, de su cotidianidad. Ésta es la situación más apremiante a la que debe encontrar sentido, pero ello no implica romper con la tradición. Tampoco quiere decir que la idea no opere de una forma intuitiva, en ello recae el paralogismo a desentramar de la interpretación de Emilio Uranga a las palabras de su maestro.

Emilio Uranga plantea en primera instancia, catorce puntos a rescatar sobre las dificultades de comprender el quehacer filosófico como subjetivista, solipsista y práctico para casos particularísimos, es decir, de considerar la filosofía como

⁴⁹ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 20.

⁵⁰ Gaos, José. Larroyo, Francisco, *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*, Alicante Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Basada en la edición de México: La Casa de España en México, 1940.

⁵¹ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 66.

confesión personal a la manera como Uranga dilucida las palabras de su maestro, esbozadas brevemente a continuación:

- Retoma a Nietzsche (1844-1900) como real creador de la Filosofía como *confesión personal*.
- La Filosofía se tornaría en una mera colección de autobiografías.
- Habiendo con lo anterior, que reclasificar la Filosofía dentro de Biografías.
- El estudio se remitiría a una hermenéutica de la obra del filósofo. A la práctica exhaustiva del Psicoanálisis, aplicado tanto al filósofo como a su obra.
- Tomando como afirmación que siempre habría un momento en que el filósofo revelaría sus *auténticas intenciones*.
- Alude a los estoicos, pues habría que adecuar la naturaleza a los preceptos.
- Recomienda a Nietzsche como hilo conductor para develar los *ensueños de poder*.
- Habría que admitir que la filosofía no es una *construcción desinteresada*.
- Causaría mayor satisfacción, tanto teórica como práctica, asistir a la vida de un filósofo que a su obra alejada y descontextualizada.
- Plantearía un *Démarche* (desenmascarar) de la Filosofía donde su esencia sería su aspecto como *confesión personal*.
- La filosofía como *confesión personal* sería mejor consuelo que el que otorga la frialdad de las ideas.

- Desde Menéndez y Pelayo (1856-1912) hasta José Gaos, ha habido una reivindicación del filósofo antes que la filosofía, la *vividura* (hay que remarcar que para Gaos ésta sitúa a los dos en el mismo estatus)
- Existen filosofías separadas del hombre, Bertrand Russell: la filosofía es construcción desapegada de toda complacencia moral, de toda *vividura*.
- Se ha planteado la filosofía como *confesión personal* ignorando por completo el aspecto lógico. (Éstos últimos puntos se abordarán en el siguiente capítulo)

¿Qué implicaría que la filosofía fuese la compilación de cada una de las hermenéuticas de los filósofos? ¿Se podría realizar una interpretación completamente atinada de lo que escribió y del porqué? ¿A quién habría que psicoanalizar, a todo el que estudie filosofía? ¿Suponiendo que dicho estudio arrojara datos en contra del autor, se debería eliminar su obra como posible dato certero de la realidad? Y aún, si no arrojara datos un estudio psicológico o incluso psiquiátrico ¿En caso de que el autor tuviese una actitud éticamente reprobable, habría que juzgar reprobable su obra? ¿Pero es posible desvincular la obra del autor?

La filosofía como *confesión personal* solicita atender al qué llevó al autor a realizar su obra; qué circunstancia lo arrojó a la expresión poco más o menos certera de la realidad; se deberían develar los francos motivos por los cuales destinó tiempo a dicha empresa y todo lo que de él se proyecta en ella. Lo cual tendría gran resonancia en la comprensión auténtica de la obra; se reivindicaría su

original cometido y podría ser la respuesta atinada a un cierto número de inquietudes similares a las del autor. O bien, fue su exégesis personal y quedó para ella en los anales de las mejores interpretaciones que ha dado el ser humano sobre sí y lo demás. A la ciencia no le interesa mucho el caso de la parcialidad, mientras que el dato otorgado sea imparcial; y eso ha sucedido en muchas ramas, un ejemplo, es la medicina, que aunque se mueva por parámetros, éstos han dado la posibilidad de incrementar el promedio de vida.

Desde este horizonte, se presenta el juicio análogo de los intereses particulares de cada cultura que, exponencialmente ha dado una prístina explicación sobre el porqué de todas las cosas. En muy diversos casos esta elucidación particular atendió, dicen, a la clarificación desinteresada, libertaria, honesta de cada una de las ciencias que ocupan a la filosofía, puesto que su lógica expone en la mayoría de los casos, el acierto a la acción del mundo. En tanto, comprometería al autor a dejarse guiar hacia el conocimiento del hilo que mueve al mundo y no a manipularlo.

Emilio Uranga escribe que tendría que proceder un *Démarche* o desenmascarar a la filosofía de su auténtica finalidad; es la invitación más contundente que propondría la filosofía como *confesión personal*, habría que asumir su verdadero propósito. Pero, ¿se puede desenmascarar a la filosofía? El cometido del autor es retomar la necesidad de un quehacer desinteresado: alejarse por lo más de los *ensueños de poder* y de evitar que el filósofo en su obra revele sus *auténticas intenciones* ¿pero es esto posible? ¿Más que auténticas intenciones, no sería evitar que se inmiscuyan sus bajas pasiones?

Para José Gaos, toda filosofía, cada una de ellas, es la descripción, retrato o representación de su realidad propia, a la que el filósofo atiende, analiza, estudia concienzudamente, en la que convive y se desarrolla. Parece a primera vista una visión solipsista de la realidad, pero plantea el correspondiente conjunto histórico de verdades. Incluso al reclamar José Gaos, que la *confesión personal* es un *eidos*⁵², y que éste tiene que ser descrito a base de un caso particular, empírico, tiene que ser, por la naturaleza misma de las cosas, experiencia personal. Pero de ninguna manera la plantea desarticulada del rigor científico, esto acarrearía el uso indiscriminado de la palabra filosofía, como ocurre en ciertos clanes o empresas, que para apabullar y manipular, utilizan términos rimbombantes y descontextualizados totalmente.

Pero allende lo anterior, la filosofía debe comprenderse como una actividad universalista, tiene que aprenderse con necesitado rigor, eso lo da la educación. Y la práctica continua, el análisis y evidentemente, la instrucción directa de quienes tienen mayor experiencia en la rama.

Pues bien, José Gaos al propugnar por una filosofía que atienda a su circunstancia y que sea expresión auténtica de una cultura, no relega la posibilidad de una Filosofía. La herramienta para su comprensión, apunta al historicismo; la elaboración de una historia de la filosofía que atiende y analiza al ser humano antes que otra cosa: "Es indispensable una síntesis de grado superior, una síntesis de las síntesis de los resultados de los análisis, en una narración seguida,

⁵² Del griego εἶδος: idea, representación mental. Yarza, Florencio Sebastian, *Diccionario Griego-Español*, Editorial Piamón Sopenia, S.A. Provenza, Barcelona, 1999.

única, a través de sus articulaciones. Sólo esta narración representa la síntesis histórica en que, exclusivamente, encarna la Historia⁷.

Es claro que no sólo no hay rompimiento de la tradición, sino que ésta compone la necesidad del entramado filosófico, es necesario, además, conocerla, situarla; mirar expectativamente y sin prejuicios todo el entramado conceptual filosófico, claro está, hasta donde sea posible. Tampoco es imperativo poseer un saber enciclopédico, que en vez de hacernos más humanos y sabios, nos convierta en autómatas al estilo *wikipedia*, que a la menor provocación expulsa un dato cultural sin ilación ni sentido para la humana comprensión.

¿Pero cómo delimitar el campo de acción de la filosofía? ¿Es posible delimitarlo? El optimismo puesto en esta extravagancia parece hacerle presentir a Uranga que la vía más rápida para que la filosofía se realice como un quehacer desinteresado de la *voluntad más desbridada*, y que por ello represente o descifre el habla de la conciencia, estará en la literatura. Este momento ulterior se da en el tránsito por el que recomienda atender al *habla* de la conciencia. Aludiendo con ello a la fenomenología de Husserl.

La presente investigación se documentó sobre ello principalmente, con la obra *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl la cual, como se anticipó en el capítulo anterior, es una herramienta indispensable, para la crítica que emprende Uranga contra la filosofía como *confesión personal*, ya que para él, "Husserl se niega rotundamente a concebir la fenomenología como una pretendida "geometría

⁵³ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 33.

de las vivencias”. La reflexión pura respeta lo que le brinda la intuición y no la traiciona recurriendo al mundo y a su lógica⁸.

Husserl hace un llamado para aguzar oídos al verdadero fin de la filosofía, y cuál es el método que debe abrazar:

Es propio de la esencia de la filosofía (...) que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa (...); con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, (...) adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior⁹.

Claro es que la filosofía desde sus inicios, ha contado con las herramientas que han conseguido “conocimientos rigurosos”; ejemplos hay de una cantidad exhaustiva. Dos de ellos son para el caso que atañe a la presente investigación; la lógica y la epistemología. De ellas, se han desprendido conceptos y esquemas, que le han dado al sistema todo la rigurosidad de ser completos y certeros, por ejemplo la informática tuvo que recurrir al sistema binario de la lógica clásica (bivalente), positivo- negativo= $F - V$, que fue utilizado como $0 - 1$. La física misma se desprendió de la filosofía, la geometría, la psicología, etcétera. Cuando se preguntó por la *physis* o el *arjé de todas las cosas*, el ser humano se condujo por la senda estructurada del pensamiento, y no se quiere con ello decir, que fue exclusivo de un pueblo, es claro que toda cultura ha respondido atinada o desatinadamente a esta pregunta, y otros tantos siguen en la búsqueda.

⁵⁴ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.57.

⁵⁵ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 67.

Escribió Hegel (1770-1831) en la *Enciclopedia*¹⁰, “lo real es racional, es real, y lo que es real, es racional”. Cada pueblo ha tenido su religión, su arte, su cultura propia, que son ritos más o menos lógicos del porqué de su existencia, que sean reales no implican que sean racionales. Pero la búsqueda por la racionalidad, colinda con la integridad de un pensamiento lógico, congruente o al menos consecuente. Ello no involucra de alguna manera atinarle a la verdad, para Gaos: “la obstinada postulación de la universalidad de la verdad pudiera ser producto, inconsciente para los obstinados, de una de dos cosas o de ambas refiriéndose con esto a; o bien como consecuencia de la voluntad de poder o bien del afán de dominación sobre los prójimos y hasta sobre los congéneres (...)”¹¹.

Retomando a Husserl. Uranga interpretó la fenomenología en parte como una actitud, salto por el cual debe maniobrar la filosofía, es decir, operar la *epojé*¹² fenomenológica. ¿Pero es para Husserl esta actitud de instalarse una suspensión del juicio, un abandono de la memoria, del tiempo, de todo prejuicio, de la experiencia, etcétera; o bien un exhorto a atender a la circunstancia?

¿En qué momento tendríamos la intuición de la esencia o la captación de la naturaleza de la cosa?; los fenómenos subjetivos existen como unidades que se dan en un tiempo y espacio únicos siendo todos ellos reunidos¹³. Y escribe

⁵⁶ Dice unas líneas abajo: “en la vida ordinaria, se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a lo que en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea”. Véase: Hegel, G.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ediciones Libertad, Buenos Aires, Argentina. 1944.

⁵⁷ Gaos, José, *La filosofía de la filosofía*, Editorial Crítica Grupo Grijalbo, Barcelona, 1989, pp. 183.

⁵⁸ Del griego *εποχη*, que para estos fines se interpreta como suspensión del juicio, donde no se niega ni se afirma algo. Yarza, Florencio Sebastián, *Diccionario Griego-Español*, Editorial Piamón Sopenia, S.A. Provenza, Barcelona, 1999.

⁵⁹ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 31-32.

Husserl: “Sólo en esa unidad son lo que son, mantienen su identidad individual (sustancia) y la mantienen como vehículos de *propiedades reales*, únicamente en un vínculo o relación recíproca de causalidad”.

He aquí el meollo del asunto. La captación de las cosas no se da en individuación, sino como un conglomerado. A su vez, la esencia viene dada a la colectividad, percibida en apariencia por la individualidad. Por otra parte, la fenomenología, en este aspecto, no explica las cosas particularmente, es más: “La fenomenología como sistema sería la explicación de la totalidad, del mundo, de la ciencia, de la historia, en el plano más riguroso”¹⁴. Hay también que matizar si la fenomenología, herramienta que utiliza Uranga, ¿es un método de aproximación? ¿Es una actitud ante el conocimiento? O es quizás una descripción del cómo debe atender y entender el filósofo a la realidad. Gaos la retoma como método.

Y advierte que es en este sentido en el que se debe comprender rigurosamente el método fenomenológico como: “el método de la ciencia eidético-trascendental de las esencias de los fenómenos puros de la conciencia pura”¹⁵. No como se ha entendido en parte por culpa del mismo Husserl, como: “aquel que trata pura y simplemente de descripciones de cualesquiera objetos, dirigidas por una vaga intuición de lo esencial de éstos, no garantizadas por nada susceptible de verificación objetiva o intersubjetiva (...)”. Aunque es cierto, Gaos, en su texto *La Caricia*, hace un ejercicio que se podría bien ajustar a la fenomenología en este sentido.

⁶⁰ Zirión, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, pp. 38.

⁶¹ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 84.

La cuestión es que este tipo de práctica del ejercicio fenomenológico, figura como una advertencia de Gaos para impedir confusión, y en parte aparece en los escritos de Uranga, desde la posibilidad de operar el método fenomenológico para producir o procurar desde su arbitrio, la filosofía como quehacer desinteresado; es el régimen al que apela Uranga para deslindar la posibilidad de concebir a la filosofía como *confesión personal*, llevará bajo su regazo el entramado de su imposibilidad. Incluso fue esta manera de interpretar la fenomenología, una de las críticas más contundentes que se harían en contra del “análisis del ser del mexicano”.

Hay que denotar por su parte, la confrontación parcial de la fenomenología en un estado *eidético*, a la que se enfrenta cuando se le atiende desde una necesidad ética o incluso epistemológica. Como harán ver diversos pensadores del tema. Por ejemplo, hay quien interpreta el estudio fenomenológico como aquel que se queda en un plano meramente ególatra, o en un sentido de filosofía solipsista. Y por otra parte, que su calidad de aparato inmanente puede llevar a presenciar la posibilidad de trascender la subjetividad como adecuación de una captación *pura* de la realidad y, por lo tanto, desinteresada de la *voluntad de poder*.

La depuración que se traza en la estructuración de un método que aleje los intereses personales de la creación filosófica, puede resultar para muchos un procedimiento ilusorio, utópico, y para otros tantos, método riguroso y necesario. Pero es una necesidad que Husserl hace patente en su invitación: “No están llamados a cumplir esa misión aquellos que sitúan la meta en lo finito, aquellos

que quieren tener su propio sistema y poseerlo oportunamente para vivir de acuerdo con él”¹⁶.

A su vez, la sustantivación de la conciencia en Husserl no sólo provoca escarnio, en lo que el hombre es como ser reflexivo, sino que ésta es un garante de su comprensión del mundo, ora como ser ético o epistemológico. La conciencia es una herramienta de la que se vale el hombre para comprenderse, sin necesidad de conectarla con los procesos psíquicos pretendidos por el psicologismo¹⁷, del que parte la crítica de Husserl. En el punto principal de la discusión sobre la relación autor-obra, se deja ver parcialmente la dificultad de disociar intereses particulares, mientras se tome a la conciencia como inmanente, o en el plano fáctico de las ideas. De ahí que, “La construcción radical del conocimiento deberá hacerse a partir de la evidencia de la conciencia”¹⁸.

Y es construcción radical la filosofía, desde que el llamado conviene pertinente solicitar el abandono de toda estructura que no explique la situación que apremia la vida, a la situación concreta, al momento histórico, siempre antes que a la muerte. Que encaje perfectamente en un tiempo anterior, en su momento, pero si ha quedado obsoleto, por ciertos sesgos que impiden la comprensión de todo el engranaje que conforma la máquina. Entonces la explicación ha quedado corta, y cesado de aclarar la realidad y el por qué de esto o aquello; hay que depurar la

⁶² Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 63.

⁶³ Escribe al respecto Antonio Ziri6n que la crítica al psicologismo parte de un análisis fenomenol6gico y no sucede que la fenomenologí a fuese resultado de la crítica contra el psicologismo. Véase: Ziri6n, Antonio, *Historia de la Fenomenologí a en Mé xico*, Jijantáfora Morelia Editorial, Mé xico, 2003, pp. 174-175.

⁶⁴ Ziri6n, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, Mé xico, 1989, pp.54.

circunstancia a través de su conocimiento exhaustivo. ¿Acaso se puede llegar a completar la tarea, o el análisis debe ser estricto de cada uno de los engranes?

La elaboración de una filosofía como ciencia rigurosa, aunque no llegue a completarse, marca siempre la posibilidad de que su procedimiento esté recluido en los confines de la ciencia. Uranga mismo mira con rareza el alejamiento de la filosofía de la ciencia. Si la filosofía no atiende a intereses personales, entonces está hablando de la realidad que compartimos todos. “Ha sido confusión moderna, de una modernidad que proviene, simbólicamente, de Galileo, creer en el mundo como objeto y no ver, tal como debe verse, el mundo que vivimos, el mundo que, como diría Ortega y Gasset, *nos es*”¹⁹. Qué gran peso ético encierran las palabras *nos es*, parece algo develado, insólito, como si fuese un hallazgo supremo, siendo que es la situación natural, que a todo ser humano le sea el mundo.

El planteamiento de la construcción radical del conocimiento, a partir de una actitud, no sólo implica desbaratar el sentido de cómo nos hemos considerado a nosotros mismos. Cuando se ha aprendido de una manera a comprender el mundo, con gran dificultad puede uno dejar de percibir el mundo con tal o cual cosmovisión, o ya de la *Weltanschauung*²⁰ tan mencionada por el mismo Gaos. El sujeto moderno se comprendió dividido y así por facilidad capta el mundo, dice

⁶⁵ Ziri6n, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, M6xico, 1989, pp. 72.

⁶⁶ “Weltanschauung” del alem6n, “world-view” (cosmovisi6n, concepto del mundo, visi6n del mundo). Para Dilthey, hay tres tipos de cosmovisiones, materialismo pante6sta, vitalismo, idealismo. Husserl, contrast6 cultura e historia relativa a las cosmovisiones. V6ase: Honderich Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005.

Uranga: “hay dos grandes dominios del ser, uno la conciencia, otro el llamado ser real, natural, trascendente; el mundo exterior y el mundo interior”²¹.

Esta división no es en absoluto ajena, ha sido una disposición en la que se instaló el ser humano, y no se ha podido despojar de manera totalitaria, es una dicotomía que bajo el arreglo de lo aparente ha permanecido en las conciencias. Incluso pensar en una conciencia, desde un horizonte mero de reflexión y no de vivencia, permite la persistencia de esta deducción de uno mismo. La actualidad quiere soldar las partes.

De ahí que la instalación previa en la conciencia pura, sea también pertinente desde esta perspectiva, habría que desarticular la idea que de antemano se tiene sobre la composición del ser humano. Cuando logra el ser humano despojarse, le acontece en paralelo la reflexión pura. Dice Uranga: “pues no se trata de vivir la conciencia pura, sino de decir la conciencia pura, de comunicárnosla y de comunicarla a los demás, de establecer o fundar una “explosión” común de nuestros descubrimientos trascendentales”²².

No es propiamente la suspensión del juicio lo que se recomienda, sino la instauración de un método que de paso a la real intuición de la unidad correspondiente del hombre con el mundo. Que permita la comunicación intersubjetiva. Pero esta estructura, difícilmente se puede comprender deslindada de un yo que puede hablar del mundo. La diferenciación del yo en Husserl, y otros pensadores, le ha hecho enajenarse como un patrón que puede guiar a la

⁶⁷ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp. 42.

⁶⁸ *Ibid.* pp. 47.

conciencia para estructurar la captación real del mundo. Pero también el yo, puede ser a la manera como sugiere Uranga, una *mera mosca parada sobre el buey que lleva el arado*.

Es decir, la realización del yo separado de la conciencia inmanente es un paso decisivo y, no por ello, desvincula al hombre de la realidad; por el contrario, alejar al yo, puede comprometer a tener una mirada juiciosa, objetiva y sagaz de la estructura de los diversos planos de la realidad y a vincularlo estrechamente con ella. Además el yo, no es completamente responsable en su calidad mundana, de su calidad de vida, y ese es el peligro de retroceso al que no se debe caer.

“Sólo el fundamento “cuerpo humano” es una unidad del fenómeno de cosa y no del hombre mismo; y menos que nada su personalidad, su carácter, etc. En efecto, con todas esas unidades nos vemos reducidos a la unidad vital inmanente a lo largo del flujo de la conciencia y a las peculiaridades morfológicas que distinguen esas diversas unidades inmanentes²³.

La captación de la esencia de la conciencia se da en un intersticio guiado por la reflexión pura. Por ello, es facultativo para todo ser humano y no es propio de un yo, que en su definición engloba ya una carga empírica. Además es atender a la situación originaria de ponerse en sano juicio: “Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una gran función teleológica, quizá única, a saber, la

⁶⁹ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp. 42.

de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida de la formación cultural, de la sabiduría de su época (...)"²⁴.

La admisión en lo que es común a todos representa también, una manera para hacerse responsable de los actos, para atenderles. La responsabilidad del ser humano siempre ha sido relegada; por épocas se ha arrojado a un costado, ya sea al de la mitología, de Dios, de la ciencia, del subconsciente, etcétera. Pero esta responsabilidad proscrita atiende también a una imposibilidad que se tiene de conocerse a sí mismo. "El gregarismo humano –escribe Gaos- anhela ser parásito del héroe o hasta de Dios mismo, anhela el Salvador, en singular, es decir, alguien sobre quien descargar el peso de la responsabilidad individual"²⁵.

Asumir la responsabilidad, no implica culpa. Lo que atañe es la transformación posible de lo que se ha pervertido en mayor o menor escala, establecer dogmas o soluciones contundentes como las reglas morales, sin un cuestionamiento crítico por muy congruentes que sean con el resto de su propio sistema, no deben ser respetadas en sendos casos. Al igual que los dichos o las creencias populares, o los mismos avances científicos, si perturban o llevan a la tristeza colectiva, no están siendo progresistas y atentan contra la dignidad humana.

Retomando, dice Gaos: "La evolución histórica de los objetos de la Filosofía ha sido acompañada de una evolución histórica de las ideas de la Filosofía acerca

⁷⁰ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 53.

⁷¹ Gaos, José, *La filosofía de la filosofía*, Editorial Crítica Grupo Grijalbo, Barcelona, 1989, pp. 183.

de su sujeto”²⁶. El replanteamiento de la constitución del individuo por épocas, ha estructurado su actuar, la facultad del hombre de ciencia o de filosofía en este aspecto, involucra poder, es objeto de la filosofía también el sujeto, por eso dice: *de su sujeto*. Pero esta crítica que como guía se ha planteado la filosofía desde sus inicios, no está dirigida al simple poner todo en cuestión, sino que su dirección tiene proyectada develar hasta donde sea posible la verdad de las cosas. En ello recae el poder.

Hay una gran complejidad epistemológica en el hecho de que sea un yo particular el que atiende al habla de la conciencia, relativiza y subjetiviza radicalmente la comprensión de la realidad, dicen, ante el imperativo de que sea éste u otro el que haya atenazado la verdad. No podría propugnarse un individuo antes que otro a la captación de la esencia. “Para decirlo con una sola frase: el solipsismo es la muerte de la filosofía”²⁷. Pero este alejamiento es reivindicado y reestructurado en su interpretación. “La aporía del solipsismo plantea para Husserl la necesidad de demostrar la existencia del otro y, en consecuencia, la del mundo intersubjetivo”²⁸.

Es claro que no hay tal ingenuidad para dejarse guiar por la voz que dice: *cada cabeza es un mundo*, pues por más que una persona describa de esta u otra forma la realidad, si no se apega vivencialmente, no se instaura como una

⁷² Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 96.

⁷³ Ziri6n, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, pp. 24.

⁷⁴ *Ibíd.* pp. 60.

interpretación de la realidad, decía Spinoza²⁹ que en el hombre sólo hay dos sentimientos: la alegría y la tristeza. La interpretación no verídica del mundo aleja al hombre de la alegría. La ignorancia causa angustia, desasosiego, tristeza, impotencia; en otras palabras, disminución de su potencia de ser.

¿Entonces hay un sujeto de la filosofía? ¿Quién es el sujeto de la filosofía? El filósofo, escribió J. Gaos. ¿A qué atiende el filósofo en su quehacer? Dice Luis Eduardo González, refiriéndose tanto a la muerte de Husserl como a la llegada de Gaos a México: “no está por demás recordar estos hechos, que ponen de manifiesto no sólo la adscripción radial de la filosofía a circunstancias radicalmente adversas, sino también la naturaleza pugnaz y militante del quehacer filosófico”.

Se pueden formular entonces dos cuestiones en apariencia antagónicas, ¿Quién hace filosofía? O bien ¿A quién se le hace partícipe de la filosofía? Es claro que no podría el ser humano en formación no hacerse partícipe del mundo social en el que se desarrolla, es más, de su facultad de tener experiencias, aprehende la vida de una manera al parecer ya dada, es algo muy habitual para él.

Escribe Uranga: “en la fantasía nos podemos divertir en hacernos coincidir con nuestra obra por llevar el mismo nombre, pero estamos haciendo trampa. Son dos sujetos y no uno. Y hay momentos en que vivencialmente se comprueba, con dolor, su diferencia”³⁰. Aún así, hablamos de sujetos, de dos sujetos. No se está hablando de una “entidad eidética” ajena al ser humano. Husserl sería uno cuando

⁷⁵ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 7ª re-impresión, FCE, Traducción de Oscar Cohan, México, 2005. Véase: Libro: IV. Proposición: XVII, XXX, XLVII, L, LIV, LX.

⁷⁶ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.65.

echaba un par de huevos en una sartén y otro, cuando atendía a las lecciones de Brentano. Del mismo Uranga se escribió que tenía muy mal genio, era irónico e incluso mordaz y punzante. Su libro, *¿De quién es la filosofía?*, oscila siempre entre lo sarcástico, lo irónico y lo punzante, así como devela un genio.

¿Entonces hay o no un desdoblamiento? Si lo hay es claro que no tendría límite. Pues también se puede decir, que Husserl era otra persona con su esposa, otra diversa con sus acreedores, etcétera. ¿Cuántas caras podrían develar la multitud de posibilidades del hombre Husserl? ¿Cuál de todos ellos sería el más Husserl de todos? Todo él englobaría un proceso de identidad, quizá fue más Husserl cuando escribió las *Meditaciones cartesianas* que cuando escribió *La filosofía como ciencia estricta*.

La relación autor-obra, con respecto a lo anterior, tal vez sería más justa si se abordara de manera inversa, ¿qué tal que Husserl nunca se hubiera iniciado en el estudio de los textos filosóficos que le llevaron a organizar su pensamiento?, ¿hubiera pensado distinto? ¿Hubiera escrito lo mismo? Quizá no sepamos cómo impacta la filosofía en la vida de una persona, pero seguro es que ésta impacta más fuerte al autor, que lo que la vida del autor en muchos casos impacta la filosofía.

Esta *vividura* que es demarcación de todo lo que engloba la vida de un hombre, respeta de cierta forma, que el conocimiento teórico debe afectar directamente en la cotidianidad del ser humano; la educación y la formación

científica o técnica, no pueden estar marginadas de las relaciones intersubjetivas más mundanas.

(...) todo ser corpóreo está sometido a leyes de las transformaciones posibles y esas leyes se refieren al objeto idéntico, no a la cosa en sí, sino a la cosa en la totalidad unitaria real y posible de una naturaleza única. Cada cosa tiene su naturaleza (como síntesis total de lo que ella es; ella: lo idéntico) por el hecho de ser el punto de unión de series causales en el interior de una naturaleza total y única³¹.

La instrucción altera directamente la vivencia de las personas. Ya lo veían claramente Antonio Caso, Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, etcétera, etcétera. La vivencia se ve afectada, claramente, cuando opera el *espíritu científico* en ella, el interés, la duda, la incertidumbre. Cuando el desasosiego estremece al ver la posibilidad, se devela un horizonte de trastocamiento libertario. Si el hombre es la condición de posibilidad de su condición, por ende, le es propia la capacidad de transformación.

Y escribe Uranga bruscamente: “Nadie se puede tragar que el mundo surge de mi yo, que soy el creador del mundo”³². Hay una persecución lateral del yo comunitario, al yo particular ¿No es así que las relaciones humanas constituyen el mundo en el que nos desenvolvemos? ¿Uranga habla del mundo natural? Y sin embargo, dice: “ese yo, por su componente mundano, por ser rehén del mundo, aporta “realidad” a la conciencia y por su dimensión de conciencia procura

⁷⁷ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp.31-32.

⁷⁸ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.56.

operacionalidad, constitución”. Porque parece como la conexión entre el mundo y las ideas, en otras líneas dirá que siempre el hombre permanece con la cola pegada al suelo.

Es de interés plantear la posibilidad de la existencia de una conciencia inmanente³³ a la que le son propios los fenómenos inmanentes a ella. La instauración de una región latente en la cual cada individuo puede acceder, podría persuadirnos a que hay un sitio que todos podemos compartir y donde todos nos podemos comprender, ¿Pero sí es una región recomendada o accesible para todos? También implica que los fenómenos no se den de manera trascendental, ello atenazaría la vida, lo mundano y no lo del más allá.

Antonio Ziri3n plantea que la fenomenolog3a es, bajo una mejor interpretaci3n, un aviso a los fil3sofos de *ir a las cosas mismas*, dice, es un llamado a liberarse de los prejuicios: “de la ceguera provocada por los grandes nombres, aceptaci3n acr3tica de lo tradicional, determinaci3n de los problemas y las investigaciones por las modas..., y aqu3 podr3amos enlazar una cadena de ‘etc3teras’ tan larga como la fragilidad humana, o mejor dicho, como la irresponsabilidad humana”³⁴.

Pero enseguida hay una generalizaci3n como la *irresponsabilidad humana*. Pareciera que la responsabilidad de asumir tanto nuestros actos como nuestros

⁷⁹ El t3rmino es muy amplio y se ha concedido ya como un adjetivo filos3fico. En general, refiere a aquello que es inherente a alg3n ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda separarse. Lo representado como contenido de la conciencia es la 3nica realidad en oposici3n a lo que est3 fuera de ella. El concepto aprehende al objeto. Se opone a trascendente.

⁸⁰ Ziri3n, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, M3xico, 1989, pp. 112-113.

pensamientos, deja ver que ésta es más propia de un pueblo; de varios sujetos que profesan algo para sus semejantes, ya sea una visión del mundo, una manera de actuar, o viceversa. El filósofo estaría prevenido de alguna forma a asumir las consecuencias de sus palabras, de su descripción de la realidad. En este caso, se podría extrapolar a otras áreas: el científico debería asumir todas las consideraciones de promover una u otra aseveración sobre el mundo. O el psicoanalista debería de medir todas las consecuencias de responsabilizar a alguien por la infelicidad de otro; o un representante político de que su actuar le ha dado para alimentar a sus bisnietos, aunque haya dejado a los hijos de miles sin comer, etc.

Desde un aspecto epistemológico, la carga sería mayor, por ejemplo, un especialista en cuestiones económicas tendría la responsabilidad de revelar lo que verdaderamente acontece en esa esfera; acontecer que es sucedáneo de los manejos de sus congéneres humanos y no de un ente parcialmente nebuloso e inexistente como el *mercado*. He aquí un ejemplo en gran escala, de la relación autor-obra.

Continua Zirión: “las malas filosofías son producto de un mal filosofar. Pero el mal filosofar no es precisamente el filosofar que yerra, sino el que yerra irresponsablemente”. Entonces, ¿el filósofo sabe lo que hace, sabe lo que escribe?

Uranga planteó la pregunta así: ¿tiene un método especial la filosofía?, a la que da respuesta: “antes de las definiciones nominales y antes de la investigación

real de la psicología hay un método a priori que es el que le interesa al filósofo”. Pero más que método es un espacio, a ese espacio no le puede dar respuesta la psicología, porque sus límites están en las acciones y las asimilaciones, es estrecha en sus espejismos. Así las definiciones nominales.

El conocimiento exhaustivamente objetivo, nos lleva al método de la ciencia, la que parece correr libre de intereses particularísimos. “La ciencia no es una tarea individual: no es imprescindible ver con los propios ojos”³⁵. La puerta que estaríamos a punto de atravesar, si se comprende bien la práctica del filósofo, puede bien ser la ciencia. Dice Gaos: “En todo caso, la evolución histórica de los objetos de la Filosofía parece contenida en una evolución histórica de las relaciones entre la Filosofía y la Ciencia (...)”³⁶.

Pero la ciencia como la filosofía, surgen del ser humano y se dirigen al ser humano. Éste está atravesado por una multiplicidad de elementos políticos, económicos, culturales y sociales principalmente. De los que como ser gregario no se puede deslindar. Esta multiplicidad de caminos que colindan todos en un ser humano, exponencialmente modifican tanto el quehacer científico como el filosófico, no hay posibilidad de que, por lo tanto, la ciencia no se vea afectada a su vez por el autor. Modificando parcial o totalmente el sistema de comprender al mundo a la realidad apremiantemente humana.

³¹ Ziri6n, Antonio (Compilador), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, M6xico, 1989, pp. 115.

³² Gaos, Jos6, *En torno a la filosofa mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, M6xico, 1980, pp. 95.

En el caso de la filosofía, advierte Husserl: “La sabiduría es dicha con otras palabras, un esbozo concreto relativamente perfecto de la idea de humanidad”³⁷. Atenazando con ello que el quehacer filosófico atiende a la humanidad, en ningún momento es un quehacer individual, desde esta perspectiva, la sabiduría:

no es –y eso no requiere una exposición más detallada –una mera obra de la personalidad aislada, la que, por lo demás, sería una abstracción; pertenece a la comunidad cultural y a la época y con referencia a sus formas de mayor relieve, tiene un sentido exacto cuando se habla no sólo de la cultura y de la cosmovisión de un individuo determinado, sino de las de la época³⁸.

Uranga ha utilizado una herramienta que le ha dejado del lado contrario. Atendió a la filosofía como *confesión personal* desde la inconmensurabilidad entre varias. Es decir, si cada ser humano comprende la realidad de una manera específica, nunca se puede conectar real y verdaderamente con otra para su aprehensión. Sopesaría ello en el auto-conocimiento. Operaría un auto-desconocimiento, pues nadie sería igual al otro, y el mundo a su vez tampoco. Pero Uranga no peca de ingenuidad, al abordar el aspecto lógico, revelará más claramente sus intenciones, ello se verá en el próximo capítulo.

Por su parte, es claro, que la incomunicabilidad se volvió más expuesta cuando se habla de interpretaciones, no sólo de la obra o del autor, sino del lector y de sus lectores, etc. Gaos mismo apela a una *invención de los documentos*, aclara Gaos que el poder de documentarse a favor del esclarecimiento conceptual

³³ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 55.

³⁴ *Ibíd.* pp. 54.

del autor, es decir, por ejemplo: que toda expresión por más mundana o doméstica que se encuentre, es necesaria para el historiador, a su vez que hay una propia elección del él en tanto que sean los más representativos: “La investigación de los documentos en general, de los “textos” en especial, tiene dos sentidos, correspondiente a sendas fases: el descubrimiento, “la invención” de ellos; el estudio de los mismos”³⁹.

¿Quién es el más indicado para interpretar claramente el pasado? Si todo cae en una interpretación de la interpretación, exégesis, glosa, comentario, etcétera. ¿No nos recuerda esto al círculo hermenéutico y a la imposibilidad, por ende, de conocer la verdad? (Hay supuestos en los que se advierte que el análisis hermenéutico, capta la realidad a través de procesos de constatación). Pero la verdad convive con la justicia. Conviene que se liquide a la colectividad por medio de la incomunicabilidad, siguiendo el camino del auto-desconocimiento, cualquiera puede caer en la incompreensión de la interpretación de su yo. Si hay auto-desconocimiento, evidentemente hay irresponsabilidad y, por ende, carencia de una conciencia. Entonces no hay posibilidad de intuir, no se puede inducir, o abducir juicios, ni siquiera se podría deducir, este u otro acontecimiento. Opera la incertidumbre, y no habría juicio ético.

Dice Husserl: “(...) no sólo tenemos experiencias teóricas sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra que estas últimas, como bases de intuición, remiten a la vivencia valorativa y de voluntad”⁴⁰. Lo anterior y esta cita,

³⁹ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 27.

⁴⁰ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 53.

apuntan hacia el tema de la experiencia y el tiempo. Dos problemas que han matizado siempre y de los que no tenemos un concepto exhaustivo. Así como la pregunta: ¿Quién es el más indicado para interpretar el pasado?

Uranga proyecta el problema asimilando una imparcialidad de lado de la filosofía, y alegando la posibilidad de un juicio certero en parte al tiempo: *La eternidad come el tiempo*. El punto estratégico es que al tener un conocimiento veraz, en toda su capacidad se puede vindicar la verdad, tanto a futuro como hacia el pasado. Ese es el meollo que nos atraviesa circunstancialmente sobre la manera de cómo debemos comprender el paso del tiempo. Para el mismo Husserl la conciencia: “Es un fluir de fenómenos ilimitado por ambos lados, con una línea intencional continua, que es como si dijéramos el índice de la unidad que penetra en todo, es decir, la unidad de tiempo inmanente, sin comienzo y sin fin, tiempo que no se mide con ningún cronómetro”⁴¹.

¿Cómo ha entendido el ser humano el tiempo? Como movimiento, como cambio, como progreso, incluso para ciertas cosmovisiones, no hay tiempo. Como perfecto devenir, eficiente, lineal y continuo, hasta progresista. Como discontinuo, relativo e individual. Incluso como precedero. Dice Uranga, que el autor evade al tiempo con la obra. Tiene una calidad relativa esta evasión, por un lado, la historia nos ha mostrado que las luchas entre imperios culturales han desvanecido huellas de culturas enteras. El mismo paso del tiempo nos ha dado un recuento monitoreado de la *invención de los textos*. La misma historia de un pueblo es diversa para cada integrante o generación, hay cosas que no se sabrán del autor,

⁸⁷ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007, pp. 34.

pues dependerá siempre en manos de quién caiga la obra. Un ejemplo actual: cuando cayó el régimen de Saddam Husein, lo primero que se hizo fue quemar las bibliotecas.

El tiempo es recordado por Uranga ante la visión de la muerte; el hombre tiene un límite de su conciencia, al menos de su conciencia sobre este mundo. La prueba aunque sea referencial, ha hecho pensar al ser humano que de algo tiene absoluta certeza: que va a morir. La muerte, suspicazmente le advierte al autor, que no puede más que intentar trascenderla, porque el ser humano ha ido poco a poco corrompiendo los límites que el mundo natural le había puesto en sus inicios. Evadir la muerte parece un oscuro deseo soterrado para la colectividad. Sin embargo, decía Ernesto Sábato que la muerte, en un momento dado, no sólo es un paliativo, sino la cura. ¿Pero la muerte no es significativa ni para la obra, ni para el autor, es decir, el autor muere y ya?

La obra, perdura a través del tiempo, a través de los años y las generaciones, parece incluso que ciertas obras, describen la actualidad, o rasgos de ella. Como el pensamiento de Spinoza, el de Leibniz, Descartes, Kant, etcétera, y, sin embargo, ha trascendido para la humanidad exclusivamente. Decían de Bertrand Russell, que como autor genial, seguro si había vida después de la muerte él diría: es *curioso*. Uranga describe la filosofía como *confesión personal*, como una cura ante esta enfermedad de vivir. Entonces la filosofía es un remedio, como la religión, la mística, la ciencia.

La muerte ha sido una causa, es más, para ciertos pensamientos filosóficos, la muerte es la batuta, el origen y fin del porqué de nuestra circunstancia. Delimita nuestras vivencias y nos encierra en un conglomerado de pesares. Y por otro lado, es raro quien realmente crea que morirá, que su conciencia ha de sucumbir un día u otro. Está llena la lista de adscripciones que cuentan relatos y relatos de lo que acontece a la muerte, del paso ulterior para figurar en la eternidad.

No es un incentivo irrestricto de la obra verdadera que el haber sido lograda implique su perdurabilidad, es como la medicina, la ciencia o la tecnología, no son recursos del ser humano y para el ser humano, son recursos del extracto social que pueda solventarlos. La actualidad es muestra de ello, y lo que aquí corresponde a la relación autor-obra; hay por ejemplo escritores favoritos para publicar ediciones especialísimas cada año. Y obras que ya no se encuentran ni en las *librerías de viejo*. Es fácil hallar a J. L. Borges, Octavio Paz, García Márquez. Pasarán a la historia de las publicaciones eméritas para los que tengan presupuesto y tiempo para atenderles, después de las clases de repostería; figurarán en la clasificación neo-posmoderna.

“La necesidad de los llamados géneros literarios está muy poco explorada – advierte Uranga y prosigue- Una viciosa supervivencia del idealismo hace de la forma una voluntad tiránica que maneja a su arbitrio cualquier contenido y lo obliga a plegarse a ella”. Al respecto, cabe destacar que el ensayo de Uranga al que se ha hecho referencia, a lo largo de la presente investigación, está acompañado en todo momento de alusiones a diversos poetas o escritores de literatura, el mismo

Borges es un ejemplo para la presentación de la relación autor-obra. Alude a un texto donde el Borges poeta, se pregunta si es él quien escribe, si es otro el que vive, o si realmente hay un tercero que es la síntesis de los dos J. L. Borges. En otras líneas y apelando al habla de la conciencia, cita a William Shakespeare, sobre el tiempo, a Marcel Proust, etc.

La cuestión es que la literatura es una representación casi fidedigna de las vivencias del autor, dice; generalmente las ideas propias del autor son libres y pueden expresar, sin necesidad de rigor científico, los acontecimientos o sentimientos del autor, por ello, en muchos círculos se considera la literatura más fiel al ser humano; aparenta atender con mayor profundidad al *habla de la conciencia*. Ahora bien, para juzgar la filosofía como *confesión personal*, parece de candidez atacarle con literatura. Pero la situación apremiante es examinar en dónde convergen el pensamiento científico y el literario; en dónde está la metodología técnica y en dónde la prístina creatividad del autor. Dice Uranga sobre su pensamiento en su obra: “de un pensamiento que se propone investigar la necesidad de los ingredientes literarios y artísticos mínimos para que una filosofía no se traicione como tal”⁴².

Concluye este apartado: “Quizás la poesía, y sólo la poesía, en su propio dominio, amoldan el lenguaje al habla. Las *ideas* son particularmente infieles”.

Si el ser humano es potencia, es decir, mero proyecto o posibilidad, y sólo le llega la captación de la esencia en la muerte, esa imposibilidad de aprehender

⁸⁸ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.41-47.

la verdad en vida. Le dirige directamente a enderezar la búsqueda por el encuentro con lo más real que pueda atenuar la verdad.

Si la poesía logra atender al habla de la conciencia, es lógico que se piense que el lenguaje, que ésta maneja, sea la correcta traducción de este habla. Si la filosofía es parcial a cada sujeto, se resuelve utilizando a la literatura como mejor medio de expresión, hasta que llegue la muerte. Pero si la captación de la esencia le viene en la asimilación de los fenómenos inmanentes a la conciencia, entonces puede de ellos postular verdad, aunque sea histórica, circunstancial, de ahí que en este caso, sería la filosofía la que atiende al habla de la conciencia, no habría que esperar a morir.

En nuestra conciencia ordinaria, los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible y espiritual, y en nuestro repensar, reflexionar y razonar mezclamos sentimientos, intuiciones y representaciones con pensamientos. -Hegel-

CAPITULO III

Nombres o Descripciones

La filosofía como unidad de principios supra-empíricos no es fenómeno temporal de especie. No hacer este distingo equivale a caer en un psicologismo, en reducir el logos a la psiché. –Francisco Larroyo.

El presente capítulo es un desarrollo comparativo entre, por un lado, la última parte del libro de Uranga, *¿De quién es la filosofía?*, cuya propuesta lógica aparece cuando se pone de manifiesta la necesidad de sustituir el *nombre propio* (en este caso del autor), por el de una *descripción definida*. Y, por el otro, desarrolla desde un análisis, tanto comparativo como disidente, la relación *autor-obra* como confrontación desde la práctica lógica, en la *teoría de las descripciones*¹ de Bertrand Russell. Y con ello da pie a la aseveración, de que la idea es particularmente infiel y que en ello recae su adhesión a la alteridad.

Intentando no confundir horizontes epistemológicos, esta última idea viene a colación porque es posible reconocer que la captación de las ideas se da comunitariamente, en *sentido* incluso referencial, éste aunque no es idéntico, sí es

⁸⁹ En su libro *Proposiciones russellianas*, Guillermo Hurtado analiza, dos versiones de la teoría de las descripciones que se encuentran en los textos de B. Russell; la primera dice: *acepta la existencia de hechos generales y sostiene que las oraciones de la forma “El tal-y-cual que es F” son verdaderas en virtud de ellos. La otra rechaza la existencia de hechos generales y reintroduce la noción de denotación.* En dicho texto hay un desarrollo comparativo de ambas, sin embargo para el presente capítulo se utilizó la primera versión, que no incluye el problema de la denotación. Véase: Hurtado, Guillermo, *Proposiciones russellianas*, UNAM, México, 1998, pp. 163-205.

igual en sendos casos comparativos; entre particulares como entre pueblos. Esta infidelidad proporciona la posibilidad de acercamientos inteligibles colectivamente. La particularidad recae en que *lo otro* nos parece desemejante a uno mismo, parece ser que intersubjetivamente la igualdad es un insulto. Quizá por el prestigio que da la unicidad.

En los capítulos anteriores se han presentado varias premisas, por ejemplo; si la obra se identifica con el autor, a la obra le corresponde la parcialidad. Si el autor se identifica con la obra, fueron sus personales intenciones las que lo llevaron a elaborarla.

Por otro lado, si la obra se diferencia del autor, a la obra le acontece ser imparcial. Y, si el autor se diferencia de la obra, le ataño la búsqueda de la objetividad. Parecen ser estas cuatro premisas las que refieren más ampliamente el problema. Si se invierten, la identificación se vuelve más compleja. Pues al parecer, si logramos equiparar al autor con la obra, la culminación es la responsabilidad del porqué de su producción ¿Pueden ser las personales intenciones del autor las que lo llevaron al encuentro con la objetividad? ¿Sería más imparcial y objetivo que obra y autor se identificaran?

La igualdad o la diferencia que se suscita entre autor y obra, es cuestión vulnerable si se trata desde diversas posturas. El primer capítulo conjuntó la tarea de contextualizar un tanto, la figura de Emilio Uranga, como la de su maestro José Gaos, así se connotó la advertencia de Ortega, junto con Gaos, de la necesidad de atender a la circunstancia. Para llevar el hilo se puede agregar aquí, un

pequeñísimo extracto que ejemplifica muy bien lo anterior: Decía Leopoldo Zea, en su primer escrito, que: “La historia de las ideas filosóficas es la historia de los hombres de carne y hueso en lucha con sus circunstancias. Lo más abstracto de las ideas oculta siempre actitudes vitales concretas”.

El segundo capítulo otorgó que hay un espacio, la *conciencia* que parece no estar enajenada de los intereses personales. Aunque ésta se realice desde una actitud particular. De ello, surgió la idea de que la filosofía como *confesión personal*, cumple con los requisitos para ser un llamado a la responsabilidad del hombre por sus propias creaciones teóricas.

Uranga interpreta este espacio (que atenaza con el pensamiento de Husserl) como un punto, un lugar en donde está la filosofía, que no se enajena y no puede enajenarse de la mundanidad del autor, es decir, de la parcialidad o de la *voluntad de poder*. Esto último tiene profundas implicaciones en la práctica cotidiana, así como en las relaciones intersubjetivas y en el sentido político-social del hombre. ¿Pero cómo es posible que no esté enajenado y a su vez tenga implicaciones en las relaciones intersubjetivas?

Hay un campo, una estructura anterior que atañe a la práctica filosófica en la que convergen los distintos caminos y las diversas posturas. Este lugar, es un sitio pre-científico, que aparentemente es una práctica filosófica a profundidad, ahí dónde reside y desde dónde dirige todos sus apéndices.

Esta estructura es la que le ocupa a Uranga, hipotéticamente. No la enajenación de la filosofía por los intereses personales. Lo que le ha dado validez

a los distintos pensamientos filosóficos, es que se mueven en esta estructura, y aunque radicalmente se diferencian, son igualmente válidos. ¿Pero esta idea de una estructuración, tiene validez? ¿Esta validez que les acredita no se evade con el tiempo?

Las posturas han llevado a recapitular los anales de la filosofía, la historia misma, desde distintos horizontes de interpretación, ha analizado las ideas de los hombres, de los pueblos. Pero ¿hay precisiones coincidentes, éstas parecen ser las que nos promueven apego, igualdad o equivalencia? ¿La vigencia de una u otra depende del arquetipo particular creado por la *vividura* de un solo individuo?

La situación geográfica, histórica o antropológica, nos pueden hacer preciso un análisis circunstancial del desarrollo de la filosofía por pueblos, ¿pero la filosofía atiende de igual manera, es un quehacer, es universal? La ciencia generalmente ha ido de la mano del poder, ¿pero ello significa que carezca de universalidad? Sería necesario para la presente investigación hacer una serie de definiciones sobre términos que han sido en suma polémicos y refutados en la línea del tiempo. Términos como Ciencia, Filosofía, Identidad, Autor, Obra, etcétera. ¿Pero, tendrán una real definición?, ¿o éstos en su contexto reciben una particular concepción?, ¿o quizá, dentro de su sistema la reciben?

Escribe Axel Barceló que: “la lógica es una ciencia filosófica. Sus teorías son teorías filosóficas, pero sus modelos son matemáticos”. Es a la lógica, a la que recurre Uranga en el segundo apartado, o el que ha titulado específicamente como: *¿De quién es la filosofía?* Uranga se pregunta: “¿Tiene un método especial la filosofía? (...)” La respuesta inmediata: “antes de las definiciones nominales y

antes de la investigación *real* de la psicología hay un terreno *a priori* que es el que le interesa al filósofo².

Al *filósofo* que se debe entender como una *descripción* y no como un *nombre*: “La lógica nos instala *de golpe* en la diferencia de *nombres* y *descripciones*; la malicia de distinciones empíricas, por ejemplo, entre *autor* y *escritor*, insinúa el divorcio que la lógica acepta como ya consumado”³. Este designio de la lógica es un recurso que está latente, incluso en la búsqueda por la transmisión de las emociones, como de los conceptos.

La necesidad de apelar a las *descripciones* introducidas por Bertrand Russell, es alegar la incompreensión que se ha originado cuando el *sentido común* nos hace confundir y fundir en uno al autor y a su obra (toda ella). ¿Pero el sentido común, hace distinción entre la obra y el autor? Esta distinción es para Uranga, tarea de la lógica.

Pero, ¿qué son los nombres propios y qué las descripciones?, la relación lógica que se sugiere se acota dentro de la filosofía del lenguaje, pero deriva desde estas alturas de abstracción al mundanal suelo de lo volitivo:

Las descripciones son oraciones que carecen de sujeto sustentante, “(...) tanto las descripciones definidas como los nombres propios ordinarios no tienen referencia directa, es más: estos últimos sólo son realmente modos de abreviar

⁹⁰ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.69.

⁹¹ *Ibíd.* pp.71.

descripciones o, si se quiere, su referencia se logra de manera indirecta, vía las descripciones que abrevian”⁴.

La *referencia directa*, a la que se apela, es a lo que Russell designará como *este*, (Uranga incluye un ejemplo con la palabra *ese*); para él es claro que los nombres propios no son los nombres propios lógicos, el significado del nombre propio lógico es su referencia.

Las *descripciones* son oraciones lógicas sobre no se sabe *qué persona*, porque no es importante la notación de éste o el otro. Pues la referencia viene acotada dentro de una serie de proposiciones definidas, pero el esquema, es indudablemente imparcial en este sentido, pues cualquiera que sea la referencia cumplirá esa función (de variable) dentro del esquema. La referencia cuando se habla de *éste* o *ese*, está aquilatada, así se forma una variable que es reemplazable. De esa forma deben actuar las proposiciones y argumentaciones de la filosofía toda, ya que: “la filosofía es un discurso significativo sobre no se sabe *qué persona*”⁵.

De ahí que la herramienta de Uranga sean las *descripciones definidas* de Bertrand Russell. Así es que “una <<descripción>> puede ser de dos clases, definida o indefinida (o ambigua). Una descripción indefinida es una expresión de

⁹² Valdés, Villanueva, Luis M. (Compilador), *La Búsqueda del Significado*, Lecturas de Filosofía del Lenguaje 3ª edición, Tecnos, Madrid, 2000, pp.25.

⁹³ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.79.

la forma <<un tal-y-tal>>, y una descripción definida es una expresión de la forma <<el tal-y-tal>>”⁶.

En esta teoría, que se expone dentro de la lógica, el arma que se ostenta más llamativamente poderosa es la que articula con la realidad de cualquiera que sea *un tal-y-tal*, no interesaría más que el esquema o sistema filosófico, en su conjunto, encaje dentro de cualquier persona como de su antípoda. Por ejemplo, la muerte, la circunstancia en la que se halle este individuo o aquel, no enajena ni evita que se mueran ambos (al menos hasta ahora). La cual era para Gaos la determinante (línea que sigue desde Heidegger)⁷. Ambas personas para hallarse en el estar-siendo necesitan comer y dormir, es independiente de que los medios para su obtención sea diversa geográfica o culturalmente.

Como se abordó en los capítulos precedentes, el tema de la muerte es superlativo y determinante en muchos casos, cuando se hace una idea de lo que es la vida. Por ejemplo, si sucede que todo hombre es un ser humano, quien cumpla con las características de un hombre, forzosamente será un ser humano, este tipo de relaciones lógicas son fundamentales en ética.

Pero hay que rectificar: “Las *descripciones* son ante todo proposiciones o representaciones de *personas o cosas por medio del lenguaje*, que explican cualidades de ellas”⁸. Y éstas son signos *complejos e incompletos*, son las que

⁹⁴ Valdés, Villanueva, Luis M. (Compilador), *La Búsqueda del Significado*, Lecturas de Filosofía del Lenguaje 3ª edición, Tecnos, Madrid, 2000, pp.49.

⁹⁵ Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, 3ª Reimpresión, FCE, España, 1993.

⁹⁶ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.90.

convienen a la filosofía, dice Uranga. Se presenta a continuación el esquema que representa la forma lógica de una descripción definida:

Forma general: Descripción definida + predicado⁹

- (i) Cláusula de existencia: hay por lo menos un objeto v tal que Φv
- (ii) Cláusula de unicidad: para cualquier μ , si $\Phi \mu$, entonces $v = \mu$
- (iii) Cláusula de predicación: Ψv

(i) y (ii) expresan la descripción definida y (iii) la predicación que se hace de ella:

La forma lógica correcta de las descripciones definidas que dicen que 'el objeto v con la propiedad ϕ tiene la propiedad ψ ' es:

$$'(\exists v) \{[\phi v \wedge (\forall \mu) (\phi \mu \supset v = \mu)] \wedge \psi v\}'$$

Éste es el esquema que interesa mostrar en la presente investigación y sucede que, para todo ejemplo que refiere a *el tal-y-tal* de un tal-y-tal, será éste un patrón lógico en donde encaje perfectamente.

⁹⁷ Cabe hacer mención de que la predicación no es la descripción; está la descripción que tiene tal o cual propiedad, pues suplantarse la descripción como predicado, daría como resultado una tautología en ello pone énfasis Uranga.

La evocación a la existencia, a la unicidad y a la predicación, son claves para el desarrollo de la estructura de las descripciones, pero para no desviar la atención del tema principal, aquí sólo se sugerirán ciertas puntuaciones.

Tanto Uranga como Russell hacen hincapié en el tema de la *existencia* para el manejo de las proposiciones lógicas y, “Es solamente de las descripciones – definidas o indefinidas, de las que puede aseverarse significativamente la existencia (...)”¹⁰, esto es porque las descripciones apelan a una serie de signos, no como un nombre que es un *símbolo simple*. La variedad de estos signos les hace sustentarse como cosas que *son*.

Esto es:

- (1) Un *nombre*, es un símbolo simple que designa directamente un individuo que es su significado y que lo tiene por sí mismo.
- (2) Una *descripción* consta de varias palabras cuyos significados ya están fijados, y, partiendo de esto, cualquier cosa que se haya de considerar como el significado.

Las *descripciones* tienen una estructura representativa para cualquier caso en el que se sustituya al sujeto y lo que de él se dice. Ya que la constitución de sus significados múltiples ya fijados, es incompleta la información, pero suficiente. Y escribe Russell: “Las palabras que usamos no agotan jamás todo lo que podemos decir sobre una experiencia sensible. Lo que decimos es más abstracto que lo que

⁹⁸ Valdés, Villanueva, Luis M. (Compilador), *La Búsqueda del Significado*, Lecturas de Filosofía del Lenguaje 3ª edición, Tecnos, Madrid, 2000, pp.58.

vemos⁹⁹. ¿Qué sentido de subjetividad tiene esta apelación a lo abstracto? ¿Esta información incompleta es insuficiente?

Es claro que el *sentido* otorgado a la *palabra* que para Frege¹² es *subjetivo*, es independiente de la *referencia*, Frege pone un ejemplo de ello: “la voluntad del pueblo”, para él la verdad de un pensamiento nunca puede depender de que un nombre tenga referencia y, sin embargo, “es la referencia la que otorga el valor de verdad” (este mismo ejemplo será utilizado por Uranga, ello se verá más adelante).

Retomando, se hizo mención del problema de la *unicidad*, para Russell *La única cosa que distingue <<el tal-y-tal>> de <<un tal-y-tal>> es la implicación de unicidad*¹³. Que es la cláusula (ii) del esquema anterior, pero es mejor representarle con un ejemplo, en este caso, el favorito de Uranga:

- (1) El autor de la Fenomenología del Espíritu nació en Stuttgart
 - (i) Hay por lo menos un objeto tal que es el autor de la Fenomenología del Espíritu.
 - (ii) Ese objeto es único y,
 - (iii) Ese objeto nació en Stuttgart

La unicidad en la descripción es el puente, es único un tal-y-tal que escribió la *Fenomenología del Espíritu* y nació en Stuttgart, es *el tal-y-tal*. No interesa quién haya sido (en carne y hueso), la estructura es verídica: “Las descripciones son

⁹⁹ Russel, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Traducción de Rovira Armengol, Editorial Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Buenos Aires, 2003, pp.63.

¹⁰⁰ Valdés, Villanueva, Luis M. (Compilador), *La Búsqueda del Significado*, Lecturas de Filosofía del Lenguaje 3ª edición, Tecnos, Madrid, 2000. Véase: *Sobre sentido y referencia* de Gottlob Frege.

¹⁰¹ *Ibíd.* pp.56.

justamente estos conocimientos que se sostienen sin sujeto, más aún, que cuando se les acerca un sujeto lo absorben y lo convierten en símbolo incompleto”¹⁴.

El hecho es notar la importancia de las estructuras lógicas en este tipo de proposiciones, que son alejadas de lo vivencial particular a un esquema general. Es necesario introducir una idea aquí. Russell implica que en las oraciones hay afectaciones psicológicas, así como cuando aborda a la palabra como una *familia*. Estas afecciones podemos compararlas con el problema de la *creatividad* en filosofía de la ciencia. Tanto la creatividad como las afecciones, o emociones, se ha dicho que son intransferibles o intransmisibles, ¿es esto cierto?

¿Qué hay de necesario en rescatar estructuras que encajen en la realidad de cualquier ser humano? Sería éste, no un llamado a hacerse responsable de la obra, sino un llamado por la honestidad en la práctica que se ejercita cuando se quiere comprender el porqué de los acontecimientos, como el suntuoso camino del porqué *de nosotros*.

Escribe Russell: “No siempre el fin de una elocución es revelar un hecho real; puede ser igualmente, el deseo de engañar”¹⁵.

Esta denotación con respecto al lenguaje, y al valor de verdad que con él se representa, es aparentemente simple, pero tiene un grado de complejidad que ha llevado al desasosiego entre los muchos pensadores. Y en esto se puede retomar la idea sobre la responsabilidad y la honestidad. Es decir, que la filosofía no puede caer en la *voluntad de poder más desbrida*. Debe fundamentarse en una

¹⁰² Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.99.

¹⁰³ Russel, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Traducción de Rovira Armengol, Editorial Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Buenos Aires, 2003, pp.30.

conciencia crítica que abarque primordialmente los horizontes claves dentro de una línea ética, ¿podría haber mínimo un parámetro que nos asegurara esto?

Y muy pertinente, Uranga acomete con sus palabras: “La madurez consiste precisamente en reconocer esta razón ínsita en las cosas, en abandonar el semblante de unidad pueril o infantil que le da a nuestro mundo el empuje de nuestra historia personal e inconsciente, para abrirse a una *razón* viril o *real* y no maternal e imaginaria”¹⁶.

Se tienen pues, dos ideas centrales desde distintos horizontes que parecen coincidir, la idea de la filosofía como *confesión personal* es un llamado a hacerse responsable, y, por el otro, lo que llama Uranga como *herejía anabaptista*, al parecer, es también poner atención en hacerse responsable. Y ello, ¿no nos recuerda el grito de Husserl a *ir a las cosas mismas*?

Ya Francisco Larroyo le había hecho una fuerte crítica a José Gaos, tanto desde la lógica, como a la infinitud de pensar una *filosofía de la filosofía*¹⁷. Ya que para Larroyo: “compete a la filosofía, como ciencia de esencias -de leyes-, formular verdades independientes *-a priori* de toda vigencia temporal”. La publicación de las conferencias que José Gaos dicta, cuando se refiere tanto a la filosofía como *confesión personal* como a la de *filosofía de la filosofía* son clave para la comprensión del análisis crítico que suscita en Larroyo esa injustificada relación de homogenizar intereses personales con cuestiones teóricas, no es

¹⁰⁴ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.106.

¹⁰⁵ Francisco Larroyo le escribe una seria crítica a José Gaos, sobre el pensar en un análisis filosófico de la filosofía, pues éste podría bien ser motivo para otro análisis, y así hasta el infinito, véase: Gaos, José. Larroyo, Francisco, *Dos ideas de la filosofía: pro y contra la filosofía de la filosofía*.

menester para la presente investigación ahondar en la cuestión, pero sí es prudente tenerla en cuenta.

Pues bien, ¿podría resultar que si se apela a los intereses particulares pueda dejarse a un lado la importancia del camino que lleva a la filosofía por la senda de las ideas que desembocarían en cualquier ser humano?, ¿serían estas, proposiciones que independientemente de la región, la cultura o la circunstancia acaecen igualmente y se articulan perfectamente en su pensamiento?. Pensándose así, se podría romper con lo que las estructuras que impiden la inter-subjetividad, vean claramente que la subjetividad se entiende por la igualdad y equidad estructural que comparte un ser humano, independientemente de que sea una persona u otra. La equidad comprendida desde un rango característico humano, podría representarse así, pero si la equidad también se define por ideologías, habría que replantear el problema. ¿Hay posibilidad de comunicación inter-subjetiva?

Ahora bien, los aparatos lógicos parecen romper con la sensibilidad: “El error de la lógica consiste en presentar su punto de vista limitado como punto universal y absoluto. Lo cual, fue el resultado del punto de vista de sus fundadores, filosóficamente hablando, y por lo mismo limitado, tanto a los partidarios de la filosofía analítica como a los empiristas lógicos”¹⁸.

En el centro de la cohesión de la frialdad de las Ideas, ¿se puede coincidir con la sensibilidad?, por su propia infidelidad, en el cruce de ambas es posible que

¹⁰⁶ Magallón, Mario, *José Gaos y El Crepúsculo de la Filosofía Latinoamericana*, Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, UNAM, México, 2007, pp.49.

se llegue a la intersección puntual y ¿se pueda demostrar que muy a menudo van de la mano?

La cuestión central de la teoría de las descripciones es que la referencia no se acota en un sentido dado, pero sí en una determinada estructura que es imparcial, escribe Uranga sobre dicho problema:

- La primera de las paradojas consiste en que las sentencias descriptivas suspiran, por decirlo así, por encontrar un sujeto, pero de hecho, se la pueden pasar muy bien sin él.
- La segunda de las paradojas consiste en destacar que las descripciones son signos complejos e incompletos a la vez¹⁹.

Se denotan dos cuestiones preponderantes: el que haya proposiciones verdaderas sin sujeto, sin que el individuo sea primordial, ¿ello lejos de quitarle concreción y objetividad, se las otorga? Es lo que hace la verificación de las sentencias; un ejemplo trivializado puede encontrarse claramente en la medicina, cuando se mueve por parámetros, son proposiciones adaptables para la mayoría de los casos, claro está que es este “para la mayoría de los casos”, lo que lleva de regreso y deja parado en el mismo punto cuando lo que se busca es certeza absoluta. Hay enfermedades que para ciertas personas son mortales y para otras no, ¿qué determina esta diferencia?, se replicará que hay un sinfín de determinantes, ¿pero la importancia es pensar que finalmente el tratamiento funciona?

¹⁰⁷ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.95.

En medicina (o bioética), una de las preguntas inquietantes es ¿cuándo una persona está muerta?, o se puede decir que está desahuciada. Un tiempo se dispuso que sí el hombre ya no tuviera respiración o los latidos del corazón se detuvieran, significaba estar muerto. Con el paso del tiempo se tomaron en cuenta para ello, los llamados signos vitales, que son un cúmulo de consideraciones para decir que finalmente alguien murió. Es decir, una serie de descripciones de lo que acontece al que fallece, pero no hay un símbolo unitario.

Hablando en términos proposicionales se tiene una descripción frívola del tipo, el autor de *Otelo* es el autor de *Hamlet*, le acontece realidad, como puede ser: el hombre tiene que tomar agua para vivir. En cualquier parte del mundo, es cierto que el hombre tiene que tomar agua para vivir, quizá haya un mundo posible en el que el hombre ya trascendió esta necesidad. Así mismo es cierto que el autor de *Otelo* es el autor de *Hamlet*.

Es decir, el hecho de que sean las descripciones definidas símbolos incompletos, aporta un cierto grado de sensibilidad. Por ejemplo, “se tiene una función proposicional”²⁰: “‘C(x)’ ésta es siempre verdadera y es la última e indefinible, porque las demás se definen por medio de ella”²¹. La cuestión a destacar de esto último para la presente investigación, es que esta significación por medio de otras significaciones abre paso a una cantidad que puede llegar a definir el asunto: “La filosofía está integrada por proposiciones descriptivas, me

¹⁰⁸ Hurtado, Guillermo, *Proposiciones russellianas*, UNAM, México, 1998, pp.165.

¹⁰⁹ Cabe aclarar que esta cita está sujeta a una cantidad de complicaciones lógicas advertidas en el mismo texto citado: Hurtado, Guillermo, *Proposiciones russellianas*, UNAM, México, 1998.

dan a conocer muchas cosas, pero que de por sí no me despejan la incógnita de quién es aquél de que estamos hablando tan significativamente”²².

Ahora bien, es cuestión traer a cuentas el problema de la honestidad en la construcción del conocimiento, es de suponer que la imposibilidad que permea al hombre de conocerse a sí mismo, pueda, desde varias perspectivas, imposibilitar dicha práctica ética en la teoría, pero sean quizás los moldes que intentan hacer que se realice un auto-conocimiento, los que nos permitan avanzar por *el camino seguro de la ciencia*.

Escribe Uranga: “No sé “quién” obtendrá la mayoría de los votos, pero sí sé lo que significa obtener la mayoría de los votos. La filosofía me parece que se podría formular en proposiciones semejantes a ésta. Se trata de lograr una representación del universo que no me tenga por centro”²³.

La radicalidad de la filosofía como *confesión personal*, que ya se había mencionado en los capítulos anteriores, llevó a un solipsismo, esa hecatombe que presagiaría una indiscriminada serie de sentencias verdaderas desde el cada cual de sus márgenes vivenciales.

Yo, de nuevo. La estructura lógica transita claramente a un sinsentido. Pero esta radicalidad no es ingenua, escribe José Gaos, respecto a la ontología fundamental de Heidegger, de quién se declara prosélito durante veinte años de

¹¹⁰ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.79.

¹¹ *Ibíd.* pp.99.

su vida: “El hombre es un ente cuyo ser consiste en irle éste. Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser (...)”²⁴.

Retomando, escribía Uranga: “El solipsismo y el idealismo son tentaciones que el filósofo tiene que vencer por igual”²⁵.

No se está dando a la tarea el filósofo, más que intentar ver en sus adentros, o para sus adentros, esta introspección mágica no es *volitiva* ni causal. Le viene en un cerco cultural darse los sentidos humanos, como el lenguaje o el pensamiento, finalmente la radicalidad no es encontrarse a sí mismo en el destierro total.

Antes se hizo mención al autor de *Otelo*, ¿Qué sucede en el caso de la literatura cuando se aterrizan nombres y descripciones? La alusión a este tema es una confrontación para mirar lo universal de la literatura, pues si bien emana de un particular, su proyección se expresa y se reivindica en cada uno, quizá no por igual, se diría, pero sí es corroborativo. La literatura maneja pasajes y sentidos novelescos que, bajo la sustantivación de un hombre, se ejercen de manera cómo funciona el verbo, sensaciones a todos los sujetos que son privativos de este mundo.

El problema entre poesía y filosofía, en la teoría de las descripciones, introduce varios términos: el de verificabilidad, falsedad, verdad, sentido, etcétera. La diferencia entre las descripciones en la poesía recae en estos términos: Uranga

¹¹² Gaos, José, *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, 3ª Reimpresión, FCE, España, 1993, pp.23.

¹¹³ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.150.

hace una comparación con los positivistas y la idea de la verificabilidad: donde denota tres proposiciones posibles: Hegel, el autor de la Fenomenología es difícilmente *verificable*, pero *verdadera*; la superficie de la Tierra, antes de que apareciera el hombre, es *inverificable pero verdadera*; Hamlet, príncipe de Dinamarca, sería *inverificable por falsa*. Y además, dice: esto no va contra el sentido común.

“Lo que en definitiva se quiere lograr con el conocimiento que hemos llamado por descripción, por referencia o indirecto, es un mundo del sentido que trascienda a mi experiencia personal y en buena medida la experiencia de todos los hombres”²⁶.

La ciencia ha buscado la permanencia en la confrontación con el mundo de la verificabilidad empírica, la lógica, en sus diversificaciones, la consecuencia de sus premisas (sin llegar al famoso dicho de cada *proposición tiene su lógica*). La cuestión política se devela escrupulosamente y con frialdad, ya que el punto de “la experiencia de todos los hombres”, se nos instituye simplemente imposible, porque actualmente no podemos des enajenarnos de ese hombre que es: privativo, egoísta y que aparentemente piensa con autonomía.

Conviene hacer una disertación en este punto, en cuanto al tema que ocupa sobre la “experiencia de todos los hombres” y la del hombre como individuo. Se había hecho notar que José Gaos tomaba la filosofía como *confesión personal* comparándola con la historia toda de la Filosofía y que, por su parte, ello recomendaba analizar desde la circunstancia que motivó e inspiró al filósofo, pero

¹¹⁴ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.128.

esta *filosofía de la filosofía*, en su radicalidad, dirige el problema a la incomunicabilidad y a una imposibilidad de atezar una verdad común. Las descripciones que introduce para este tema Uranga, propician el develamiento de las circunstancias comunes que pueden darse en todos los hombres, ¿esto no podría imponer cierta ideología? Así visto el problema, la dificultad se hace patente, pues en primera instancia se tendrían que instaurar acuerdos, más que responsabilidades. ¿Pero lo que importa no es asumir previamente la responsabilidad para poder partir hacia los acuerdos?

La teoría de las descripciones da cuenta de una aproximación clave de la necesidad en primera instancia de la filosofía para homogenizar visiones, y por el otro para atezar circunstancias. “El teórico de las descripciones (...) se divierte en multiplicar las instancias de juicios cuyo sujeto no se encuentra por ninguna parte”²⁷.

¿Por qué esta necesidad de desenmascarar a la filosofía? ¿Sería posible un recorrido por toda su Historia para descifrar los códigos que están ocultos en las referencias?

El sujeto parece hacerse coincidir dentro de un derrotero de imágenes continuas sobre lo que es, que con la misma historia se han ido acumulando más y más, y dentro de cada época una ha tenido mayor impacto que otra. Estas imágenes que intentan retratar o traducir al lenguaje, lo que se es, y el sujeto permanece muchas veces “curado” con significaciones aproximadas de ello. ¿Qué

¹¹⁵Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.141.

pasa por estas imágenes? ¿A todos los individuos les preocupa tenerlas en nitidez?

Escribe Uranga:

Cuando hablo conmigo mismo, me entiendo, pero si lo que yo entiendo también lo entienden los demás, entonces el sentido de mi proposición ha sido comprobado, ha sido sometido a la prueba de un diálogo y ha salido victorioso de ella (...) otros me entienden y no sólo que yo a solas me entienda (...)²⁸.

El sentido que nos ofrece una descripción, debe coincidir en el concepto. Ocurre en el lenguaje que muchos de los objetos que conocemos, aprendemos de ellos por contrastación con la referencia, como el caso de los colores, se ha dicho muchas veces que es prácticamente imposible explicarle los colores a alguien que jamás ha visto.

Es precisa esa constancia del sentido comunitario del significado del objeto. Es peyorativo para el mismo individuo que aboga porque cada quien es un mundo, que se rinda a la imposibilidad de entender a los demás. Es una pre-disposición a la incapacidad. Y justamente es ahí donde entra fuertemente el quehacer y la práctica filosófica, que no puede rendirse. Ya lo hubiese hecho hace tiempo con alguna buena y convincente explicación panfletaria.

¹¹⁶ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.133.

“Como discurso coherente la filosofía me dice algo, nos dice algo. Es un sistema de comunicación y de comprensión”²⁹.

Una vez llegado a este punto, que es de vital importancia para la hipótesis que se quiere reivindicar; hacer notar toda la faena que ha comprometido al autor por desbordarse de sí, para comprender al otro. Que por lo pronto está ahí, propinando duros golpes de incredulidad, ¿será que duda, o que como mi yo duda me parece que el otro también? ¿O quizá es porque entendí el concepto de duda, por otro que dudaba?

Para Uranga, a la filosofía se le escapa su creador, nunca regresa a donde empezó, se vuelve así una descripción, incompleta, inconclusa; se ha levantado hacia el horizonte lejano de la comprensión y en ese vuelo impersonal y sugestivo se pierde. “En el extremo de su trayectoria toda filosofía es anónima”³⁰.

En el segundo capítulo, la responsabilidad se asumía desde el lugar de la propia historia, de la circunstancia, en el presente capítulo el llamado es a hacerse responsable y no imbricar en la teoría confesiones e intereses personales, ¿es esto posible?

La honestidad enmarcada aquí, es representativa, y por muy adelantado se debe comprender polémica. Lo atrayente de ambas posturas puede desembocar en una labor vertiginosa, y quizá sería lo que dice Uranga, se volvería anónima, pues el material para confrontar y de los que se pudieran hacer cantidad de

¹¹⁷ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977, pp.173.

¹¹⁸ *Ibíd.*

exégesis es vastísimo, sería enciclopédico, pero es un compromiso necesario, no importa que aparente ser monumental y abrumador. El hombre no puede escapar.

Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una gran función teleológica, quizá única, a saber, la de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida de la formación cultural, de la sabiduría de su época -E. Husserl.

CONCLUSIONES

En la introducción quedó establecido el camino que se recorrería a través de la presente obra. La organización del análisis tuvo que ser dividido dejando a un lado gran cantidad de posibilidades de crítica, ello se debió a la amplitud del tema. Pero los problemas ahí están, vistos desde varias perspectivas y, por ende, con varias conclusiones.

Éstas serán expuestas a continuación a manera de puntos, que se intentaron establecer de forma concreta y concisa para captar prontamente las diversas dificultades que se presentaron en los capítulos expuestos. Estos puntos rescatan algunas de las principales ideas, las preguntas, sus posibles respuestas o replanteamientos:

- La confrontación surgió ante la declaración de José Gaos de la Filosofía como *confesión personal*, como respuesta a ello Uranga escribe un libro complejo y polémico que alega por la imposibilidad de la filosofía a que esta sea mera expresión de las intenciones de poder, y personalísimas del autor. Esto para Uranga, a simple vista, parece ser una traición.
- Se presentó la relación entre autor y obra como una dicotomía que no se ha podido soldar con unanimidad. Mientras que José Gaos apela a que la obra es clara expresión de las intenciones del autor, para Uranga esto no es

hacer filosofía, es enderezar el conocimiento a la *voluntad de poder*. Pese a ello, en el apéndice a José Gaos, deja abierta la posibilidad, infiltrada claro está, entre ironía pura.

- Derivado de este punto, y en el primer capítulo, la base fue la eventualidad de la comunicación intersubjetiva, ya que radicalizando ambas posturas, una parece imposibilitar la comunicación, y la otra deja tan en frío el campo práctico que igualmente la diluye. Ya que si la filosofía se desatiende del autor, parece desatenderse igualmente del ser humano, y viceversa, si la obra es completa creación del autor se desatiende también del ser humano.
- La confrontación de la obra contra el autor, dejó una estela dudosa y conflictiva dentro de la crítica fenomenológica a la actitud del filósofo. Husserl convoca al filósofo a atender pronto la declinación del pensamiento filosófico ante las barreras estructurales de las ideas. Debe uno quitarse de ideologías y la pregunta era, ¿es esto posible? Es curioso notar que uno de los apelativos que utiliza Uranga para su crítica es *herejía anabaptista*, esto recuerda el movimiento que sugería abrazar la religión por convicción y no por imposición.
- La aparición de Emilio Uranga en uno de los grupos más importantes que ha otorgado figuras en suma representativas del conocimiento filosófico en México, es decir el Hiperión, le da un valor que se debe comprender dentro

de esta esfera. La mitad del siglo XX, para México, fue una época estructural, sentó tan sólidamente sus bases, que pese a los intereses por desaparecer estas huellas, se ha mantenido firme y constante.

- Uno de los puntos de donde partió José Gaos para articular su idea de la filosofía como *confesión personal* fue su maestro José Ortega y Gasset, el cual profesó un llamado feroz que hoy sigue siendo en suma representativo, *yo soy yo y mi circunstancia (...)* esto es clave en el advenimiento del sentido de responsabilidad que se introdujo desde el primer capítulo, un llamado a la madurez colectiva.
- Al analizarse en el segundo capítulo, la obra de Husserl, *La Filosofía como Ciencia Estricta*, hubo que recurrir prontamente a la división que abre en dicha obra. La filosofía de la cosmovisión y la que sería como ciencia estricta. La hecatombe se produce cuando parece ser esta última imposible. Y sin embargo, la filosofía siendo prístina del ser humano, representa la obligación latente de su incursión en todos los ámbitos humanos. Quizá sea esto último una alegoría a la popular frase de Terencio, pero es claro que la vocación humana no puede ser ajena al humano.
- La introducción del apego normativo que parece constituir al autor, refleja su responsabilidad ante el saber, el filósofo tiene el pensamiento crítico que sugiere sustentar *todo*, lo más ecuánime posible, esto le otorga poder, pero

en ello recae también su honestidad. Ahora bien, si el filósofo debe atender a su circunstancia, no es equivalente a comprometerle con abandonar la especulación, sino a afrontarla como herramienta.

- Las disquisiciones de la primera parte de la presente investigación dieron origen a la pregunta por la alteridad. Si partiéramos del otro, situándonos de antemano en una relación donde se abandone a ese *ego* que parece ser dueño de las ideas, quizá sucedería la elocución pronta del porqué nos hallamos en esta o aquella situación. Ello conduce a una exposición ontológica en la relación autor-obra: si deja de ser la obra a la muerte del autor, ésta no logró situarse en el reflejo de la existencia de los otros.
- Las cuestiones éticas derivadas de la trascendencia de la *vividura* del autor en la obra, sugieren problemas de diversa magnitud, que tienen implicaciones en derecho o en política. Si se valora la virtud de un hombre porque logró desentramar el movimiento y la posición de los protones; o si se valora ésta porque llevó una cotidianidad virtuosa y sus actos buenos fueron congruentes con sus pensamientos honestos. La figura del sabio entonces debe ser reivindicada.
- Otro punto ético que se suscitó inesperadamente, fue la transfiguración epistemológica que se da en el sentido de lo que es la realidad. Es decir, si ésta es muchas desde diversos esquemas, como la realidad económica o la

antropológica, y cómo es que dicha escala de valoraciones entitativas influye en la creación filosófica y, por ende, en el conocimiento. Quizá es responsabilidad del autor, hacer las consideraciones indispensables sobre la actualidad, para correr la voz y prevenir a otros.

- Un punto que derivó del anterior, fue la radicalización de la filosofía como *confesión personal*, incluyendo el aspecto hermenéutico. Las exégesis que se puede hacer a las obras, pueden ser tan variadas como humanos hay en el mundo, pero es claro que las herramientas obtenidas del historicismo, le otorgarán mayor veracidad a la que se produjo por mera opinión. El mismo Husserl lo expone en la primera de sus *Meditaciones Cartesianas*.
- El radicalismo de que cada cabeza es un mundo, ha alejado al otro de la comprensión de uno, y a su vez, la imitación cultural ha distanciado al paisano, de la prístina educación y formación social que se asimiló para la identidad. Quizá se haga una feroz crítica al nacionalismo, pero en cuestiones políticas o de espacios públicos, incluso en la misma práctica filosófica, el latinoamericano parece no tener voz ni voto.
- Aquí se envuelve otra confrontación ideológica, quién es el auténtico autor, quién determina que la obra o la idea que se ha derivado de éste sea la auténtica o la más apegada a la realización. Este tema atañe a la cuestión política. Ello se discutió en los capítulos anteriores haciendo referencia al

poder de los imperios, los mismos anabaptistas fueron perseguidos y procesados por estar en contra del bautismo a menores (entre otras cosas). La historia está llena de pasajes que cuentan las imposiciones atroces de los imperios; de capítulos novedosos se ha rectificado la verosimilitud de la *subsunción real* en los procesos históricos. Hay simplemente que mirar la actualidad para percatarse de ello.

- Si la filosofía tiene un desarrollo individual, sea quizá por este lado por donde convenga sugerir la posibilidad de reconocimiento del conocer. Al inicio del tercer capítulo se manejó la idea de lo desacreditado que se tiene hoy en la cotidianidad como en los círculos intelectuales ser igual al otro. Esto ha roto rigurosamente la eventualidad de poderse conocer desde la contradicción. Es decir, que la alteridad nos puede facilitar el autoconocimiento.
- El rigor ontológico que muestra la fenomenología desde Husserl, invita a pensar en la capacidad desarrollada dentro de una tradición. Es cierto que sin el conocimiento histórico, no se nos presentarían tan claros los problemas que han atormentado a la humanidad, así como el porqué hemos llegado hasta esta situación, tanto de avances tecnológicos como de retrocesos éticos y científicos.

- Otra cuestión que se observó desde distintas posturas fue el solipsismo o el egocentrismo, visto desde Uranga, Ziri6n, Husserl, la cr6tica es apabullante. La diferencia que se suscita al pensar en Descartes desde Husserl es evidente en sus *Meditaciones cartesianas*. Apremia dicen, que el solipsismo es la muerte de la filosof6a.
- La tesis sobre la igualdad entre autor y obra, proyect6 el conflicto desde el psicoan6lisis, formulando preguntas que orillan a conjeturar la dificultad de hacer dicho estudio al autor, y que cuyos resultados para bien o para mal alterar6an la interpretaci6n que de la obra se hiciera, lo cual parece no ser v6lido para la estructura l6gica de la obra, aunque s6 para la comprensi6n 6tica del problema.
- La idea de *vividura* tan sojuzgada por Uranga, al parecer debe tener ciertas puntuaciones: es claro que la filosof6a es una forma de vida, como tambi6n es claro que su producci6n corre a cargo del ser humano. Por ello, es un quehacer de dar y recibir, lo que la filosof6a otorga y lo que el ser humano puede contribuir a ella. En esto 6ltimo es donde se halla la diferencia. El fil6sofo tiene a bien que sucumbir ante la necesidad de lo apod6ctico, pero en ello no tiene que sacrificar sus deseos, muy al contrario, parecen 6stos guiar el camino hacia la certeza. Es la *vocaci6n humana* como se refiri6 antes Eduardo Nicol.

- Otra puntuación sobre la idea de *vividura* incide directamente en el actuar político, ya que si es tarea de la filosofía atender a la circunstancia, es claro que apuesta por la transformación en las relaciones sociales de los individuos. La filosofía tiende a elaborar críticas a los dogmas, tanto jurídicos como religiosos, y es ahí en donde aparece su particular intromisión feroz, y su carácter juicioso y disidente o subversivo.
- Por otro lado, y siguiendo el punto anterior, cabe destacar que el ideal de persona que se instaura desde la metafísica, puede repercutir ampliamente en los diversos horizontes llamados prácticos de la filosofía, ello nos lleva directamente a pensar, que no siempre la crítica de la filosofía es disidente del dogma, sino que muchas veces lo ha justificado. De ahí que la relación autor-obra aparezca enderezada a la *voluntad de poder más desbridada*.
- Así que la práctica historicista parece ser una buena herramienta para evitar el uso indiscriminado y privativo del filósofo. Pero como se introdujo en el segundo capítulo, también insta a pensar en la invención de los textos, como lo llama José Gaos, y esto plantea una tarea tan apabullante que se muestra prácticamente imposible. Haciendo que su posibilidad sea restituible en tanto que el investigador se ocupe de un solo tema y sea en éste el más versado. Esto no representa necesariamente un mal, pero sí quizá cierta dispersión.

- La relación entre autor y obra, no sólo se presenta en filosofía. Uranga ve este problema inmerso tanto en la literatura como en la ciencia. Los cuales ostenta como ingredientes necesarios para el pensar filosófico. Es claro que no se pueden equiparar, esto no por validez o por consecución, sino porque las limitantes dentro de una como de la otra se presentan desde distintas vertientes, aunque parezcan tener la misma finalidad. Como la danza o la música, el fin parece ser exponer lo bello, aunque el método sea distinto.
- Por ello, la importancia de introducir aquí la cuestión de la poesía, cuando Uranga describió la necesidad de atender al *habla de la conciencia pura*, designó que nosotros elaboráramos una traducción de este habla al lenguaje, y que quizá era la poesía la que lograba una expresión fidedigna de este habla.
- El yo radical que se permite aterrizar, ejemplificado en otros yo, es un tema profundo y de grandes horizontes que plantea por su parte, la dificultad de articular al otro en mi representación dudosa del mundo. Por lo cual también la crítica se dirige en este sentido, la psicología se ha encargado mediante diversos métodos de corregir o explicar toda expresión de un yo particular, mediante categorías estrictamente empíricas e individuales (esta afirmación no es contundente desde la aparición de los mitos de la modernidad en occidente).

- En el capítulo dos, se logró proyectar un punto que es principal y que se debe reiterar. Si se comprende a la filosofía como construcción radical del conocimiento, ésta debe partir, de la evidencia de la *conciencia*. De ahí que para Uranga la cuestión es tratar de comunicarnos la conciencia pura, de establecer un lugar dispuesto para decirnos nuestros descubrimientos trascendentales.
- La Teoría de las Descripciones de Russell, fue la segunda herramienta más representativa para la comprensión del entendimiento lógico del problema. Las descripciones son infieles, certeras y carecen de sujeto. Éstas pueden nunca atezar un nombre, pero ello no les quita representativamente su estructura universal, este esquema aparece en el capítulo tres, y expresa que la crítica de Uranga no sólo se percibe desde la lógica, sino también desde la filosofía del lenguaje.
- Una descripción definida carece de sujeto. Russell mira el cuadro desde lejos y atezaza al individuo para transcribirlo a métodos cuantitativos. Éstos serán representantes fieles de lo que debe significar el nombre de un autor, éste debe ser proposicional y enmarcarse para la posteridad sólo como hito asumido históricamente. Si el hombre es finito y muere, ¿qué valor puede tener su vida? se afirmará en pocas reaccionarias palabras; en cambio, la obra bien hecha transita a la eternidad.

- Un estudio antropológico detallado, puede indicar directamente las coordenadas que nos harían ubicar a la civilización que más ha impactado la muerte, pero es claro que aun no se sabe de una donde no se muera la gente. Esta idea vista así, plantea la importancia de la muerte en la obra del ser humano, es otro camino normativo y existencial para comprender desde dónde se sitúa un autor. Por ello Uranga insiste en que hay filosofías para la muerte, y con ello se reverencian posturas teológicas. Pues, si fuesen filosofías para la vida, atenazarían métodos subversivos y posicionales donde la muerte no fuera muy relevante.
- Este último paso da continuidad a la estructura inmanente del hombre, y a su posición en el mundo. Por ello parece ser que la obra de un autor acontece todo el tiempo durante su vida, en una multiplicidad de formas.
- El paso de tener conciencia de la vida o de la muerte es una situación constante, la certeza que no se tiene sobre el futuro, solicita tener algo apodíctico, una solución de continuidad que aleje la angustia o la zozobra; sin embargo, el manejo circunstancial del acontecer parece ser lo que más tiene al ser humano *atento*.

- Tanto Uranga como Gaos, han incitado con sus palabras a la responsabilidad, quizá su acercamiento se plantea desde polos opuestos, pero como se anticipó en el primer capítulo, uno de los cometidos era elaborar un puente, un cruce donde se hiciera patente que los extremos se juntan. Claro está, que para ello se reformularon los planteamientos desde la radicalización posicional de sus afirmaciones.
- Y fue esta radicalización la que otorgó claridad a la línea de investigación. Las suposiciones que se hacen patentes desde que se piensa la relación autor-obra, son amplísimas y de fuertes repercusiones. En estética este tema es en suma conocido y polemizado, por ejemplo.
- El cruce que desarticuló la idea de la posibilidad de concebir a la obra sin autor en la actualidad, dejó inscrita la posibilidad de concebir al autor sin obra. Esto es posible, desde la crítica directa y abierta a lo que representaría el intelectual orgánico en J. P. Sartre. Es innecesario saber todos los datos del autor para poder pensar que sus ideas son elocuentes y nos ayudan a vivir mejor, finalmente psicoanalizar a Spinoza o a Hume, se mira imposible.
- La Ciencia sigue un camino que parece en sus conceptos alejarse de los intereses mundanos, como la idea de la Geometría en Descartes o la Lógica en Kant; y la literatura por su parte, está atiborrada de perplejidades

mundanas, como los poemas de Yeats o de Kavafis, es claro que de las dos se alimenta la filosofía. Pero ni una, ni la otra parecen otorgar resoluciones filosóficas apodícticas.

- La infidelidad de las ideas nos ha hecho un conglomerado descriptivo analógico de los demás, es como cuando alguien de pronto apela al sentido común. Es claro que éste también se modifica en el campo de las cosmovisiones, finalmente la educación, los usos y costumbres hacen que cívicamente y en lo público la actuación de los pueblos sea diversa. Y esto debe crear un puente de comunicación intersubjetiva. Quizá sea posible por medio de la obra y el reconocimiento de las angustias que se expresaron del autor, y que son un reflejo de toda una época que a veces parece no ser distinta de las demás.
- Ambos autores trabajan con filosofía occidental y específicamente europea, así como los canales por los que se embalsó la obra fueron de tinte alemán, cuya tradición ya consolidada es bien sabido procedencia de la reivindicación que hicieron de la filosofía griega, así como de la latina y la influencia ejercida en ella, de la tradición judeocristiana. Ello no demerita, sino que por el contrario ensalza la labor del mexicanísimo Emilio Uranga como del gijonés José Gaos.

Finalmente, y esperando que se hayan tocado los puntos más importantes para la presente investigación, no hay que dejar escapar que en la actualidad la Filosofía debe confrontarse a los intereses de voluntad que pretenden su desaparición. Los celos que la filosofía tiene por no dejarse morir deben estar implícitos en toda obra, la decadencia que pretende operar triunfante, debe ser el motor que orille a los autores a la crítica feroz y mordaz por el respeto a la libertad

BIBLIOGRAFÍA

Bacca, García, *Nueve Grandes Filósofos Contemporáneos y sus Temas*, Editorial Anthropos, España, 1990.

Corrales, Rafael. Vega, Fausto, et al., *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

Dussel, Enrique. Mendieta, Eduardo, et al., *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-200]*, Editores Siglo XXI, México, 2009.

Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980.

_____ *Filosofía de la filosofía*, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1989.

_____ *Historia de nuestra idea del mundo*, Colegio de México y FCE, México, 1973.

_____ *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger*, FCE, España, 1993.

_____ *Confesiones Profesionales*, Tezontle FCE, México, 1958.

_____ *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, Tomo II Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1982.

Gaos, José. Larroyo, Francisco, *Dos ideas de la filosofía: pro y contra de la filosofía de la filosofía*, Alicante Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Basada en la edición de México: La Casa de España en México, 1940.

Henríquez, Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 2001.

Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005.

Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente*, 1ª Edición, UNAM, México, 2007.

_____ *El Hiperión*, 1ª Edición, UNAM, México, 2006.

_____ *Proposiciones russellianas*, UNAM, México, 1998.

Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Traducción de Elsa Tabernig, Terramar Ediciones, Argentina, 2007.

_____ *Meditaciones Cartesianas*, Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, México, 2004.

Larroyo, Francisco, *El existencialismo: sus fuentes y direcciones*, México, Voces Universitarias de Excelsior, Editorial Stylo, 1951.

León, Portilla., O' Gorman, Edmundo, et al., *Estudios de Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963.

Lombardo, Toledano, *Las Corrientes Filosóficas en la vida de México*, Universidad Obrera de México, México, 1963.

Lukács, Jorge, *Mi camino hacia Marx*, Traducción de Emilio Uranga, Federación Editorial Mexicana, México, 1971.

Magallón, Mario, *Discurso Filosófico y Conflicto Social en América Latina*, UNAM, CIALC, Ediciones Eón, 2007.

_____ *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana Una Filosofía en la Historia*, UNAM, México, 1991.

_____ *José Gaos y El Crepúsculo de la Filosofía Latinoamericana*, Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, UNAM, México, 2007.

_____ *Filósofos mexicanos del siglo XX*, 1ª Edición, Colección Miradas del Centauro, UNAM, CIALC, Ediciones Eón, México, 2010.

_____ *Modernidad alternativa: viejos y nuevos problemas*, CCyDEL, UNAM, México, 2006.

Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, FCE, México, 1940.

_____ *Historia de la Filosofía en México*, Cien de México, México, 1993.

Rovira, Carmen, *Pensamiento Filosófico Mexicano del Siglo XIX y Primeros Años del XX, Tomo III*, UNAM, México, 2001.

Russel, Bertrand, *Investigación sobre el significado y la verdad*, Traducción de Rovira Armengol, Editorial Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Buenos Aires, 2003.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 7ª re-impresión, FCE, Traducción de Oscar Cohan, México, 2005.

Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana, México, 1977.

_____ *Ensayos*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

_____ *¿De quién es la filosofía?*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1990.

_____ *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1990.

Valdés, Villanueva, Luis M. (Compilador), *La Búsqueda del Significado*, Lecturas de Filosofía del Lenguaje, Tecnos, Madrid, 2000.

Vasconcelos, José, *Hernán Cortes creador de la nacionalidad*, Editorial Jus, México, 1941.

Villegas, A, *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985.

Yarza, Florencio Sebastian, *Diccionario Griego-Español*, Editorial Piamón Sopenia, S.A. Provenza, Barcelona, 1999.

Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, México, 1952.

_____ *El Transterrado José Gaos*, UNAM, México, 2000.

Zirión, Antonio, *Historia de la Fenomenología en México*, Jijantáfora Morelia Editorial, México, 2003.

_____ (Compilador) *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.