

Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras



LENGUAJE Y FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA EN JOSÉ GAOS.

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Gonzalo Gisholt Tayabas

Asesora: Dra. Amalia Xóchitl López Molina



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.

A mis padres y mi hermano, por ser quienes fueron y dejarme ser quien soy.

A la Dra. Xochitl, por confiar en mi juicio y permitirme llevar a buen final esta investigación; pero, sobre todo, por ser ejemplo de inquebrantable honestidad intelectual.

Al Dr. Antonio Zirión, en cuyo crisol de tiempo y erudición este trabajo adquirió brillantez y claridad.

A Mari, por su atenta ayuda en la redacción de los primeros borradores, que son las raíces invisibles de este trabajo.

A mis amigos de filosofía, por compartir disensiones (consiéntase el oxímoron) que disiparon equívocos en la exposición de las ideas.

Y a mis amigos no filósofos, porque me recuerdan que la vida vale la pena ser vivida y sin su amistad esta tesis desmerecería la existencia.

“El corazón es el que siente a Dios y no la razón.”

Blaise Pascal, *Pensamientos*, 278 (ed. Brunswick).

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Nota preliminar sobre cuestiones técnicas..... | 9 |
| Introducción..... | 11 |
| ¿Por qué comenzar una Filosofía de la Filosofía por el análisis del lenguaje? | 11 |
| Itinerario de la fenomenología de la expresión..... | 15 |
| Glosario. | 21 |
| Capítulo 1. Fenomenología de la expresión verbal. | 25 |
| 1.1.– Esquemmatización de la fenomenología del lenguaje..... | 25 |
| 1.2.– Posiciones. | 29 |
| 1.3.– Individuos: sustancias y modos. | 32 |
| 1.4.– Conceptos. | 34 |
| 1.4.1.– Conceptos universales, cuasiuniversales y trascendentales..... | 34 |
| 1.4.2.– Conceptos singulares y plurales..... | 35 |
| 1.4.3.– Conceptos individuales. | 40 |
| 1.5.– Fenómenos de sustantivación, modificación, y universificación. | 42 |
| 1.6.– Paso al pensamiento filosófico. | 47 |
| Sumario. | 52 |
| Capítulo 2. Objetividad y Existencia..... | 55 |
| 2.1.– Objetividad. | 55 |
| 2.2.– Existencia..... | 59 |
| 2.2.1.– Existencia como presencia..... | 60 |
| 2.2.2.– Existencia como modo relativo y activo..... | 63 |
| 2.2.3.– Existencia como modo del ente. | 66 |
| 2.3.– Fenomenicidad..... | 68 |
| 2.3.1.– Creación y aniquilación. | 69 |
| 2.3.2.– Desplazamiento..... | 71 |
| 2.3.3.– Aparición y desaparición de las sustancias..... | 72 |
| 2.3.4.– Aparición y desaparición de los modos. | 72 |
| 2.3.5.– Aparición y desaparición de los objetos metafísicos. | 73 |
| 2.3.6.– Conclusión a la fenomenología de la fenomenicidad. | 73 |
| 2.4.– Clasificación de los objetos por la presencia..... | 74 |
| 2.4.1.– Objetos reales..... | 75 |

| | |
|---|-----|
| 2.4.2.– Objetos ideales..... | 78 |
| Sumario..... | 80 |
| Capítulo 3. La negación..... | 83 |
| 3.1.– Fenomenología de la negación. | 83 |
| 3.1.1.– La expresión negativa. | 85 |
| 3.1.2.– Conceptos y objetos de la negación. | 87 |
| 3.1.3.– Sujeto, destinatario y significación de la negación..... | 89 |
| 3.2.– Finitud e infinitud. | 91 |
| 3.2.1.– Más acá y más allá. | 92 |
| 3.2.2.– Relación entre los infinitos y los existentes fenoménicos y metafísicos. | 94 |
| Sumario..... | 96 |
| Capítulo 4. Razón de ser de la negación y las antinomias..... | 98 |
| 4.1.– Origen de la negación. | 99 |
| 4.2.– Antinomias. | 104 |
| 4.2.1.– Antinomia de conceptos universales y afines. | 104 |
| 4.2.2.– Antinomia de los conceptos plurales. | 108 |
| 4.2.3.– Antinomia de conceptos individuales. | 108 |
| 4.2.4.– Antinomias kantianas..... | 111 |
| 4.2.5.– La antinomia realismo–idealismo..... | 113 |
| Sumario..... | 118 |
| Capítulo 5. El Filósofo y la historia de la filosofía..... | 120 |
| 5.1.– Sujeto de la expresión filosófica..... | 120 |
| 5.2.– El destinatario de la expresión filosófica..... | 124 |
| 5.3.– Historia de la Filosofía. | 126 |
| Sumario..... | 132 |
| 6. Conclusión..... | 135 |
| Bibliografía..... | 145 |
| Epílogo. | 147 |

NOTA PRELIMINAR SOBRE CUESTIONES TÉCNICAS.

- A lo largo de este texto se citarán las obras de Gaos según las siguientes abreviaciones:

DF = *De la Filosofía*.

FF = *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*.

DIF = *Dos ideas de la Filosofía*.

EFM = *En torno a la filosofía mexicana*.

Puede revisarse en la bibliografía las ediciones que se utilizaron para este trabajo. La citación se hará entre paréntesis seguida del número de página, por ejemplo “(DF 1)”. Debido a la ardua fraseología gaosiana, en constantes ocasiones es difícil insertar los pasajes literalmente dentro de la prosa de este texto; en tales casos se hará una paráfrasis seguida de la cita con la abreviación “*cfr.*”. Por ejemplo “(*cfr.* DF 1)”.

- Para el resto de las referencias se utilizará el sistema Chicago, con citación dentro del cuerpo del texto.
- Las llamadas notas a pie de página se reservan para aclaraciones de contenido.
- Otras abreviaciones usadas en el texto son “Cap.” = “Capítulo”; “Fig.” = “Figura”.
- La filosofía de Gaos requiere diferenciar de manera precisa entre expresión verbal, concepto y objeto, por ello se usarán:
 - Comillas dobles¹ (“ ”) cuando se haga referencia a las palabras mismas, es decir, en el uso metalingüístico, e.g.: la expresión verbal “la computadora” es un sustantivo o “yo” es el pronombre de primera persona singular.

¹ Las comillas dobles también aparecen en su uso común para introducir citas textuales.

— Comillas angulares (« ») cuando se haga referencia a un objeto y se quiera remarcar el carácter de objeto que tenga lo señalado, e.g.: yo escribo en «esta computadora».

— Comillas simples (‘ ’) cuando se haga referencia al concepto del objeto del que se habla, e.g.: yo tengo en la mente ‘la computadora’, con lo cual quiero decir que estoy pensando en esta computadora, o que tengo el concepto ‘la computadora’ en la mente.

Con estas puntualizaciones espero facilitar al lector saber cuándo se habla del objeto, cuándo de la palabra para designarlo y cuándo del concepto. Por último, para hablar del objeto, Gaos utiliza letras cursivas o itálicas, sin embargo, aquí se reserva este uso para expresiones o palabras en las que se quiera hacer hincapié o cuyo significado deba ser entendido en un sentido distinto al usual o técnico.

- Todos los términos técnicos, o cuyos sentidos son usados por Gaos de manera característica, se encuentran en el glosario.

INTRODUCCIÓN.

¿POR QUÉ COMENZAR UNA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA POR EL ANÁLISIS DEL LENGUAJE?

Las reflexiones filosóficas de Gaos se ciernen sobre una amplia gama de disciplinas, desde la metafísica y la fenomenología hasta la filosofía de la historia, la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, todas ellas contenidas (parcial o totalmente) dentro de su Filosofía de la Filosofía². La Filosofía de la Filosofía es para Gaos el momento culminante, de madurez, y a la vez, de crisis, que tiene la filosofía; pues es cuando ella vuelve sobre sí misma a preguntarse por la validez de sus contenidos. No hace falta aquí exponer la vida de Gaos para conocer las razones que lo llevaron a preguntarse por la esencia de la filosofía³, quepa decir solamente que su paso por distintas corrientes filosóficas lo obligó a cuestionar la pretensión de verdad de cada una.

“Ya desde su llegada a México en 1938 –escribe Cardiel Reyes–, el doctor Gaos manifestaba como su preocupación fundamental, como el objeto preciso de sus estudios, el constituir una filosofía de la filosofía” (Homenaje a José Gaos 1969, 51). Pero no fue sino hasta 1960 que dio forma más o menos acabada a sus intenciones. Dos años antes había sufrido un ataque al corazón y la inminente cercanía con la experiencia de la nada o de Dios (temas centrales de su filosofía) lo impulsó a escribir las reflexiones que había tenido a lo largo de su vida de manera lo más sistemática posible. Gaos decidió que la forma literaria más apropiada para sus ideas era la del “curso escrito para ser leído” (DF 8), pues él se consideraba a sí mismo “esencialmente, auténticamente, un profesor más que ninguna otra cosa” (ídem). El resultado de este curso fue el libro *De la Filosofía* del que nos ocuparemos

² Se escribe “Filosofía de la Filosofía”, así, con mayúscula, simplemente por seguir la práctica de Gaos, aunque ésta no tenga otra finalidad más que la de destacar cuando se habla de la susodicha disciplina.

³ Para esto remito al libro de Vera Yamuni, *José Gaos, su filosofía*.

en este trabajo. En este libro, Gaos pretende hacer un análisis metafilosófico de la filosofía, al que bautiza, desde muchos años atrás y siguiendo a Dilthey, “Filosofía de la Filosofía”. (cfr. DIF 50).

Una Filosofía de la Filosofía puede tomar dos caminos: 1) En primer lugar, se puede realizar mediante el recuento de lo que se ha venido considerando paradigmáticamente como filosofía a lo largo de la historia: los sistemas de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, etc. Una especie de inducción nos proveería de las notas características de la filosofía. 2) La otra vía es la de analizar el concepto mismo de filosofía y todas sus implicaciones. Ésta es la ruta por la que Gaos se inclina en su tratado *De la Filosofía*. “La postulación de este saber teórico y el dejar atrás el mero saber histórico da a la Filosofía de la Filosofía de Gaos un sentido diverso del que tiene en Guillermo Dilthey” (Cardiel Reyes 1969, 50).

Pero el saber teórico del que se habla también se puede abordar desde infinidad de perspectivas. El propósito de este trabajo es explorar una de aquellas veredas. En algunos pasajes de *De la Filosofía*, se llega a afirmar que la Filosofía de la Filosofía se reduce a la fenomenología del lenguaje o se identifica con ella misma (cfr. DF 42 y 385). Sin embargo, la selva de conceptos que pueblan el texto de Gaos hace difícil seguir este derrotero propuesto. Por momentos nos parece que el tema del lenguaje queda totalmente relegado y las elucubraciones dirigidas al esclarecimiento de la filosofía remontan cielos más abstrusos. El objetivo de este trabajo será mostrar cómo se hace la identificación entre la fenomenología del lenguaje y la Filosofía de la Filosofía. En otros términos, intentaremos responder la pregunta: “¿Por qué la fenomenología del lenguaje es la Filosofía de la Filosofía para Gaos?” Pero el objetivo de este texto no es sólo ese.

Quien quisiera acercarse al estudio de las obras sistemáticas de Gaos, en las que expone sus pensamientos más abstractos (como *De la Filosofía*), debe tomar en cuenta una primera advertencia sobre el estilo. Se sentirá desanimado, si no es que prácticamente embaucado, al encontrar, casi desde el principio, párrafos del siguiente talante:

Nosotros debemos ahora hacer la fenomenología de la expresión verbal. Como expresión verbal designante de *la expresión verbal* puede bastar por lo pronto esta misma expresión verbal: “la expresión verbal”. Partamos, pues, de un ejemplo de ella. Sea la expresión verbal “esta sala”. (DF 12)

A esto se añaden interminables párrafos compuestos de oraciones subordinadas, que recuerdan la prosa de los más eminentes filósofos alemanes. No es, pues, gratuito el hecho de que la primera impresión que recibe aquel que haya intentado acercarse a estas obras no sea acerca del contenido sino de la forma. Dice Luis Villoro: “Caracteres peculiares del estilo de Gaos alcanzan su extremo; la prosa es dura, ósea y acerada, de una hosquedad irritante a menudo.” (Prólogo a DF VI). En el mismo tenor, por su parte agrega Cardiel Reyes: “Todas las reglas tradicionales del buen decir están sistemáticamente violadas en pos de un pensamiento conciso, exacto, claro” (Homenaje a José Gaos 1969, 54)

Hay dos maneras de bordear este escollo, la primera es prescindir de toda terminología técnica y exponer, casi literariamente, las ideas de Gaos⁴. La segunda es ceñirse a dicha terminología y centrarse en las discusiones principales prescindiendo de las elucubraciones más minuciosas, pero intentando conservar el rigor expositivo del filósofo. Se ha optado por el segundo camino, pues sólo este ayudará al lector a introducirse a la lectura directa de nuestro filósofo. Así, el segundo objetivo de este escrito es exponer, con la ayuda de ejemplos y diagramas, sus ideas sobre filosofía del lenguaje y sus relaciones con su Filosofía de la Filosofía.

Aunque vaticino que el lector juzgará fracasada la anterior tarea, se dará cuenta de que no lo está del todo si compara el texto *De la Filosofía* con la exposición que intentamos hacer. Está, pues, hecha la aclaración de que la minuciosidad del tratamiento gaosiano reclama una lectura atenta, y que la abundancia de árida terminología técnica responde a una abundancia en precisiones y distinciones conceptuales.

Ahora bien, Gaos parte de la idea de que la filosofía debe dar razón de todo. Así es como se nos ha mostrado históricamente: como un afán incansable por comprender todo lo existente, el mundo, el cosmos. Pero la filosofía misma es un existente, por lo que no puede prescindir de dar razón de sí misma. Por eso Gaos pretende hacer un análisis de lo que es la filosofía y con ello, descubrir cuáles son los conceptos principales que la vertebran. En otras palabras, cuáles son las condiciones de posibilidad para que algo sea llamado filosofía. Tales conceptos, según Gaos, no pueden ser otros sino los conceptos dominantes

⁴ Un excelente trabajo que sigue esta dirección es el libro de Vera Yamuni, *José Gaos, su filosofía*.

del pensamiento mismo, es decir, *las categorías*⁵. Las categorías son lo primero en el orden del ser del pensamiento, pues son condición de posibilidad de él y lo abarcan en su totalidad. Así, al indagar sobre las condiciones del pensamiento se indagará al mismo tiempo por las condiciones de la filosofía. En conclusión, el objeto de estudio de la Filosofía de la Filosofía son las categorías y todo lo que conllevan (sus objetos, su origen, su razón de ser, etc.).

Ahora bien, hay dos razones⁶ por las cuales esa explicación que la filosofía da de sí misma debe comenzar (y finalmente identificarse) con el estudio de la expresión verbal.

En primer lugar, la filosofía se ha presentado, máximamente⁷, a través de la historia, como expresión verbal. Pero no como cualquier expresión verbal, sino como una definida por hacer referencia a cierto tipo de conceptos y objetos. Una fenomenología del lenguaje nos mostrará cómo es que el lenguaje está encaminado, primordialmente, mediante los conceptos, hacia los objetos, y su importancia para la Filosofía de la Filosofía radicarán en discernir entre las expresiones propiamente filosóficas (con sus objetos propiamente filosóficos y sus sendos objetos filosóficos) y las expresiones en general (con sus respectivos conceptos y objetos en general).

En segundo lugar, la filosofía se presenta como un pensar radical sobre las cosas; busca los principios de las cosas desde ellas mismas, intentando, si no logrando, la libertad de prejuicios y concepciones previas sobre el mundo. Así, si quiere dar razón de sí misma, tiene que comenzar por *lo dado*, lo que le es inmediatamente entregado, sin buscarlo, esto es, el pensamiento mismo. El pensamiento es *lo dado* pues es lo que tenemos presente a nosotros mismos de manera patente, sin ningún tipo de duda. Pero el pensamiento sólo se da expreso verbalmente, ya sea de manera oral o escrita, incluso íntima o personal (en forma de soliloquio interno). Es por eso que un análisis del lenguaje nos señalará las categorías propias del pensamiento, es decir, tal como en el punto anterior, se mostrará el paso de las expresiones verbales en general (con sus conceptos y objetos) a las expresiones filosóficas (con sus respectivos conceptos y objetos).

⁵ Véase la entrada **Categoría** en el *Glosario*.

⁶ Razones que son dependientes, pues en ambas se llega al mismo resultado.

⁷ Y se dice “máximamente” y no “únicamente”, pues no se ignora que la filosofía puede ser también un *modo de vida*. Sin embargo, el modo de vida filosófico es anejo a un discurso previo razonado, que tuvo que haber sido transmitido verbalmente. Tal es el caso, por ejemplo, de las escuelas helenísticas.

Se podría objetar, junto con Cardiel Reyes, que “sin justificación aparente de ninguna clase nos encontramos, *in medias res*, en un examen del lenguaje en general, pero del cual ha desaparecido la filosofía en cuanto tal” (Homenaje a José Gaos 1969, 55). Es decir, que la susodicha fenomenología de la expresión no sería siquiera suficiente para abordar el tema de la naturaleza de la filosofía. “Reducir de ese modo la filosofía a uno de sus elementos y no al esencial sino al más extremo y superficial [i.e. al lenguaje] [...], vacía totalmente de contenido al pretendido curso de una Filosofía de la Filosofía.” (ídem) Sin embargo, este trabajo pretende demostrar lo contrario, y su propósito es precisamente revelar cómo la fenomenología de la expresión en general nos dará las herramientas para abordar los problemas de la Filosofía de la Filosofía. Si nuestro filósofo decide comenzar por un análisis del lenguaje es porque considera que lenguaje y pensamiento están indisolublemente unidos. Analizar la filosofía sin antes conocer el órgano mediante el cual se hace patente es como querer estudiar las enfermedades sin conocer sus síntomas.

Otro contraargumento a la objeción de Cardiel Reyes consiste en interpretar la investigación de Gaos como una definición aristotélica de largo aliento. La *especie* a definir es ‘la expresión filosófica’; el *género* es ‘la expresión en general’, y su investigación, su Filosofía de la Filosofía, estaría orientada a buscar cuál es la *diferencia específica*, la característica propia que *específica* a la filosofía.

ITINERARIO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN.

Son necesarias previamente algunas palabras sobre lo que significa la fenomenología para Gaos, ya que el método fenomenológico aparece como el método por excelencia para proceder en sus análisis. Generalmente, cuando se dice que Gaos hace fenomenología, se lo afirma en un sentido vago, como si la fenomenología pudiera ser entendida leyendo un manual de historia de la filosofía (Zirión Quijano, Gaos ¿fenomenólogo? 1996, 603). Por lo pronto y para los propósitos de este trabajo, una breve dilucidación de las menciones sobre fenomenología que hace Gaos en su obra será más que suficiente. Nos ceñiremos, pues, a lo dicho por Antonio Zirión en su artículo “Gaos ¿fenomenólogo?”, para realizar la exposición actual.

En cuanto a la relación entre Husserl y Gaos se afirma que “aunque Gaos no fue un seguidor, ni mucho menos, de la filosofía de Husserl (si hay tal cosa), o de lo que él entendía por la fenomenología o el idealismo trascendentales, siempre conservó y desarrolló en su propia filosofía diversos elementos o factores de índole o corte fenomenológico” (Ibid. 602) Por lo que no podemos buscar en Husserl aquello que Gaos entiende por fenomenología. Al contrario, hay que reconstruir, por medio de las dispersas menciones que Gaos hace, lo que entiende él por el método fenomenológico. Zirión señala dichos pasajes y explica la pertinencia que tienen tomando como medida la obra de Husserl.

1. “El método fenomenológico prescribe partir de expresiones verbales designantes del objeto del que se quiere hacer la fenomenología...” (DF 11) Esta primera regla no está en Husserl. Aunque podría ser una especie de elaboración de la regla 3.
2. “...y [prescribe partir] de un ejemplo o ejemplar de tal objeto” (Idem). Esta regla sí está en Husserl, sólo que expuesta de otra manera. De dónde haya sacado Gaos estas primeras reglas es una cuestión que, según Zirión habría que estudiar, aunque él cree que “el punto no es mayormente relevante ni tiene mayor trascendencia *en los cursos de Gaos* o en sus investigaciones en general” (Zirión Quijano, *Gaos ¿fenomenólogo?* 1996, 612)
3. “...hay que distinguir todo lo siguiente, poniéndole por nombre términos técnicos, según prescribe también el método” (DF 11). Dicha regla tampoco la hallamos en Husserl, aunque “las funciones de la aclaración conceptual y la fijación terminológica tienen, desde luego, un papel de primera importancia” (Zirión Quijano, *Gaos ¿fenomenólogo?* 1996, 612)
4. “el método fenomenológico nos prescribe “generalizar” —buscando acuciosa y lealmente ejemplos, no que revaliden sino que invaliden los resultados” (DF 16) Esta regla tampoco está en Husserl, y parecería que apela a una universalización inductiva, cosa contraria a los planteamientos del filósofo, para quien la universalidad de los conceptos se obtiene mediante la reducción “eidética” (Zirión Quijano, *Gaos ¿fenomenólogo?* 1996, 613)
5. “la fenomenología puede hacerse sobre la base de casos, *no* solo percibidos, sino puramente *imaginados* y hasta *imaginarios*” (Ibid. 613-614). Esto se corresponde

para Husserl con “el método de la variación en la fantasía”, sin embargo, como dice Ziri6n, “no extrajo de 6l [Gaos] ninguna conclusi6n importante ni sirvi6 para mitigar el riesgo de inductivismo [regla 4] en su propia concepci6n del m6todo fenomenol6gico” (Ibid. 614)

En 6ltimo t6rmino, y ya cerca del final de *De la Filosof6a*, Gaos da una escueta definici6n de fenomenolog6a, por lo dem6s, no libre de problem6ticas: “La fenomenolog6a de cualquier objeto es cimera y propiamente la definici6n o caracterizaci6n de su esencia” (DF 384) 6Qu6 se quiere decir con esto? Gaos afirma que la esencia es algo com6n a todos los individuos de un g6nero o especie, y esto com6n puede ser “ya un “*objeto ideal*” diferente del concepto mismo [...] ya el concepto mismo” (DF 116). As6, la fenomenolog6a ser6a la dilucidaci6n de *lo com6n* (tenga esto la naturaleza que se quiera) de varios individuos. Mas 6cu6l ser6a entonces la diferencia entre la fenomenolog6a y una simple descripci6n m6s o menos sistem6tica? No parece haber una respuesta clara desde el texto de Gaos. Inclusive “es posible que Gaos haya utilizado los t6rminos de m6todo fenomenol6gico y fenomenolog6a con tanta libertad que no queda encontrar un 6nico concepto o sentido” (Ziri6n Quijano, Gaos 6fenomen6logo? 1996, 611); ser6a necesario un estudio exhaustivo para responder a la pregunta “6qu6 es la fenomenolog6a para Gaos?”, el cual se delega a otras manos m6s capaces⁸.

Sentado lo anterior, el primer acercamiento a nuestro tema ser6a un recorrido sucinto de la fenomenolog6a de la expresi6n, el cual se desarrollar6 ampliamente a lo largo del trabajo.

La fenomenolog6a de la expresi6n verbal muestra que la expresi6n est6, por decirlo de alg6n modo, dirigida hacia los objetos. La expresi6n tiene como funci6n hacernos notorios los objetos mediante los conceptos. En otras palabras, es el veh6culo mediante el cual pensamos los conceptos con los que conceptuamos los objetos. De esta manera, el centro de estudio de la fenomenolog6a de la expresi6n se traslada desde las expresiones verbales hacia los objetos de dichas expresiones⁹. As6, se impone una fenomenolog6a de los

⁸ V6ase, por ejemplo, los estudios de Antonio Ziri6n, “Las anotaciones marginales de Jos6 Gaos en Ideas I” y “Gaos 6fenomen6logo”, citados en la bibliograf6a.

⁹ En este trabajo se presentar6 el desarrollo de estas relaciones con sus correspondientes problemas, y c6mo es que llegamos a la expresi6n filos6fica.

objetos, o la caracterización de *la objetividad*. ¿Qué es la objetividad? ¿Qué es *ser objeto*? El estudio de la objetividad, o el ser objeto, plantea el problema de si los objetos son independientes o no de los conceptos que los objetivan, i.e. el problema de la *existencia* de los objetos. La existencia se concibe finita en unos objetos e infinita¹⁰ en otros. ‘Finitud’ e ‘infinitud’ son conceptos que implican la negación (cada uno es negación del otro)¹¹, y es por eso que nos vemos obligados a hacer una fenomenología de la negación o del concepto ‘no’¹². De esta manera volvemos a la fenomenología del lenguaje. Si anteriormente se vio la expresión positiva, ahora se llega a su contraparte, la negativa, y todo lo que ella conlleva¹³.

La fenomenología de la negación nos arroja los conceptos de ‘inexistencia’, ‘nada’ y ‘existencia infinita’. Estos conceptos son los principales de la filosofía a lo largo de su historia, porque es por la inexistencia que se pretende dar razón de los existentes (parece que es por la inexistencia de los objetos que nos planteamos la pregunta por su existencia)¹⁴. El filósofo, al querer dar razón de los existentes individuales, postula una existencia infinita de la cual no tenga que darse, a su vez, más explicación. Al huir de la nada y la inexistencia se busca el existente infinito, de muchas maneras bautizado: Dios, primer motor, sujeto trascendental...

De este modo, la negación es el concepto que nos posibilita pensar los existentes infinitos; y encontrar el origen del concepto ‘no’ y sus sinónimos, es hallar el origen de los conceptos de existentes infinitos. La negación es lo que nos permite pensar a Dios, y dar razón de ella es dar razón de nuestra capacidad para pensar a Dios. Además, la indagación por la razón de ser de todo existente lleva a callejones teóricos sin salida, mejor conocidos como antinomias. Y, como se acaba de señalar, explicitar el concepto de ‘no’, nos ayudará a encontrar el motivo por el cual la razón humana cae en dichas aporías.

¹⁰ Se aclarará en su debido lugar si es existencia infinita temporalmente, espacialmente o en algún otro sentido.

¹¹ ‘Finitud’ es límite y límite es separación, negación de la continuidad indefinida de un objeto. ‘Infinitud’ es negación de la finitud.

¹² Los pasos desde la fenomenología de la objetividad hasta el análisis de la existencia serán sumariamente abordados en este trabajo, sólo en la medida en que ayuden a la comprensión de los temas posteriores.

¹³ Entre las implicaciones más destacables de la fenomenología de la negación está la imposibilidad de dar cuenta de la negación mediante objetos fenoménicos y delegar su origen en las mociones y emociones del sujeto. Esto se verá en el paso del Cap. 3 al 4.

¹⁴ Esto es algo que se verá con mayor detalle en el Cap. 4.

En resumen: iniciaremos por una fenomenología de la expresión positiva, para luego estudiar los objetos de ésta. Luego pasaremos al problema de la objetividad, la existencia, lo finito y lo infinito. Posteriormente expondremos la fenomenología de la expresión negativa. Ésta nos arrojará las que son para Gaos las categorías principales de ‘inexistencia’, ‘nada’ y ‘existencia infinita’. Debido a que son ellas las que vertebran el pensamiento y por ende, la filosofía, dar razón de ellas es dar razón de la filosofía. De esta forma se demuestra cómo la fenomenología del lenguaje de Gaos está a la base de su Filosofía de la Filosofía.

Para concluir esta introducción, digamos que hubiérame gustado a Gaos, para decirlo en sus palabras, que los que le sobrevivimos (o mejor dicho, para los que vivimos después de él) siguiéramos rearticulando sus descubrimientos y ocurrencias (*cfr.* DF 8). Quede este trabajo como testimonio imperfecto de tal anhelo.

GLOSARIO.

- **Antinomia:** Par de proposiciones excluyentes entre sí y de entre las cuales no se puede elegir ninguna por motivos absolutamente racionales, sino que sólo se opta por alguno de los términos por pseudorazones.
- **Activación:** Concebir lo que no era actividad como si lo fuera.
- **Campo:** Véase *fondo*.
- **Categoría:** No es totalmente claro cómo entiende Gaos el concepto de ‘categoría’. A primera vista es entendido sólo como un concepto dominante de los demás ¿pero en qué sentido *dominante*? Para adelantar una posible interpretación, diremos que un concepto es dominante cuando los demás conceptos inferiores se articulan con base en él. Las categorías, al ser los conceptos más dominantes, serían aquellos que dirigen el pensamiento y hacia los cuales están encaminados todos los demás conceptos. Por ejemplo, en la Ética, los conceptos dominantes serían ‘lo bueno’ y ‘lo malo’, ya que todo discurso ético precisa de ellos, ya sea para prescribir qué es lo bueno y lo malo, o para decir de dónde provienen nuestras valorizaciones positivas y negativas.
- **Comprensión (de un concepto):** Conjunto de notas del concepto que hacen posible su aplicación a un objeto.
- **Connotación:** Cuando un concepto objetiva a un objeto por medio de otro. E.g. en el juicio ‘el árbol verde’, ‘verde’ connota a ‘el árbol’.
- **Connotado, lo:** El objeto al cual se le adjudica algún modo (cualidad, acción, relación, cantidad).
- **Cualificación:** Concebir lo que no era cualidad como si lo fuera.
- **Cuantificación:** Concebir lo que no era cantidad como si lo fuera.
- **Cuasiuniversal:** Se dice de un concepto que tiene como extensión (véase), no individuos, sino otros conceptos.
- **Extensión (de un concepto):** Conjunto de objetos que abarca el concepto.

- **Dado, lo:** Lo inmediatamente expreso a la conciencia. Aquello que se da sin ser buscado. Esto es, el pensamiento mismo en tanto verbalmente expreso.
- **Denotación:** Cuando un concepto objetiva un objeto por sí o en sí mismo. E.g. El concepto 'esta silla' denota al objeto «esta silla».
- **Denotado, lo:** El objeto que está siendo denotado; el individuo sustancial mismo.
- **Designación:** Suma de notificación y objetivación, o relación que tiene la palabra con el concepto, sin hacer mención expresa del concepto.
- **Designar:** Referir a un objeto, mediante una palabra. Abreviación de notificar + objetivar.
- **Especie, especie ínfima:** Grado más bajo de los conceptos, inmediatamente superior a los individuos que objetiva. E.g. 'silla'
- **Expresión verbal:** el conjunto todo de palabra, concepto y objeto, junto con su significación, emitida por un sujeto y comprendida por un destinatario.
- **Fondo:** Pluralidad de perceptos en continuidad insoluta, donde se resalta el objeto objetivado por los conceptos.
- **Género:** Grado intermedio de los conceptos, superior a las especies, pero inferior a los géneros sumos.
- **Género sumo:** Grado más alto de los conceptos. Sólo hay dos géneros sumos: 'sustancia' y 'modo'
- **Individuo:** Cada una de las sustancias o modos.
- **Intuición:** Acción de nombrar o señalar un individuo, pero sin conceptuarlo. La intuición es característica de una manera de entender los nombres propios.
- **Modalización:** Relación entre los modos y su sustancia. Acción de los modos de *modalizar* su sustancia, i.e. de estar en la sustancia dándole sus características. No confundir con *modificación*.
- **Modificación:** Concebir algo que antes no era modo como si lo fuera. No confundir con *modalización* (véase)
- **Modo:** Objeto cuya existencia depende de la de otro. E.g. «este color azul de esta silla»
 - **Modo cualitativo:** El que expresa una cualidad. E.g. el color azul, la suavidad.
 - **Modo activo:** El que expresa una acción. E.g. correr, verdear, ser.
 - **Modo relativo:** El que expresa una relación. E.g. y, por, de

- **Modo cuantitativo:** El que expresa algo cuantificable. E.g. distancia, el número 5, tercer lugar.
- **Notificación:** Relación entre la palabra y el concepto
 - **Notificar:** Hacer expreso un concepto por medio de una palabra o conjunto de palabras.
 - **Lo notificado:** el concepto
 - **Lo notificante:** la palabra
- **Objetivación:** Relación entre el concepto (o pensamiento) y el objeto. Concebir un objeto. Destacar un objeto del fondo de perceptos en el que estaba confundido.
 - **Objetivar:** Concebir un existente como formando parte de un concepto cualquiera.
 - **Lo objetivado:** el objeto.
 - **Lo objetivante:** el concepto.
- **Plural:** Cualidad de los conceptos de abarcar a varios individuos, no bajo un concepto común, sino según ciertas relaciones. E.g. ‘sala’ es un concepto *plural*.
- **Posición directa:** Es cuando la palabra y su concepto designa a su objeto naturalmente. E.g. “esta silla es azul”
- **Posición refleja:** Es cuando la palabra o concepto son tomados como objetos mismos. E.g. “El sustantivo “silla” tiene cuatro letras”
- **Preobjeto:** Correlato de la objetivación intuitiva o intuición.
- **Relativación:** Concebir lo que no era relación como si lo fuera.
- **Significación:** Relación entre las mociones y emociones y la expresión verbal.
 - **Significar:** Hacer expresas las mociones y emociones del sujeto, relativas al objeto de su expresión verbal.
 - **Lo significado:** Las mociones y emociones del sujeto.
 - **Lo significante:** Entonación y gesto mímicos, en la expresión oral, y signos de puntuación, interrogación o exclamación (o falta de ellos) en la escrita.
- **Singular:** Cualidad de los individuos y conceptos de ser numéricamente uno.
- **Situación:** Conjunto de expresión verbal, más su respectivo sujeto y destinatario.
- **Sustancia:** Objeto cualquiera, considerado en su existencia independiente. E.g. «esta mesa», «esta silla», «este ser humano».

- **Sustancia total:** Objeto considerado en su totalidad. E.g. «esta silla»
- **Sustancia parcial:** Objeto considerado como parte de otro. E.g. «esta pata de esta silla»
- **Sustanciación:** Relación entre la sustancia y sus modos. Acción de la sustancia de *sustentar* sus modos. No confundir con *sustantivación*.
- **Sustantivación:** Concebir algo que no es sustancia como si lo fuera. No confundir con *sustanciación*.
- **Trascendental:** Concepto predicable de absolutamente todo, inclusive de sí mismo. E.g. “ser”
- **Universal:** Se dice de un concepto que tiene como extensión (véase) a individuos.

CAPÍTULO 1.

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPRESIÓN VERBAL.

En este capítulo se presentan esquematizados los principales términos de la teoría del lenguaje de Gaos. Él sigue la tradición fenomenológica, que asigna a cada elemento identificado un nombre que lo distinga de los demás, por ello, en un afán de precisión, la terminología acaba siendo compleja en extremo. Sin embargo, dicha terminología será necesaria para plantear con todo rigor los problemas subsecuentes. Ténganse en cuenta las siguientes anotaciones. Los elementos principales de la teoría gaosiana del lenguaje son *expresión*, *sujeto* y *destinatario*. La *expresión* se compone de *palabra*, *concepto*, *objeto*¹⁵, *signos* y *estado afectivo*. Estos elementos se encuentran en intrincadas relaciones y reciben un nombre técnico según la relación en la que se encuentren. Se verá que algunas de estas relaciones tendrán mayor importancia a lo largo del desarrollo del texto.

1.1. – ESQUEMATIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DEL LENGUAJE.

Al igual que Gaos, comenzaremos nuestra exposición desde un ejemplo: “esta silla”. Toda expresión verbal (oral o escrita) expresa un objeto, pero no directamente, sino por medio de un concepto. A la relación entre la palabra y el concepto se le llama *notificación*. Así, la expresión “esta silla” *notifica* un concepto, en este caso, el concepto ‘esta silla’. La relación entre el concepto y el objeto se denomina *objetivación*. De esta manera, el concepto ‘esta silla’ *objetiva* el objeto «esta silla». A la suma de *notificación* y *objetivación* se le llama *designación*. Así, la expresión “esta silla” designa (por medio del concepto) al objeto «esta silla».

Sin embargo, toda expresión verbal, además de *lo notificado* (el concepto) y *lo objetivado* (el objeto), expresa un estado afectivo o psíquico (mociones y emociones del

¹⁵ Recuérdese la nota sobre cuestiones técnicas al inicio de este trabajo.

individuo¹⁶) mediante signos de puntuación, interrogación, etc. (o ausencia de estos), o tono enunciativo. Tales signos son llamados *lo significante*. El estado afectivo o psíquico puede ir referido a un objeto y se le llama *lo significado*¹⁷; a la relación entre signos y estados afectivos se le llama *significación*. Por ejemplo, la expresión “¿esta silla?” *significa* la situación psicológica de vaivén en la cual el sujeto no da su asentimiento total por algún estado de cosas —comúnmente conocida como la duda—. En nuestro ejemplo, podríamos estar preguntando por el tipo de silla que desea una persona, o la silla en la cual debemos sentarnos, etc. Cosas como las expresiones mímicas también se incluyen dentro de la *significación*.

Los elementos vistos, a saber, 1) la palabra, 2) el concepto, 3) el objeto, 4) los signos de puntuación o entonación y 5) los estados afectivos, constituyen *la expresión verbal* en su totalidad. Pero el fenómeno expresivo no se agota en la pura expresión, sino que, además, por un lado, siempre hay un sujeto que es *el expresante* de la expresión, *el designante* del objeto mediante la palabra y el concepto, *el notificante* del concepto mediante la palabra, *el objetivante* del objeto mediante el concepto, y *el significante* de sus estados afectivos mediante signos de puntuación y afines. Y, por otro lado, tenemos al destinatario, el cual percibe la expresión con sus signos, comprende el concepto y comprende (intelige, imagina, dirige su atención a) el objeto y las emociones relativas a él. La expresión verbal siempre tiene un destinatario, incluso cuando éste no se encuentre presente, o no sea evidente de suyo: tal es el caso, por ejemplo, de quien escribe un libro, o tiene diálogo interno consigo mismo.

La *expresión*, el *sujeto* y el *destinatario*, en su conjunto, constituyen *la situación*. Todos los seres humanos son, y sólo ellos pueden ser, *sujetos* de expresiones notificantes

¹⁶ Una emoción es un estado psíquico dirigido hacia un objeto, por ejemplo, el amor. Y la moción es el deseo o movimiento psíquico al que nos incita tal estado, por ejemplo, desear la preservación del objeto amado y movernos para que tal ocurra. Para una mayor explicación de estos términos en Gaos, véase el ensayo de Pio Colonnello (Entre fenomenología y filosofía de la existencia. 2006, 53-54)

¹⁷ Existen dos tipos de significaciones: *stricto sensu* y *lato sensu* (cfr. DF 181). La primera, *stricto sensu*, es aquello que se significa directamente por medio de los signos o tono enunciativo, por ejemplo, la duda en la pregunta “¿dónde está la silla?” En cambio, lo significado *lato sensu* es el conjunto de emociones y mociones que el sujeto tiene pero que no está expresando directamente, por ejemplo, al preguntar por la silla, el sujeto puede estar cansado, o puede tener miedo de no encontrar asiento, etc. Este tipo de sentimientos no son esenciales dentro de la expresión, sino que se esclarecen mediante la observación del contexto en que se profiere.

de pensamientos que objetivan y significan mociones relativas a los objetos. Lo mismo sucede para los *destinatarios* humanos (*cfr.* DF 22). Son, pues, los seres humanos los que definen las situaciones. Éstas tienen dos características:

1) La copresencia de sujetos y destinatarios en el espacio y tiempo; esta copresencia puede ampliarse gracias a la tecnología, técnicas de escritura, traducción, etc. Por ejemplo, yo puedo formar una situación mientras leo a Aristóteles, quien escribió en el siglo IV a.C. Los límites de la situación son un tanto relativos ya que dependen de los puntos de vista, ideas, propósitos, etc. del sujeto.

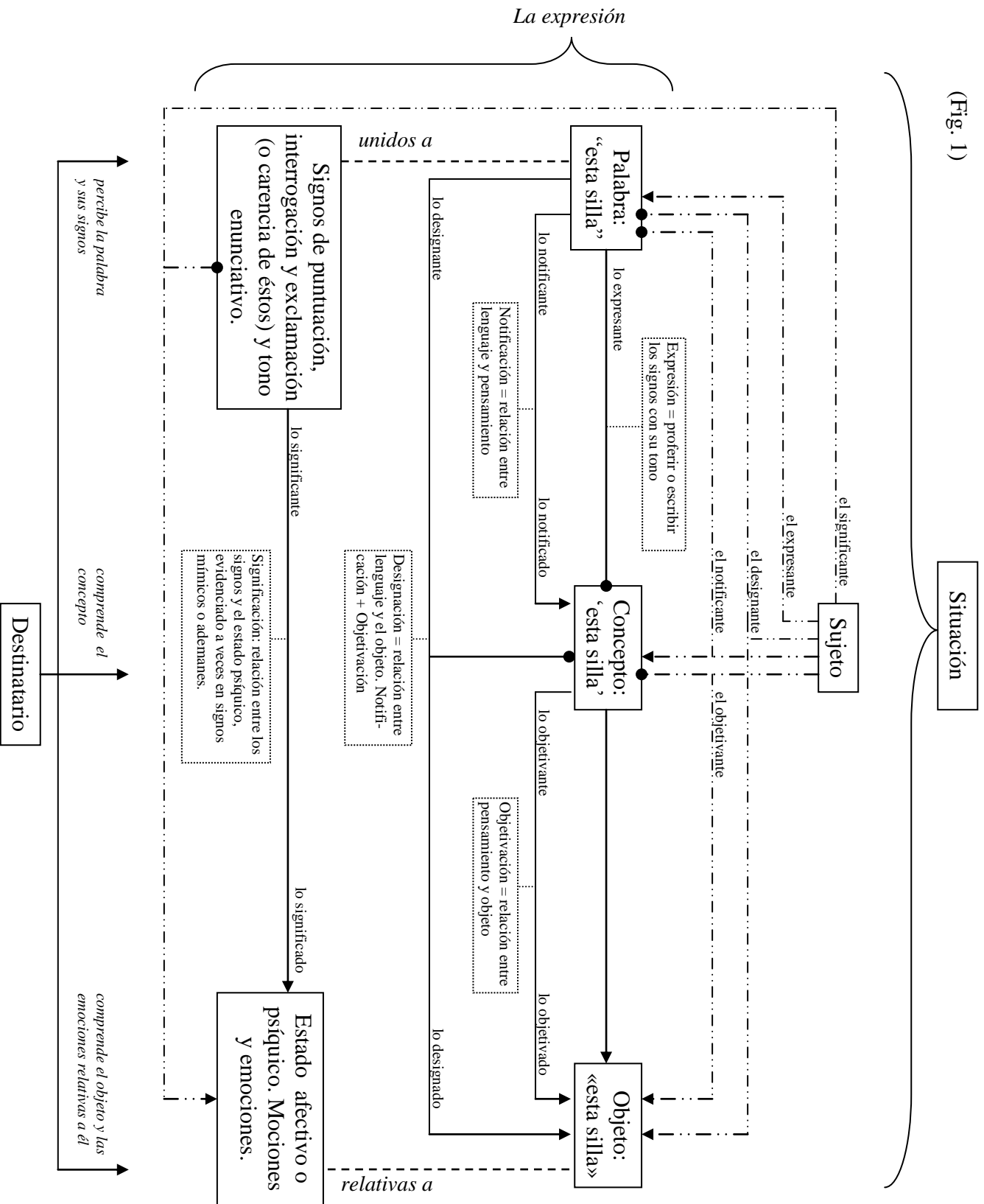
2) Se presupone la mismidad de los objetos designados y de los conceptos notificados por la expresión verbal. Esto es, que los objetos designados y los conceptos pensados, sean, en algún sentido, *los mismos*, tanto para el sujeto que se expresa como para el destinatario que entiende la expresión.

En la Fig. 1 se muestra esquematizada toda la terminología propuesta por Gaos.

Una vez hecho el análisis general de las expresiones verbales, es preciso señalar cuáles son las expresiones propiamente filosóficas. A primera vista, éstas son las que notifican conceptos que objetivan objetos filosóficos. Pero, ¿qué es un objeto filosófico? Por lo pronto, nuestro objeto filosófico son las expresiones mismas. Y esto es claro porque estamos haciendo filosofía precisamente sobre la expresión.¹⁸ ¿Querrá decir esto que las expresiones verbales no sólo designan objetos sino que son designables ellas mismas por otras expresiones (las caracterizadas como expresiones filosóficas)? Esta última cuestión nos conduce al tema de *las posiciones*.

¹⁸ Gaos no da una definición de un objeto filosófico, sino que se limita a señalar que las expresiones mismas son objeto de la filosofía. Cualquier persona que hace filosofía acepta una idea intuitiva o primera impresión de lo que es la filosofía, pues de otro modo, se caería en un círculo vicioso: Una expresión filosófica es aquella que habla de un objeto filosófico y un objeto filosófico sería aquel que es designado por una expresión filosófica.

(Fig. 1)



Notación:

Los recuadros son los elementos de la expresión verbal.

Una flecha → significa que un recuadro tiene relación con otro.

Y un punto ● significa que la relación anterior está mediada por el recuadro señalado.

Las letras chicas fuera de recuadros muestran el nombre que tendría el objeto del recuadro según la relación en la que esté.

Los recuadros con contorno punteado y letras chicas son el nombre de la relación que apuntan.

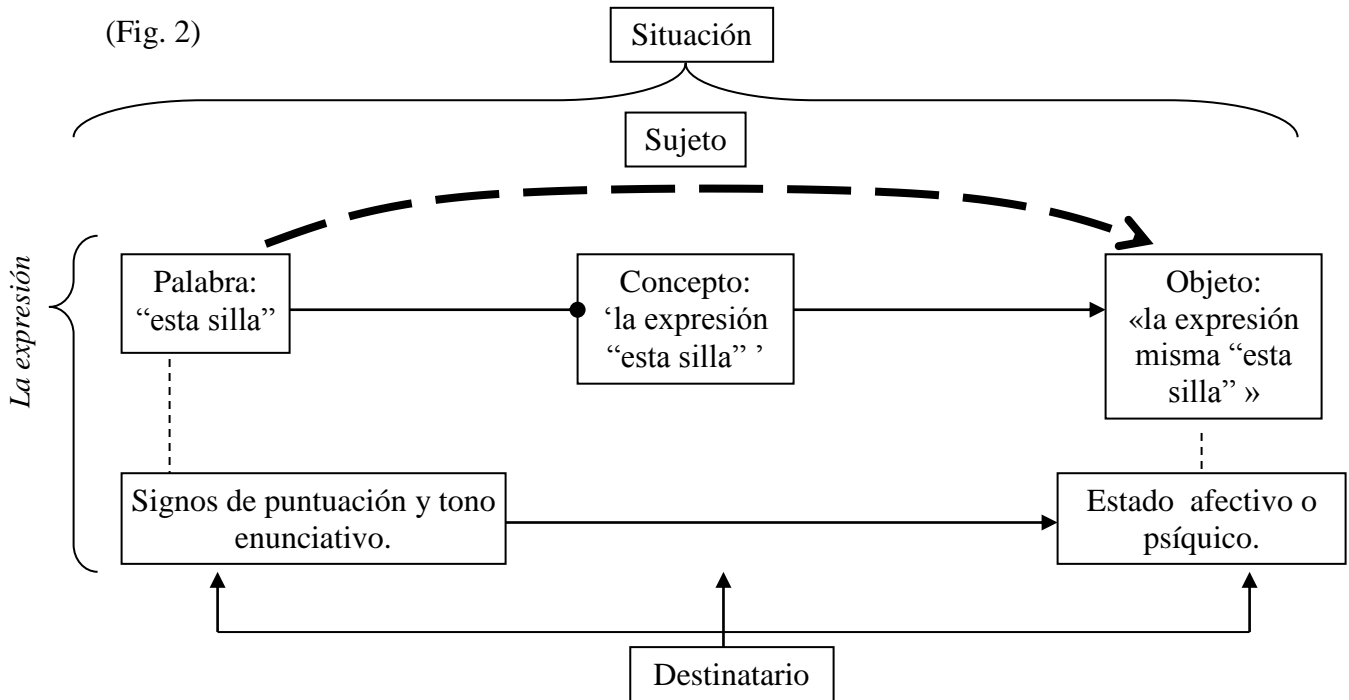
Por ejemplo: El sujeto (recuadro) es el designante (letras chicas) del objeto (recuadro con flecha) mediante la expresión verbal (recuadro con punto).

Otro ejemplo: El objeto (recuadro con flecha) es lo designado (letras chicas), mediante el concepto (recuadro con punto), por la palabra (recuadro)

Nota: Gaos dice (DF p. 12) que la palabra *designa* directamente (sin intermediario del concepto) al objeto, sin embargo, más adelante (DF p. 14) afirma que *la designación* es la suma de notificación + objetivación, con lo cual sí está mediando el concepto. Esta contradicción se debe, tal vez, sólo a una falta de claridad, ya que en el resto del texto Gaos utiliza "designación", y sus derivados, en el segundo sentido (como se maneja en este cuadro).

1.2. – POSICIONES.

Con posición, Gaos se refiere al lugar que ocupa un elemento (expresión, objeto, etc.) dentro de la situación. Existen dos tipos de posiciones, *la directa* y *la refleja*. En una situación normal, cuando el sujeto profiere “esta silla”, notifica el concepto ‘esta silla’, que a su vez objetiva el objeto «esta silla». A este tipo de designación se le denomina *posición directa*. Se le llama posición directa porque las expresiones naturalmente dirigen la atención a los objetos. Pero también es posible objetivar a la expresión misma, por ejemplo, cuando decimos que “silla” es un sustantivo. A esto se le llama *posición refleja*. En este caso, la atención es dirigida un paso atrás de los objetos designados, hacia las expresiones designantes mismas. El sujeto *vuelve o reflexiona*, por decirlo de algún modo, sobre los elementos de la expresión verbal y coloca en el lugar del objeto a otros elementos. Tomando como base nuestra Fig. 1, lo que haría la posición refleja sería pasar la cosa que está en el lugar de la palabra (o el concepto) al lugar del objeto (Fig. 2). Una expresión que designa objetos no es ella objetivada, sino sólo proferida o escrita, pero la expresión en posición refleja sí es objetivada mediante otros conceptos.



La posición refleja no sólo es propia de la objetivación de expresiones verbales sino que se puede aplicar a cualquiera de los elementos de la situación, como los conceptos, e.g. “ ‘ser racional’ es la diferencia específica de ‘ser humano’”. Normalmente los conceptos sirven para pensar con ellos a objetos; al objetivar un objeto, el pensamiento ni siquiera repara en el concepto con el que lo está pensando y pasa de largo, por así decirlo, pero en el caso de la posición refleja, objetivamos el concepto mismo mediante otros conceptos. El sujeto, destinatario, signos y significación, incluso la situación misma, pueden ser objetivados en posición refleja.

Una forma para entender la diferencia entre posición directa y refleja y, al mismo tiempo, mostrar su relevancia es la siguiente. Supongamos este silogismo:

1. Sócrates es un hombre
 2. Hombre es un concepto
- ∴ Sócrates es un concepto.

Claramente esto es una falacia y su invalidez se explica porque en la premisa 1. “hombre” está siendo utilizado en posición directa, es decir, en su sentido habitual. Mientras que en la premisa 2. “hombre” está en posición refleja, esto es, se está objetivando al concepto mismo en la expresión y se lo hace objeto de un nuevo tipo de predicación.

Ahora bien, a la fenomenología del lenguaje no le interesa toda la expresión verbal en su conjunto, sino solamente sus conceptos y objetos. “El lenguaje, en definitiva, no es para Gaos más que la expresión vehiculante del concepto o pensamiento” (Aranguren 1970, 160). La palabra proferida y sus relaciones pueden, por ejemplo, ser estudiadas por la gramática o filología; los sujetos y sus relaciones, por la sociología o la política. Pero los conceptos son exclusivos de la filosofía, pues incluso esas disciplinas que aparentemente se ocupan de conceptos, sólo lo hacen de forma secundaria. Ellas piensan *mediante* conceptos, sólo la filosofía piensa *en* los conceptos (reflejamente), pues toda filosofía se hace en posición refleja. La medicina, por ejemplo, se ocupa de estudiar al hombre, pero lo que le interesa saber son las características de un hombre en específico, e.g. Calias, Sócrates, etc. En cambio, la intención de la filosofía es estudiar el concepto de ‘hombre’.

(Fig. 3) FORMAS EN QUE CONCEBIMOS LO EXISTENTE.

| <i>Clases de seres</i> | | <i>Subclases de seres</i> | | |
|------------------------|--|--|---|--|
| 1) Individuos | 1.1) Sustancias | Totales: e.g. «esta silla» | | |
| | | Parciales: e.g. «esta pata de esta silla» | | |
| | 1.2) Modos | Cualitativos: e.g. «este azul» | | |
| | | Actividades: e.g. «esta acción de correr» | | |
| | | Relaciones: e.g. la relación que hay entre la silla y la persona que se sienta | | |
| | | Cantidades: e.g. el número 3 | | |
| | 2.1) Conceptos individuales | De sustancia: e.g. el concepto 'esta silla' | | |
| | | De modo: e.g. el concepto 'este azul de esta silla' | | |
| | 2.2) Conceptos universales | Especie ínfima | De sustancia: e.g. el concepto 'hoja' | |
| | | | De modo: e.g. el concepto 'blanco' | |
| Especies-Género | | De sustancia: e.g. el concepto 'artículo de papelería' | | |
| | | De modo: e.g. el concepto 'color' | | |
| Género sumo | El concepto 'Sustancia' | | | |
| | El concepto 'Modo' | | | |
| 2) Conceptos | 2.3) Conceptos trascendentales: e.g. 'ser' | | | |
| | | | | |
| | 2.4) Conceptos singulares y plurales: e.g. el singular 'silla' y el plural 'sala'. | El concepto mismo 'individuo' | | |
| | | 'individual' | | |
| | 2.5) Conceptos de clases y subclases de seres (o cuasiuniversales): | El concepto mismo 'concepto' | El concepto mismo 'universal' (junto con el concepto de 'grado de universal') | 'especie ínfima' de 'sustancia' y 'modo' |
| | | | | 'especie-género' de 'sustancia' y 'modo' |
| | | | | 'género sumo' de 'sustancia' y 'modo' |
| | | | | 'singular' 'plural' 'trascendental' |
| | El concepto mismo 'clases de seres' | | | |
| | El concepto mismo 'subclase de seres' | | | |

Gaos hace una división exhaustiva de las clases y subclases de conceptos con que concebimos lo existente. La Fig. 3 es un cuadro que resume sus conclusiones.¹⁹

1.3. – INDIVIDUOS: SUSTANCIAS Y MODOS.

Como puede apreciarse (Fig. 3), hay dos grandes *clases* de existentes: los individuos y los conceptos. Cada una se divide en sus respectivas *subclases*. La primera y más inmediata forma en que concebimos a los existentes es como individuos, que se dividen a su vez en *sustancias* y *modos*. Cabe especificar que esto no es una división de carácter metafísico, sino de la manera en que concebimos lo existente, es decir, no estamos hablando de *cómo es de hecho* el mundo sino *cómo es que lo concebimos* mediante el lenguaje.

Ahora bien, es posible concebir a los individuos como *sustancias totales*, e.g. «esta silla», «José Gaos», «mi mascota»; o como *sustancias parciales*, e.g. «esta pata de la silla», «la mano de José Gaos», «el pelaje de mi mascota». Para que una sustancia sea parcial y no una sustancia total simplemente con relación de contigüidad, la sustancia parcial tiene que formar parte constitutiva de la sustancia total, o bien que en la definición de la sustancia total entre la sustancia parcial, e.g. sin patas no es posible concebir la mesa.

También es posible concebir los individuos como *modos*, e.g. «el azul de esta mesa», «la altura de José Gaos», «el movimiento de mi mascota».

Las clases de modos son las siguientes:

- 1) Cualitativos: son los designados por los adjetivos calificativos, e.g. “la silla es *azul*”.
- 2) Activos: son los designados por los verbos no nominales, e.g. “el perrito *corre*”, “el universo *es*”²⁰.

¹⁹ Gaos hace un análisis fenomenológico pormenorizado de todas las clases de seres a lo largo de sus lecciones. Por razones de metodología, aquí se presenta el resultado esquematizado de dicho análisis y en las páginas siguientes se explicarán sus elementos. El orden del esquema es el mismo que propone Gaos en su exposición, pero la explicación no se ceñirá puntualmente a esta estructura.

²⁰ El verbo “ser” es un modo activo sólo en su sentido existencial (como en “el bien es” = “el bien existe” o “hay un bien”), no en el predicativo (como en “el bien es ser rico” = “el bien consiste en tener riqueza”). Por lo demás, este primer uso es casi exclusivo de la filosofía.

- 3) Relativos: son los designados por adjetivos determinativos, artículos, adverbios de lugar y tiempo, preposiciones y conjunciones, e.g. “*esta*²¹ silla”, “*las*²² sillas”, “la silla de *aquí*”, “esta silla *del* salón”, “esta silla y esta otra silla” etc.
- 4) Cuantitativos: son los designados por adjetivos numerales y adverbios de cantidad, e.g. “*dos* plantas”, “*muchas* plantas”.

También existen los modos de modos, designados comúnmente por los adverbios, e.g. “José escribe mucho”, en donde “mucho” es un modo cuantitativo de “escribir”, que es a su vez un modo activo de José.

Es claro que la expresión “esta silla” designa al objeto individual «esta silla», y la expresión “este azul de la silla” designa al objeto individual «este azul»; ¿pero qué pasa con expresiones como “esta silla azul”? ¿En ella “azul” refiere al azul de la silla, o bien, a la especie o concepto de ‘lo azul’ en abstracto, del cual es instancia «esta silla»? ²³

Ahora bien, parece más o menos claro que los modos cualitativos, junto con los activos, son intrínsecos o relativamente intrínsecos a las sustancias. El azul de la silla no puede existir separado de su sustancia; la acción de escribir de un lápiz es posible sólo en tanto que el lápiz la efectúa²⁴. Sin embargo, en los modos relativos y cuantitativos, lo anterior no es tan evidente. ¿Son las relaciones objetos individuales o especies participadas por los individuos? En la expresión “la planta y el lápiz”, ¿“y” designa una relación de conjunción absolutamente individual o, en cambio, designa un concepto universal de conjunción del que participan la hoja y el lápiz? En la expresión “dos hojas”, ¿“dos” designa una especie de la que participan los individuos o se refiere específicamente a un modo individual de estos objetos? La respuesta a estas interrogantes será postergada²⁵; lo

²¹ Para Gaos, los adjetivos determinativos como “esta”, “este”, etc. designan ‘la relación de mayor cercanía del sujeto que habla con respecto al objeto’.

²² “Las”, “los”, “el”, “la”, designa la relación que tienen los individuos con otros individuos de su misma especie.

²³ Como se verá más adelante (Cap. 4), es el problema de si los conceptos hacen referencia directa a sus individuos o si lo hacen por medio de una entidad ideal. Todo esto, mejor conocido como el problema de los universales.

²⁴ No es que «el azul» y «el escribir» sean metafísicamente constituyentes de las sustancias, sino que los concebimos así.

²⁵ *Cfr.* Cap. 4..

importante ahora es notar que no sólo se conciben los existentes como individuales, sino que hay otra forma de concebirlos, esto es, como conceptos.

1.4. – *CONCEPTOS.*

La expresión “esta silla” designa a una substancia individual, mientras que “mueble”, dentro de la expresión “esta silla es un mueble” designa algo que no es ni substancia ni individual, sino una *especie*.²⁶ Por cuestiones de facilidad y claridad expondremos en primer lugar los conceptos universales y cuasiuniversales (2.2, Fig.3), ya que, aunque los conceptos individuales parezcan los más inmediatos en la clasificación de los seres que concebimos (2.1, Fig.3), después de los individuos mismos, tienen una peculiaridad que los hace más complicados, y que explicaremos a su debido tiempo.

1.4.1. – CONCEPTOS UNIVERSALES, CUASIUNIVERSALES Y TRASCENDENTALES.

Hay *especies* de sustancias, como ‘silla’, ‘hoja’; y de modos, como ‘azul’, ‘altura’. También hay *géneros* de sustancias, como ‘mueble’, ‘artículo de oficina’; y de modos, como ‘color’, ‘longitud física’. La jerarquía va desde las especies ínfimas²⁷ hasta los géneros sumos; debajo de las especies ínfimas están los individuos y encima de los géneros sumos, los trascendentales. Trascendentales (2.3, Fig.3) son los conceptos que se aplican a todos los objetos; por el momento, el más evidente es el concepto de ‘ser’. Los intermedios pueden ser especies-género. Esto quiere decir que existe cierta relatividad en cuanto a la concepción de si algo es un género o una especie. ‘Hoja’ puede ser una especie en tanto que con ella se designan las hojas individuales, pero puede ser un género de otras especies de hoja, e.g. ‘hoja cuadrículada’, ‘hoja rayada’, etc. Cabe repetir lo que se dijo al inicio de nuestro tratamiento de los individuos, con respecto a las divisiones de clases de seres: la división no es de carácter metafísico, sino de la manera en que concebimos y usamos los

²⁶ Cuando se habla de especies y géneros se entiende siempre en el sentido aristotélico de la teoría de las categorías: como conceptos que comprenden, ya sea a otros conceptos de menor extensión o a sustancias individuales.

²⁷ Una especie ínfima es un concepto bajo del cual no hay más conceptos, sino que siguen inmediatamente los individuos.

conceptos, es decir, no es que un concepto sea en sí mismo una especie o un género, etc., sino que es posible concebirlo o usarlo como un género, especie, etc.

Cada concepto posee un conjunto de *notas*, o características propias de él, que es lo que en filosofía se llama comúnmente *comprensión*. Por ejemplo, la comprensión del concepto 'hoja' sería 'papel rectangular, delgado, blanco, liso, que sirve para escribir sobre él' (*cf.* DF 112). Conforme se va ascendiendo en la jerarquía, dichas notas se van reduciendo hasta que en los géneros sumos sólo queda la pura forma, la cual está dada por una sola nota (en el caso de 'sustancia' sería el 'ser en sí', y en el de 'modo', sería el 'ser en otro'). Mientras menor comprensión tenga el concepto, mayor extensión posee. Y a menor comprensión, mayor extensión le corresponde. Por ejemplo, el concepto de 'ser', que tiene el menor número de notas, es el más abarcante, pues de todo se puede predicar que es un ser. Y conceptos con una amplia comprensión, como 'perro de raza pequeña, inglés, de pelo largo, de seis años, residente en México' tendrán contados ejemplares en su extensión.

Además de los géneros, especies y trascendentales que pueden hacer referencia a los individuos, están los conceptos de clases y subclases de seres, también llamados cuasiuniversales (2.5, Fig.3), como son el concepto mismo 'individuo', o el concepto 'concepto', el cual puede ser predicado de todos los conceptos, incluso de sí mismo. Tenemos, además, los conceptos mismos de 'género', que comprende a todos los géneros; 'especie' que comprende a todas las especies; igualmente con los conceptos 'trascendental', 'clase de ser', 'subclase de ser', etc. Salvo el concepto 'individuo' que designa a «los individuos», todos los demás conceptos de clases y subclases de seres designan a otros conceptos.

1.4.2.— CONCEPTOS SINGULARES Y PLURALES.

Otra forma de concebir a los conceptos es como 'plurales' y 'singulares' (2.4, Fig.3). Primeramente hay que distinguir entre *individual* y *singular*. Gaos considera que un objeto es individual y, además, singular. En cambio, un concepto es singular, pero no individual. (*cf.* DF. 71). La distinción que da Gaos entre *individual* y *singular* no es conceptualmente precisa; sin embargo, podemos decir lo siguiente para explicitarla. Un concepto es numéricamente uno e irrepetible, es decir, es imposible pensar dos conceptos

de ‘árbol’ que tuvieran las mismas notas y que aun así fueran dos. Pero es lógicamente posible pensar en dos individuos que fueran iguales y aun así fueran dos (aunque eso no suceda en el mundo²⁸). Así, la *singularidad* sería la concepción de un objeto como numéricamente uno e irrepetible; mientras que la *individualidad*, sería la conceptualización de un objeto como un individuo. El concepto ‘silla’ es singular, pero además universal. Mientras que el objeto «esta silla» es singular, pero nunca universal, sólo individual.

Realizada la distinción, podemos hablar de conceptos singulares y sus correspondientes plurales. Los primeros conceptos singulares serían los conceptos individuales, que trataremos posteriormente. Por el momento aclararemos que no hay contradicción al hablar de *conceptos individuales*, cuando hemos dicho ya que los conceptos son sólo singulares, ya que con esto no estamos diciendo que dichos conceptos son individuos, sino que objetivan a un solo individuo, e.g. los conceptos ‘esta silla’, ‘José Gaos’, ‘la Tierra’, etc. que designan a sus respectivos objetos «esta silla», «José Gaos», «la Tierra».

En segundo lugar, tenemos como conceptos singulares los conceptos universales de sustancias y modos, e.g. ‘silla’, ‘azul’; y los conceptos de conceptos o cuasiuniversales, e.g. ‘género’, ‘especie’; incluimos en nuestro listado el trascendental ‘ser’.

Todos los conceptos tienen sus correspondientes plurales (salvo, tal vez, los nombres propios, pues no existe multiplicidad de ‘José[s] Gaos[es]’ o similares). Los primeros plurales son los de conceptos de individuos del tipo ‘esta silla’: ‘estas sillas’. Éste designaría la multiplicidad de individuos que son «estas sillas». En cambio, el plural de los conceptos universales no designa la multiplicidad de individuos, ya que el concepto mismo en forma singular lo hace (‘hoja’ designa la multiplicidad de hojas habidas y por haber). En lugar de esto, los conceptos del tipo ‘las hojas’ designan a otros conceptos: las distintas especies de hojas, e.g., ‘hoja cuadrículada’, ‘hoja tamaño carta’, ‘hoja rayada’, etc.²⁹ Las

²⁸ Lo anterior, entendiendo su igualdad en sentido más estricto posible, ya que es evidente que, en un sentido más amplio, puede haber, por ejemplo, dos o más tornillos iguales en una caja de herramientas. Sin embargo, el mero hecho de que cada uno tenga una materia diferente, nos obliga a descartar su igualdad. Si dos cosas compartieran todas sus propiedades, no podrían ser diferenciadas; esto es conocido como el principio de los indiscernibles: dos objetos *a* y *b* que tengan exactamente las mismas propiedades no pueden sino ser un mismo objeto.

²⁹ Los artículos “los”, “las” son ambiguos. Se utilizan en 2 sentidos: 1) “las hojas” puede hacer referencia a una pluralidad de hojas individuales según un contexto determinado, como cuando uno dice “¿Dónde está mi

pluralidades pueden ser tanto de conceptos de sustancias ('las hojas'), como de modos ('los blancos' es igual a la pluralidad de los distintos tipos de blanco, como 'blanco opaco', 'blanco luminoso', etc.)

Así, la pluralización de un concepto universal implica un ascenso de grado en la jerarquización de los conceptos. "Un concepto no tiene plural más que en cuanto superior a otros, o concepto de otros seres" (DF 77). 'La hoja' al pasar a su plural 'las hojas', deja de ser una especie ínfima para convertirse en género de otras especies; en vez de hacer referencia sólo a sus individuos, la hace ahora a otros conceptos más específicos (*cfr.* DF. 75-76). Es decir, el concepto *se eleva* en el grado de universal y pasa de ser una especie a un género de nivel superior.

En el caso de los conceptos cuasiuniversales y trascendentales "el paso de la singularidad a la pluralidad sería en rigor un descenso [...] a una pluralidad de seres "de" él [el concepto], que pueden no ser ni siquiera conceptos, sino individuos" (DF 76). Esto quiere decir que el plural del concepto cuasiuniversal 'individuo' es 'los individuos', pero éste no designa a los tipos de conceptos de individuo que hay, sino a los individuos mismos. 'Los géneros' no designa los tipos de géneros que hay, sino a los géneros mismos: la variedad innúmera de géneros existentes. Lo mismo pasa con el trascendental 'ser'; su pluralización implica, ya no el designar a los conceptos inmediatamente inferiores, sino a los individuos mismos que forman su comprensión. "Los seres" no designa a los tipos de conceptos de 'ser', porque no los hay, sino a «este ser» y «este ser» y «este ser»... individuales todos.

Todo lo anterior no quiere decir que los conceptos sean en sí mismos plurales, pues hemos dicho que cada concepto es *uno* y no puede haber una multiplicidad de un mismo concepto, a diferencia de los individuos, de los que sí puede haber una multiplicidad dentro de su mismo concepto, e.g. 'estas hojas' está compuesto por «esta hoja» y «esta hoja» y «esta hoja», etc. El concepto 'las hojas' no designa una multiplicidad de conceptos 'la hoja', (pues no hay muchos conceptos de 'la hoja', sólo hay uno) sino a las especies inferiores como 'hoja rayada', 'hoja cuadriculada', etc., cada una tan singular y diferente del concepto mismo 'la hoja' como de los demás conceptos. Los conceptos no *son* plurales

lápiz? Sobre *las* hojas" 2) "las hojas" también puede referir a todos los conceptos de 'hojas', como se verá a continuación. Es sólo el segundo sentido el que nos interesa ahora.

en sí mismos, sino que pueden *estar en* forma plural, lo cual quiere decir que designan pluralidades.

Hasta ahora hemos tratado los conceptos que se muestran como pluralidades por los accidentes gramaticales de sus respectivas expresiones notificantes, pero también los hay que no tienen esta característica. Tal es el caso, primeramente, de los conceptos notificados por las partes invariables de la oración, como “y”, “pero”, “más”, etc. (estas expresiones de conceptos son de modos relativos o relaciones); pues aunque estas palabras no tengan plural, sí designan o notifican pluralidades, ya que las relaciones siempre son de pluralidades. Para que haya una relación tiene que haber por lo menos dos elementos relacionados, esto es, una pluralidad.

Se dijo que las pluralidades de conceptos singulares son pluralidades de un mismo concepto, e.g. ‘las hojas’ = ‘hoja rayada’, ‘hoja cuadriculada’, etc. Todos los integrantes de la pluralidad están agrupados según un concepto común. A este tipo de pluralidades se les llama *pluralidades homogéneas*.

En cambio, las pluralidades de las relaciones son heterogéneas. Las *pluralidades heterogéneas* agrupan según el concepto de la relación, que es distinto del concepto con que se objetivarían los correspondientes correlatos singulares. Por ejemplo, en la expresión “esta hoja y este lápiz”, hoja y lápiz no están agrupados según un concepto común, sino sólo mediante la relación notificada por la conjunción “y”.

Las pluralidades heterogéneas no se agotan en las relaciones como las acabamos de tratar, sino que dentro de ellas también entran los *nombres colectivos* o *conjuntos* e.g. “pliego”, “sala”, “ecosistema”. En ellos no es el número ni el tipo de objetos que componen la pluralidad lo que determinan el nombre colectivo; no es ni siquiera una cuestión teórica la que determina tales pluralidades. Hay, más bien, una *razón práctica*, (cfr. DF 84) como la de querer agrupar en cierto tipo de conceptos plurales ciertos objetos, por ejemplo, al vendedor de hojas le interesa agrupar las hojas en pliegos para venderlas, transportarlas, etc., así como la unidad de «esta sala» no está dada por ningún concepto sino por relaciones arquitectónicas, funcionales, de interés humano, etc.

Ahora bien, incluso conceptos considerados como pluralidades homogéneas o singulares pueden ser considerados heterogéneos desde otra perspectiva, e.g. ‘hoja’, que venimos considerando como concepto singular y cuya pluralidad es homogénea por agrupar

a todas las especies de hojas habidas y por haber, también agrupa los conceptos ‘papel rectangular, delgado, blanco, liso, que sirve para escribir sobre él’ no bajo algún concepto común, sino sólo bajo la necesidad práctica de escribir, dibujar, etc³⁰. Así, el concepto ‘hoja’ puede ser considerado singular y con pluralidad homogénea según su extensión (los individuos que abarca), pero heterogéneo, según su comprensión (las notas que lo componen).

En última instancia, están las pluralidades heterogéneas, mezclas de conceptos e individuos, e.g. ‘Universidad’ que es un conjunto de personas individuales y conceptos; o ‘Estado’, que es un conjunto de personas determinadas por los conceptos de una historia común, un gobierno, etc. Un caso límite de estas consideraciones sería el de la pluralidad de ‘lo existente’³¹, pues este concepto abarca todos los existentes, ya sean individuos o conceptos, además de a todas las pluralidades homogéneas y heterogéneas, de dos maneras 1) mediante la idea de sus relaciones mutuas; lo que lo haría una pluralidad heterogénea (hemos dicho que la pluralidad heterogénea se caracteriza por designar a sus objetos según las relaciones que tienen unos con otros) y 2) mediante el concepto trascendental de ‘existente’, pues todos los existentes tienen en común que existen; lo que lo haría una pluralidad homogénea. Sin embargo como caso límite no afecta el análisis efectuado, al contrario Gaos ve en esta perspectiva contradictoria la primacía del concepto de ‘lo existente’

Hay, pues, al igual que en las consideraciones de los conceptos universales, cierta relatividad en considerar a un concepto como singular o plural: todo depende de la perspectiva que se tome y de los intereses prácticos que se tengan.

Como nota adicional, puede haber una confusión entre los términos plural y universal, pues podríamos pensar que se refieren a lo mismo, e.g. ‘hoja’ y ‘las hojas’ designan todas «las hojas habidas y por haber», sin embargo, no las designan de la misma manera. La diferencia entre conceptos universales y conceptos plurales no es cuantitativa, sino cualitativa. ‘Las hojas’ designa una pluralidad de hojas, aunque incontables,

³⁰ A la relación que unifica tales *notas* Gaos la llama *complicación* (cfr. DF 86).

³¹ Para Gaos, ‘ser’ y ‘existente’ son dos formas de un mismo trascendental. ‘Ser’ sería la forma *sustantiva*; mientras que ‘existente’ la forma *modal* (cfr. DF 100 y 175). Véase además la nota 19 de este trabajo.

considerada cada una en su individualidad; mientras que ‘hoja’ refiere a cualquier hoja, pero de manera indeterminada, sin considerar ninguna hoja individualmente.

En resumen: hay conceptos singulares y plurales. Dentro de los singulares están los conceptos individuales (‘esta silla’), los conceptos universales (‘la silla’), los cuasiuniversales (‘sustancia’, ‘género’) y trascendentales (‘ser’). Dentro de los plurales están los respectivos plurales de los conceptos individuales (‘estas sillas’= «esta silla» y «esta silla»...), de los universales (‘las sillas’ = ‘sillas elegantes’, ‘sillas portátiles’...), cuasiuniversales (‘las sustancias’ = «esta sustancia» y «esta sustancia»... ; ‘los géneros’ = ‘este género’ y ‘este género’) y de los trascendentales (‘los seres’ = «este ser» y «este ser»...) Una pluralidad puede ser homogénea si agrupa a sus individuos bajo un mismo concepto (‘las hojas’ = ‘*hoja* tamaño carta’, ‘*hoja* tamaño oficio’, etc.), y puede ser heterogénea si la agrupación no se da por ningún concepto común (‘sala’ = «silla», «mesa», «sillón»). Hay cierta relatividad en considerar a los conceptos como singulares o plurales, según el interés del sujeto en hablar de ellos.

1.4.3.– CONCEPTOS INDIVIDUALES.

Ahora pasamos al análisis de los conceptos individuales. Resulta un poco contradictorio que existan cosas tales como conceptos individuales, ya que lo normal es pensar que un concepto sirve para referir a varios individuos. Sin embargo, Gaos supone que a cualquier palabra o conjunto de palabras le corresponde un concepto, y las expresiones que designan un solo objeto, como los nombres propios, no pueden ser la excepción. Porque si no hubiera un concepto intermedio, ¿cómo es que designarían? La expresión notificaría un concepto que no existe y éste objetivaría un objeto... La problematización de esto se verá en el Cap. 4.

Los conceptos individuales son notificados por expresiones del tipo “esta silla”, “algunas sillas”, “la silla de aquí”, “José Gaos”, “yo”.³² Pero hay una diferencia entre expresiones como “esta silla” y “José Gaos”. Las primeras notifican conceptos objetivantes de individuos de un concepto no individual, individuados mediante otros concepto; mientras que las segundas no. Analicemos qué quiere decir que esta última frase.

³² Expresiones individuantes son también “aquí”, “ahora”, “el”, “la”, “aquel”, “un”, “todo”, “cada”, “mío”, etc. Todas ellas designan sendos modos relativos o relaciones que individualizan a sus objetos.

Expresiones como “esta silla” notifican compuestos de un universal (‘silla’) y un concepto de modo relativo (‘esta’³³). El concepto ‘esta’ determina al concepto ‘silla’, para que no objective a la especie en general, sino a una «silla» determinada. Es decir ‘esta’ *individua* a ‘silla’. Considerando la expresión “algunas sillas”, aunque el objeto designado no sea un solo individuo, sino una pluralidad de individuos, se dice que es una expresión individual, porque no estamos hablando del concepto, o del objeto indeterminadamente, (como cuando decimos “La silla es un mueble que sirve para sentarse”) sino de una pluralidad bien establecida de sillas. En la expresión “La silla de aquí”, “aquí” individua la silla mediante la relación de ‘aquí’=‘mayor cercanía en el espacio con respecto al sujeto’, que es a su vez un modo relativo de la relación máximamente abarcante que es el espacio todo. La individuación es “obra de la composición de los conceptos no individuales con los conceptos notificados por expresiones como los adjetivos demostrativos, o los adverbios de lugar y tiempo...”. (DF 133)

En cambio, expresiones como “José Gaos” no notifican ningún concepto universal individuado. Se podría pensar que “José Gaos” designa algo así como ‘sustancia viviente, hombre, profesor de filosofía, español mexicanizado, nacido en 1900, etc.’ Sin embargo parece que una descripción como esta, por exhaustiva que sea, no agota lo que el individuo «José Gaos» sea. Incluso tal conceptualización podría variar de sujeto en sujeto y el nombre “José Gaos” seguiría designando al individuo «José Gaos». Tal vez una conceptualización absoluta requeriría un número infinito de conceptos o un concepto absoluto, ambas cosas posesión exclusiva de Dios. Otra posibilidad consistiría en que la expresión individual ni siquiera notificara un concepto. En palabras de Gaos: “El nombre propio bien podría ser el suscitador de la intuición inefable acompañada de un enjambre de conceptos no individuales” (*cfr.* DF 135)

El caso de la expresión “yo” es especial, pues conlleva una antinomia que se verá en el Cap. 4. Según Gaos “yo” notifica el concepto ‘la persona que habla’ o ‘el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de la situación’ (*cfr.* DF 131). Tal concepto objetivaría individualmente a cada sujeto que pronunciara la palabra “yo”.

³³ Recordemos que para Gaos toda palabra tiene un concepto anejo incluso palabras como “este”, “esta”, “la”, “aquel”, etc. En el caso tratado ‘esta’ designa ‘la relación de mayor cercanía del sujeto con respecto al objeto’.

Como ya se ha insinuado a lo largo de este apartado, la individualidad no es cuestión de número sino del grado de determinación con que se designan los objetos, pues son tan individuales expresiones del tipo “esta silla” como “estas sillas”. Los grados de determinación de la individualidad son tres:

- 1) Individualidad perfectamente determinada: Es la de objetos designados por expresiones con “este”, “esta”, “la”, “el” y sus respectivos plurales. En este tipo de individualidad se pueden señalar y reconocer a cada uno de los individuos designados como parte de un universal común.
- 2) Individualidad relativamente indeterminada: Es la de objetos designados por expresiones con “un”, “algún”, “otro”, “cualquier”, “todo” y sus respectivos plurales. Aunque se sabe que todos forman parte de un universal común, no se puede reconocer y señalar a cada individuo en su singularidad, sino tan sólo como parte de una pluralidad.
- 3) Individualidad absoluta e inefable: Es la de nombres propios. El individuo está señalado absolutamente en toda su individualidad y, tal vez, ni siquiera conceptualizado, sino tan sólo intuido.

1.5.— FENÓMENOS DE SUSTANTIVACIÓN, MODIFICACIÓN, Y UNIVERSIFICACIÓN.

Vistos los tipos de existentes, se expondrá ahora cómo es que podemos pasar de una concepción a otra, por ejemplo, cómo es que podemos concebir «el azul» a veces como un modo y a veces como una sustancia.

En la gramática es común el fenómeno de sustantivación, esto es, convertir una palabra de otro género en sustantivo, por ejemplo, el adjetivo “azul” por “el azul”, el verbo “vagar” por “el vagar”, el adjetivo posesivo “mío” por “lo mío”, etc. Pero, según Gaos, ni se ha estudiado este fenómeno a fondo, ni se ha reparado en el sentido filosófico que esto entraña.

En el sentido filosófico, la *sustantivación* es concebir algo que no es sustancia como sustancia o hacer sustancia algo que no lo era antes (*cfr.* DF 98). Por ejemplo, «azul» es un modo, como cuando digo “la silla azul”. Pero cuando digo “el azul es un color” lo estoy

sustantivando; i.e. lo concibo como una sustancia, separada de cualquier otra cosa. Esto no quiere decir que, metafísicamente hablando, el azul sea una sustancia, sino que lo *conceptúo* como tal; mi atención recae sobre él y lo trato como si fuese una sustancia de la que puedo predicar otras cosas³⁴. Veamos ahora qué objetos pueden ser sustantivados:

— Sustantivación de conceptos: “al objetivar, mediante un concepto, un objeto distinto de él, él, el concepto, no se objetiva, antes al contrario, ni se advierte, se pasa al través de él...” (DF 154), pero cuando se objetiva el concepto, éste se vuelve casi como una cosa. La sustantivación de conceptos se hace poniendo en posición refleja al concepto, es decir, objetivando al concepto mismo. Dicha “objetivación es obra de otro concepto, a su vez notificado, simplemente, no objetivado, y las expresiones notificantes de él son las objetivantes y sustantivantes del anterior” (DF 154). Las expresiones notificantes aludidas son del tipo “el concepto ‘x’”. Por ejemplo: “el concepto ‘la silla’ es un universal”.

— Sustantivación de cualidades y actividades: Ésta se hace individuando el modo cualitativo o activo, e.g. “*este azul* es hermoso”, “*el caminar* de los camellos es lento y acompasado”. El “este” o “el” de las expresiones hace la doble operación de sustantivación e individuación.

— Sustantivación de relaciones y cantidades: Tenemos el problema de si hay modos relativos y cuantitativos tan individuales como sus individuos, o si son especies participadas, por lo que su individuación para la sustantivación resulta complicada. Suponiendo lo primero, tendríamos expresiones como “esta «y» une estos dos elementos”; en donde «y» estaría siendo conceptuada como una relación individual que une dos elementos individuales. Suponiendo lo segundo, tendríamos casos como “La ‘y’ es un modo relativo” o “La conjunción ‘y’ es una relación”; en donde ‘y’ es un concepto, ya no individual, sino universal de modo relativo.

Paralelamente a la sustantivación tenemos la *modificación*, que es concebir algo que no es modo como modo, o hacer modo algo que antes no lo era (*cf.* Ídem). Ya que existen cuatro

³⁴ Si se quisiera hacer un paralelismo con la gramática, un existente es conceptuado como modo si él está siendo predicado de otro existente, como en “La silla es azul”; aquí “azul” está siendo predicado de la silla. Pero si de él se predica algo, entonces está siendo conceptuado como sustancia, e.g. “el azul es un color”.

modos (cualidad, acción, relación, cantidad), cuatro serán los tipos de modificación con sus respectivos nombres y subdivisiones.

— Cualificación:

1) Concebir sustancias como cualidades: Ninguna sustancia se concibe como cualidad –salvo, tal vez, en el pensamiento filosófico. Podrían pensarse como ejemplos los sustantivos “el mineral” y “la suciedad”, los cuales puedan pasar a los adjetivos “mineral” y “sucio”. Pero el primero no es tener a «esta piedra mineral», en tanto sustancia, como cualidad, sino objetivar ciertos modos específicos del ser mineral; y el segundo no es concebir «esta suciedad» como cualidad sino objetivar ‘lo abundante en suciedad’.

2) Concebir actividades como cualidades: Las actividades sí son concebidas como cualidades con sus verbos en participios pasivos (del objeto) e.g. “amado”; y participios activos (del sujeto) “amante”.

3) Concebir relaciones (y cantidades con ellas) como cualidades: Las relaciones y cantidades sí son concebidas como cualidades, a través de la activación, lo cual se verá más abajo. E.g. “creado” es la cualificación de “crear” que es la activación de la relación de ‘creación’.

— Activación:

1) Concebir sustancias como actividades: Ninguna sustancia se concibe como actividad –excepto en el pensamiento filosófico. No son ejemplos “hojear”, ya que no designa esta hoja “concebida u objetivada como actividad, sino una actividad ejercida con las hojas” (DF 156).

2) Concebir cualidades como actividades: Sí se conciben así, e.g. “el blanquear de esta ropa”, en donde “blanquear” designa la actividad de hacerse blanca la ropa.

3) Concebir relaciones como actividades: Sí se conciben así, e.g. la relación entre un creador y su criatura es la de ‘creación’, que puede ser concebida como actividad con el verbo “crear”³⁵.

³⁵ El hecho de que no existan palabras en el lenguaje natural para expresar muchas de las operaciones realizadas no invalida el análisis; tan sólo apunta a que el lenguaje (o la cosmovisión que conlleva) no ha reparado en dichas modificaciones; por ejemplo, la relación entre un profesor y su pupilo es la de pupilaje, sin

— Relativación: No hay propiamente relativación de sustancias ni de modos, lo más cercano que hay es resolver todo en relaciones, o concebir todo como si fuesen relaciones. Pero esto no es lo mismo que relativizar. E.g. «Esta silla» es tal por las relaciones que tiene con todo lo demás existente.

— Cuantificación: No hay cuantificación de sustancias ni modos, sólo resolver lo existente en modos cuantitativos como materia, extensión, figura, número, etc.

“En suma, se puede:

- 1) sustantivar todo
- 2) activar las cualidades y las relaciones
- 3) cualificar las actividades, y a través de ellas, las relaciones
- 4) no relativar nada, aunque sí resolver en relaciones
- y 5) no cuantificar nada, aunque sí modalizar cuantitativamente mucho, si no todo.” (DF 157)

En último lugar están la operación de *universificación*, que es concebir conceptos no universales (cuasiuniversales y trascendentales) como si lo fueran. Hay una tendencia en la filosofía a concebir como universales a todos los conceptos, esto es, a identificar la *conceptualidad* (ser concepto) con la *universalidad* (ser universal). Por ejemplo “‘sustancia’ es un ‘género sumo’ ”. En esta oración, se *sustantiva* al concepto ‘sustancia’ (aunque él no sea una sustancia) y se *universifica* al concepto ‘género sumo’; ‘género sumo’ no es un concepto universal³⁶, sino un concepto de *grado de universal*, pero está siendo pensado como si fuera universal. En el momento en que predicamos algo de un concepto, estamos sustantivando dicho concepto y universalizando el concepto que le sirve de predicado.

Como nota adicional, hay que decir que son posibles algunas superposiciones de todos estos fenómenos. E.g. la sustantivación de activación: el término “amistad” es sustantivación del verbo “amistar” que es activación de la relación entre dos personas que se tienen estima.

embargo, no existe en el lenguaje el verbo “pupilar”. Esto no quiere decir que dicha relación no pueda ser concebida como actividad; más bien se usan otras circunlocuciones del tipo “tener como pupilo a alguien”, “ser pupilo de alguien”.

³⁶ Concepto universal es aquel que tiene como extensión a individuos: sustancias y modos.

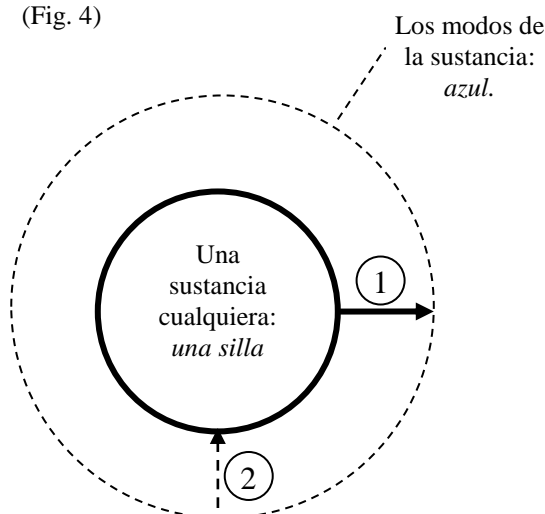
Ahora bien, es importante no confundir *sustantivación* y *modificación* con *sustanciación* y *modalización*. El primer par de conceptos ya fue explicado y se refiere a la operación de concebir algo de una manera en la que no era concebido anteriormente. En cambio *sustanciación* y *modalización* refieren a la relación que hay entre sustancias y modos.

— Modalización (modalizar): Entre sustancias y modos la relación es de *inherencia* de los modos en las sustancias. Pero dicho nombre es muy metafísico, así que Gaos elige el de *modalización*. E.g. “el modo *modaliza* la sustancia”, “esta silla está *modalizada* por su azul”.

— Sustanciación (sustanciar): En la relación de la sustancia con el modo se dice que la sustancia *sustenta* al modo, pero esto, junto con los demás derivados etimológicos, conlleva una teoría metafísica (la de que hay algo *debajo* de los accidentes) “Pero yo vengo empleando —señala Gaos— los términos “sustancia” y “modo” en un sentido —designación, notificación—, pura, estrictamente fenomenológico” (DF 98) Así, pues, se prefiere el término *sustanciación* para referir a la relación entre la sustancia y sus modos. E.g “esta silla *sustancia* este azul”, “este azul es *sustanciado* por la silla”.

Véase Fig. 4 para una explicación visual.

(Fig. 4)



① Es la relación que existe entre la sustancia y sus modos y que Gaos llama *sustanciación*. (Conceptuado como actividad es *sustanciar*)

② Es la relación que hay entre los modos y su sustancia, y que se llama *modalización*. (Conceptuado como actividad es *modalizar*)

La relevancia de dicha distinción radica en que gracias a la sustantivación de un objeto (concebirlo como sustancia) es posible su modalización. Por ejemplo, si sustantivo

el modo ‘azul’, esto me permite decir “este azul está *modalizado* por su gran intensidad” o, en otras palabras “este azul *es* intenso”. El verbo *ser*, conjugado, designa la relación de modalización del azul por ‘lo intenso’. Dicha relación es llamada tradicionalmente *participación*. Este azul *participa* de ‘lo intenso’. Gramaticalmente, la sustanciación y la modalización coinciden con el sujeto y predicado de una oración, o con el sustantivo y el adjetivo que lo complementa. Por ejemplo en “La silla es azul” o “La silla azul”, «la silla» *sustancia* a lo azul, mientras que lo azul *modaliza* a «la silla». Pero en las oraciones con verbos no nominales esto se complejiza. En “Gaos escribió un libro”, Gaos y un libro *sustancian* el modo activo que es ‘escribir’, mientras que dicho modo (que es *modalizado* por la relación de tiempo pasado expresada en la forma del pretérito perfecto simple del verbo) *modaliza* a Gaos y a un libro de distinta manera, al primero como agente y al segundo como paciente.

Aunque los análisis inmediatamente anteriores parecen muy abstrusos, revelan algo muy sencillo: hay una tendencia de la razón humana a sustantivar y a ciertos tipos de modificación (*cfr.* DF 151). Lo que se describió es, según Gaos, el funcionamiento de la razón humana en su uso vulgar o cotidiano (aunque dicha descripción no tiene nada de pedestre). Ahora veremos cómo es que el uso filosófico trabaja teniendo de base dichas operaciones.

1.6. – PASO AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO.

En este apartado nos ocuparemos del paso del pensamiento vulgar al pensamiento filosófico. Como se verá, el pensamiento filosófico no es sino una especie de *extremización* de los procesos que lleva a cabo el pensamiento cotidiano. Esto quiere decir que la filosofía piensa no sólo en los individuos concretos mediante estos mecanismos, sino en la totalidad de lo existente o sus causas.

Se abordaron los fenómenos de la sustantivación y modificación en el lenguaje corriente; ahora se expondrán en el filosófico. La manera de hacer esto será ver cómo las tendencias naturales de la razón se manifiestan filosóficamente dentro de la historia de la filosofía.

En la historia de la filosofía Gaos considera las siguientes concepciones:

— Concepción de todos los conceptos como sustancias o sustantivación de todos los conceptos: Platón

— Concepción de lo existente como pluralidad de sustancias y pluralidad de modos: Aristóteles.

— Concepción de lo existente como una sustancia con infinidad de modos: Spinoza

— Concepción de lo existente como una infinidad de sustancias e infinidad de modos (o ningún modo): Leibniz.

— Concepción de lo existente como ninguna sustancia e infinidad de modos: Hume.

Pero la lista puede ampliarse con aquellas concepciones que no fueron efectivamente desarrolladas en la historia de la filosofía, pero que pueden ser pensadas:

- 1) *Cero sustancias y cero modos*: filosofía del nihilismo, reducida a la palabra “nada”.
- 2) *Una sustancia y cero modos*: vía de la verdad de Parménides en donde el Ser es la sustancia y las apariencias, falsos modos.
- 3) *Una pluralidad de sustancias y cero modos*: monadología radicalizada (no como la de Leibniz, que concibió infinitas sustancias con infinitos modos). E.g. «Esta silla» no es sino la apercepción que tengo yo (en tanto sustancia) del estado y relaciones de las otras sustancias. La silla es un montón de sustancias relacionadas, pero sin modos.
- 4) *Cero sustancias y un modo*: Nadie ha pensado esto porque el monismo de modo parece requerir el de la sustancia.
- 5) *Una sustancia y un modo*: Nadie ha pensado esto ya que una sustancia y un modo se identificarían; no habría criterio para distinguirlos³⁷.
- 6) *Una pluralidad de sustancias y un modo*: Nadie ha pensado esto porque sería concebir la pluralidad de sustancias como homogéneas y esto va en contra del principio de los indiscernibles.

³⁷ Las sustancias son sustancias porque tienen modos, y los modos son modos porque son *de* una sustancia. Una sustancia sin modos o un modo sin sustancia serían exactamente lo mismo, podrían ser concebidos como sustancia o modo indistintamente.

- 7) *Cero sustancias y una pluralidad de modos*: Hume. E.g. se objetiva «esta silla» como un simple modo o un conjunto de modos; el color azul, la forma, la dureza, etc. *son* «la silla».
- 8) *Una sustancia y una pluralidad de modos*: Spinoza. E.g se objetiva «esta silla» como un modo extenso de la sustancia única que es Dios, su color azul es un modo del modo que es ella.
- 9) *Una pluralidad de sustancia y otra de modos*: Aristóteles. E.g. se objetiva esta silla como sustancia con sus modos, entre otras sustancias y modos.

Son, por lo menos, hechos históricos bien documentados 7), 8) y 9). Los demás están sujetos a interpretaciones precisas de la historia de la filosofía.

Dichas concepciones pueden ser complicadas con los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’, ya que éstas son extremizaciones con las cuales se piensa la totalidad de lo existente, y es tradicional en la historia de la filosofía concebir la totalidad como finita o infinita.

- La 1) no se puede complicar con infinitud
- La 2), que concibe una sustancia sin modos, puede ser sustancia infinita.
- La 3), entendida como la monadología, tiene infinito número de mónadas y una mónada, Dios, infinita esencial y existencialmente.
- La 4), 5) y 6) no se consideran por los problemas ya vistos.
- La 7) (Hume) podría pensarse como un número infinito de modos, aunque cada uno finito.
- La 8) (Spinoza) concibe la sustancia como infinita y con infinitos atributos y modos, si bien cada modo finito.
- La 9, (Aristóteles), concibe la pluralidad de sustancias infinita no en sentido estricto, sino sólo innumerable, pero admitiendo infinitos potenciales en sus modos.

En último término, podemos pensar las variedades de pensamientos que registra la historia de la filosofía atendiendo a los cuatro géneros de modificación que describimos anteriormente.

- *Cualificación*: El *antisustancialismo* puede ser entendido como una pluralidad de puros modos cualitativos sin sustancia.

- *Activación*: el *actualismo* es una concepción de puros modos activos; “el mundo no sería más que una pluralidad de actividades sin sustancias, y, a lo sumo, de cualidades y relaciones activadas.” (DF 166)
- *Relativación*: Aunque ya vimos que no se puede relativar nada, la *Weltanschauung* de Hegel es igualmente una *resolución* de cualidades y actividades en relaciones, i.e. «esta silla » no es un complejo de relaciones, sino que es lo que es gracias a sus relaciones exteriores a ella que la diferencian y determinan. (*cfr.* DF 165)
- *Cuantificación*: Aunque ya vimos que no se puede cuantificar, el atomismo antiguo es una explicación causal de las cualidades por medio de sustancias que son conjuntos de modos activos, relativos, cuantitativos. En *Ideas*, Husserl también tendría una concepción de las cualidades y actividades, en donde éstas tendrían modos cuantitativos matematizables, i.e. serían modalizadas por cantidades (pero sin ninguna sustancia detrás) (*cfr.* ídem).

En resumen, las concepciones filosóficas, en paralelo con las concepciones vulgares, serían:

- 1) Concebir todo como una pluralidad de sustancias o modos.
- 2) Concebirlo todo como una pluralidad de actividades.
- 3) Concebirlo todo como pura pluralidad de cualidades.
- 4) Resolverlo todo en relaciones.
- 5) Concebirlo todo como modalizado cuantitativamente..

A dichas concepciones se puede “añadir la doble posibilidad de *concebir*, ya no los individuos, sino *los conceptos* mismos, ya como sustancias, a la manera de Platón, ya como modos psíquicos de las sustancias psíquicas...” (DF 167) Y se puede añadir, además, la posibilidad de concebir cada postura como pluralidad finita o infinita, y cada elemento (sea sustancia o modo) como finito o infinito en sí mismo.

“Pero lo decisivo no son las concepciones históricas, con su facticidad defectuosa o deficientemente conocida, sino las posibilidades mentales puras de que las concepciones históricas son realizaciones parciales en el doble sentido de no realizar todas las posibilidades y de realizar algunas defectuosamente” (DF 163) Es posible para nosotros y para cualquier sujeto pensar las concepciones citadas (Aristóteles, Hume, Spinoza, Hegel, etc.), por ser hechos históricos confirmados; pero no es menos cierto que nos es posible

pensar también aquellas que no han tenido presencia histórica documentada o cuya interpretación sea un asunto controvertido. “Ello basta para afirmar que le es *posible* al hombre, incluso *a un mismo hombre*, concebir el susodicho *mismo objeto, lo existente*, en forma [sic] tan divergentes, y hasta *contradictorias*, como

una pluralidad de sustancias o una sustancia, con una pluralidad de modos;

una pura pluralidad de sustancias o una pura pluralidad de modos”. (DF 161)

Aunado a lo anterior, el hombre puede concebir un mismo objeto, *lo existente, el todo, el mundo, el universo*, según diferentes combinaciones de finitud e infinitud numérica de las pluralidades, o de la esencia o existencia de los singulares (*cf.* DF 164); y, además, con las complicaciones correspondientes a las modificaciones ya tratadas (cualificación, activación, relativación, cuantificación).

¿Pero cómo es posible concebir un objeto de maneras tan radicalmente distintas y hasta excluyentes entre sí? Cualquier objeto, como «esta silla», puede ser concebido de formas tan diferentes solamente si dichas formas no son impuestas por objetos independientes de todo concepto sino que los conceptos sean constituyentes mismos de los objetos, según las limitaciones de los fenómenos de modificación, si bien estos límites no son del pensar mismo³⁸ (DF 162). Los objetos pueden ser concebidos como ‘sustancia’, ‘modo’, ‘cualidad’, ‘actividad’, ‘relación’, ‘cantidad’. Esta flexibilidad para concebirlos se debe a la “*falta de correspondencia rigurosa con unos objetos independientes totalmente de ellas* [de dichas formas de concebir]” (DF 168). Por ende, hay que pensar dichas maneras de concebir como si fueran conceptos constituyentes de los objetos mismos “a *voluntad* de la *razón* misma, lo que querría decir: según mueva a la razón pura la práctica[...]” (ídem). En otras palabras, la maleabilidad para concebir a un mismo objeto de tan diferentes formas se debe a que no hay en el objeto mismo *algo* absoluto que corresponda exactamente con nuestro pensamiento: algo que se ofrezca a la razón como indubitable y como plataforma para construir un sistema libre de aporías. En consecuencia,

³⁸ Con esto Gaos parece querer decir que los límites que se imponen al pensamiento son una especie de límites fenomenológicos, dados por los fenómenos mismos de la sustantivación y modificación. No es un estudio trascendental de los límites de toda la razón. Por ende, estaríamos hablando de límites meramente de hecho, no de necesidad. Gaos no estaría buscando cuáles son las formas en que necesariamente pensamos, sino que se limitaría a exponer los hechos de cómo es que pensamos y, según los datos descubiertos, cómo es que podríamos pensar.

no es la razón pura la que se encargaría de manufacturar las bases del pensamiento, sino la comúnmente llamada razón práctica.

Lo anterior aparentemente conllevaría un idealismo absoluto³⁹, si no fuera porque hay ciertos límites, como ya se dijo, a la concepción de los objetos. Tales límites son los fenómenos de sustantivación y modificación. Así, pues, los conceptos no pueden constituir a los objetos *totalmente*; pero sí podemos afirmar que pueden constituirlos solamente de ciertas formas.

Parece que las concepciones vulgares y las filosóficas están separadas, sin embargo existe una continuidad entre ellas, en la que “la filosofía no haría más que llevar al extremo, como quizá sea su función dentro de la economía de lo humano, cada una de las potencias y tendencias, ya del pensamiento vulgar, por naturales al humano” (DF 168). Y ¿no será éste el motivo de la multiplicidad de concepciones filosóficas a lo largo de la historia? Cada concepción filosófica sería la extremización de una potencia señalada, ya ínsita en el pensamiento vulgar humano. ¿Pero por qué unos pensadores deciden extremar cierto tipo de concepción y otros, otro tipo? El que no haya nada absoluto en el objeto que determine los derroteros del discurso filosófico explica las discrepancias entre los filósofos, sin embargo ¿se deben estas divergencias a un puro azar? ¿O no habrá que buscar su razón de ser, si no en el objeto, sí en el sujeto mismo que filosofa?

SUMARIO.

A lo largo del capítulo se ha expuesto el análisis de lenguaje, el cual, según Gaos, nos revela las formas del pensamiento, debido a que el pensamiento se da verbalmente expreso. En primer lugar, se mostró que concebimos lo existente ya sea como *individuo*, ya como *concepto*. Los individuos se dividen en sustancias y modos, y los modos en cuatro tipos: cualitativos, activos, relativos y cuantitativos. Los conceptos se dividen en universales, singulares y plurales e individuales. Acto seguido, explicamos cómo es que se

³⁹ O hasta una especie de voluntarismo epistémico absoluto, en donde la voluntad es la que forja los conceptos. Pero ya se verá que la antinomia radical será precisamente la de elegir entre el idealismo o el realismo.

relacionan estas concepciones entre sí con la sustantivación, modificación y universificación.

Posteriormente se expuso la extremización de las formas vulgares del pensamiento a las formas del pensamiento filosófico. Junto con lo anterior, se vio que la historia de la filosofía alberga una multiplicidad de concepciones, incluso contradictorias entre sí. En último término, hemos visto que si tal multiplicidad de concepciones no es motivada por algo objetivo, reconocido por todos los pensadores, sólo puede tener su origen en la subjetividad, en las razones prácticas que cada individuo tenga en su filosofar.

CAPÍTULO 2.

OBJETIVIDAD Y EXISTENCIA.

Se dijo ya que lo más relevante para la fenomenología del lenguaje son los conceptos y sus objetos. Se aclaró también cómo es que los conceptos nos permiten concebir a los objetos de muy distintas maneras, pero falta aún esclarecer la naturaleza del correlato del concepto, esto es, el *objeto*. Por ello, en este capítulo nos dedicaremos a exponer qué es *la objetividad*. La exposición de la objetividad nos planteará el problema de si es posible un objeto sin un sujeto, lo cual nos llevará al tema de la *existencia*. Para Gaos, la mejor manera de entender la existencia es como *presencia*. La presencia es el elemento principal de los fenómenos, que no son otra cosa sino los objetos mismos. Se analizará, pues, en qué consiste ser fenómeno, esto es, la *fenomenicidad*. Para finalizar y redondear el capítulo se retomará el tema de la objetividad y se hará una clasificación de los objetos por su presencia.

2.1. – OBJETIVIDAD.

Podemos conceptuar un existente (sea éste individuo o concepto) o bien como sustancia o bien como modo. En cualquier caso, lo estamos conceptuando de *objeto*. Pero la pregunta aquí es ¿un objeto es necesariamente *de* un concepto? La respuesta de Gaos es afirmativa (*cfr.* DF 215). Si algo no está siendo conceptuado no es, estrictamente hablando, un objeto. «Esta silla» es un objeto porque lo conceptúo como ‘silla’. «Esta sustancia» es un objeto porque la conceptúo como ‘sustancia’. Inclusive «este objeto» es un objeto, porque lo conceptúo como ‘objeto’. Dice Gaos: “Me parece que la “objetivación”, que el “objeto”, *propiamente tales*, son *obra*, son *la obra*, la función propia, específica, *del concepto*” (DF 217).

Pero se vio que los conceptos individuales (nombres propios como “Gaos”, “México”, etc.) podrían no estar conceptuando a ningún objeto, es decir, que podría ser el caso que no fueran conceptos, sino meros signos que nos permitan *intuir* aquello de lo que se habla. En tal caso, los nombres propios no objetivarían nada, y sus objetos no serían, estrictamente, *objetos*, sino objetos intuidos o, mejor, *preobjetos*. Esta mera posibilidad nos permite hacer la distinción entre dos fenómenos:

- Objetivación (cuyo correlato sería el objeto): también puede ser llamada “objetivación conceptual”; en este caso hay una concepción efectiva del individuo o concepto designado por la expresión verbal.
- Intuición (o preobjetivación, cuyo correlato sería el preobjeto): también llamada “objetivación intuitiva”; en este caso el individuo no es conceptuado, sino tan sólo intuido, es decir, se lo reconoce o diferencia de otros individuos de una manera no conceptual.⁴⁰

Continuemos, pues, con la elucidación de la *objetividad*. Cuando digo “esta silla”, pienso en el concepto ‘esta silla’, y objetivo el objeto «esta silla». ¿Pero en qué consiste el acto de *objetivar* «esta silla» (o cualquier otro objeto)? A primera vista, parece querer decir que percibimos «esta silla», mientras que en un momento anterior no la percibíamos. Sin embargo, puede que anteriormente también la estuviéramos percibiendo, pero sólo de manera intuitiva. Por ende, objetivar no es percibir.

Cuando digo “esta silla”, el objeto mismo que es «esta silla» “como que se *destaca*” de entre los demás perceptos con los cuales estaba como “*confundida*” en un “*campo de perceptos*” que hacía de “*fondo*” de los objetos” (DF 217). Es decir, se hace abstracción de todos los elementos o perceptos que no conformen a la silla. Ésta se presenta frente a mí como distinta, tanto de mí como del fondo perceptual en que hace un momento se encontraba. Previo a la objetivación, el fondo⁴¹ se percibe confusamente, tanto que no hay distinción entre él y yo, pero en el momento de objetivar «esta silla», yo abstraigo a la silla de su fondo, pero también me abstraigo a mí mismo, con lo que ambos quedamos

⁴⁰ Como aclaración: en el momento en que estamos reflexionando sobre los *preobjetos*, ya los estamos objetivando (siquiera de eso mismo, de ‘preobjetos’), por lo que dejan de ser sólo intuidos, para ser también conceptuados. Esto no afecta la distinción propuesta.

⁴¹ Este fondo podríamos llamarlo “fondo pre-objetivo” (*cfr.* DF 220) para diferenciarlo de los perceptos ya objetivados y que componen al objeto

enfrentados, es decir, uno enfrente del otro, distintos ambos del fondo. Cuando la conceptúo, «la silla» deja de ser un mero estímulo, para convertirse en un objeto. En resumen, la abstracción de «esta silla» de su fondo (i.e. su objetivación) se compone de 3 fenómenos:

- 1) Destacamiento: Es cuando «esta silla» se destaca, resalta de su fondo.
- 2) Enfrentamiento: «esta silla» se me *enfrenta* o *me hace frente*, como no lo hacía antes cuando formaba parte del fondo o campo. Y al mismo tiempo, yo me *enfrento* a ella.
- 3) Desprendimiento: cuando objetivamos «esta silla» nos *desprendemos* de ella y de su fondo o resto *infrarracional*. Nos fijamos sólo en ella.

Mas estos no son todos los fenómenos en que se agota la objetividad. Podríamos decir que esos son los fenómenos con que se realiza la *forma* de la objetividad, pero falta hablar de los fenómenos que otorgan su *materia* al objeto. Tales fenómenos son:

- 1) Los perceptos externos e imágenes, i.e. sensaciones.
- 2) Los pensamientos.
- 3) Mociones y emociones.

Tenemos, para reiterar nuestro ejemplo, una silla. «Esta silla» es un objeto. Cada uno de los sujetos tiene diferentes perceptos de ella, dependiendo de la perspectiva desde la cual la ven. Si cierran sus ojos y la recuerdan, tendrán diferentes imágenes. Si se les pide un dibujo, cada uno hará uno diferente. Sin, embargo, todos pueden hablar sobre ella con concordia y entendimiento. Pueden estar de acuerdo en su forma y color, a pesar de que sus perceptos e imágenes sean distintas. Esto se debe a que todos la han conceptuado como el mismo objeto. La función del concepto es “unificar perceptos subjetivos en un concepto intersubjetivo” (DF 194). Junto con la unificación, hacemos abstracción de la variedad de perceptos; dicha variedad está dada por el sujeto, por su perspectiva, así que el concepto nos permite hacer abstracción de nosotros mismos. Si decimos que el respaldo de la silla es cuadrado, es porque pensamos que independientemente de los perceptos que tengamos de ella, es decir, que incluso si no estuviéramos percibiéndola, ella seguiría teniendo la misma forma. Cabe resaltar que este proceso no es un acto que se repita invariablemente cada vez que queramos pensar en un objeto, sino que depende de nuestros conceptos previos y de las mociones y emociones que nos impulsen a conceptuar.

Las mociones y emociones concursan en la constitución del objeto en la medida en que nuestros conceptos dependen de ellas o ellas van anejas a nuestros conceptos. Por ejemplo, nuestro concepto 'silla' incluye la nota de 'objeto que sirve para sentarse', esto implica que para concebirla así, surgió un deseo de descanso, de comodidad para realizar un trabajo. Hubo, pues una moción, que nos hizo desarrollar el objeto «silla» y su respectivo concepto. Asimismo, si el trabajo de escritorio me causa desazón, cada vez que conceptúe la silla en que tengo que pasar horas sentado, la concebiré como un objeto indeseado⁴². Aunque cabe decir que esta última conceptualización es subjetiva, porque no es esencial al concepto 'silla'. Otras personas podrán conceptualizar la silla como un objeto amado, etc.

Ahora bien, se dijo que el objeto sólo es tal, si lo es *de* un concepto. ¿Pero eso quiere decir que el objeto *es* conceptual, que está conformado de conceptos? Para que esto fuera verdad, los modos del objeto tendrían que ser conceptos, y por ejemplo, el azul de «esta silla» no es un concepto solamente, sino un conjunto de fenómenos, como ya vimos, de una individualidad que no tienen los conceptos⁴³. Por tanto, parece que los objetos están conformados sólo parcialmente, por los conceptos.⁴⁴

A pesar de lo dicho anteriormente, pensamos comúnmente que hay individuos que no están objetivados, o que no lo estuvieron en algún momento. Por ejemplo, sabemos que antes no eran conocidos ciertos cuerpos celestes (como los planetas) o microscópicos (como las bacterias), y sin embargo no los dejamos de considerar objetos, ni decimos que antes no eran objetos y ahora sí lo son. Es decir, pensamos en la posibilidad efectiva de objetos sin sujeto.

Para salvar esta disputa se distingue entre *objeto* y *existente*, diciendo que objeto es el existente para un sujeto, mientras que existente puede serlo sin sujeto. Pero la cuestión

⁴² Para Gaos, casi toda conceptualización de un objeto lleva aparejada una emoción. Esto se debe a que si concebimos al objeto, es porque en algún sentido nos *interesa*, tenemos interés en concebirlo. (*cfr.* DF 197) Para concebir un objeto con una asepsia emocional total sería necesario que no tuviera, no pudiera tener, ninguna relación con nosotros; mas si no tuviera, ni fuera posible, ninguna relación con él ¿para qué pensarlo?

⁴³ Esto no quiere decir que no haya modos que no sean solamente conceptos. Ya se aclaró en el capítulo anterior que, por ejemplo, los modos relativos podrían ser puros conceptos. También son posibles objetos que sean puros conceptos, como los números. Asimismo, los conceptos mismos serían objetos en la medida en que pensamos en ellos en posición refleja.

⁴⁴ Que los objetos estén constituidos total o parcialmente por conceptos es algo que se verá en el Cap. 4.

permanece, ya que el problema es el de *algo* “concebido como no concebido” (DF 225). Así, un existente sin sujeto sería tan contradictorio como un objeto sin sujeto. Esto es debido a que el sujeto es el que concibe, y un existente sin sujeto sería algo concebido como existente, pero sin nadie que lo estuviera concibiendo: contradicción. Sin embargo, nuestro sentido común es reacio a aceptar sin más esta conclusión. ¿Es que nuestras intuiciones están tan atrofiadas que tiene que venir la filosofía a reconvenir las? ¿o la filosofía desatina al no poder dar razón de nuestras creencias más básicas del sentido común? Debemos estudiar más a fondo el concepto de ‘existencia’ para poder desenmarañar el asunto.

Otro tema distinto es el de si hay conceptos que no objetiven ningún individuo. En tal caso no parece haber disputa: algunos conceptos matemáticos, como los de la geometría no euclidiana o los de los números imaginarios, no parecen objetivar ningún objeto (por lo menos no el mismo sentido en que se objetivan «esta silla» o «este azul».⁴⁵

En todo caso, el tema de la objetividad nos ha traído al de la existencia. Ambos son dos caras de la misma cuestión: la de la posibilidad de objetos independientes del sujeto.

2.2. – *EXISTENCIA*.

Para esclarecer el concepto de ‘existencia’, hay que diferenciarlo de otros con los que se confunde o parece tener relación, en especial hay que distinguirlo del concepto ‘ser’. Para esto lo mejor es partir de las expresiones verbales. En español, la palabra “ser” o es verbo o es sustantivo. Como verbo se utiliza de dos maneras: 1) como sinónimo de “existencia”, e.g. “El ser humano *es*” en el sentido de “El ser humano existe” o “El *ser* de las cosas es finito” en el sentido de “La existencia de las cosas es finita”, y 2) como verbo copulativo, e.g. “El hombre *es* intrépido”. Como sustantivo es sinónimo de “ente”, como cuando decimos “Los *seres* de otro planeta nos visitarán”; también es sinónimo de “esencia” en oraciones como “El *ser* del hombre es su animalidad racional”; y además notifica un concepto trascendental, como en “El *ser* es único y absoluto”.

⁴⁵ Esto se puede – y se ha hecho– problematizar en filosofía de las matemáticas; sin embargo, es opinión de Gaos que, por lo menos para lo tratado, no hace falta decir más. (*cf.* DF 224)

Para evitar los equívocos que la palabra ‘ser’ conlleva, y deslindar los sentidos en que notifica la existencia, Gaos desarrolla la siguiente terminología:

- “Ser” sólo notificará el verbo copulativo⁴⁶. E.g. “El árbol *es* verde”
- “Un existente” es un singular (individuo o concepto) que existe o participa del concepto trascendental ‘la existencia’
- “Existir”, “Existencia” es el trascendental modal participado por los individuos existentes, o la existencia misma en cada singular. Es trascendental porque se aplica a todos los existentes, y modal porque funciona como un modo y no como una sustancia, ya que puede ser predicado de los individuos. E.g. “Esta silla *existe*”
- “Ente” es un individuo, con todas sus notas y características, pero haciendo abstracción de su existencia⁴⁷. Es aquello en lo cual ocurre la existencia.
- “Esencia” es “aquello de un existente por lo que es singular de un concepto sustancial” (DF 228). E.g. El existente José Gaos pertenece al concepto sustancial ‘humano’; esto es porque José Gaos posee animalidad y racionalidad (que son las notas esenciales del ser humano); así, la esencia de José Gaos es ser animal racional.

Con estas distinciones se evita la tradicional y ambigua pregunta de “¿qué es el ser?”⁴⁸, la cual Gaos intercambia por una pregunta más determinada “¿qué notifica y designa el término “existencia”?” (DF 229)

2.2.1.– EXISTENCIA COMO PRESENCIA.

Si preguntamos qué sea la existencia, lo primero que se responde es que existir es estar ahí, estar presente; y si no es estar ahí precisamente, es estar en alguna parte como si se estuviera presente, sólo que no estándolo (*cfr.* DF 237). La existencia, pues, se nos revela primariamente como presencia. La única forma de reconocer que un objeto existe sería corroborando su presencia (directamente, como en los objetos sensibles, o indirectamente,

⁴⁶ En este sentido, el verbo “ser” en todas sus conjugaciones hace referencia a una relación entre la sustancia y sus modos (la sustanciación y la modalización), i.e. “El árbol es verde” = “El árbol sustancia el verdor” o “El verdor modaliza el árbol”. O bien hace referencia a la relación entre una sustancia y un universal, e.g. “El ciprés es un árbol” = “El ciprés instancia el género ‘árbol’”

⁴⁷ Si la existencia es un modo, el ente sería su sustancia. Se explicará con todo detalle esta peculiar concepción gaosiana de la existencia.

⁴⁸ En terminología gaosiana esta pregunta notificaría el problema por la multivocidad de la expresión “ser”. Y más que una pregunta metafísica sería de filosofía del lenguaje.

como en algunos objetos de la ciencia: los átomos u ondas). “Tal presencia en sí misma es, no *criterio* de la existencia, sino, desde luego, *existencia* misma, *en cuanto* presente, *en cuanto* percepto, imagen, etcétera.” (DF 324-325)

Toda presencia está *entre* otras presencias; *en* algún ámbito presencial, y *para* un sujeto⁴⁹. Un percepto, se da *entre* otros perceptos, *en* la percepción y *para* un sujeto; una imagen se da *entre* otras imágenes, *en* la imaginación y *para* un sujeto. Lo mismo para conceptos, mociones y emociones: *en* el pensamiento, la voluntad y la emocionalidad, respectivamente, y *para* el sujeto.

Sin embargo, no podemos decir simplemente que la existencia es presencia, porque sigue siendo posible pensar una existencia que no sea presente a ningún sujeto. A continuación mostramos una reconstrucción del argumento⁵⁰ que da Gaos para identificar presencia con existencia (*cfr.* DF 235).

1) La función del pensamiento (o de los conceptos) es la objetivación.

1.1) Un objeto es objeto porque está conceptuado por el pensamiento.

2) El objeto se compone de perceptos, imágenes, conceptos, mociones y emociones.

3) Perceptos, imágenes, conceptos, etc., se dan *entre* otros perceptos, imágenes, conceptos, etc.

3.1) Los mismos se dan *en* la percepción, imaginación, conciencia, etc.

3.2) Los mismos se dan *para* un sujeto.

4) Los perceptos, imágenes, conceptos, etc. en el momento en que están presentes son existentes.

⁴⁹ La existencia como presencia puede reducirse a la fórmula: X está presente *entre* A, *en* B y *para* C.

⁵⁰ Parece artificial la minuciosidad con la que Gaos argumenta sobre su postura (existencia = presencia), sin embargo, el hecho de se haya tomado la molestia de desarrollar sus argumentos, hace pensar que él mismo consideraba su opinión como algo controvertido. Es por ello que intentamos una reconstrucción de su explicación, la cual, si bien no es de una claridad translúcida, muestra el esfuerzo intelectual invertido por el filósofo para defender sus tesis hasta las últimas consecuencias.

Su método consiste en reducir al absurdo las dos posibles concepciones de lo existente como algo independiente de la presencia. La primera de ellas es que podríamos pensar algo que pueda contener todos nuestros perceptos, imágenes, conceptos, etc., si este objeto es posible, entonces es independiente de la presencia y existiría independientemente de ésta. La segunda concepción es que podemos pensar perceptos, imágenes, conceptos, etc., independientemente de los sujetos, si aquellos son posibles, entonces la existencia independientemente de la presencia al sujeto también lo es. Como se dijo, Gaos refuta ambas ideas.

5) El sujeto puede objetivar⁵¹ la *totalidad de perceptos, imágenes, conceptos, etc.*, en un momento.

6) Dicha totalidad es un existente dado dentro de la *totalidad de objetos de un sujeto en un momento*.

7) La *totalidad de objetos de un sujeto en un momento* no puede darse dentro de otra totalidad más grande, porque:

7.1) Una totalidad mayor implicaría los objetos no sólo en un momento sino la *totalidad de todos los momentos posibles, habidos y por haber*.

7.2) Los perceptos e imágenes del pasado ya no son perceptos ni imágenes en el presente, en el presente los pensamos con conceptos.

7.3) Así, por ejemplo, la *totalidad de perceptos habidos y por haber del sujeto* no estaría ya compuesta de puros perceptos (que es lo que se pretendería), sino de conceptos de los perceptos pasados o futuros o posibles.

7.4) Por ende, una *totalidad que sea más grande que la de los objetos del sujeto en un momento*, no sería una totalidad de sus objetos respectivos, sino de conceptos de esos objetos.

7.5) Lo anterior implicaría que un concepto como '*la totalidad de objetos mayor que los objetos de un sujeto en un momento*' no tendría el verdadero objeto que pretendería tener. Es decir, que '*la totalidad de objetos mayor que los objetos de un sujeto en un momento*' es un concepto contradictorio

7.6) Por tanto, *la totalidad de objetos de un sujeto en un momento* no puede objetivarse *entre* una totalidad más grande. Sólo puede objetivarse *en y para* el sujeto.

- Primera conclusión: No puede haber una totalidad de objetos existentes más grande que los objetos presentes, es decir, existencia y presencia tienen la misma extensión y, por tanto, existencia = presencia.

8) Pero el sujeto puede abstraerse a sí mismo de la *totalidad de sus perceptos, imágenes, conceptos, etc.*, esto es, puede abstraer de la objetivación misma que hace

⁵¹ Concebir como si fuera un objeto.

a sus perceptos, imágenes, conceptos, etc. En otras palabras, puede abstraer el *en* y el *para* de los perceptos, imágenes, conceptos, etc. Si quitamos los elementos *en* y *para*, estaríamos quitando al sujeto de la presencia. Quedaría pura presencia *entre*. Esta presencia sin sujeto es a lo que se quería llamar existencia

9) Pero la *totalidad de objetos del sujeto en un momento* abstraída del sujeto es una contradicción.

- Segunda conclusión: No hay existencia independiente de la presencia *en* y *para* el sujeto, por tanto, existencia = presencia.
- Conclusión total: Como no hay existencia lógicamente congruente aparte de la presencia de perceptos, imágenes, conceptos, etc. de un sujeto en un momento, entonces existencia es sinónimo de presencia.

Reducida la existencia a la presencia, queda ver cómo es que esta concepción se relaciona con los individuos existentes. Sin embargo, un tipo de existentes particulares es el de los existentes metafísicos. Éstos no tienen presencia por sí mismos, ya que por definición no pueden ser fenoménicos; la única presencia que tienen es la de *ser representados* por medio de conceptos. Pero el tratamiento de ellos ocupará su lugar hasta el final de este capítulo y los siguientes.

2.2.2. – EXISTENCIA COMO MODO RELATIVO Y ACTIVO.

La palabra “existir” notifica, a primera vista, un modo activo (*cf.* DF 229-230), ya que es un verbo. Así como el individuo que tiene el modo activo de amar, es un amante, y el que tiene el modo activo de oír es un oyente, el que existe es un existente. Sin embargo, la existencia, en tanto presencia, es un modo relativo: la relación entre el objeto y otros objetos, *entre, en y para* los cuales está presente. ¿Pero cómo se llega a ambas concepciones?

De la existencia como modo relativo se dijo lo pertinente al identificarla con presencia. Es claro que un objeto, para que sea presente tiene que tener un correlato ante el cual es presente. La necesidad de un correlato es lo que nos indica que la existencia es un modo relativo⁵². Ahora veamos la existencia como modo activo.

⁵² En efecto, no hay relaciones sin correlatos.

Los existentes son presentes a algún sujeto, y el sujeto también es presente a sí mismo, esto es, también existe, existe para sí mismo (*cf.* DF 273). Hay 4 especies de presencia fenoménica para el sujeto: 1) la de perceptos e imágenes, 2) emociones y mociones, 3) la de pensamientos, 4) y la de existentes metafísicos mediante los conceptos de ellos. De estas 4 formas de existentes, las que conformen la constitución del sujeto serán las que conformen su existencia.

Los perceptos e imágenes son fenómenos *para* la conciencia, pero no forman parte constitutiva de ésta. Estos están constituidos parcialmente de sensaciones y de conceptos⁵³. Las sensaciones no son *de* la conciencia propiamente, sino que tienen sus causas en algo metafísico (por ejemplo, las ondas electromagnéticas u ondas sonoras). En cambio, según Gaos, “...consisten los sujetos, en definitiva, en pensar, emocionarse y moverse.” (DF 271), pues todas estas actividades provienen de sí mismo, no vienen de fuera, como las sensaciones. Esta presencia (de actividades) a sí mismo del sujeto es lo que constituye su existencia, o de nuevo en palabras de Gaos: “[el sujeto consiste en] la actividad de existir —se es presente a sí mismo como un conjunto de actividades de las que el “ejercerlas”, justo, sería su existencia misma” (DF 273).

Pensar, moverse y emocionarse son todos modos activos de la sustancia que es el sujeto. Es así como llegamos a concebir nuestra existencia como actividad (o modo activo). Después se extrapola ésta a los demás existentes y se concibe la existencia de estos como actividad también. En consecuencia, se concibe *la existencia*, así en general, como un modo activo.

Ahora bien, ¿son excluyentes las dos concepciones de la existencia, como relación y como actividad? No, en realidad, parecen complementarias. La actividad que es la existencia consiste en *presentarse* el objeto existente *entre, en y para* algo.⁵⁴

⁵³ Perceptos e imágenes están constituidos por conceptos en la medida en que éstos dividen, identifican y unifican las sensaciones, para poder señalar «esta sensación» como «azul», «esta otra sensación» como «dureza», etc. La percepción y la imaginación se dan propiamente porque hay conceptos que están dando forma constantemente a nuestras sensaciones. Sin los conceptos, las sensaciones serían puro estímulo, nunca parte de la conciencia, como es el caso de muchos animales.

⁵⁴ Sin embargo, aunque Gaos no lo diga explícitamente, en esta distinción se cifra la antinomia entre realismo e idealismo. Si nos inclinamos a pensar la existencia como relación, daremos preeminencia a la relación *para* el sujeto, y por tanto, al idealismo. Si nos inclinamos a pensarla como actividad, daremos preeminencia a la relación del existente *entre* otros existentes, y por tanto, al realismo. Esta antinomia se verá en el Cap. 4.

Concebir la existencia como actividad nos ayuda a salvar la existencia de los objetos metafísicos. Estos realizan un cierto tipo de actividad surgida desde ellos mismos, y si bien no están presentes *para* un sujeto, están presentes *entre* otros objetos metafísicos y *para* sí mismos⁵⁵, y sólo *re-presentados*, mediante conceptos o imágenes, *para* un sujeto. Este tipo de presencia *por* otro (presencia del objeto no por sí mismo, sino por medio de una imagen o concepto), también se concibe como existencia. Un caso extremo sería el del mundo (o la totalidad de lo existente), que no está presente *entre* ningún otro objeto más, pero está presente *en* sí mismo. Ideas parecidas pueden aplicarse a objetos del pasado apenas descubiertos, como los dinosaurios, los planetas o los microbios; antes no estaban presentes a algún sujeto, pero sí estaban presentes *entre* otros objetos, y *en* y *para* sí mismos⁵⁶.

Pero los existentes ideales (como los conceptos ideales o los valores, si es que hay tales) son estáticos. ¿Entonces no existen? El razonamiento es el siguiente: si la existencia es una actividad, y los ideales no se *mueven* en ningún sentido, entonces no realizan ninguna actividad, ni siquiera la de existir. Además, concebir la existencia como actividad y concebir como esencial a toda actividad la temporalidad, nos da como resultado que la existencia es necesariamente temporal, por ende, no hay existentes intemporales (como Dios o los conceptos ideales). Sin embargo, se dice que, aunque intemporal, Dios consiste en una especie de actividad perfecta. Y los objetos ideales, aunque inmóviles tienen una peculiar presencia a los sujetos, mediante los conceptos. En ambos casos estaríamos hablando de una existencia en sentido analógico (*cfr.* DF 274), puesto que objetos como los valores cumplirían el requisito de ser presentes, pero no activos, y Dios cumpliría el requisito de ser activo, pero no presente.

⁵⁵ Si se argumenta que no es posible la presencia *en* y *para* sí mismo, tan sólo hay que aducir al sujeto mismo. Éste está presente *entre* otros existentes, *en* sí mismo y *para* sí mismo (*cfr.* DF 276). Es decir, la pura actividad de estar presente a sí mismo, ratifica su existencia. Y si un objeto como el sujeto puede estar presente a sí mismo, no hay razón para pensar que otros no puedan.

⁵⁶ Aunque en qué sentido se pueda decir que, por ejemplo, un planeta pueda estar presente *para* sí mismo es algo que no es totalmente claro.

2.2.3.– EXISTENCIA COMO MODO DEL ENTE.

La concepción de la existencia como un modo requiere aclarar de *qué* es modo. Todo modo es *de* una sustancia o de otro modo sustantivado. El azul es modo de la silla. El amar es modo del ser humano y otros seres vivos. ¿Pero de qué es modo la existencia? La respuesta que da Gaos es *del ente* (cfr. DF 230). El ente es simplemente la abstracción, en un individuo, de su existencia. Un individuo se conforma de ente y existencia.⁵⁷ Si concebimos algo prescindiendo de su existencia, estamos simplemente pensando su ente.

Supongamos que percibimos «esta silla» el día de hoy en esta sala; al día siguiente dejamos de percibirla y suponemos que alguien se la ha llevado; al próximo día vuelve a estar en su lugar. En tal caso lo más común es pensar que la silla que vemos en el tercer día es la misma que la del primero. Si la existencia es presencia y dejamos de presenciara, ¿por qué no creer que la silla se haya anonadado y vuelto a reconstruir desde la nada? Más bien, lo normal es suponer que se ha desplazado: esto es porque su ente, que en un momento nos estaba presente, dejó de estarlo durante un tiempo y volvió a estarlo después.

Otro problema que Gaos pretende resolver con esta distinción es el de la predicación de la inexistencia. Es posible proferir expresiones como “La piedra filosofal no existe”, porque la ‘no existencia’ no se predica de un existente (sería una contradicción), sino de un ente, meramente conceptualizado, porque un ente inexistente es sólo posible en el pensamiento. “Es, pues, la posibilidad de concebir un mismo ente como existente y como inexistente [...] lo que distingue el ente y la existencia, que no se identifica con él [el ente no se identifica con la existencia], puesto que puede no tenerla [el ente puede no tener existencia]” (DF 355).

Mas ocurre la siguiente objeción: nada impide que, si la existencia es un modo, pueda ser sustantivado (i.e. concebirse como sustancia). En la oración “La silla es azul”, “azul” está funcionando como modo”; en “el azul es un color”, “azul” es la sustantivación del respectivo modo. Lo mismo pasa con la existencia. Pasamos de la existencia como

⁵⁷ La distinción entre *ente* y *existencia*, dice Gaos, corresponde a la tradicional de *esencia* y *existencia* (cfr. DF 354), sin embargo, aunque intuitiva, no es totalmente clara la razón de esta comparación. Pio Colonnello intenta un alumbramiento del tema en su libro, aunque sin demasiado éxito; por lo demás, él admite que no es su intención entrar minuciosamente en el asunto. (Entre fenomenología y filosofía de la existencia. 2006, 87-89))

modo, e.g. “la silla existe”, a la sustantivación, e.g. “esta existencia es finita”. Si este es el caso, «esta existencia» es un individuo y como tal, tiene ente y existencia. En otras palabras, la existencia misma tendría su propio ente y existencia, y esta existencia tendría su ente y existencia... ad infinitum.

En contra de esto, Gaos aduce que no se gana nada teóricamente retractándose de la concepción de la existencia como modo, y de la distinción entre ente y existencia. Si la existencia no es un modo y el ente lo modalizado, entonces ¿qué son y por qué lo concebimos como modo y como sustancia? Se tendría que dar cuenta de esta tendencia natural de la razón. Según nuestro filósofo, lo que se tiene aquí no es una auténtica objeción, sino un miedo irracional que la filosofía viene arrastrando desde sus albores. En la antigua Grecia se tenía una especie de terror al infinito, y por eso los filósofos lo esgrimían como su arma favorita contra sus adversarios. Actualmente el temor al infinito ha desaparecido, pero por inercia filosófica rehuimos a este vértigo trasnochado. Lo mejor es reconocer en este regreso al infinito la capacidad del pensamiento de reflexionar sobre sí mismo indefinidamente o hasta que el vigor de la psique se extinga con la muerte. (*cfr.* DF 357)

Por último, si la existencia se puede sustantivar, esto quiere decir que también puede modalizarse. La existencia se modaliza principalmente de ‘finita’ o ‘infinita’ (e.g. “este existente es finito” o “este existente es infinito”), ya que, en tanto es un modo activo, es una actividad que se *lleva a cabo*. Es decir, se lleva a su término (o a su falta de término) (*cfr.* DF 230).⁵⁸ El ente también tendría que ser, correlativamente, finito o infinito. A un ente infinito le correspondería una existencia infinita. Y a un ente finito, una existencia finita. El caso particular es el de concebir un ente finito con una existencia infinita. Tal sería, por ejemplo, el alma inmortal. El alma es un ente finito y sin embargo con una existencia infinita hacia el futuro en la vida bienaventurada⁵⁹.

Concebir lo existente como finito o infinito es lo que nos permite hablar de creación y aniquilación de objetos. Los existentes finitos son creados y aniquilados. Los existentes

⁵⁸ Gaos no da razones sólidas para decir que “finitud” e “infinitud” son las principales modalizaciones de la existencia, sin embargo, cuesta trabajo pensar en otras igualmente relevantes. Independientemente de ello, esta señalización permite a Gaos dar el paso del tema de la existencia al de la negación.

⁵⁹ Al igual que en otros casos, Gaos no quiere apuntar un hecho, sino sólo la posibilidad de pensar en tal, o de interpretar ciertos fenómenos como tal.

infinitos, salvo el ejemplo aportado, no tienen ni origen ni fin, y por ello son *razón de ser* de los existentes finitos.

Modalizar un existente de finito conlleva pensar en su existencia como duradera por un límite de tiempo, y por ende, pensar en su inexistencia anterior o posterior. Estos pensamientos están fundados en los fenómenos de *aparición, presencia y desaparición* de los objetos. Ser fenómeno, y por ende objeto, consiste en aparecer y estar presente para luego desaparecer. De esta manera, para continuar con el esclarecimiento de la objetividad y la existencia no podemos prescindir del análisis de aquello en que consiste el ser fenómeno, esto es, la fenomenicidad.

2.3. – FENOMENICIDAD.

El concepto de ‘fenómeno’ se define por la presencia. Para que el objeto sea fenoménico tiene que estar presente él mismo “y no únicamente por representación por otro” (DF 325). Perceptos, imágenes, pensamientos, mociones y emociones están presentes en sí mismas, no así los objetos metafísicos, que sólo están re-presentados, por medio de conceptos. Además, hay entes que aparecen y desaparecen al sujeto, mientras que otros siempre están presentes, como la presencia del sujeto a sí mismo. La presencia del sujeto a sí mismo es condición de posibilidad de las demás presencias. Si el sujeto no está presente a sí mismo no podría haber fenómeno alguno.

La presencia se complementa con otros fenómenos. Cuando el fenómeno comienza a estar presente, se dice que *aparece*; cuando deja de estar presente, *desaparece*; cuando dejó de estar presente un tiempo y vuelve a estarlo en otro, *reaparece*⁶⁰, y cuando no vuelve a aparecer jamás, *desaparece para siempre*⁶¹. Así, son cinco los elementos de la

⁶⁰ Este elemento implica los fenómenos de aparición y desaparición y aparición otra vez. Tal reaparición supone la identidad del ente, es decir, que el ente sea idénticamente el mismo y no sólo uno de su mismo género. Si veo «esta silla», cierro los ojos, los vuelvo a abrir y la vuelvo a ver, yo supongo que es la misma silla, y no otra sumamente parecida. La presencia de la silla se interrumpe mientras cierro los ojos, pero su identidad no.

⁶¹ La *desaparición para siempre* no es, estrictamente hablando, sino la suma de un fenómeno, la *desaparición*, más un modo relativo de tiempo, ‘*para siempre*’. Sin embargo, Gaos la toma dentro de los elementos de la fenomenicidad por su importancia para entenderla. La *desaparición para siempre* implica la negación de una posterior *aparición*.

fenomenicidad: 1) la presencia (de la cual, la presencia del sujeto a sí mismo es una parte) 2) aparición 3) desaparición 4) reaparición 5) desaparición para siempre.

Todos estos 5 fenómenos son temporales. Se dice que la presencia *dura* o tiene *duración* (Cfr DF 327), ya sea como algo instantáneo, momentáneo, continuo o como algo desde siempre o para siempre. Estos “desde” y “para” indican la marcha del tiempo desde el pasado al presente, o desde el presente al futuro.

Los fenómenos de 2) a 5) se nos muestran como movimientos, pasos de un estado a otro, “como *procesos*, sean instantáneos o paulatinos.” (DF 327). Y en tanto procesos, son actividades, esto es, modos activos. En cambio, la presencia parece un fenómeno más estático que está en relación con el sujeto, por eso la concebimos como un modo relativo. Aquí se ratifica el carácter dual de actividad y relación de la existencia⁶², del cual se habló más arriba.

Cuando un objeto desaparece, momentáneamente o para siempre, o reaparece, decimos que *se ausenta*. La ausencia es el contrario de la presencia, pero no es un fenómeno, sino la concepción de la falta de fenomenicidad. La ausencia de un objeto puede interpretarse de dos maneras: como inexistencia total del objeto (cuyos correlatos son la creación y la aniquilación) o como desplazamiento.

2.3.1.– CREACIÓN Y ANIQUILACIÓN.

Si vemos el verde de las plantas en primavera y luego en otoño ese verde se va, no pensamos que se ha movido de un lugar a otro, sino que interpretamos su aparición y desaparición, como “*pasos*” de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia” (DF 328).

“El paso de la inexistencia a la existencia es la “*creación*” — “*de la nada*” (DF 329). La creación se entiende tradicionalmente como creación de Dios, desde la nada. Pero en sentido estricto, Dios sería la pura plenitud del haber, por ende no crea desde la nada (*cfr.* DF 329). Creación de la nada sería, en estricto sentido, creación de algo a partir de nada. Lo cual, si bien no es inconcebible, si es incomprensible. Sin embargo, normalmente la creación es creación de un inexistente, pero desde algo ya existente. E.g. el color verde

⁶² Recuérdese que existencia = presencia.

tiene su causa en la planta, y tiene relaciones de sustanciación-modalización con esta, no se crea *ex nihilo*; otro ejemplo sería el de un niño que es creado por sus progenitores.

Hay, pues, que distinguir tres distintos pasos de la inexistencia a la existencia:

- 1) El de un modo en una sustancia: el verde de la planta.
- 2) El de una sustancia fenoménica entre otras sustancias fenoménicas, e.g. un niño creado por su padre y su madre; o el de una sustancia fenoménica en su sustancia metafísica, e.g. la luz causada por las ondas electromagnéticas.
- 3) El de todo lo existente: este es el de la verdadera creación de la nada, incomprensible, si bien no inconcebible.

En los casos 1) y 2), la preexistencia de una sustancia que sustente a sus modos, o de unas sustancias que causan otra, nos hace creer que estos fenómenos de creación son menos incomprensibles. Pero ¿comprendemos cómo es que el verdor viene a la existencia, o nos limitamos a constatar la sucesión de unos fenómenos después de otros? ¿Comprendemos realmente una relación entre un existente y un inexistente o “nos limitamos a tomar constancia de su efectividad”? (DF 330) Decimos comprender las relaciones entre los objetos similares, como unos padres y su hijo. Pero estas son igual de incomprensibles que las relaciones entre los elementos más dispares, como lo mental y lo material, o inclusive la nada y la existencia (*cfr.* ídem).

Ahora bien, “[el] paso de la existencia a la inexistencia es la “*aniquilación*”” (DF 330). La pérdida del verdor en la planta o el marchitamiento mismo de ella, son casos de *aniquilación*, de modos o de sustancia, respectivamente. La *aniquilación* es la *inexistencia* para siempre del ente y es un tipo de ausencia *de* toda presencia *para* sujeto, *en* todo lugar y *entre* todos los objetos: ausencia total.

La *aniquilación* no nos parece tan incomprensible como la creación de la nada, sin embargo, no lo es menos. Se considera incomprensible cómo es posible la creación, si no hay un existente previo, sin embargo lo mismo pasa con la *aniquilación*, sólo que en lugar de no haber un existente en el pasado, no lo hay en el futuro, “[...] si cómo sacar de lo menos lo más es incomprensible, no parece más comprensible cómo meter lo más en lo menos...” (DF 331). En conclusión, tanto creación como *aniquilación* son igualmente incomprensibles.

2.3.2.– DESPLAZAMIENTO

Vemos una pelota que pasa por la ventana; la imaginamos viniendo de otro lado, lanzada por alguien, y cuando se pierde de vista, imaginamos que se desplaza hacia otro lado. Pero no nos la imaginamos viniendo de la nada, para existir en el breve tiempo en que la vemos, y luego regresando hacia la nada.

A diferencia de la *creación* y la *aniquilación*, en el *desplazamiento* se concibe al ente como existente en sus intervalos de ausencia. La existencia o presencia del ente se da en un lugar distinto de donde está el sujeto al cual le debería estar presente, para estar presente en otro lugar, entre otros entes (*cf.* DF 332). Hay desplazamiento de objetos por movimiento de ellos, o del sujeto que los percibe, a otro lugar distinto de donde la presencia se da⁶³. Cuando se habla de lugar, puede ser en sentido estricto, pero también en sentido figurado. En el primer caso nos podemos imaginar al ente (con todas las características que tendría si estuviera presente a un sujeto, sólo que no estándolo) en otro lugar, como la pelota que se desplaza y pasa de estar presente en nuestra ventana a estarlo en el patio; en el segundo caso tenemos ejemplos como el del alma inmortal, que es inmaterial y al dejar de estar presente como animación del cuerpo, se desplaza a otro lugar, como el paraíso (figuradamente hablando). El creyente no cree que haya *aniquilación* de la animación, sino sólo *desplazamiento*. Así, la *desaparición para siempre* no sólo se concibe como *aniquilación* sino también “como *desplazamiento* a lugares de los que se juzga imposible la vuelta” (DF 333)

La *reaparición* se interpreta como desplazamiento de un ente desde un lugar donde ya había estado presente, a otro lugar, y luego de vuelta a su lugar de origen, conservando su identidad. No se interpreta como una *aniquilación* y una vuelta a la existencia, porque si tal fuera el caso, el ente ya no sería el mismo. Un criterio de la individualidad del ente es pensarlo como teniendo continuidad en el espacio y el tiempo; si se *aniquila* y vuelve a crearse, no es estrictamente el mismo.

Quedó dicho cuáles son los elementos de la fenomenicidad y cómo es que se interpretan los distintos procesos de aparición y desaparición. Ahora queda ver cómo se

⁶³ Esto es similar a lo que dice Hume: “Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo, aunque muchas veces desaparezca y se presente de nuevo a los sentidos, y le atribuimos la identidad, a pesar de la interrupción de la percepción” (Tratado de la naturaleza humana 2012, 104)

interpretan estos dependiendo de si lo aparecido y desaparecido es una sustancia o un modo o un objeto metafísico.

2.3.3.– APARICIÓN Y DESAPARICIÓN DE LAS SUSTANCIAS.

En la gran mayoría de los casos, la aparición y desaparición en las *sustancias fenoménicas* se interpreta como desplazamiento. Cuando me retiro de la sala en la que escribo, las percepciones que tenía de ella quedan *desplazadas*, sin embargo, sigo imaginando la sala tal y como existía cuando me era presente. En el momento en que vuelvo a entrar ésta *reaparece*. Pero, por un lado, el único caso de *aparición* que no se interpreta así es el del *nacimiento* o formación. La construcción de la sala es, no su desplazamiento de un lugar a otro, sino literalmente su creación (si no desde la nada, si desde otros materiales preexistentes). Por otro lado, el único caso de *desaparición* que no se interpreta como desplazamiento, es el de la *muerte* o destrucción. Tal sería el momento en que un cataclismo arrasara con la sala. Tanto *nacimiento* como *muerte*, son procesos de creación y aniquilación de las sustancias, no importa que las causas de la sustancia o materiales de ella existan antes o después de ella.

En cuanto a las sustancias psíquicas, sólo tenemos conciencia de nuestra propia sustancia psíquica, comúnmente llamada conciencia (o alma); pero no podemos tener percepción de otras sustancias psíquicas; las suponemos en otros sujetos por medio de la percepción de sus actos y sus gestos mímicos. Sin embargo, a pesar de lo anterior, nuestra memoria de la propia psique no se extiende desde los inicios de nuestra creación, ni hasta los momentos de la muerte, por lo que no podemos ser conscientes de la aparición y desaparición de la sustancia que es cada uno de nosotros. Sabemos de nuestro inicio y fin, porque vemos aparecer y desaparecer la conciencia de otros sujetos por medio de la falta de movimiento en sus cuerpos o por la noticia que nos dan de ello otros sujetos.

2.3.4.– APARICIÓN Y DESAPARICIÓN DE LOS MODOS.

La aparición y desaparición de *modos fenoménicos* nunca se interpreta como desplazamiento, sino como pasos de la inexistencia a la existencia y viceversa. El verdor que aparecen en la planta durante la primavera y desaparece en otoño, reaparece al año siguiente, sin embargo, no pensamos que éste se ha ido a algún lugar y luego retornó en una

época más propicia, sino que lo concebimos aniquilado y creado cada vez. La constante creación y aniquilación de modos puede interpretarse como ocurriendo sobre sustancias fenoménicas (e.g. la planta) o sustancias metafísicas (e.g. las ondas de luz que causan el color verde). Una concepción más filosófica sería la de pensar que no hay sustancias y los modos se suceden unos a otros sobre *la nada*, o sobre el sujeto trascendental.

Dentro de los modos psíquicos encontramos las percepciones, las imágenes, las emociones y mociones y los conceptos (en tanto pensados aquí y ahora por el sujeto, no en tanto objeto ideales). Estos, al igual que los modos fenoménicos se crean y aniquilan constantemente.

2.3.5.– APARICIÓN Y DESAPARICIÓN DE LOS OBJETOS METAFÍSICOS.

Es paradójico hablar de “*apariciones y desapariciones no fenoménicas* de los existentes metafísicos” (DF 343). Sin embargo, hay formas de interpretar la aparición y desaparición de los fenómenos que suponen un objeto metafísico detrás. Un solo ejemplo basta para ilustrarlo. El alma se concibe como un objeto metafísico que anima el cuerpo y su aparición y desaparición puede interpretarse según:

- El materialismo: su *aparición* sería creación desde la materia y su *desaparición* o aniquilación, una vuelta a la materia.
- La metempsicosis: Las almas no aparecerían ni desaparecerían, sino que se desplazarían y sería la transmigración un reaparecer de las almas en los cuerpos sucesivos.
- El cristianismo: La aparición de las almas es creación divina, y su desaparición es sólo desplazamiento desde el cuerpo terrenal hacia el paraíso.

2.3.6.– CONCLUSIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA FENOMENICIDAD.

La aparición y desaparición de los entes fenoménicos se ha interpretado, y los existentes metafísicos se han concebido, de muy diversas y hasta contradictorias formas a través de la historia (*cf.* DF 345). Lo anterior no parecería raro si consideramos que las maneras de aparecer y desaparecer de las sustancias y modos son diferentes según sean fenoménicos o psíquicos o metafísicos. Pero lo curioso es que haya interpretaciones tan diversas de entes tan homogéneos como las almas. Inclusive, los filósofos han pergeñado

argumentos para defender su postura. Mientras que no se necesitan argumentos para abogar por cierta interpretación de aparición y desaparición de los fenómenos⁶⁴ ¿por qué sí parece necesaria en otro tipo de objetos? “¿No será “*motivo*”, si no “*razón*”, para pensar que el diferente trato es oriundo, no de presuntas “*razones*” como las de las pruebas, sino del efectivo “*motivo*” del amor a la inmortalidad de la propia alma?” (DF 347)

2.4. – CLASIFICACIÓN DE LOS OBJETOS POR LA PRESENCIA.

Una clasificación de los objetos por su presencia se hace necesaria para mostrar una perspectiva de todas las reflexiones hechas hasta ahora en conjunto. El análisis de la existencia nos mostró que hay objetos con existencia real, y otros con una existencia en sentido análogo. Los reales son fenoménicos y no fenoménicos, cada uno puede dividirse en físico y psíquico. Los ideales no tienen clases en que se subdividan. (Véase Fig. 5)

(Fig. 5)

TABLA DE LAS CLASES DE OBJETOS.

| | | |
|-----------------|--|---|
| Objetos reales | Fenoménicos | Físicos: perceptos e imágenes. Son individuos (sustancias o modos cualitativos o activos). E.g. Una piedra |
| | | Psíquicos: actos de pensar, mociones y emociones. Son individuos modales de las sustancias. E.g. El pensamiento acerca de una piedra. |
| | No fenoménicos (metafísicos): no tienen presencia para un sujeto, sino sólo presencia en sí. | Físicos: Son causa o sustento de los fenómenos físicos. E.g. Los átomos. |
| | | Psíquicos: Son causa o sustento de los fenómenos psíquicos. E.g. El alma. |
| Objetos ideales | Son fenoménicos; se tiene algún tipo de presencia de ellos, aunque ésta no sea sensible. E.g. los valores. | |

⁶⁴ Por qué ejemplo, nadie discute sobre cómo interpretar el paso de una pelota por la ventana (desplazamiento) o la generación del cuerpo de un niño (creación).

Como nota aclaratoria, en la clasificación del Cap. 1 (véase Fig. 3), se dividían los existentes en individuos y conceptos.⁶⁵ Los individuos (sustancias y modos) son concebidos como reales: fenoménicos (físicos o psíquicos) o metafísicos (físicos o psíquicos). Los conceptos o pensamientos son concebidos de dos posibles modos: 1) como modos reales fenoménicos-psíquicos, de sustancias reales metafísicas-psíquicas (los sujetos) o 2) como existentes ideales⁶⁶.

2.4.1.– OBJETOS REALES.

Todos los existentes reales, tanto físicos como metafísicos, tienen en común la *temporalidad* y la *causalidad*, que determinan la realidad e individualidad de dichos existentes. Un objeto no individual (como los ideales) no tendría temporalidad ni causalidad

La *temporalidad* es un modo cuantitativo y relativo (*cfr.* DF 59) que se ha emparejado tradicionalmente con la espacialidad (que es también modo cuantitativo). Modaliza tanto a sustancias como a modos, fenoménicos o metafísicos, por igual. En efecto, tanto una sustancia, como «esta silla», es temporal, como lo es su color azul. La temporalidad tiene como notas que algo tenga principio y/o fin, y que sea duradero en mayor o menor medida. El caso límite es el de Dios, que se caracteriza precisamente por la falta de temporalidad: la eternidad.

En lo que respecta a la causalidad, Gaos no da una definición de ella, ni dice qué tipo de modo es⁶⁷, sino que se limita a hacer una caracterización inductiva: “La causalidad es el conjunto de los modos relativos de la eficiente, final, material, formal, ejemplar, instrumental ...” (DF 258) Y después hace una interesante reflexión histórica: la casualidad ha perdido prestigio a través de la historia, primero la causa material, luego la formal, con

⁶⁵ Los criterios de clasificación de ambos esquemas son distintos. El primer esquema se basa en las partes de la oración y en una teoría de “todos y partes” que no abordaremos en este trabajo (*cfr.* DF. 170 y ss.) Sólo como indicación cabe decir que los conceptos son *todos* de sus partes que son los individuos. Y los individuos son *todos* de sus modos y sustancias parciales. La clasificación que nos ocupa en este capítulo se basa en la presencia, la cual es una relación entre los sujetos y los objetos de sus conceptos.

⁶⁶ La existencia o inexistencia de correlatos ideales para los conceptos será una de las antinomias que se verán en el Cap. 4.

⁶⁷ Según la misma terminología gaosiana, parecería que es un modo relativo, entre dos objetos, uno que es la causa y otro que es el efecto o la cosa causada.

las ciencias de la modernidad, y va perdiendo la final, cuyo último baluarte es la biología. Actualmente, se ha tendido a abandonar el concepto de ‘causa’ por el de ‘función’, mediante la matematización de los fenómenos; o en las ciencias humanas, se usa el concepto de ‘comunidad’ o ‘correspondencias de estilo’ (*cfr.* DF 256). También se apunta que es la causalidad la manera en que entendemos la relación entre los existentes metafísicos y los físicos. Así, los átomos tienen relación con la «silla» perceptible porque son su causa; o las ondas tienen relación con las sensaciones porque causan el color o el sonido. Las almas tienen relación con conceptos porque los causan, si no en sentido ideal, sí en cuanto los pensamos (*cfr.* DF 258).

2.4.1.1. – OBJETOS FENOMÉNICOS.

Hay dos tipos de objetos fenoménicos: físicos y psíquicos.

Los fenómenos físicos (sustanciales y modales), que son parte de los objetos reales, se caracterizan por dos conjuntos de modos: 1) las cualidades sensoriales y 2) la espacialidad.

1) Las *cualidades sensibles* provienen de las sensaciones de la vista, el oído, el olfato, los diferentes tactos, además de las emociones y mociones de calidad sensible. Todos estos son *apercibidos*⁶⁸ por los pensamientos, mociones y emociones no sensibles. Las *cualidades sensibles* son modos cualitativos y activos de los fenómenos físicos, por ejemplo, el color de un árbol (modo cualitativo), o el aleteo de un pájaro (modo activo).

2) La *espacialidad* consiste en *ser extenso* o *tener localización* (*cfr.* DF 354). Objetos como las sillas, los árboles, las historietas, son extensas y tienen localización. Otros como las sinfonías o los olores, sólo tienen localización. Todos ellos se localizan en torno al propio cuerpo. Con diferente precisión cada uno, como los visuales y auditivos en comparación con los olfativos o táctiles.

Los *fenómenos psíquicos* se reducen a modos de sustancias psíquicas (o metafísicas, como el alma) que serían los sujetos. Los actos de pensar, emociones y mociones tienen como principio común el ser consciente el sujeto de ellos directamente, o ser los únicos

⁶⁸ Es decir que son aprehendidos por los conceptos, emociones y mociones. Recuérdese lo que se dijo de que el objeto está constituido parcialmente por sensaciones y parcialmente por conceptos, etc.

fenómenos de conciencia (*cf.* DF 255). No pueden ser caracterizados por *no* tener cualidades espaciales⁶⁹. Es mejor precisar su naturaleza por la *intencionalidad*, en sentido fenomenológico. Los fenómenos psíquicos se identifican, pues, por estar dirigidos hacia los objetos, por *tener* objetos, o por objetivar⁷⁰. En este sentido, no sólo los pensamientos tienen objetos, sino también las mociones y las emociones, e.g. el deseo que mueve a saborear un bocadillo, o el amor que se tiene por la comida, en cuyos casos «el bocadillo» y «la comida» serían los correspondientes objetos de la moción del saborear y la emoción del amor.

2.4.1.2. – OBJETOS METAFÍSICOS.

Ejemplos de existentes metafísicos son:

- 1) El mundo infinito en el espacio o el tiempo e infinitamente divisible (metafísico-físico)
- 2) La materia atómica o energética, las ondas (metafísico-físico).
- 3) Las almas inmortales, los espíritus, Dios (metafísico-psíquico).

Se caracterizan por conceptuarse como “individuos imposiblemente perceptos ni de conciencia” (*cf.* DF 249). Son individuos porque no se conciben como conceptos: el concepto de ‘átomo’ es distinto del «átomo» Pero individuos que no son perceptos ni imágenes ni mociones ni emociones; “son [...] los únicos existentes no presentes en sí mismos, sino únicamente representados por conceptos” (DF 257)

Se podría decir que son duplicados de los fenómenos físicos y psíquicos, es decir que tienen parcialmente sus mismos modos. La materia (objeto metafísico-físico) no tiene *cualidades sensoriales* (cualidades secundarias), pero sí *espacialidad* (cualidades primarias), al igual que los objetos fenoménicos físicos. “Lo notable es que tales duplicados de lo fenoménico lo son justo como *no fenoménicos*.” (idem) Casos como el de las almas y espíritus (hasta Dios) se conciben como actividades psíquicas, del mismo tipo que las físicas, aunque en otro orden superior, y las de Dios como infinitamente perfectas.

⁶⁹ Ya que una caracterización negativa no es una caracterización en sentido estricto.

⁷⁰ Si queremos ser estrictos, los fenómenos psíquicos también incluirían la preobjetivación o intuición. (Véase Cap. 2.1)

Así como lo distintivo de los fenómenos físicos (perceptos e imágenes) es ser percibidos o imaginados, y como lo distintivo de los fenómenos psíquicos (actos del pensar, mociones y emociones) es el ser conscientes de ellos, lo distintivo de los existentes metafísicos es “el ser concebidos como conclusiones de peculiares racionios, argumentos o pruebas del pensamiento discursivo” (DF 257). Esto quiere decir que se llega a los existentes metafísicos no por una experiencia de ellos, sino por ciertos razonamientos que nos impelen a postularlos, por ejemplo, las ondas son objetos metafísicos postulados para explicar fenómenos físicos como la luz o el sonido. El alma es un postulado metafísico para explicar la identidad de una persona a través del tiempo y su desenlace después de dejar de vivificar el cuerpo.

En último lugar, los existentes metafísicos son los únicos modalizados de infinitos. Un existente fenoménico no puede ser infinito, precisamente por su precariedad, fruto de su temporalidad. No existe experiencia de lo infinito, sino que es una exigencia teórica para poder dar razón de lo finito. Todo ello se verá con mayor detalle en los Caps. 3 y 4.

2.4.2.– OBJETOS IDEALES.

Los *existentes ideales* son existentes del tipo de los conceptos⁷¹ o los valores, distintos de los sujetos que los piensan. Se definen por la ubicuidad espacial y temporal o inespacialidad e intemporalidad. Esto quiere decir que un sujeto puede pensar el mismo⁷² pensamiento en distintos lugares y en distintos tiempos, y varios sujetos pueden pensar el mismo pensamiento en distintos lugares y distintos tiempo. “Se piensa, pues o se imagina, que un *mismo* pensamiento puede hacer “*acto de presencia*”, como se dice, simultáneamente” (DF 261) en varios lugares a la vez y en distintos momentos.

⁷¹ Los conceptos son fenómenos psíquicos individuales del sujeto que los piensa, pero si estos modos psíquicos tuvieran su causa en otro orden, este sería el de los objetos ideales, tal como lo piensa, por ejemplo, Platón.

⁷² La palabra “mismo” se puede entender en dos sentidos: “igualdad” o “identidad”. Si decimos “el sentimiento que tengo hoy es el *mismo* que tuve ayer”, lo que queremos decir es que el sentimiento de hoy y de ayer son iguales (i.e. extremadamente similares), pero no son estrictamente el mismo porque ambos son individuales y el mero hecho de que ocurran en tiempos diferentes los hace distintos. En cambio, cuando decimos “El concepto ‘árbol’ que pienso hoy es el mismo de ayer”, queremos decir que ambas apariciones del concepto ‘árbol’ en mi conciencia son estrictamente del mismo concepto, en el sentido de identidad. (*cfr.* DF 198-199 y 261).

Que los objetos ideales sean inespaciales, no los distingue de los fenómenos psíquicos, ni de los metafísicos-psíquicos. Porque también estos son inespaciales. Pero el ser intemporales, los diferencia de todos los objetos reales, porque una nota de la realidad es la temporalidad. Los perceptos, emociones y similares van cambiando con el paso del tiempo; el percepto de ahora de «esta silla» no es *exactamente* el mismo que antes, sea porque me he movido de lugar, porque la luz ha cambiado, etc. Pero un juicio como “Todo hombre es mortal” pensado ahora y pensado antes, no parecen ser distintos juicios.

Otra diferencia entre los objetos reales e ideales consiste en que los reales tienen relaciones causales⁷³ entre sí, mientras que los ideales no las tienen. Los objetos ideales sólo tienen relaciones ideales entre sí (como las relaciones lógicas) y con los objetos sólo tienen relación de causa *formal* o *ejemplar*, y *participación*. La *causalidad formal* sería la manera en que el objeto ideal da su *forma* o constitución al objeto. Y la *participación* es cómo el objeto recibe su constitución por el objeto ideal. Ambas son caras del mismo proceso, pero visto desde el existente ideal o visto desde el individual. El problema que se adjudica a la *participación* surge sólo en una concepción *materialista* o *cuasimaterialista* de las ideas. Es común la objeción a Platón, de la idea como un manto repartido.⁷⁴ En este argumento se habla de la *identidad de lo real* (el manto), en la pluralidad de lo real (las cosas), y pensado así, en efecto es hacedera la réplica, porque algo real no puede estar en muchos lugares al mismo tiempo, sin embargo, distinguiendo entre ideal y real, no hay contrariedad, porque tenemos la *identidad de lo ideal*, que al ser inespacial e intemporal, no tiene problema en ser participada por la pluralidad de lo real.

Que los objetos reales *participen* de los ideales implica haber sólo un existente ideal de cada uno, tanto para los objetos fenoménicos, como para los metafísicos, y para todos los sujetos, fenoménicos o metafísicos. E.g. Si hay una circularidad ideal, esta sería tanto para las pelotas, como para los átomos, y será pensada la misma tanto para los humanos como para los ángeles o Dios.

Los objetos fenoménicos y metafísicos, serían mundos separados. El primero es la apariencia presente del segundo, y el segundo es el causante del primero. Pero los objetos ideales serían algo que atravesaría a ambos mundos, y por ende no puede identificarse con

⁷³ Entendiendo aquí por “causa”, causar la existencia de algo que antes no existía, i.e. causa eficiente.

⁷⁴ La referencia a esta idea la toma Gaos de Platón, *Parménides*, 131a-e

ninguno de los dos. Los existentes ideales no serían en ningún sentido metafísicos, en contra de la tradición platónica, ya que sí pueden ser percibidos, comprendidos o intuitos *lato sensu*. Esto es, tienen una peculiar forma de hacérsenos presentes ellos mismos, mientras que los existentes metafísicos no pueden hacérsenos presentes nunca, sólo podemos pensarlos.

El problema con los existentes ideales es, precisamente, su existencia. Son postulados para explicar el porqué de la intermomentaneidad e intersubjetividad de los conceptos. Un objeto, específicamente un pensamiento, es *intermomentáneo* en tanto que se presenta, desaparece y vuelve a aparecer, pareciendo idénticamente el mismo entre los distintos momentos, y es *intersubjetivo* cuando es el mismo para distintos sujetos (*cfr.* DF 191). Hay que distinguir, como se ha esbozado anteriormente, entre 1) un concepto en tanto pensado en el *aquí y ahora*, esto es, como un modo psíquico de la sustancia psíquica que es el sujeto, y 2) un concepto en tanto objeto ideal, intemporal e inespacial. Es un hecho que existe 1), ya que presenciamos los conceptos en el río fluyente de nuestra propia conciencia, y el concepto ‘árbol’ pensado hoy, no es estrictamente el mismo que el pensado ayer. Ambas son presencias individuales que duran un cierto momento. Se diferencian siquiera por su mera posición en el tiempo, uno hoy y otro ayer, o por haberlos pensado una u otra persona. Pero para explicar la extrema similitud entre estas dos apariciones del concepto ‘árbol’ en la conciencia, postulamos un objeto que sea distinto de dichas apariciones, y que prescindiera de su fugacidad y contingencia. Ahora bien ¿son necesarias tales cosas como los objetos ideales? Esto será tema del Cap. 4.

SUMARIO.

En este capítulo se trató sobre la *objetividad*. Esta nos planteó el problema de los objetos sin sujetos, y se llegó a la conclusión de que, si un objeto es objeto porque está conceptualizado y el sujeto es el que lo conceptualiza, es contradictorio pensar un “objeto sin sujeto”. Un intento de respuesta se da haciendo la distinción entre *objeto* y *existente*. Sin embargo, esta tiene el mismo problema que lo anterior. Posteriormente se definió la existencia como presencia y se mostró que puede ser concebida como modo activo relativo (como presencia de los existentes entre sí y para el sujeto) o como modo activo (presencia

en sí o desde sí mismo). Se apuntó por último que la existencia está modalizada por los modos 'finito' e 'infinito', los cuales implican la negación.

Para concluir, se hizo el inventario de los objetos según su presencia y se apuntó que los existentes metafísicos, debido a que son los únicos modalizados de infinitos nos llevan también al tema de la negación. Y los existentes ideales nos renuevan el problema de las antinomias. El siguiente capítulo será el lugar para abordar sistemáticamente el problema de la negación.

CAPÍTULO 3.

LA NEGACIÓN.

La inexistencia y la existencia precedera de los individuos (su aparición y desaparición en el tiempo) nos hace conceptualizarlos de finitos. Para explicar su creación y desaparición se postula un existente infinito (por ejemplo, Dios). Tanto el concepto ‘finito’ como el de ‘infinito’⁷⁵ implican la negación, por lo que es pertinente abordar ésta sistemáticamente para esclarecer la naturaleza de ellos y de los existentes modalizados por estos. Para dilucidar el concepto de ‘negación’ es primordial comenzar por las expresiones verbales. Se hizo en el primer capítulo la exposición de la expresión positiva. La negativa no se diferencia de ésta, so pena de dejar de ser expresión, sino en puntos muy precisos que presentaremos en este capítulo.

3.1. – FENOMENOLOGÍA DE LA NEGACIÓN.

Para comenzar hay que diferenciar la negación verbal de aquellas negaciones que tengan con ella una posible relación. Tenemos, en primer lugar, la negación mímica. Ejemplos de ella son el movimiento horizontal de la cabeza o del dedo índice en posición erguida. Pero ambas son meramente convencionales; no son inequívocas como sí lo sería un grito de alegría o un llanto. En otros países podrían hacer otro movimiento para negar, sin que ello violentara nuestra concepción de la negación. En conclusión, la negación mímica es tal sólo por ser una extensión o asociación con la verbal, es decir, “la negación mímica parece reducible a la verbal como para ser fundado tratar la verbal sin tratar *aparte* la mímica” (DF 291). Y aunque es cierto que la expresión negativa va acompañada del tono de voz propio y de una mímica facial y hasta corporal, esto no afecta el análisis, porque todo ello es lo que en el primer capítulo se llamó *lo significativo* de la expresión.

⁷⁵ Se definirán, en su momento correspondiente, ambos conceptos.

En segundo lugar, tenemos la negación práctica, como cuando nos piden hacer algo y simplemente no lo hacemos. Negamos con nuestro no hacer nada. Otro ejemplo sería hacer lo contrario de lo que se nos pide, o desear la destrucción de un objeto y actuar en consecuencia con el deseo.

Así, parece que la negación práctica no se puede reducir a la verbal. Sin embargo tampoco se abordará aparte de ella, porque la negación práctica acompaña y es acompañada por expresiones verbales y mímicas negativas y porque “la negación verbal “*entraña*” una actitud, acción, comportamiento o conducta negativa” (DF 292), no como concepto, sino por el lado de la *significación*. La negación verbal vendría *significando*, por medio de los tonos enunciativos y la mímica, una emoción o moción negativa. De esta manera la negación verbal nos llevará a la negación práctica y con el análisis de ésta se completará el análisis de aquélla.

Ahora bien, expresiones verbales negativas pueden ser del tipo:

1) “Niego que esta silla sea azul”: En este primer caso “ “niego” notifica el concepto objetivante de una actividad que me modaliza” (DF 293) Es decir, la palabra “niego” designa la acción de negar (un modo activo) que realizo yo. Otros ejemplos de este caso son palabras como “renegar”, “aniquilar”, “destruir”. Todas ellas designan acciones negativas y son expresiones *designantes* de acciones negadoras.

2) “Esta silla no es roja”: En cambio, en este segundo caso, “el “no” notifica un concepto que modaliza la [...] relación notificada por la cópula” (DF 293). En la oración “esta silla no es roja”, “es” designa una relación⁷⁶ entre «esta silla» y «el color rojo». Esta relación es la que se modaliza de negativa. El “no” niega al “es”. De esta manera “no” no es una expresión que designe a una actividad, como la anterior, sino que notifica un concepto *ejecutante* o *efectuante* de la acción de negar. Otros ejemplos son expresiones como “nunca”, “nadie”, “nada”, etc. Que se reducen a “no tiempo alguno”, “no persona alguna”, “no cosa alguna”. Por lo que todas se reducen a la expresión “no”. “No” es la expresión negativa por antonomasia.

⁷⁶ Véase lo dicho en el Cap. 2.2 con respecto al verbo “ser”.

Las expresiones propiamente negativas son las *efectuentes* de la negación y no las notificantes de la acción de negar, porque la acción de negar conlleva que se *efectúe* una negación (con una expresión *efectuante*). Es por ello que se abordará únicamente la expresión negativa *efectuante*, que, como se vio, se reduce a “no”. ¿Pero qué se quiere decir cuando algo se niega? Básicamente que algo no existe. Expresiones como “La silla no es roja”, son equivalentes a “La relación entre la silla y el color rojo no existe”. O “La planta no verdea” es igual a “No existe la actividad de verdear en la planta”. O “La silla voladora no existe” es igual a “Es inexistente la existencia de la silla voladora”⁷⁷. En conclusión, “[...]“no” sería sinónimo de “inexistente”, que notificaría un concepto con el que se concebiría u objetivaría cualquier relación o actividad, incluso la de existir [...] y “negar” notificaría el concepto de este mismo *concebir*, *objetivar*, *connotar* o *modalizar* con el concepto ‘no’ o ‘inexistente’” (DF 312).

Una clase más de negación, aunque reducible a las dos anteriores, es la *negación mental*, propia de la mentira o la ironía. El ladrón que dice ante el jurado “Yo soy inocente”, realiza una negación mental, de la afirmación verbal⁷⁸, pues él se sabe ‘no inocente’. También ejecuta una negación práctica al comportarse como algo que él no es.

3.1.1.– LA EXPRESIÓN NEGATIVA.

El “no” puede construirse junto con todas las demás partes de la oración, de dos maneras generales:

1) “No” *relativo*: Es el que niega las relaciones notificadas por el verbo “ser” o el predicado unido al sujeto por dicho verbo. Esquemáticamente se representa por “X no es Y”. Este tipo de negación tiene, a su vez, dos vertientes:

A) “No” *relativo directo*: Se niega el predicado en posición directa, e.g. “La silla no es roja”, “El ciprés no es un animal”. En los ejemplos, tanto “no es roja” como “no es un animal” están en posición directa.⁷⁹ Dentro de esta clase de negación también

⁷⁷ Parece haber contradicción en connotar a la actividad de existir de inexistente. Es contradictorio concebir al existente como inexistente mientras existe. Pero no hay contradicción en concebirlo inexistente antes o después de existir.

⁷⁸ Aunque también podría decirse que niega verbalmente lo que afirma mentalmente, si expresara “Yo no soy culpable”, cuando él sabe que lo es.

⁷⁹ Véase lo dicho de esto en el Cap. 1.2.

caben las expresiones del tipo “no azul”, “no mexicano” “no-Yo” (fórmula tan querida de la filosofía idealista), que implícitamente niegan la relación notificada con “ser”: “una persona que no *es* mexicano”, “un color que no *es* azul”, “todo aquello que no *es* Yo”.⁸⁰

B) “No” *relativo reflejo*: Se niega el predicado en posición refleja. Como cuando decimos “no “el”, sino “la” ”, cuando alguien se equivoca diciendo “el libido”. O “No ‘sustancia’ sino ‘modo’ ” al corregir a alguien que dijera que el azul es una sustancia.

Un caso límite es como cuando alguien, pidiendo una silla específica para sentarse dijera “esta silla, no ésta”. Puede ser que se niegue la silla misma, y entonces es negación directa, o que se niegue la relación ‘esta’, de la silla con respecto a la cercanía del sujeto, y entonces es una negación relativa refleja.

2) “No” *activo*: Niega actividades notificadas por verbos en sus formas conjugadas, incluyendo el verbo “existir”, por ejemplo, “El caballo no cabalga más”, “La virtud no se empaña”, “La silla no existe”. El ‘no’ que niega la existencia puede ser parcial, como cuando se niega la existencia de un solo individuo o un grupo de individuos, e.g. “la silla no existe”; o total, cuando se niegan todos los existentes, e.g. “no existe nada”.

Para retomar la terminología vista en el primer capítulo, digamos que *lo notificante* es la expresión “no” en todas las construcciones gramaticales ya vistas y sus sinónimos. *Lo notificado* es el concepto de negación ‘no’⁸¹. *Lo significante* son los tonos enunciativos en los que se dice la expresión y los signos mímicos. *Lo objetivado*... ¿Qué objetiva el concepto ‘no’? Ciertamente ninguna sustancia ni cualidad ni actividad ni siquiera relación. “Tal parece *la* característica del “no”, a diferencia de todas las expresiones positivas: notificar un concepto no objetivante de ningún objeto “propio” ” (DF 303). El objeto del “no” tendría que ser un existente, más ¿qué clase de existente sería aquél que fuera la *no existencia*? “[A]hora sorprende, y está bien que lo haga, este insólito, extraño, casi siniestro concepto sin objeto: ¿qué pasa con él?” (DF 303).

⁸⁰ La negación no niega propiamente sustancias ni modos, sino las relaciones entre estos. Cuando se dice que el “no” niega a «azul» lo que hace es negarse la relación entre la sustancia (una silla) y el color azul.

⁸¹ Es claro que a la expresión “no” le corresponde un concepto, que es lo que hace la diferencia entre “esta silla es azul” y “esta silla *no* es azul”

3.1.2.– CONCEPTOS Y OBJETOS DE LA NEGACIÓN.

Para elucidar la cuestión cabe introducir las nociones de “denotación” y “connotación”.

Tenemos la expresión verbal “la silla es azul” que notifica el juicio ‘la silla es azul’.⁸² El juicio objetiva «la silla» modalizada por la cualidad de «ser azul». Esto nos da dos formas de objetivación: 1) «la silla» está objetivada en sí o por sí, 2) «ser azul» está objetivado por o en otra cosa (en el ejemplo, está objetivado en la sustancia «esta silla»). Tales formas de objetivación es lo que Gaos llama respectivamente *denotación* y *connotación*. (cfr. DF 173). Un término *denota* cuando hace referencia a un individuo sustancial o un conjunto de individuos sustanciales (como «esta silla»). Un término *connota* cuando hace referencia a algo que está modalizando al individuo en cuestión (como «lo azul de la silla»); se puede decir que el término connotante determina o califica, *lato sensu*, a la cosa de la cual se habla. “Lo denotado puede separarse de lo connotante” (DF 173), por ejemplo “esta silla” puede ser concebida como no azul o roja o verde. Pero lo connotante no puede ser separado de lo denotado, por ejemplo, el azul no puede existir sin su sustancia.

Otro ejemplo, en el juicio ‘la planta verdea mucho’: ‘la planta’ denota al objeto «la planta», mientras que ‘verdea’ connota a la planta, y ‘mucho’ connota a ‘verdea’.

Pero aquello que está connotando, también puede pasar a denotar. Teníamos que en el juicio ‘la silla es azul’, ‘azul’ connota a ‘la silla’. Pero en el juicio ‘el azul es un color’, ‘azul’ *denota*, porque ya no está actuando como calificador de la silla, sino que ahora hace referencia al color mismo azul. Connotación y denotación están en un paralelismo con sustantivación y modificación⁸³, pues para que algo sea denotado hay que concebirlo como sustancia, y para que connote hay que pensarlo como modo.

A denotación y connotación se aplica lo ya visto acerca de *la posición directa* y *la posición refleja*. Todos los ejemplos explicitados hasta ahora son de denotación en posición directa. Un ejemplo de posición refleja sería si alguien, queriendo corregir a un extranjero

⁸² Se vuelven a ratificar los tres niveles vistos en el primer capítulo: 1) la expresión, 2) lo conceptual, y 3) el objeto. Lo único que cambia aquí la terminología es el nivel 2. Cuando hay un solo singular de este nivel se le llama “concepto”, cuando hay muchos conceptos articulados, se le llama “juicio”. *Denotación* y *connotación* son operaciones a nivel del juicio o de lo conceptual, por eso se dice que son tipos de “objetivación” (Objetivación = relación entre los conceptos y los objetos)

⁸³ Véase Cap. 1.5.

en su hablar dijese “este “por” es incorrecto, lo correcto es “para” ”. Aquí “por” y “para” no están connotando nada, sino que denotan las palabras mismas “por” y “para”.

El caso del “no”, como se dijo, es particular, por lo siguiente. En el juicio ‘La silla *no* es roja’, ‘ser roja’ está connotando a la silla, y ‘no’ está connotando al ‘ser roja’. Pero tanto ‘silla’ como ‘rojo’, hacen referencia a ciertos objetos o fenómenos, es decir, denotan algo⁸⁴. En cambio, el ‘no’ no denota nada, sólo connota. No hay objeto alguno que el concepto ‘no’ denote. ¿Habrá otros casos de conceptos que no denoten pero sí connoten? Podría haberlos, por ejemplo, las relaciones, como ‘y’, ‘o’, ‘entre’, etc⁸⁵. No hay objeto alguno que sea la relación ‘entre’, más bien hay objetos que comparten esa relación, como la silla que está *entre* la pared y el escritorio. Sin embargo, sigue habiendo algo que distingue a la negación de las demás relaciones.

Relaciones como las ya aludidas son conceptos *llenos* (*cfr.* DF 308), por decirlo de algún modo, que concurren a la conformación de los existentes. Esto es, ponen a los existentes en determinadas ubicaciones o situaciones con respecto a otros existentes, pues existir es co-existir. En cambio ‘no’, es un concepto más bien *vacío*, no constituye ningunos existentes, más bien los des-constituye. La diferencia entre las relaciones y la negación es que las primeras cooperan (*cfr.* DF 309) en la constitución de los existentes, mientras que la negación no hace sino lo contrario.

Además, el ‘no’ puede connotar absolutamente todo.⁸⁶ No existe objeto alguno que no pueda ser negado. “Con el ‘no’ podemos *contraconnotar*, por decirlo así, a cualquier [...] existente, incluso la totalidad [...] de los existentes” (DF 312). La existencia connotada de ‘no’ es la ‘nada’. El concepto ‘nada’ es tan importante en la filosofía que se merece una consideración aparte. La palabra “nada” puede construir expresiones con

⁸⁴ ‘Silla’ denota al objeto «silla» y ‘rojo’ podría denotar a la cualidad «rojo» en juicios como ‘El rojo es un color’.

⁸⁵ Que las relaciones tengan o no objetos individuales denotables es una antinomia, como se verá en el Cap. 4. Aquí sólo se considera la mera posibilidad de que no los tengan.

⁸⁶ Esto sería otra diferencia entre las relaciones y la negación. Las relaciones no podrían connotar a todos los existentes, mientras que la negación sí. (Gaos no da argumentos ni ejemplos de esta aseveración. *Cfr.* DF 310). Y se puede añadir un fenómeno adicional en la que no reparó Gaos: la negación es el único concepto connotante que puede connotarse a sí mismo sin ser redundante. Un ‘azul azulado’ o un ‘verde verdear’ son redundantes, pero un ‘no no’, no lo es. Tanto es así que en lógica proposicional tenemos la regla de la doble negación:

$$\neg\neg X = X$$

cualquier tipo de palabra: “Él no tiene *nada* de hombre”, “No hay *nada* azul”, “Algo no anda *nada* bien”, “Y *nada* más”, etc. Construcciones de doble negación como “no existe nada” son reducibles a negación simple como “nada existe”. Hay además algunas construcciones ambiguas, como “no verdea nada” o “nada verdea”, en donde, o bien algo no verdea ni poco ni mucho, o bien ningún objeto en absoluto verdea.

“Nada” puede ser una expresión *determinante*, e.g. “nada hombre”, “no verdea nada”. En estas expresiones se quiere decir que el objeto no es nada de lo que se alude, e.g. que alguien no tiene ni una pizca de hombre o que una planta no verdea ni tantito. Pero también puede ser expresión *determinada*, e.g. “no existe nada”, “nada es grande”. Aquí se sustantiva la nada y se quiere decir que no hay ningún objeto que tenga el modo o propiedad aludida: ningún objeto existe o ningún objeto es grande. Gracias a esta sustantivación se puede predicar de la nada, como lo haría el poeta con “la obscura nada”, o hablar de dos nadas, una inicial y otra final (*cf.* DF 301).

Hasta ahora se ha visto la negación de las expresiones verbales y de los conceptos y sus objetos anejos. Pero para completar el análisis falta hablar de la negación del sujeto, su relación con el destinatario y lo *significado* en ella.

3.1.3.— SUJETO, DESTINATARIO Y SIGNIFICACIÓN DE LA NEGACIÓN.

El sujeto de la negación es un ser humano, presente o representado (por ejemplo, cuando alguien escribe una expresión negativa para que otro, no presente, la lea después). El sujeto puede negarse objetos a sí mismo, como cuando se hace una dieta y se prohíbe comer alimentos ubérrimos en grasas; o como el sacerdote que se impone el celibato. Asimismo, uno puede negar su propia persona, como cuando se desapueba, se critica, se denigra o menosprecia; actos extremos de la autonegación son la mutilación y el suicidio. Pero no todas las autonegaciones tienen un carácter destructivo; casos como el resarcimiento o el deseo de enmienda consisten en negar lo que uno mismo fue o hizo, para ser mejor en el futuro, o la perseverancia, que niega el fracaso previo para volver a intentar alguna empresa. Estos tipos de negación son propios de la ya apuntada *negación práctica*. El sujeto también puede negar a otro, como cuando profiere una expresión negativa o una prohibición, como “No te comas el postre antes de tiempo”. Sujetos distintos de los

humanos que nieguen los hay sólo por analogía, por ejemplo, un perro niega a su dueño si lo desconoce y lo muerde, o Dios niega la petición de un devoto si no acude a su auxilio⁸⁷.

En lo que respecta al destinatario, éste es generalmente un ser humano capaz de comprender la negación y con ella, el objeto negado. Entiende tanto negaciones verbales, por ejemplo, cuando alguien le advierte “Esta silla no, porque está rota”, como negaciones prácticas, e.g. si preguntara “¿Me quieres?” y sólo recibiera el silencio como respuesta. Sin embargo, también pueden ser destinatarios de la negación cualesquiera seres vivos a los que se les niegue algo, como los animales cuando se les grita prohibitivamente. La cuestión es si lo que es negación para nosotros, también lo es para ellos. Hay razones para pensarlo, ya que parecen reaccionar correctamente a la expresión negativa o a las actitudes anidadas en ella. En cuanto a destinatarios sobrehumanos, si los hay, cabría decir que si bien Dios o los ángeles no pueden negar, sí comprenden la negación, ya que comprenden cuando los humanos no caen en tentación, o cuando se rebelan contra su fe. Sin embargo, no sólo está el objeto negado (la silla, o el amor deseado, en los ejemplos anteriores), sino la *reacción* del destinatario de la negación. Porque la *comprensión* no es sólo conocer el objeto negado y el concepto ‘no’, sino también comprender *lo significado*, o sea las mociones y emociones.

Pero hay que distinguir entre dos fenómenos. Una cosa es negar una emoción, como cuando se le niega el cariño a alguien diciéndole “no te tengo ningún afecto”, y otra cosa son las emociones y mociones negativas (como el odio, el rechazo, el desagrado). Lo segundo es propiamente *lo significado*.

Lo significado por ‘no’ está, al igual que en las expresiones positivas, en relación con los objetos que niega. Por ejemplo, si alguien dice “No me sentaré en esa silla”, significa su aseveración la emoción de repulsión hacia esa silla y la voluntad de alejarse de ella⁸⁸. La repulsión y el deseo de alejamiento son la negación práctica. Así, la negación

⁸⁷ Lo que no podrían hacer los ángeles y Dios es negar expresamente, ya que ellos son pura plenitud. Como se verá más adelante, Gaos sostiene que la negación proviene de la posibilidad de amar y odiar, y como Dios sólo ama, no tendrá, pues, la capacidad de negar.

⁸⁸ Aunque uno podría negar la silla no sólo por repulsión, sino por deseo de que alguien más se siente en ella; aun en ese caso se están significando mociones y emociones relativas a la circunstancia en la que se cede el asiento.

práctica, aunque separable de la verbal, concurre con ella para constituir su parte *significada*.

Una emoción, por ejemplo, la alegría, conlleva una moción, esto es, un movimiento de la voluntad. Si uno está alegre, deseará preservar su alegría o el objeto de su alegría. Si está triste, deseará alejar el sentimiento u objeto de su aflicción. Todo acto de la voluntad es un *querer*. Incluso *no querer* es una volición; no querer que persista el sentimiento de tristeza es un *querer que no persista*. *No querer* no es una mera ausencia de voluntad, sino una pretensión de apartarse de algo. Pero esta volición siempre implica querer al objeto en alguna relación con respecto del sujeto, por ejemplo, se quiere que el objeto esté presente, cercano, que sea propiedad del sujeto, o bien, alejado lo más posible o desaparecido. No podemos querer así sin más. Siempre se quiere relativamente a algo. Desde otra perspectiva, tampoco se puede estar en una ausencia absoluta de voluntad ante un objeto, ya que objetivarlo como objeto precisa de un cierto *interés*. Si no se tiene interés en algo, ni siquiera se lo objetiva. En conclusión, la *voluntad positiva* es el deseo de que el objeto exista (en cierta relación con el sujeto), y *voluntad negativa* es el deseo de la inexistencia del objeto (de cierta relación con el sujeto)⁸⁹.

Podría ser, entonces, según Gaos, que las emociones y mociones no sólo inclinen al sujeto por la existencia o inexistencia de los objetos, sino “que estos conceptos sean oriundos de la voluntad misma.” (DF 321) ¿Será entonces que los conceptos direccionales de ella, ‘la existencia’ e ‘inexistencia’, provienen de ella o de algunas emociones y mociones, específicamente el amor y el odio? Con ello entraríamos al tema del origen de la negación. Sin embargo, antes de afrontar ese asunto, debemos hablar ampliamente sobre lo que originó que hablásemos de la negación: los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’

3.2. – *FINITUD E INFINITUD*.

Anteriormente se dijo que los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’ son tipos de negaciones, pues cada uno es negación del otro. Ahora es el momento de abordarlos

⁸⁹ Se hace tanto hincapié en el punto acerca de *la relación con el sujeto*, porque un objeto siempre está en relación con el sujeto. Si no hay relación alguna, no hay objeto. Incluso el querer o desear la inexistencia de algo implica querer o desear estar en cierta relación con ese algo, a saber, la de ‘no poder estar presente el objeto nunca al sujeto’.

sistemáticamente. La diferencia entre parejas de conceptos como ‘azul’ y ‘no-azul’ y ‘finito’ e ‘infinito’, es que finito–infinito tiene como “ingerida” una doble negación, porque:

Infinito = no finito.

Finito = no infinito.

‘Azul’ es un concepto positivo, esto significa que objetiva cualidades individuales fenoménicas. Pero ‘finito’ no objetiva nada así, y no es porque sea un concepto de relación, y las relaciones no objetiven individuos, sino porque dicho concepto ni siquiera es positivo, en el sentido en que son positivas las otras relaciones (e.g. la relación ‘y’ es positiva porque es constitutiva de los objetos; ayuda a articular su situación junto con otros objetos⁹⁰). ‘Finito’ es lo que tiene límite, i.e. lo que niega la continuación de algo. ‘Infinito’ es lo que niega dicho límite (*cfr.* DF 376). Y ‘límite’ no es una relación positiva y constitutiva de los objetos, sino lo contrario, es una relación que separa, diferencia. “ “Límite sería otro nombre del ‘no’ ”. (DF 377) Ambos son, pues, conceptos de negaciones correlativos: no puede pensarse el uno sin el otro. Pero son correlativos contradictoriamente: una cosa o es finita o infinita, no puede ser ambas⁹¹. Pues ¿es posible concebir, por ejemplo, el mundo ilimitado, el pasado sin principio, etc... sin concebir a la vez límite del mundo, principio del tiempo, etc...? (*cfr.* DF 371).

Otro acercamiento a estas cuestiones puede hacerse desde los conceptos de ‘más acá’ y ‘más allá’.

3.2.1– MÁS ACÁ Y MÁS ALLÁ.

Finito e infinito están en dependencia con las relaciones que notifican las expresiones corrientes “más acá” y “más allá”. Los conceptos de ‘más acá’ y ‘más allá’ notifican divisiones del espacio en donde se toma un punto o línea como referencia desde el sujeto, y todo lo que se encuentre en este espacio es *lo más acá*; y lo que esté en dirección opuesta es *lo más allá* (*cfr.* DF 361). Por ejemplo, me coloco dentro de esta habitación, y

⁹⁰ Cosa curiosa es que el cosmos, el mundo ordenado, es posible sólo porque hay un ‘no’ entre cada existente: «esta silla» no es «esta otra silla». En este sentido, la negación sería constitutiva, pero no positivamente, sino negativamente, al decir lo que cada cosa *no es*.

⁹¹ Se cifra en esta mutua exclusión el carácter antinómico de los objetos concebidos con los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’. Véase Cap. 4.

estipulo que el límite serán sus muros; todo lo que se encuentre dentro de ellos es el *más acá* y lo que se encuentre fuera es *el más allá*. Como puede apreciarse, el *más acá* es la negación tácita del *más allá* y viceversa.

Además, estas divisiones hechas en el espacio se pueden trasladar al tiempo, sólo que el punto de referencia puede estar en la experiencia del sujeto en este momento (el presente) o un punto en el futuro (lo previsto) o en el pasado (lo recordado por uno o por otros, como los hechos históricos). Por ejemplo, cuando hablamos del nacimiento de Cristo: todo aquello que sucedió antes de él está *más allá* (antes) de Cristo, y todo lo que sucedió después está *más acá*.

Pero no hay un paralelismo total entre espacio y tiempo, ya que en el espacio uno puede tornarse y lo que tenía atrás ahora lo tiene delante, además de que puede volver a un punto ya pasado, mientras que en el tiempo eso no es posible, porque el futuro siempre se ve como aquello que aún vendrá, y el pasado como aquello que inexorablemente ya fue.

La división del más acá y más allá responde a una cuestión práctica: el sujeto tiene interés en hablar de lo que hay *más acá* o *más allá* de un punto por él establecido. Pero independientemente de las divisiones prácticas según los diversos intereses, también está *el más acá* y *el más allá* por antonomasia, que son este mundo y el otro mundo, o esta vida y la otra vida (*cf.* DF 363) los cuales se conciben como figuradamente espaciales (por relación a este mundo que es espacial) o una continuación de la temporalidad actual o un trascender esta.

Ahora bien, en el espacio siempre es posible concebir el punto divisorio entre el más acá y el más allá, tan alejado del sujeto como se quiera, indefinidamente lejano, siempre más lejano... Esto es el concepto de infinitud del espacio. Podemos ver el cielo estrellado circunscrito por la bóveda celeste; podemos también ampliar nuestra perspectiva con telescopios, en fin, podemos imaginar una distancia cada vez más lejana, sin que nada interrumpa nuestra fantasía. En el tiempo es lo mismo. Es posible alejar el punto de referencia hacia el pasado o el futuro indefinidamente. Imaginamos que hubo un ayer, y un ayer del ayer... imaginamos que habrá un mañana y un mañana del mañana...

Así como es posible concebir infinitos por adición, también lo es por división. Percibimos un insecto con la vista desnuda; con el microscopio ampliamos nuestra visión, hasta detalles insospechados. Podemos imaginarnos acercándonos indefinidamente hacia lo

pequeño. En el tiempo concebimos un minuto compuesto de 60 segundos; cada segundo compuesto de 10 décimas de segundo, etc.

Mas los únicos infinitos que concebimos no son los del espacio y el tiempo, los cuales son infinitos de modos relativos-cuantitativos⁹², sino que también hay infinitos de modos cualitativos y activos. Vivimos bienes y males singulares, abstraemos el bien y el mal de los individuos que los sustentan y los imaginamos infinitos; adjudicamos a Dios la bondad infinita y al Demonio la maldad infinita. He ahí la infinitud de modos cualitativos. Por otra parte, vemos el movimiento de los astros en el cielo, nos imaginamos moviéndose desde siempre y para siempre; concebimos el modo activo que es su movimiento como infinito.

3.2.2.- RELACIÓN ENTRE LOS INFINITOS Y LOS EXISTENTES FENOMÉNICOS Y METAFÍSICOS.

En los ejemplos vistos, cuando los perceptos humanos llegan a su límite, esto es, cuando la percepción llega a su límite, ocupa su lugar la imaginación. Se dice que la imaginación es inmensa (tanto imaginando lo grande como lo pequeño) pero nunca es infinita (*cfr.* DF 365). No se puede imaginar nada infinito en acto. Los límites de la percepción tanto en la *adición* como en la *división* han sido expandidos por la técnica (telescopios o microscopios), y así podemos percibir directa o indirectamente cosas más grandes y alejadas o cosas pequeñas y detalladas; pero más allá de estas expansiones sigue teniendo su ámbito lo indefinido o infinito. Y esta indefinición se concibe, pero no se percibe. Así, el mundo físico fenoménico se concibe infinito (en el espacio y en el tiempo), pero no se percibe ni se imagina de tal modo.

Ahora, si no es posible ni percibir ni imaginar infinitos actuales, esto quiere decir que sólo nos es posible concebirlos. Y los existentes que sólo pueden ser concebidos, pero no percibidos ni representados, son los existentes metafísicos. El paso de lo finito a lo infinito sería el paso de lo fenoménico a lo metafísico. En efecto, pasamos de percibir el cielo estrellado fenoménico a concebir el universo infinito metafísico, o de lo visto en el

⁹² Porque tanto espacio como tiempo son modos relativos, ya que establecen la posibilidad de relaciones entre los existentes. Son además cuantitativos porque pueden ser numéricamente medibles. Los números son modos cuantitativos infinitos.

microscopio, a concebir lo infinitamente pequeño: los átomos y ondas (existentes metafísicos también). También saltamos de corroborar la animación del cuerpo por un alma individual, al deseo de perseverancia de esta alma en el futuro, después de la muerte del cuerpo, esto es, a su infinitud temporal en el futuro.

Finitud e infinitud también tienen su lugar en la actividad de dar razón de los existentes. La existencia finita de los objetos comienza con su creación y termina con su aniquilación. Ambas operaciones son incomprensibles en el sentido ya apuntado antes. Así, la *existencia infinita* se concibe para evitar la incomprensibilidad de las existencias finitas en relación con la inexistencia (anterior o posterior). ¿Pero si hay un número ilimitado de existentes finitos no sería necesario un número ilimitado de existentes infinitos para evitar la incomprensibilidad de cada uno? No exactamente. Lo incomprensible no es la creación y aniquilación de cada uno de los existentes, sino lo existente todo, el mundo; porque de los existentes finitos se considera comprensible su existencia por los demás existentes que los rodean y les sirven como causas (aunque en sentido estrictísimo sería incomprensible la creación o aniquilación de cualquier ente, no importa cuántos otros existentes preexistan a él)⁹³. Para evitar la única existencia realmente incomprensible, que es la del mundo, se necesita solo una existencia infinita.

El existente infinito se concibe comúnmente como Dios, ya sea identificando lo existente todo con él o no. En Dios, tanto su sustancia, como sus modos son infinitos. Históricamente se ha pensado como el conjunto de todas las perfecciones (cristianismo) o como el conjunto de los contrarios o contradictorios (hinduismo, spinozismo).

Ahora bien, si se piensa que toda existencia infinita precisa de un ente infinito, entonces la combinación ente finito—existente infinito sería imposible. Sin embargo, la historia desmiente esta posible incongruencia. La idea del alma inmortal es un ejemplo de un ente finito con una existencia infinita. Tiene ente finito porque todos sus modos y su sustancia son finitos, sin embargo, tiene existencia infinita en la medida en que posee la

⁹³ La idea gaosiana de la incomprensibilidad de la existencia se puede reducir a la de la falta de fundamento de la causalidad, cuyo máximo exponente es Hume (Tratado de la naturaleza humana 2012, 108). Entre dos fenómenos podríamos buscar los fenómenos intermedios infinitamente sin encontrar jamás dónde está la causalidad entre ellos.

inmortalidad (obsequio divino), esto es, posee la existencia temporal ilimitada hacia el futuro.

En conclusión, tenemos una gran anomalía en concebir las existencias infinitas.

“Todo esto parece confirmar definitivamente que concepciones tan irregulares bajo el punto de vista de la comprensibilidad o la incomprensibilidad no pueden tener ésta por “razón” de ser, sino que han de tener otros “motivos” ”. (DF 368) Es decir que la postulación de existencias infinitas (almas) dentro del mundo, que además están en relación con Dios u otro tipo de existencia infinita, parecen no tener una razón explicativa racional, sino sólo emocional.

‘Finitud’ e ‘infinitud’ tiene una relación especial con el ‘no’, pues de él provienen. ¿Será que habrá que buscar su razón de ser y la de los objetos concebidos con ellos en la razón de ser del ‘no’? Así, “la cuestión definitiva, por qué concebimos existentes metafísicos, resulta reducida a la cuestión que ya nos había planteado el ‘no’: la de la razón de ser de éste” (DF 377).

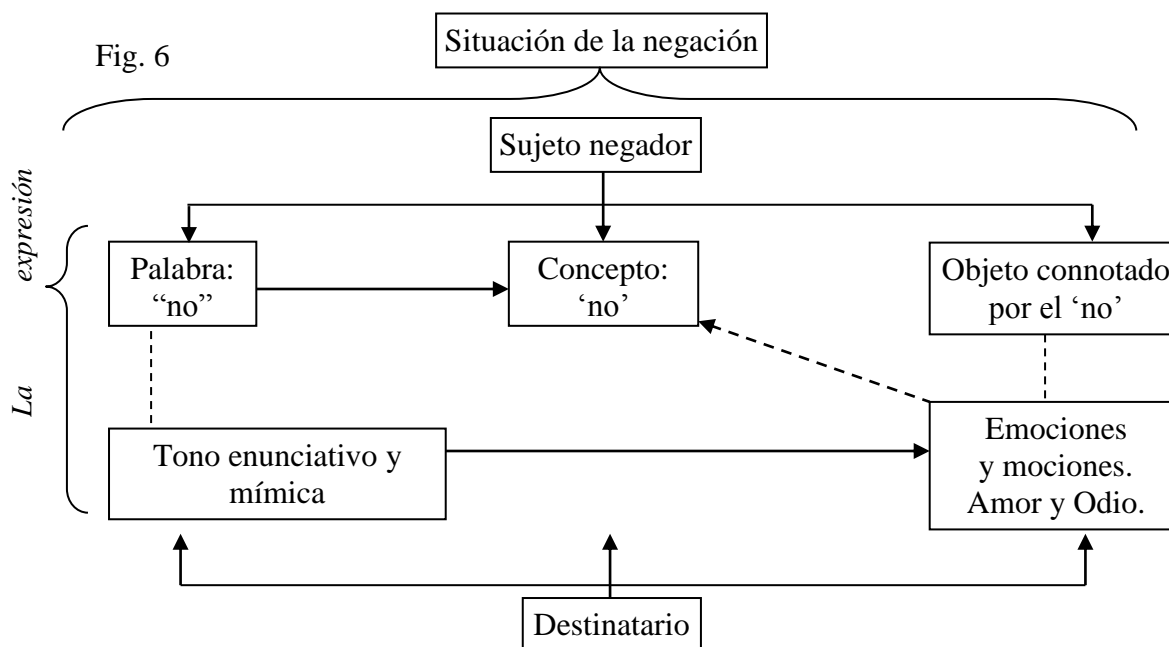
SUMARIO.

En la primera parte de este capítulo se trató sobre la expresión negativa, en contraposición con la positiva vista en el Cap. 1. Se hizo un análisis sobre la expresión misma y el concepto que notifica. En cuando a su objeto, se apuntó que, a pesar de poder *connotar* todo, el ‘no’, no *denota* nada, esto es, a diferencia de expresiones como “esta silla” o “el ser humano”, “no” no tiene objeto propio, sino que se limita a mudar el sentido que tiene una expresión hacia su contrario, e.g. “esta silla es azul” a “esta silla *no* es azul”. El sujeto y destinatario de la designación son seres humanos que *significan* mociones y emociones negativas (negaciones prácticas). La significación planteó el problema del origen de la negación y una anticipación a una posible respuesta: el amor y el odio.

En resumen, la Fig. 6 es un esquema de la situación negativa.

Si se compara la Fig. 6 con la Fig. 1 (Cap. 1), se verá en aquélla que ninguna flecha conecta al concepto y al objeto. Esto es porque el ‘no’, como ya se explicó, no tiene objeto alguno, sino que sólo *connota* otros objetos. Otra diferencia es que dos líneas salen del cuadro de las mociones y emociones. La que no tiene flecha se refiere a las mociones y

emociones relativas al objeto (iguales a las de la expresión positiva). La línea que tiene una flecha apuntando al concepto quiere decir que el concepto tiene su origen en aquellas.



En la segunda parte del capítulo se habló sobre la ‘finitud’ e ‘infinitud’, conceptos en los cuales cohabita la negación. Estos resultaron ser composiciones de los conceptos de relación ‘más acá’ y ‘más allá’. Además, se explicó cómo el paso de los objetos fenoménicos a los objetos metafísicos es un paso de lo finito a lo infinito. Sin embargo, la discrepancia que existe en concebir algunos existentes como finitos o infinitos proyectó la pregunta por su origen, que debe remontarse al problema del origen del concepto ‘no’.

CAPÍTULO 4.

RAZÓN DE SER⁹⁴ DE LA NEGACIÓN Y LAS ANTINOMIAS.

La razón de ser de la negación se trata en un capítulo aparte y no dentro del de la fenomenología de la negación porque no hay dato fenomenológico que nos apunte su origen y que pueda ser descrito, y, por ende, la tesis de Gaos es una hipótesis explicativa, que cae dentro de la teorización o teoría (Salmerón 1974, 151). Quizá la idea de explicar toda la filosofía por medio del origen de la negación es la más original, pero a la vez la más controvertida, de las propuestas gaosianas.

En el capítulo anterior se llegó a la conclusión de que todas las negaciones se reducen al concepto ‘no’ y éste es sinónimo de ‘inexistencia’. El concepto de ‘inexistencia’ está en relación con el concepto de ‘existencia finita’ y ‘entidad finita’⁹⁵. Y estos a su vez tienen sus contrarios ‘existencia infinita’ y ‘entidad infinita’. Estos conceptos son los principales de la filosofía a lo largo de la historia, porque es por la inexistencia que se pretende dar razón de la existencia de los existentes, y se pretende dar ésta por un existente infinito (Dios). Los conceptos de ‘inexistencia total’ o ‘nada’ e ‘infinitud total entitativa y existencial’, o ‘infinitud divina’, son las negaciones más radicales: la primera niega todo lo existente, la segunda niega cualquier negación de existencia. Ambos conceptos son lo que Gaos llama los “conceptos negativos cardinales” (DF 385) o categorías. Las categorías son pensadas por todos los hombres, filósofos o no, prueba de ello es la Historia de las religiones (*cfr.* DF 395). Todos los hombres, por miedo a la *nada* o a la aniquilación,

⁹⁴ Como bien señala Fernando Salmerón, el término “razón de ser” es para Gaos deliberadamente ambiguo, “parece comprender no sólo causa y principio, sino también condición, ocasión, pretexto y motivo” (La naturaleza humana... 1974, 150)

⁹⁵ Porque la existencia finita implica la inexistencia antes y después de la existencia del objeto.

personal o cósmica, postulan algún tipo de *infinitud divina* que rescate al mundo y a ellos mismos de su precariedad. Sin embargo, es privativo del filósofo el intentar dar razón de los conceptos mismos de ‘nada’ e ‘infinitud divina’; y si estos conceptos tienen su raíz en la negación, dar cuenta de ella será la manera más cabal de dar cuenta de aquellos. Anteriormente se señaló que el concepto ‘no’ no denota objeto alguno, por lo que habría que buscar su fundamento no en los objetos, sino en el sujeto. La razón de ser del ‘no’ será, pues, subjetiva (*cfr.* DF 310).

4.1. – ORIGEN DE LA NEGACIÓN.

La categoría de ‘inexistencia’ o ‘nada’ es *ausencia total*, mientras que ‘infinitud divina’ “equivale a la concepción de una ‘*presencia sin ausencia alguna*’” (DF 388). Iniciar, pues, con el análisis de la *ausencia* se impone como el primer paso para desentrañar la razón de ser de la negación.

Supongamos que noto la ausencia de mi libro *De la Filosofía* en el librero. ¿Cómo lo hago? Tengo la percepción actual del librero y el hueco que hay entre los tomos XI y XIII de las obras completas de Gaos. Comparo dicha percepción con la imagen que tengo, en la memoria o en la imaginación, del librero lleno, además me imagino el libro estando en otra parte, hurtado por alguien. Pero lo noto ausente no por su ausencia misma, ya que hay montones de libros que también faltan en el librero pero cuya ausencia podría no notar. Me percato de su ausencia porque me *interesa* su presencia, porque, por ejemplo, *deseo* leerlo para completar mi tesis. Me hago la idea de la negación de mi libro, porque estoy *interesado* en su existencia o presencia.

Pero supongamos ahora que un deber impuesto por mi tutora me obligara a consultar *De la Filosofía*, pero la prosa abigarrada y su ingente tamaño, junto con el impaciente deseo que tengo de terminar con la tesis, me hiciera aborrecible dicho libro. También notaría su falta en el librero, pero no porque me *interese* que esté ahí, sino porque su ausencia me alegraría, pues podría aplazar el martirio hasta otro momento. Reparo en su ausencia porque me *interesa* su no presencia.

“En la vida notamos las ausencias de las personas y cosas de las que nos interesa la presencia —o la ausencia [...] Las únicas ausencias que no notamos son las de lo que nos

es absolutamente indiferente” (DF 388). Además, si nos interesa la presencia o la ausencia de las cosas o las personas es porque las vivimos o las concebimos en algún tipo de relación con nuestra propia vida de manera *favorable* o *desfavorable* (ídem). Pero también porque consideramos apreciable o despreciable nuestra propia vida: “[en tanto] *nos queremos bien o nos aborrecemos más o menos, nos afirmamos o negamos, a nosotros mismos*” (cfr. DF 389)

En nuestro primer ejemplo, la ausencia del libro me apena, mientras que su presencia me alegra, porque soy un estudiante en pleno proceso de titulación y en tanto me aprecio como estudiante y futuro titulado, aprecio la presencia de los libros que posibilitan mi proyecto de vida. En el segundo, si yo odiara ser estudiante y la tesis me pareciera una obligación amarga, o por ser mal estudiante me decepcionara de mi carrera, o hubiera errado mi vocación, entonces me odiaría a mí mismo y la ausencia del libro me regocijaría en la medida en que me exime de la obligación de ejercer mis estudios.

Concebida la ausencia del libro, puedo extremarla y pensar, ahora, que no sólo se ha *desplazado*, sino que se ha *aniquilado*, esto es, lo concibo como *inexistente*. Concebir al libro inexistente es concebirlo como imposible de todo vínculo conmigo, exceptuando el vínculo *sui generis* que consiste en recordarlo.

Si el caso fuera el de una persona que concibo como inexistente, porque he constatado su muerte, si le tuviera cierto aprecio, su inexistencia me entristecería, y para consolarme o paliar esta tristeza, imaginaría a la persona existiendo en otra vida, infinitamente (existencia infinita). Si la persona me fuera aborrecible, querría su inexistencia *in mente*. Y si yo fuera lo suficientemente malvado, me alegraría de su muerte efectiva y hasta la propiciaría. Si, en cambio, lo odiado fuera yo mismo (por ser mal estudiante y por las razones ya aducidas), entonces querría mi propia inexistencia, pero como soy falto de valor y la apuesta de Pascal socava mi decisión, no me suicido. Sólo aniquilo mi existencia *in mente*. Pero también puedo pensar ¿no habrá otra vida aparte de este valle de lágrimas, una vida de contento eterno y tranquilidad? ¿No habrá un Dios omnipotente que afine las cuerdas del universo y nos asegure la realidad de todo orden, verdad y bondad? Este tipo de anhelos están motivados por un deseo de bien infinito o infinitud divina, o un *amor* a ambos; que no por ser un amor oriundo de la desesperanza es menos amor (cfr. DF 390).

El amor a sí mismo o a los existentes ajenos mueve a concebir los objetos amados como infinitos, y a concebir la existencia de un ser infinito como Dios, el cual es el amor encarnado y nos mueve a amar. Igualmente el odio a sí mismo y a los existentes ajenos mueve a concebirlos inexistentes, y a concebir al Demonio (que es el negador por excelencia) como el odio encarnado (*cf.* DF 391).

Lo anterior nos muestra cómo los conceptos de ‘inexistencia’ y ‘nada’ y de ‘infinitud’, surgen “*por* el amor y el odio a las existencias y entes” (DF 391). Así, los conceptos susodichos, los puede pensar el hombre no porque objetos fenoménicos se los impongan, sino porque es “*movido*” por el amor y el odio a los existentes ajenos y a sí mismo” (ídem). La razón de ser del ‘no’, que es lo mismo que ‘inexistencia’, sería, pues, la subjetividad humana. La negación (tanto parcial, como de todo lo existente) es introducida por el hombre en la naturaleza, por su amor y odio a los objetos. El amor y el odio son los creadores de las categorías negativas.

Si este es el caso, los sujetos y destinatarios de la negación sólo serían aquellos capaces de “*intención*” volitiva, con lo que implicaría de conciencia y razón, de amor y odio en relación con lo bueno y lo malo...” (DF 322) Según tal afirmación, los animales no tendrían concepción de ‘la nada’, ya que su resistencia o huida o negaciones prácticas, son sólo instintivas, no hay una *intención* volitiva. Lo que tendríamos serían interpretaciones antropomórficas de su comportamiento⁹⁶. El humano es el único que niega con el ‘no’. De los seres infrahumanos, sólo podemos hablar de negaciones mudas o actitudes negativas que serían como el fondo significativo del ‘no’. En el caso de los suprahumanos como ángeles o Dios, si bien no dicen ‘no’, pueden pensarlo, pero no pueden negar, ya que son pura plenitud.

Ahora bien, el amor y el odio son ambas emociones–mociónes positivas, “en el sentido de que ninguna de las dos consiste en la simple falta o ausencia de la otra, sino que cada una tiene su consistencia propia” (DF 321). Se dice que el amor es positivo y el odio negativo, porque son contrarias en un sentido bastante intuible. Pero el odio no es simplemente la ausencia del amor, y amor no es sólo ausencia de odio. Ambos tienen relación con lo bueno y lo malo, porque se ama lo que es bueno y se odia lo que es malo;

⁹⁶ En contra de lo dicho en el Cap. 3.1.3.

son la vivencia de lo bueno y lo malo respectivamente. Aunque tenemos los casos aberrantes de *amor a lo malo y odio a lo bueno*.

Decía Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*: “Lo que en el pensamiento son la afirmación y negación, son, en el deseo, la persecución y la huida” (Lib VI, Cap. 2, 1139a 20-25). Sin embargo, para Gaos, amor–odio y afirmación–negación no sólo están en una relación de analogía entre dos planos distintos, sino que hay dependencia absoluta entre el pensamiento y la voluntad. ¿Quiere decir lo anterior que cuando decimos “esta silla *no* es azul” estamos odiando? Sí, pero según Gaos, “[l]o expuesto es una teoría del *origen* de la negación, de las categorías negativas, que, una vez creadas, pueden *trivializarse* y *banalizarse*.” (DF 393) Y aunque no lo parezca, este tipo de fenómenos son muy comunes, como el nombre propio de “Elías”, que lleva mucha gente, sin ser creyentes fervientes de Yahvé, como lo exigiría la etimología popular⁹⁷; o como el acto de caminar, que al principio es voluntario y requiere un denuedo casi sobre humano, propio de los infantes, y después se hace automáticamente. Sin embargo, al contrario de lo que podría pensarse, amor y odio no están en relación respectiva con la afirmación y la negación. Amar es afirmar, pero también es negar todo aquello negativo del ser amado. A Dios, el ser infinitamente bueno, se le niega toda mácula o imperfección. Podría ser, incluso, aventura a decir Gaos, que la existencia no fuera lo primario y la inexistencia lo secundario sino que sólo en el momento de perder algo amado notaríamos su inexistencia, y una vez concebida la inexistencia temeríamos por ella y concebiríamos lo existente (*cf.* DF 391). Esta sería una teorización y reelaboración de la idea común de que sólo valoramos algo hasta que lo perdemos: sólo conoceríamos la existencia de los objetos hasta que presenciáramos su ausencia, esto es, su inexistencia.

Un caso de peculiar consideración sería el del filósofo y hombre de ciencia, el cual tiene entre los bienes más apreciables al conocimiento, y específicamente el conocer por las causas. Su amor al conocimiento se hipostasia en la omnisciencia divina⁹⁸, o se hace infinito, exigiendo a todo lo existente el ser conocido, incluso Dios. El amor al

⁹⁷ “Mi Dios es Yahvé”

⁹⁸ “Con la razón el hombre llegó a concebir a Dios como omnisciente, y los filósofos lo han concebido como Verdad, Razón infinita y Saber absoluto; y desde Aristóteles hasta Hegel han hecho de Él, en definitiva, un pensador, un filósofo, a una con el identificarse ellos mismos, mediante el pensamiento filosófico, con el dios o Dios” (Yamuni Tabush 1989, 17)

conocimiento de las causas exige que todos los existentes y el conjunto de ellos (el mundo) sean justificados. Así, pues, el concepto ‘razón de ser’ y la actividad misma serían oriundos de la volición del filósofo y no de su discurrir absolutamente puro.

Este vivir el hombre lo que vive como bueno o malo sería su naturaleza ética o moral, lo cual a su vez sería, según Gaos, “el *a priori* del hombre en el doble sentido de lo condicionante de la posibilidad de todo lo demás de él y de incondicionado para él, por lo menos en el sentido de la imposibilidad, para él, de *conocer* una condición de ella” (DF 392). Esto quiere decir que el hombre tiene, en su conformación ética, la condición de posibilidad de todas sus concepciones sobre lo existente. Concebir el mundo como finito o infinito, el alma como inmortal o no, la existencia o inexistencia de Dios, no dependerían de los esfuerzos racionales de los hombres, sino de sus amores u odios a determinados existentes. En este sentido, la parte moral del ser humano determinaría a la parte racional. Por ejemplo, el amor a la vida misma y el deseo de preservarla infinitamente empujaría a la razón a pergeñar pruebas a favor de la existencia del alma inmortal. “En suma, el hombre ha acabado por reconocer en sí mismo una naturaleza radicalmente moral o ética, consistente en vivir cuanto vive como bienes o males, [...] en amar u/y odiar bienes o/y males [...] [y en] pensar los conceptos de ‘inexistente’ e ‘infinito’ con extensión universal, de negar y aniquilar y de infinitar *in mente*” (DF 392)

Como ya se ha insinuado a lo largo de esta exposición, la concepción de objetos metafísicos, tan caros a la filosofía, tendría su cimiento en el amor y el odio. Las mociones y emociones del amor y el odio son posibilitantes del ‘no’ (o ‘inexistencia’) y éste a su vez es el posibilitante de los conceptos ‘finito’ e ‘infinito’. El paso de lo finito a lo infinito, como lo mostró el capítulo anterior, es el paso de lo fenoménico a lo metafísico, por lo que la concepción de existentes metafísicos estaría motivada por mociones y emociones. Ejemplo de ello los tenemos en la concepción del alma inmortal o Dios (ambos existentes metafísicos–psíquicos) de los que ya se ha hablado. Sin embargo, uno podría preguntar ¿y qué hay de objetos como los átomos o las ondas, que no parecen tener una relación tan íntima con la subjetividad humana? Incluso ellos tendrían un trasfondo emocional oculto. Tomando como base que el concepto ‘razón de ser’ proviene de la emocionalidad, la concepción de objetos metafísicos–físicos como los átomos tendría su origen en un deseo

de dar razón de los fenómenos, y su postulación vendría a ser similar a la de los objetos metafísicos–psíquicos.

4.2.–ANTINOMIAS.

Se han apuntado, sin desarrollar, a lo largo de este trabajo, varias parejas de conceptos contradictorios y excluyentes que se generan de las consideraciones fenomenológicas de Gaos. Así, pues, hemos llegado al punto de la exposición en que es necesario tratar las antinomias detalladamente. Las antinomias es uno de los temas más importantes en la filosofía gaosiana, ya que todas sus consideraciones sobre los conceptos, la negación y lo infinito afluyen en ellas. Y no sólo eso, sino que la historia de la filosofía sería el constante vaivén entre ciertas concepciones antinómicas.

Lo primero es definir antinomia: “disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede optar por razones propiamente tales o de la razón pura, sino únicamente por seudorrazones de la razón práctica, pero por éstas es forzoso optar, pues hasta el no optar por ninguna es un opción” (DF 113). Aunque en sentido estricto optar siempre es por razones prácticas, ya que “optar por razones teóricas” es una contradicción. No se opta por aquello que se demuestra, lo demostrado se impone.

Pasemos, pues, a exponer las antinomias según el tipo de conceptos que consideramos en el capítulo 1: 1) universales y afines, 2) singulares y plurales y 3) individuales. Posteriormente se compararán éstas con las kantianas y se expondrá cómo es que Gaos pretende reducirlas todas a una sola: la antinomia realismo–idealismo.

4.2.1.– ANTINOMIA DE CONCEPTOS UNIVERSALES Y AFINES.

Hay unanimidad en pensar los universales, los cuasiuniversales y los trascendentales como conceptos y no como individuos, pero no hay unanimidad en pensar si objetivan objetos distintos de conceptos o seres individuales (*cfr.* DF 109) y cómo es posible esta relación.

La expresión “esta silla” notifica el concepto ‘esta silla’ que objetiva «esta silla» individual. En cambio la expresión “la silla” notifica el concepto de especie ínfima ‘la

silla’, pero no objetiva el objeto individual; ni siquiera a ninguna silla determinada. ¿Entonces qué objetiva? Podría ser que objetivara a *cada* individuo *distributivamente* y no a uno sólo. Así la individualidad de los objetos se vería *indeterminada*. “La silla” referiría a «cada una de las sillas» indeterminadamente.

Pero a esto se le opone una razón: «cada silla» y «toda silla» y «cualquier silla» son objetos objetivados por sus respectivos conceptos ‘cada silla’, ‘toda silla’, ‘cualquier silla’ notificados por sus respectivas expresiones verbales. Las cuales, todas ellas, no son sinónimas a “la silla”. Por tanto el concepto ‘la silla’ no objetiva a «cada silla», sino a algo distinto. Esto es un argumento contra la idea, de origen nominalista, de que un concepto abstracto como ‘silla’, objetiva a todas las sillas habidas y por haber.

Para que “la silla” designe las sillas habidas y por haber, debe tener un objeto en *común* a las sillas; algo que esté *en* las sillas, pero que no sea las sillas mismas. Tal objeto podría ser el complejo de notas ‘un mueble de madera, metal o plástico, que sirve para sentarse’ que forman la comprensión del concepto y que en este caso son su *esencia*. (*cfr.* DF 112). Pero como estas notas son los posibles conceptos de la comprensión de un concepto, no se gana nada diciendo que lo común a los objetos del concepto es un complejo de otros conceptos. El concepto ‘la silla’ no tendría, en sentido estricto, objeto alguno; no llegaría hasta las sillas individuales, sino que se quedaría en la pura conceptualidad.

Si lo *común* a los individuos de un concepto universal no es ninguno de los individuos ni un individuo... ¿qué es? Si contestamos que conceptos, volvemos al problema de conceptos sin objetos. Si contestamos que ni conceptos ni individuos, entonces tendrían que ser algún tipo de objetos no individuales.

Postular objetos no individuales hace que nuestros conceptos ya no sean conceptos sin objetos, pero tiene varios problemas. Lo *común* sería, en tanto objeto, común a los individuos, pero en tanto universal, algo separado de ellos. Pero ¿cuál sería esta doble relación, por un lado con los individuos y por otro con los conceptos? He ahí el realismo de los universales y el realismo gnoseológico con sus aporías (*cfr.* DF 112).

Si no hay tales objetos, entonces lo común entre los individuos sería los conceptos mismos (y nada más que ellos). La consecuencia es que si los conceptos son lo común de los objetos, parece que se despoja a estos de su *objetividad*, en sentido de independencia de los conceptos, para ser reducida a objetividad entendida como correlación con los

conceptos. Se considera que lo común es algo que está en las cosas, pero si esto común es conceptual, entonces las cosas tendrían una naturaleza conceptual (*cfr.* DF 113). En este caso ‘silla’ (concepto universal) y ‘cada silla’ (concepto individual), objetivarán al mismo objeto «cada una de las sillas habidas y por haber», pero de diferente forma.⁹⁹ He aquí cifrado el idealismo trascendental.

Gaos ve en esta disyuntiva la disputa de los universales (comenzada desde el pitagorismo y socratismo, continuada en la Edad Media y renovada en la discusión realismo–idealismo trascendental, o la disputa entre tomistas y suaristas). Y la considera una antinomia (*cfr.* DF 113).

Dicha antinomia es, en resumen, la siguiente:

- 1) O bien los universales objetivan objetos diferentes de ellos mismos y de los seres individuales: una especie de objetos ideales.
- 2) O bien los universales conciben y objetivan los individuos mismos directamente pero de manera diferente a como los objetivan los conceptos individuales.

La única razón teórica para optar por el idealismo trascendental sería evitar la multiplicación de los entes. Pero se ha visto que ambas posturas tienen problemas. Y, según Gaos, hasta ahora sólo se está en plena “fenomenología anterior a toda teoría, aunque los fenómenos empujen acá y allá hacia una u otra, es el fenómeno mismo lo único que importa reconocer y que decide de la secuencia y las consecuencias lógicas de y en el discurso” (DF 114)

Ya se vio la antinomia de considerar a las especies ínfimas (nuestro ejemplo fue ‘silla’) como notificando o bien un objeto ideal o bien a todos sus objetos de manera *sui generis*. “Los demás universales, los trascendentales y los demás conceptos afines a los universales, los cuasiuniversales, reiteran las mismas aporías” (DF 122). Pero el trascendental de ‘existencia’ nos pone en un caso especial.

⁹⁹ El problema es que, por un lado, en el realismo los conceptos individuales objetivan directamente a sus individuos, mientras que los universales objetivan otro tipo de entidades (y por medio de ellas, a los individuos). Pero por otro lado, en el idealismo, tanto los conceptos individuales como los universales objetivan a los individuos, pero de diferente forma.

Para entender lo que sucede con este trascendental hay que explicar algunas consideraciones sobre la *esencia*. ‘La silla’ sería concepto, como ya se dijo, de algo *común* a todas las sillas, lo tradicionalmente llamado *esencia*. Tal esencia, o bien es un objeto ideal o bien es parte del concepto mismo. Pero incluso aunque fuere el segundo caso, no habría que confundir la ‘silla’ como especie ínfima y la ‘silleidad’ como la esencia de ser silla. Otro ejemplo más claro sería la diferencia entre ‘blanco’ que es un concepto *específico* (o de una especie de modo cualitativo) y ‘la blancura’ que es el concepto *esencial* (o de la esencia). En la tradición se dice que ‘blanco’ es la forma *concreta* del modo, mientras que ‘blancura’ es su forma abstracta; pero Gaos rechaza tal respuesta por parecerle que no existe tal cosa como un *modo abstracto*.

Parejas consideraciones se pueden hacer de las demás clases de conceptos. La esencia del cuasiuniversal ‘sustancia’, sería ‘sustancialidad’; la de ‘modo’ sería ‘modalidad’, y la del trascendental ‘existente’ sería ‘existencia’.¹⁰⁰

De todos los conceptos de esencias, por ejemplo ‘la blancura’, cabe igualmente preguntar si objetivan un objeto diferente de los individuos blancos, o si objetivan a todos los individuos blancos de una manera *sui generis*. Pero, que ‘la blancura’ tuviera un objeto ideal o que fuera el concepto mismo lo *común* a los objetos individuales, deja indemnes a estos. Pero en el caso de ‘la existencia’, ya sea que tenga un objeto ideal o sea el concepto mismo lo *comunizante*, en ambos casos se deja a los singulares despojados de su objetividad, ¡de su existencia misma! Si ‘existencia’ designa un objeto ideal, entonces la existencia está fuera de los individuos que existen; si en cambio, designa al concepto mismo, la existencia de los objetos sería una existencia meramente conceptual, no sería una existencia *efectiva*.

Esto nos da como resultado la inclusión de ‘la existencia’ en la antinomia antedicha y por ende “parece transferir concluyentemente el concebir la existencia de los existentes, desde el alto plano de la razón pura, al profundo fondo irracional de la —mal llamada “razón” práctica. Con ello —dice Gaos— empiezo a insinuarles, no un “*idealismo irracionalista*” como puede parecer a primera vista, sino un “*irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo*” (DF 123). Es decir, que incluso el concebir la existencia misma

¹⁰⁰ El trascendental es ‘el ser’ o ‘el ente’, y su correspondiente esencia sería ‘entidad’, sin embargo, para evitar equívocos, Gaos los simplifica terminológicamente por ‘existente’ y ‘existencia’. (DF 121).

de los objetos, lo más patente, aparentemente, a la razón, sería una cuestión de elección irracional.

4.2.2.– ANTINOMIA DE LOS CONCEPTOS PLURALES.

Los conceptos singulares van incluidos dentro de la antinomia de los universales. Por eso sólo nos ocuparemos de los plurales aquí. La pregunta que surge es similar a la del apartado anterior: ¿los conceptos plurales conciben unos objetos plurales distintos de sus objetos singulares, o conciben a los singulares de una manera *sui generis*, diferente de la manera en que conciben los conceptos individuales y los conceptos universales? Y similar será la respuesta: es una antinomia.

La relevancia de tal consideración radica en sus consecuencias prácticas o hasta políticas. Por ejemplo, ‘el Estado’ es una pluralidad heterogénea (conjunto de sustancias y modos físicos que son las personas y de conceptos que son sus ideas). Si ‘el Estado’ concibe a un objeto plural diferente de los individuos singulares que abarca, entonces es una entidad independiente y superior a las personas mismas que lo conforman. Posición grata a los totalitarios, que verían gustosos el sacrificio de los ciudadanos en pos de la supervivencia de un ser superior. En cambio, si ‘el Estado’ es sólo una manera *sui generis* de objetivar a un conjunto de personas en cierto tipo de relaciones de convivencia, entonces no hay tal entidad privilegiada, postura que sostendrían los liberales (*cf.* DF 147–148).

Tal vez, “la pugna histórica —piensa Gaos— entre ambas concepciones políticas sea irresoluble racionalmente, por gravitar ambas concepciones políticas en torno de una pareja de concepciones lógico–ontológicas antinómicas” (DF 148).

4.2.3.– ANTINOMIA DE CONCEPTOS INDIVIDUALES.

Se vio que un tipo de conceptos individuales son conceptos universales individuados por otros conceptos de relaciones (como ‘esta silla’). ¿Cómo sería posible que dichos conceptos designen sus individuos si la conceptualidad y la individualidad son caracteres antagónicos de los objetos (tanto así que se han dividido los tipos de existentes en individuos y conceptos)? Supongamos la siguiente *situación*. Preguntamos “¿qué es esto?”:



Y respondemos con la expresión “es *esta silla*”, la cual designa al concepto individual ‘esta silla’ que a su vez objetiva el objeto señalado. En la situación que acabamos de plantear ¿qué es primero: el objeto designado o el concepto con el cual lo designamos? Si se afirma que el objeto, uno podría replicar que no nos fue posible reconocer dicho objeto sino con el concepto ‘silla’, que es un universal, y que después fue individuado por el otro concepto ‘este’. Porque es imposible concebir un individuo sin concepto individual alguno. Por ende, lo primero es el concepto. Pero a esto podríamos replicar, igualmente, que, sin un existente previo, el universal no podría ser aplicado y sería un concepto vacío o sin objeto. ¿Diremos entonces que el objeto y el concepto son lo mismo, que se identifican? Este es el problema de las implicaciones entre existencia y esencia (*cfr.* DF 136).

En la historia de la filosofía este problema ha tenido su más eminente ejemplo en la disputa de la existencia de Dios. El argumento ontológico presupone que la esencia de Dios conlleva su existencia. Hay primacía en la esencia, puesto que la existencia, por lo menos la de los objetos, es algo *puesto* por Dios y en su caso mismo la implica. Los detractores de tal concepción niegan la posibilidad de deducir la existencia de la esencia, es decir, de la implicación de la existencia por la esencia.

Ahora bien, la antinomia formulada como disyunción entre dos términos es la siguiente:

- 1) Concebir al individuo exhaustivamente con conceptos; reducirlo a conceptos y hacer de ellos el principio de lo individual; en fin, reducir la clase de existentes de individuos a la clase de los puros conceptos. Nuestro universo se convierte en una multiplicidad de esencias y sus relaciones, como lo quería Platón.
- 2) O bien, imposibilidad de concebir al individuo exhaustivamente; admitir una escisión de irracionalidad entre los individuos y los conceptos. Esto es, que los

conceptos nunca puedan aprehender su objeto ¿Será entonces que los conceptos mismos son también individuos, pero de carácter psíquico? En este caso se reduce la clase de los conceptos a la clase de los individuos y el universo se nos hace existencia pura, como piensan los existencialistas.

En otras palabras, esta antinomia consiste elementalmente en la tensión que existe entre “concebirlo todo sin residuo individual inefable alguno” (DF 140) y “la resistencia de la absoluta inefabilidad del individuo y la pura facticidad de la individuación” (DF 141), cada uno con sus respectivas tendencias hacia un monismo de conceptos o un monismo de individuos.

Una aporía más nos plantea el concepto ‘yo’. Por un lado, es universal, pues designa a todo «sujeto que profiere una expresión verbal», pero por otro, designa al individuo en su individualidad absoluta. Cuando yo digo “yo”, no me conceptúo a mí mismo sólo como un sujeto que se expresa, sino que me refiero a mí mismo y todo lo que esto implica. ¿Qué es lo que permitiría al concepto ‘yo’ ser universal (pues cualquier sujeto puede decirlo de sí), y al mismo tiempo individual (cuando lo digo me designa a mí en mi individualidad total)? ‘Yo’ me designa a mí de manera contingente cuando lo uso, ya que yo, Gonzalo Gisholt, soy un individuo que forma parte –contingentemente– de la extensión del concepto ‘yo’. Yo podría no existir y el concepto quedaría ileso. Pero dicho concepto también designa necesariamente porque designa a todos y cada uno de los sujetos expresantes en tanto que se expresan.¹⁰¹

El nombre propio, como “José Gaos”, con lo ya dicho sobre éste, es un ejemplo más de la disyuntiva entre pensar que un nombre individual designa a su objeto mediante aglomeración de conceptos universales (término 1 de la antinomia) o que lo designa mediante una especie de intuición *sui generis* de carácter irracional (término 2 de la antinomia)

¹⁰¹ Tales problemas no hicieron pensar a Gaos que tal vez su sistema de Expresión—Concepto—Objeto, estaba equivocado y que la función propia de la expresión no es siempre la de designar un concepto objetivante de un objeto.

4.2.4.– ANTINOMIAS KANTIANAS.

El primer y más inmediato referente que viene a la mente al hablar de antinomias es Kant. Gaos toma en cuenta esta consideración y enriquece su análisis con el de aquel filósofo. Para nuestro filósofo “*todas* las correlativas finitudes e infinitudes están en una correlación de *contradicción* que parece tener que ver esencialmente con el concepto de ‘antinomia’” (DF 373). Por lo que su intención es mostrar que las antinomias kantianas se reducen a disyunciones entre finitud e infinitud.

1ª antinomia:

Tesis: “El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites”

Antítesis: “El mundo no tiene un comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito respecto del tiempo como del espacio” (Kant 2006, A426 [B454])

Esta antinomia es la contraposición entre la finitud del espacio y el tiempo, contra su infinitud por adición, esto es, la disyunción entre si el mundo tiene o no inicio y si tiene o no final.

2ª antinomia:

Tesis: “Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo”

Antítesis: “Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo” (Kant 2006, A435 [B463])

Esta antinomia es la contraposición de la finitud en cuanto a la divisibilidad del espacio y la infinitud de su posible divisibilidad.

3ª antinomia:

Tesis: “La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.”

Antítesis: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.” (Kant 2006, A445 [B473])

La disyuntiva aquí implicada es la de la elección entre una cadena causal finita comenzada por libertad o una infinitud de causas (falta de libertad).

4ª antinomia:

Tesis: “Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario.”

Antítesis: “No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya.” (Kant 2006, A453 [B481])

Esta última antinomia también presupone la finitud o infinitud de las causas del mundo. Si hay un ser necesario, las causas son finitas, si no lo hay, son infinitas. También puede interpretarse como la disyuntiva entre la existencia o no de un ente infinito con existencia infinita.

Así, las antinomias kantianas son en el fondo alternativas entre la finitud y la infinitud (*cf.* DF 382) o entre objetos metafísicos (recuérdese que la concepción de los objetos metafísicos surge del paso de lo finito a lo infinito¹⁰²). Lo cual no quiere decir que todas las antinomias que haya son las kantianas, ni que todas las antinomias posibles sean de finitos e infinitos (aunque Gaos intentará demostrar que de hecho sí lo son). Ahora bien, hay que elegir entre alguna de las dos concepciones, considerando real una y posible, puramente concepto, la otra. La elección de cualquiera de las dos excluye a su contrario. Pero no hay razones indiscutibles para elegir entre una de las dos, o bien hay igualmente razones para ambas. ¿Por qué no hay tales razones concluyentes? “La explicación a la kantiana sería: porque son proposiciones¹⁰³ cuyos conceptos no objetivan fenómenos, sino existentes metafísicos, y el único criterio para elegir entre proposiciones contradictorias sería la verificación fenoménica de sus conceptos, o que éstos objetiven fenómenos” (DF 375).

Sin embargo, las antinomias que podríamos denominar “gaosianas” no tienen que ver con proposiciones referentes a existentes metafísicos, al mundo o Dios, sino a la distinción e independencia de conceptos e individuos.

1ª antinomia:

Tesis: existen conceptos ideales distintos de los actos psíquicos y los objetos.

Antítesis: no existen tales y los conceptos son meros actos psíquicos del sujeto.

2ª antinomia:

¹⁰² ‘Finito’ es tan metafísico como ‘infinito’ en la medida en que pensar aquél implica pensar este.

¹⁰³ Son parejas de proposiciones contradictorias.

Tesis: existen objetos plurales ideales independientemente de los conceptos plurales.

Antítesis: no existen tales objetos; los objetos plurales son conjuntos de individuos designados mediante conceptos plurales.

3ª antinomia:

Tesis: La expresión ‘yo’ y otros términos individuales notifican conceptos que objetivan un solo sujeto: el individuo puede ser reducido a conceptos.

Antítesis: La expresión ‘yo’ y los términos individuales no notifican ningún concepto, sino que se limitan a señalar: el individuo no puede ser reducido a conceptos, es inefable.

Las antinomias gaussianas se caracterizan por ser disyuntivas entre la existencia o no de objetos distintos de los conceptos con que son pensados. Los existentes objetivados por ellas son, pues, los conceptos y sus objetos, ambos fenoménicos. “Todo lo cual permite concluir que los límites de la razón y su carácter antinómico se muestran frente a los fenómenos mismos” (Salmerón 1974, 147) y no sólo frente a los objetos metafísicos, como pretendiera Kant.

Así, las antinomias no serían sólo cosmológicas y teológicas o metafísicas (como las kantianas), sino también lógicas o, mejor, ideológicas¹⁰⁴ (cfr. DF 375). La pregunta aquí es ¿las antinomias gaussianas y las kantianas son dos órdenes antinómicos distintos o bien unas pueden reducirse a las otras? Según Gaos, “si todas las antinomias fuesen reducibles a *la* antinomia, que sería *ideológica*, resultaría lo antinómico metafísico dependiente de lo antinómico ideológico” (DF 375) Así, pues, Gaos pretende demostrar que las antinomias kantianas dependen de las antinomias ideológicas, y quiere reducir tanto las suyas, como las kantianas, a una sola antinomia: *la* antinomia por antonomasia, la disyuntiva entre realismo e idealismo.

4.2.5.– LA ANTINOMIA REALISMO–IDEALISMO.

Según Gaos, existen dos principales maneras en que nos concebimos a nosotros mismos en el mundo, la primera es como un objeto más entre los objetos y éstos existiendo

¹⁰⁴ Así llama Gaos a sus antinomias, quizá para distinguirlas de las kantianas.

independientemente del individuo que los percibe (realismo); la segunda, como un sujeto que no es un objeto más entre los objetos y que es, en algún sentido, creador de ellos, o éstos dependientes de él (idealismo). La primera es fruto del sentido común y tiene su aparición en la juventud, tanto de la historia universal de la humanidad, como de la biográfica de cada individuo. La segunda es producto de la elaboración concienzuda de los filósofos en una época de madurez, tanto histórica como biográfica (*cfr.* DF 377) (es claro que un niño no se concibe a sí mismo espontáneamente como un sujeto trascendental). Cabe aclarar que no hay que entender realismo e idealismo como posturas filosóficas totalmente determinadas, sino como conceptos de análisis en donde caben muchas distintas cosmovisiones.

La pregunta aquí es ¿cuál de las dos maneras de concebirnos es la verdadera y cuál falsa? No parece haber razones concluyentes para elegir entre ambas. Las dos son igualmente posibles...

Tesis (realismo): “yo soy un objeto entre mis objetos”

Antítesis (idealismo): “yo no soy un objeto entre mis objetos, sino el sujeto de mis objetos” (DF 378).

Si se quisiera hacer una síntesis diciendo “yo soy el sujeto de mis objetos y uno de estos” (*ídem*), esta “y” no tendría el sentido de simultaneidad, esto es, no se puede ser sujeto y objeto al mismo tiempo desde la misma perspectiva, más bien se pasaría de una concepción a otra rápidamente o se estaría en una especie de vaivén. La persona que se concibe como un sujeto, no puede concebirse a la vez como un objeto o como parte de su objeto total.

La pregunta, pues, se transforma: ¿por qué no habría razones concluyentes para elegir entre dos proposiciones contradictorias (realismo e idealismo)? Se vio que la respuesta para las antinomias que objetivan existentes metafísicos es que entre dos proposiciones de ese estilo no tendríamos criterios fenoménicos para resolver la disputa. Por ejemplo, en la pareja de proposiciones “mundo espacialmente finito” y “mundo espacialmente infinito” no hay un fenómeno inconcuso que haga que nos decantemos por alguna de las dos. Pero en el caso de la antinomia realismo–idealismo ¿cómo elegir entre concebirnos como un objeto más en esta sala (pura totalidad de objetos) y concebirnos como el sujeto que la ve (puro sujeto de objetos)? (*Cfr* DF 378)

Para responder a esta pregunta hay que reducir tanto las antinomias kantianas a las gaussianas, y ambas a la antinomia realismo–idealismo.

4.2.5.1.– REDUCCIÓN DE LAS ANTINOMIAS.

Como se dijo en el apartado anterior, las antinomias kantianas son todas disyuntivas entre proposiciones objetivantes de existentes metafísicos. Debido a que éstos no tienen material sensible del cual constituirse, tienen la peculiaridad de ser objetos constituidos no más que por conceptos. No son objetos, como por ejemplo, «una silla», que se conforma del conjunto de sensaciones de color, dureza, etc. junto con los conceptos de ‘mueble’, ‘objeto para sentarse’, ‘dimensiones X’; sino que todas sus notas están dadas por conceptos. Un átomo no tiene color, dureza, etc. es más bien él el que los causa; sus notas serían conceptos del tipo ‘causante del color X’, ‘causante de la dureza’, ‘causante de la reacción X’, etc. Se apuntó, igualmente, que los conceptos constitutivos de los objetos metafísicos son ‘finitud’ e ‘infinitud’. ‘Finitud’ e ‘infinitud’ al ser conceptos, entran dentro de las antinomias gaussianas. Así, ya que los objetos metafísicos se rigen totalmente por los conceptos de ellos, estos objetos correrán la misma suerte que corran sus conceptos. Por tanto, si hay maneras antinómicas de concebir los conceptos, estas antinomias se trasladarán a los objetos.

Las antinomias kantianas se reducirían a una antinomia del tipo gaussiana:

Tesis: Existen objetos metafísicos distintos de los conceptos con que se piensan.

Antítesis: No existen tales, y los objetos metafísicos son idénticos a sus conceptos.

De esta manera, el dilema, por ejemplo, entre concebir el mundo finito o infinito, se somete al dilema de si los conceptos ‘finitud’ e ‘infinitud’, tienen objetos reales, o son meras conceptualizaciones.

Ya que hemos desplazado el problema de los objetos aporéticos a los conceptos, queda ver cómo se reducen las antinomias gaussianas a una sola. Para hacerlo, etiquetemos de “realismo” o “idealismo” cada una de las tesis y antítesis de las antinomias gaussianas.

Realismo:

- 1) No existen objetos ideales y los conceptos son meros actos psíquicos del sujeto.
- 2) No existen objetos plurales ideales; los objetos plurales son conjuntos de individuos designados mediante conceptos plurales.

- 3) La expresión ‘yo’ y los términos individuales no notifican ningún concepto, sino que se limitan a señalar: el individuo no puede ser reducido a conceptos, es inefable.

Idealismo:

- 1) Existen conceptos ideales distintos de los actos psíquicos y los objetos.
- 2) Existen objetos plurales ideales independientemente de los conceptos plurales.
- 3) La expresión ‘yo’ y otros términos individuales notifican conceptos que objetivan un solo sujeto: el individuo puede ser reducido a conceptos.

Las proposiciones del realismo afirman la individualidad de los conceptos y los objetos. Los primeros como meros actos psíquicos del pensar y los segundos como individuos independientemente del sujeto que los concibe. Por ejemplo, mi concepto ‘esta silla’ sería tan sólo un modo psíquico de la sustancia que soy yo, y el objeto «esta silla» estaría conformado parcialmente por las sensaciones y parcialmente por los conceptos que pongo en ellas. Si tal es el caso entonces el idealismo trascendental es imposible, ya que si el sujeto trascendental no es ninguna sustancia psíquica individual, entonces los conceptos tampoco son modos psíquicos.

Las proposiciones del idealismo afirman, en cambio, la idealidad de los conceptos y la posibilidad de que los objetos se conformen totalmente por conceptos. El objeto «esta silla» sería un conjunto de todos los conceptos con que la elaboro, no habría ninguna cosa más allá de mi concepción. Si este es el caso, no habría objetos diferentes a los conceptos mismos y el realismo sería imposible.

Otra manera de reducir las antinomias kantianas a la antinomia idealismo–realismo es mostrar cómo ésta se comporta también como una disyuntiva entre finitud e infinitud. El *realismo* es la idea de la persona como un objeto entre los objetos que están alrededor suyo y lo limitan. Al ser así, la persona no puede más que concebirse *finita*. “El sujeto que se concibe como objeto parcial de su objeto total [que es el mundo] [...] no puede concebirse a sí mismo *tan* infinito como su objeto total” (DF 380). En el caso del *idealismo*, el sujeto constituye totalmente sus objetos con conceptos. Esta capacidad de constituir completamente sus objetos haría que los trascendiera; él sería *más* que sus objetos, llegando a ser infinito, aunque sus objetos fuesen finitos. Es decir, si no hay algo que lo *limite* más allá de él, entonces sería infinito. “La infinitud del sujeto trascendental impone que el paso

del sujeto empírico al trascendental sea el paso de lo fenoménico a lo metafísico [...] He aquí cómo el idealismo trascendental es metafísica, aun cuando su fundador y los secuaces de éste pensaban con él eliminar justo toda metafísica” (DF 382). Otra consecuencia del idealismo es concebirse el sujeto como *único*, o bien siendo sus congéneres parte de él mismo o él estando separado de todos ellos, es decir, “concebirse [el sujeto] a sí mismo como —Dios” (DF 380).

En resumen, tenemos 1) la concepción de ser humano limitado en un mundo infinito o creado por Dios; y 2) la concepción de ser el sujeto único, infinito, de cuyo pensamiento son objetos todos los demás objetos y personas existentes. Una pregunta recurrente aflora ¿habrá razones racionales para elegir entre ambos? ¿O sólo se elegirá por motivos irracionales como la humildad de ser un objeto más entre la totalidad del mundo, “aunque con el solapado *orgullo* de serlo en un mundo infinito o creado por un Dios infinito¹⁰⁵, o la descarada *soberbia* incapaz de contentarse con nada menos que ser *el* Sujeto–Dios mismo?” (DF 381)

Vistas las antinomias ideológicas (concepciones antinómicas acerca de los conceptos y sus objetos) y las antinomias kantianas (las de los infinitos y finitos) y cómo es que se relacionan con la antinomia realismo–idealismo, el paso para explicar su origen es prácticamente automático. En el capítulo anterior vimos que la razón de concebir existentes metafísicos se reduce a la posibilidad de concebir ‘la finitud’ y ‘la infinitud’. Ahora se apuntó que son precisamente estos conceptos los que injertan la tensión irresoluble en las antinomias. Así, si dichos conceptos tienen su origen en la negación, y esta a su vez en el amor y el odio, no cabe más que decir que las concepciones antinómicas tienen su origen en las emociones y mociones del amor y el odio. La irresolución de las antinomias es, pues, patente si se tiene en cuenta que no surgen del razonamiento puro; son ajenas a éste. En Kant teníamos a la razón pura interfiriendo en razonamientos de contenido no fenoménico. En Gaos, en cambio, tenemos a la razón pura inmiscuyéndose en concepciones que ni siquiera provienen de su propio gremio, sino del ajeno de la razón práctica. De esta manera, sólo es posible “*optar*” por motivos irracionales entre esas concepciones cuyas raíces están impregnadas de irracionalidad (*cfr.* DF 394). En palabras de Pio Colonnello:

¹⁰⁵ O el orgullo de ser parte del plan divino de ese Dios.

“más allá de una reconstrucción puramente lógico–sistemática de las antinomias, la finalidad última de la reflexión de Gaos [...] [es comprender] el plano de la mocionalidad del sujeto humano, es decir el conjunto de las inclinaciones, de las voliciones, en síntesis, de la esfera de la voluntad” (Entre fenomenología y filosofía de la existencia. 2006, 103-104)

Según Gaos, el acto de la motivación de las antinomias y el optar por alguna de las proposiciones, serían, a la vez, un mismo acto, el acto de su creación (*cfr.* DF 394). Esto querría decir que al concebir alguna proposición antinómica por el amor u odio hacia los existentes, estaríamos, por ese mismo amor u odio, optando por su resolución. Por ejemplo, un sujeto se asombra del orden del universo y ama la correspondencia geométrica patente en todos los ámbitos de la naturaleza, desde las ínfimas flores hasta las imponentes estrellas. Este sujeto odiaría ver reducida a la nada tal perfección o que la causa de ella fuera una mera contingencia. Concibe a Dios, infinitamente bueno y poderoso, el cual ha puesto cada cosa en su sitio. Al concebir su infinitud divina, no puede más que concebirse a él mismo finito y parte de la magnánima creación de su Señor. Tiene una concepción *realista*. Sin embargo, nuestro sujeto podría también pensar que toda la maravilla de la que es espectador no es más que la manera en que él mismo ordena el mundo. Pero le es impensable ver reducido el cosmos a su pura intelección y odiaría ver en tan mísero ser como lo es él, el causante de lo que considera un milagro, la creación del mundo. He aquí el paradigma de cómo el sujeto engendraría de sus amores y odios hacia lo existente la antinomia realismo–idealismo, y al mismo tiempo sus emociones lo inclinarían a optar por el realismo.

SUMARIO.

La negación tiene su origen en las emociones y mociones del amor y el odio. Notamos la ausencia de algo, por ejemplo un libro, porque deseáramos que estuviera ahí (amamos su presencia). O la notamos porque nos alegramos de que no esté ante nosotros (odiamos su presencia). En ambos casos, concebimos su negación: “El libro *no* está”. Extremando esta ausencia llegamos a la concepción de inexistencia. Si le fuera cancelada al libro la posibilidad no sólo de estar desplazado, sino de no estar nunca más presente, el

libro habrá dejado de existir: “El libro *no existe* o es *inexistente*”. La negación radical de toda existencia es la *nada*, y la negación de toda inexistencia es la *infinitud*.

Los objetos metafísicos, en tanto están constituidos por los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’, están también *motivados* por el amor y el odio. El hecho de que los concibamos respondería a cuestiones de la emocionalidad.

Las antinomias kantianas resultaron ser disyuntivas entre ‘finitud’ e ‘infinitud’. En tanto éstos son conceptos, caen dentro de los problemas de las antinomias ideológicas (antinomias gaussianas) que consisten 1) en la disyunción de concebir los conceptos como existentes ideales o como modos psíquicos individuales y 2) en la constitución parcial o total de los objetos por los conceptos. Y estas antinomias ideológicas (o gaussianas) se reducen a la única antinomia realismo–idealismo, porque el realismo implicaría la individualidad de los conceptos y la constitución parcial de los objetos por los conceptos; mientras que el idealismo implicaría la idealidad de los conceptos y la constitución total de los objetos por los conceptos. Además, el realismo sería una versión de la concepción del sujeto como finito, y el idealismo una concepción del sujeto como infinito.

CAPÍTULO 5.

EL FILÓSOFO Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Al inicio de este trabajo se abordó la expresión verbal en general y se vio que dos de los principales elementos son el *sujeto* que la profiere (expresando con ella sus conceptos y emociones y designando sus objetos) y el *destinatario* que la recibe (comprendiendo los conceptos, emociones y objetos). La expresión, pues, junto con el sujeto y el destinatario es lo que conforma la *situación*. La filosofía, como también se apuntó, se caracteriza por tener expresiones que conciben objetos de maneras negativas, e.g. “La nada”, “El existente infinito que es Dios”. Estas expresiones, como las expresiones comunes y corrientes, también precisan de un sujeto que las formule y un destinatario al que vayan dirigidas. Es por eso que el análisis de la filosofía debe terminar con un tratamiento, siquiera breve, de los sujetos filósofos, sus destinatarios filósofos y de la situación filosófica toda, mejor conocida como “Historia de la filosofía”.

5.1. – SUJETO DE LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA.

Todos los seres humanos piensan en existentes metafísicos (infinitos o finitos) o hacen suya alguna de la tesis de las antinomias ya propuestas (aunque sin estar conscientes, claro está, de que de una antinomia se trata). ¿Qué es, entonces, lo que diferencia, por ejemplo, a un hombre religioso de un filósofo? El primero piensa en Dios (existente infinito) como creador, desde *la nada*, de todo lo existente, y se concibe a sí mismo como un objeto más entre los del mundo, con la salvedad y preeminencia de poseer un alma inmortal. El segundo 1) procura dar razón de la existencia de Dios y del alma inmortal, (o rebate las razones de tal creencia), 2) e intenta esclarecer por qué nos es posible concebirlos. Estos dos ejercicios corresponden a los papeles del filósofo, a secas, y del

filósofo de la filosofía. El filósofo quiere dar razón de los fenómenos, mientras que al filósofo de la filosofía le corresponde estudiar el origen de las ideas y, por ende, de la filosofía misma. Filósofo a secas y filósofo de la filosofía son dos papeles que se entrelazan en la obra de grandes pensadores. Por ejemplo, Platón es filósofo a secas cuando quiere dar cuenta del cambio y la permanencia en los objetos sensibles, y es filósofo de la filosofía cuando se pregunta por la labor específica de la filosofía y la deslinda de la política, la sofística, etc... Descartes es filósofo cuando divide lo existente en sustancia pensante y sustancia material, y es filósofo de la filosofía cuando compara el conocimiento con un árbol, cuyas raíces son la metafísica (*cf.* Descartes, *Los principios* 15). Kant, por su parte, es el arquetipo del filósofo de la filosofía, ya que exige a la razón dar cuenta de sus pretensiones de conocimiento acerca de los existentes metafísicos, tan caros a la tradición precedente.

Ahora bien, ya se dio razón, en el capítulo anterior, de por qué el ser humano en general concibe objetos con las categorías. Pero ahora falta dar razón de que algunos seres humanos (los filósofos) conciban con las categorías y además intenten argumentar y demostrar lo concebido por ellas, y piensen *acerca de* ellas. El primer paso es admitir, como dice Gaos, que “[e]s de potencias generales de humanidad de lo que son especializaciones todas las realizadas en los diferentes tipos de hombres” (DF 396). Esto quiere decir que, así como el corredor encarna la especialización de una potencia de todo ser humano, que es correr, el filósofo es una especialización de la capacidad humana universal de concebir con las categorías. Pero apuntar la mera posibilidad no significa apuntar la causa de su realización. Aunque todo ser humano es capaz de correr, no todos se hacen corredores. El filósofo es el ser humano que dedica su vida al desarrollo exclusivo del pensar *con* y *en* las categorías.

Podríamos dividir las causas de tal realización en externas e internas, o sociológicas y psicológicas. Entre las externas, no parece haber una excesivamente relevante para que alguien se haga filósofo o especialista en filosofía. Comunes son los casos de personas que se especializan en la atención de un negocio u oficio porque las necesidades económicas los impelen a ello. Sin embargo, entre los filósofos se cuentan ejemplos históricos de las más divergentes clases sociales, desde el esclavo Epicteto hasta el emperador Marco Aurelio; desde el proscrito Spinoza hasta el afamado Leibniz. Los acontecimientos políticos

importantes como las revoluciones o las injusticias sociales son semilleros para la reflexión filosófica fructífera, pues ponen en entredicho los valores y concepciones imperantes del momento; sin embargo, no todas las personas implicadas en los hechos se convierten en filósofos. Las condiciones sociales son causas posibilitantes o determinantes que dan su cariz propio a la filosofía de la época, pero no son la causa eficiente de que ciertos sujetos se dediquen a ella. Por ende, debemos indagar la causa de la especialización filosófica en el interior del filósofo, en su subjetividad personal, esto es, en su psicología.

Dos son los rasgos característicos del filósofo, según Gaos: la fe (religiosa o irreligiosa) y la soberbia. El hombre común cree en Dios y en la inmortalidad del alma (la suya). El filósofo a secas tiene mucha o poca fe y comparte los amores y odios del vulgo, pero quiere buscar pruebas a su fe o falta de fe. Es un espíritu religioso, pero que quiere dar a los objetos de la fe la misma certeza que tienen los objetos de la ciencia. El filósofo de la filosofía es 1) o bien, un hombre religioso y de ciencia que teme que la filosofía y la ciencia no pueda dar cuenta de los objetos de su fe y entonces se empeña en tratar a sus creencias desde la fe prefilosófica debido a su diferencia con los objetos de la ciencia y la filosofía (por ejemplo, Kant) 2) o bien, es un hombre irreligioso y de ciencia que quiere acabar con la fe y la filosofía pseudocientífica señalando el fundamento de ambas por motivos irracionales y en último término señalando la falta de fundamento real de ambas.

Los filósofos son religiosos o irreligiosos (pocas veces indiferentes en materia de religión) y salta a la vista su amor a la religión por sus bienes consoladores y esperanzadores o su odio a ésta por sus males ascéticos o encadenadores de la libertad del pensamiento y las costumbres (*cfr.* DF 398). El hombre religioso se contenta con creer. El filósofo a secas no, pero cree en las pruebas (sobre todo en las elaboradas por él). Al filósofo de la filosofía no le basta creer, pero tampoco da su asentimiento total a las pruebas, sin embargo cree en el análisis y escrutinio de la subjetividad que da origen a dichas prueba. (*cfr.* DF 398).

En lo que respecta a la soberbia, ésta es, según Gaos, “[l]a emoción y moción especial y radical de la Filosofía [...] La soberbia es el afán y convicción de la propia superioridad intelectual superlativa...” (DF 401). Aristóteles definía la filosofía como la “ciencia de la Verdad” (Met. Lib. II 993b 19-21). Y, si conocer la verdad de algo es conocer su causa (Ibid. 993b 22), entonces será la filosofía la ciencia de las causas primeras

de las cosas, esto es, de los principios. Tal es la forma en que se ha entendido tradicionalmente la filosofía. Etimológicamente, “principio” tiene que ver con “príncipe” o “principal”: el que está primero en el mando y, por ende, encima de todo o de todos; quien está sobre otros, en cierto sentido, los domina, es su dueño (*cfr.* DF 400). Lo anterior no implica una dominación física, de grilletes y cadenas, sino por medio del conocimiento. Así como aquel que conoce el funcionamiento de las máquinas las domina, el filósofo, ansioso de conocer los principios de todos los existentes, busca dominar, precisamente eso, lo existente todo. “Los filósofos son los hombres de los principios, los concedores y los dueños de estos, y, por medio de ellos, de todo lo demás” (DF 400).

“Al afán de superioridad es anejo el de dominación, empezando por el de rebelión contra toda dominación ajena” (DF 402). Por eso la historia de la filosofía es un constante corregir y refutar a los filósofos pasados. Para cada filósofo, sus antecesores están ahí para ser corregidos y como ejemplos de los caminos que no deben ser seguidos en la investigación. “Cada filósofo principia de raíz una filosofía —original, personal, *su* filosofía, como si no hubiese ya otras más que para criticarlas, refutarlas y desecharlas” (DF 407). Esta característica no parece accidental a la filosofía, pues, además de buscar los primeros principios, se diferencia de otras disciplinas humanas en no ser dogmática, en empeñarse denodadamente por ser crítica hasta los extremos (siquiera de las otras filosofías, no de la propia), como la duda metódica de Descartes o el escepticismo de Hume.

El filósofo es un hombre que domina, pero no directamente como el político, sino haciendo un rodeo por medio de las ideas, de los principios (*cfr.* DF 402). El hombre público es capaz de dominación directa, realmente, pero el intelectual es un hombre de escritorio incapaz de enfrentar al público. Sin embargo, la falta en que está el filósofo en comparación con el político radica en la misma naturaleza de la filosofía. El que domina todo está por encima de todo, y el que está encima es un solitario. Esto implica un rompimiento con todo, incluso la comunidad política (DF 403). El filósofo es, pues, un desarraigado o proscrito. Casos paradigmáticos de ello son Sócrates o Spinoza.

Ahora bien, los conceptos de ‘Dios’ (como el existente infinito, creador de todo) o ‘la nada’ (como negación de todo lo existente) son conceptos que afirman o niegan totalidades. “El pensamiento categorial es, pues, esencialmente “*totalitario*” ” (DF 399).

Cuando es pensamiento del hombre común y corriente, éste solo piensa para salvar su individualidad y la de los objetos y personas amadas. Pero cuando es pensamiento del filósofo, el deseo de abarcar la totalidad alcanza alturas insospechadas. Esta superioridad inclusive llama a Dios al tribunal de la razón para que justifique su propia existencia (o su falta de fundamento). Aunque Dios salga adelante en la demostración lógica, el filósofo sigue siendo superior a Él, pues la presea de la existencia divina es resultado de su conquista intelectual¹⁰⁶.

Otro ejemplo de la soberbia filosófica es la idea del sujeto trascendental. En él se funden las categorías y los objetos pensados con ellas. El sujeto es el creador de sus objetos y son suyas las categorías con que los piensa. Cuando el principio es el sujeto trascendental y el filósofo se identifica con él, el filósofo se concibe o es dueño y creador (y posible aniquilador, ya que ¿quién más sino el dueño puede aniquilar algo?) de todo. Cabe decir que el filósofo al que se refiere Gaos es él mismo, pues, como todo ser humano, es proclive a diagnosticar a los de su especie con sus propios padecimientos.

Gaos compara al filósofo con el Diablo, quien, por su soberbia, quiso asemejarse a Dios. El hombre, menos magnánimo y menos perverso, aun así podría detentar una “soberbia satánica” (DF 401). Por eso el hombre religioso recela del filósofo y la “doctrina cristiana considera a la soberbia como el primero de los pecados capitales” (DF 402).

5.2. – *EL DESTINATARIO DE LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA.*

Destinatario de la filosofía puede serlo tanto el filósofo o el público especializado, estudiantes y profesores de filosofía, como cualquier ser humano simplemente interesado en ella por diversos motivos, académicos o personales, es decir, el público en general. Cabe distinguir entre el *destinatario* de la filosofía y el *destinado* a ella. El *destinado* es aquel que hace de la filosofía su vocación, su vida, esto es, el filósofo, tal y como se caracterizó en el apartado anterior (*cf.* DF 404). “Es sólito pensar que la creación filosófica, la filosofía en el único sentido estricto de la palabra, sin duda es cosa de pocos,

¹⁰⁶ La victoria sobre Dios lleva a caracterizarlo con las propiedades del victorioso. Aristóteles hace de Dios un ser cuya única actividad es el pensar. Pensar, es precisamente, la actividad que más estima, en tanto filósofo, el hombre Aristóteles.

pero también que, en cambio, es posible a las masas [...] un mero *aprendizaje* de filosofemas, suficiente empero a *formar humanamente* al individuo” (FF 74).

En *De la Filosofía*, Gaos remite expresamente a su ensayo *Sobre el auditorio de la filosofía*, en el cual se abordan los distintos tipos de destinatarios filosóficos. Obedientes de sus indicaciones, reproduciremos las distinciones que se hacen en dicho texto.

En primer lugar, están los *forzados de la filosofía*. Estos corresponden a todos aquellos estudiantes que, por deber y a pesar de su animadversión con la filosofía, asisten a cursos porque así lo impone el plan escolar.

En segundo lugar, están *los snobs de los cursos y las conferencias*. Estos se definen por su espíritu veleidoso y su falta de ocupaciones. Es precisamente por esta ociosidad, y no por el deseo de adquirir cultura o el interés por la filosofía, que se convierten en destinatarios de la filosofía. Se podría decir que su frivolidad los inclina ya hacia esta actividad, ya hacia aquella, y entre aquellas está la filosofía. Llegan a ella de manera fortuita y se van según los arrastre la moda.

En tercer lugar, tenemos a *los afanosos de la cultura*. Estas personas se interesan por la filosofía en la medida en que ésta es parte de su objeto total que es la cultura. Pero su afán de conocimiento no es equiparable al del científico o humanista, quienes vierten todas sus energías en pos de su disciplina, sino que su consumo de la filosofía se debe a una especie de fruición por el conocimiento, no necesariamente ligada a la especialización.

En cuarto lugar, hacen presencia *los afanosos de la expresión*. Parece inherente al ser humano una tendencia a expresarse a sí mismo, a hacer externo lo que incuba en el interior de su psique. La filosofía provee al incitado por este genio de las herramientas propicias para llevar a término su empresa. El deseo de sumergirse en la filosofía no estaría motivado por un afán desinteresado por el conocimiento, sino por la posesión de la técnica para forjar y expresar las ideas propias.

En quinto lugar tenemos a *los afanosos de superioridad*. La posesión de conocimiento es una cualidad socialmente valiosa. Aquel que sabe más vale más. Este deseo de valer va acompañado del afán de cultura y de expresión, pues es expresando la cultura propia como alguien se hace admirado por los demás. El filósofo profesional es ejemplo claro de esto, sin embargo, se puede ser un afanoso de hacerse valer sin ser filósofo.

En sexto lugar se encuentran *los afanosos de la liberación*. Si bien las personas están determinadas e informadas por su cultura, puede haber, en un momento del constante proceso de asimilación de cierta cultura, algún individuo que se oponga a lo aprendido e impuesto, por parecerle demasiado represivo o contrario a sus impulsos naturales. En tal caso, dicho sujeto buscará la forma de desatarse de sus cadenas mediante la asimilación de otro contenido cultural, muy frecuentemente propiciado por el estudio de la filosofía. Es paradigmático el caso de alguien que, teniendo una educación religiosa sumamente constrictiva, acude a la filosofía para desligarse de aquélla.

En séptimo lugar hallamos a *los afanosos de reglas*. Entre ellos se encuentran las personas que ven su vida, no dominada, sino lo contrario, menesterosa de todo orden y hasta de salvación. Tales sujetos tienen una personalidad que podríamos llamar religiosa y encuentran en la filosofía el lugar donde aquietar su espíritu, si bien prescindiendo de los dogmas y prácticas religiosas.

En último lugar, tenemos al *vocado* de la filosofía, esto es, el filósofo. En él se encuentran una o varias de las notas expuestas anteriormente: afán de la cultura, de expresión, de superioridad, de liberación y de reglas. Sin embargo, se distingue del aficionado, en su profesionalización y compromiso con la filosofía. La filosofía, para él, no es sólo un medio, entre otros posibles, para satisfacer su vida, sino que es el fin de ella. No se contenta con recibir ideas filosóficas de otros, sino que tiene la necesidad de pensar por cuenta propia dichas ideas e inventar las suyas.

5.3. – *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.*

El diálogo en el que el filósofo notifica sus conceptos, objetiva objetos y significa sus emociones y emociones, siempre para un destinatario filosófico que comprende dichos conceptos, objetos y emociones, es lo que podríamos llamar *situación filosófica*. La expresión filosófica, como cualquier otra expresión vista en el capítulo 1, constituye *situaciones*. La expresión de juicios filosóficos se da por medio de la palabra hablada o escrita, para un público presente o para la posteridad. Todo esto implica la temporalidad de las situaciones y por ende su historicidad. Al conjunto de situaciones filosóficas articuladas a lo largo de la historia es a lo que se llama comúnmente “Historia de la filosofía”.

La historia de la Filosofía, al sentir de Gaos, es un fenómeno “sorprendente, desconcertante, por sus características antitéticas [...] y problemáticas”. Su problematicidad consiste en que cada filósofo individual filosofa para descubrir la verdad universal y ahistórica. Esto lo hace negando a sus predecesores y adjudicándoles, a lo sumo, progresos parciales, de los que él mismo es la culminación total. Enarbola la máxima de, como diríamos coloquialmente, “borrón y cuenta nueva”. Rehace la filosofía con la pretensión de consumarla con sus propias reflexiones. “Cada una de tales filosofías se conceptúa a sí misma de la única verdadera, y correlativamente conceptúa de falsas a las demás” (DF 407).

Pero la historia nos muestra que sus ideas corren la suerte de las de todos los demás filósofos: ser corregidas, refutadas y, si son buenas, depositadas en algún almanaque o manual. Lo paradójico de la historia de la filosofía es que, a pesar de que esta disciplina pretende poseer la verdad, no parece haber encontrado ni una sola incontrovertible. No parece haber un solo adelanto durante los siglos que el ser humano lleva ejercitándose en la filosofía. El hecho de que planteamientos propuestos en el siglo VI a.C. en la antigua Grecia puedan ser dialogados en pleno siglo XXI sin un sentimentalismo de anticuarios, es prueba de lo anterior. Para algunos, esto puede ser un defecto ínsito en la falta de madurez científica de la filosofía, sin embargo, aquellos que han intentado corregirlo, como los positivistas lógicos, han fracasado en su intento. La discusión de ciertos problemas filosóficos se abandona no porque estos hayan sido resueltos, sino debido una especie de hastío teórico que los deja de lado, o bien porque se han pergeñado nuevas formas de plantearlos.

Todo lo anterior nos presenta el espinoso problema del progreso de la filosofía. La respuesta de Gaos no sería inconsecuente con lo expuesto en este trabajo. No hay progreso, pero precisamente por la naturaleza misma de la filosofía, no por alguna carencia de fuerza en las reflexiones de los filósofos. Los conceptos y los pretendidos objetos de que trata la filosofía son oriundos de la emocionalidad y mocionalidad del ser humano. Así, las posturas y sistemas filosóficos serían producto de la racionalización de los amores y odios que tiene cada individuo. Las antinomias son el arquetipo de esta postura. Como se manifestó en el capítulo anterior, estas son disyunciones de concepciones contrarias que objetivan finitudes e infinitudes. Ambos conceptos, ‘finitud’ e ‘infinitud’, tienen su germen

en el amor y el odio. Así, tan personales serían las respectivas filosofías como personales son los afectos y antipatías del filósofo. Pero esta no sería la única razón de la multiplicidad de la historia de la filosofía.

A lo largo de este trabajo hemos apuntado la flexibilidad que tiene el ser humano para concebir lo existente. El mundo puede concebirse ya como un conjunto de sustancias con sus modos, ya como una sola sustancia con sus modos, ya como puros modos sin sustancia, etc. También se vio cómo los fenómenos de aparición y desaparición de los existentes pueden ser interpretados como un desplazamiento o aniquilación total. La vida de un ser querido que desaparece puede ser interpretada como un desplazamiento, desde el cuerpo fenoménico de la persona, hacia la vida bienaventurada, metafísica, en Dios. Todas estas concepciones pueden ser complicadas con los conceptos de ‘finitud’ e ‘infinitud’.

En último lugar, la diversidad en la historia de la filosofía se debe a sus objetos de estudio. La filosofía se ocupa de dar razón de lo existente (*cfr.* DF 348). El concepto ‘existente’ es trascendental. Esto quiere decir que el objeto que objetiva (lo existente) es el más concreto de todos, en el sentido de que de él no se abstrae nada (*cfr.* DF 413), no se quita nada para ser pensado, en otras palabras, todo entra dentro del concepto de ‘lo existente’. Cuando pienso en una silla, abstraigo la sala en la que está y el sujeto sentado en ella, es decir, prescindo de algunos elementos que están en relación con ella. Pero al pensar lo existente, no se abstrae nada; en él está incluido literalmente todo: las sillas, los árboles, los colores, todas las sustancias con sus modos, incluso los sujetos. La totalidad del sujeto, del ser humano, es existente, ninguna parte suya carece de existencia; él pertenece íntegramente al concepto de ‘existencia’. Por ello mismo, la existencia es lo más concreto al ser humano.

Según Gaos, mientras más concreto sea un objeto al sujeto que lo estudia, más subjetivo será su estudio, y al contrario, mientras más se pueda abstraer el objeto del sujeto, más objetivo será el estudio (*cfr.* DF 196–199). Por ejemplo, las matemáticas y la lógica son reconocidas como las disciplinas del conocimiento más objetivas entre aquellas de las que se tiene registro en la historia de la humanidad. Esto es porque sus objetos, los números y las leyes del pensamiento, son lo más abstracto, y por ello lo más ajeno, a la constitución del ser humano. “A mayor abstracción mayor intersubjetividad [u objetividad], porque las realidades abstractas no apelan a nada individual o personal y el sujeto no se compromete

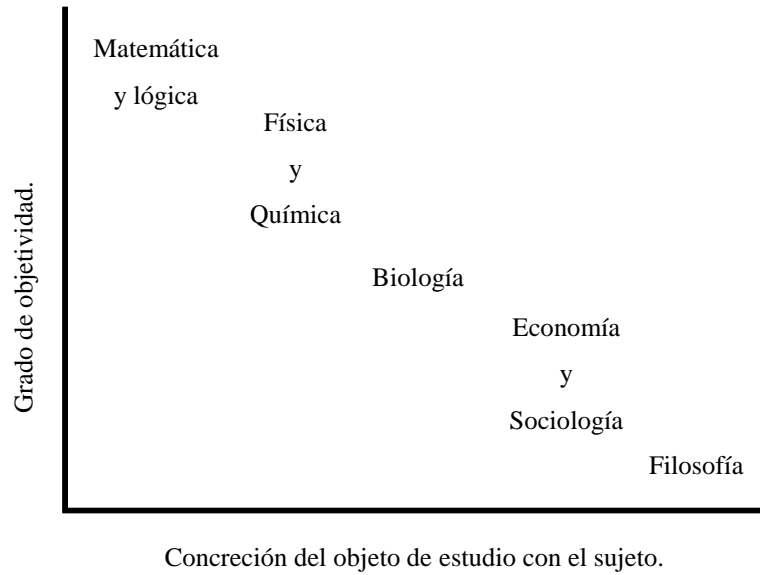
con ellas como sujeto concreto” (Salmerón 1974, 158). En efecto, ni yo soy un número o una ley lógica, ni ninguna parte de mi lo es. En cambio, ciencias como la economía, aunque pretenden objetividad por medio del uso de la estadística y la contabilidad, no pueden ser totalmente objetivas. Lo anterior se debe a que su objeto de estudio es el ser humano mismo cuya vida se encuentra atravesada por dimensiones económicas. La economicidad, por decirlo de algún modo, forma parte constitutiva de la realidad humana. Los seres humanos estamos interesados en comprar y vender, esto es, estamos inmersos en relaciones económicas que nos motivan. Pero el ser humano no es todo él económico. Para estudiar al ser humano económico hay que abstraer su dimensión moral, artística, etc. Es porque nuestra esencia conlleva sólo parcialmente, y no totalmente, la economicidad, que podemos lograr cierta objetividad en su estudio.

Expuesto lo anterior, es claro el lugar que ocupa la filosofía en la escala de las disciplinas del conocimiento humano. La filosofía, al estudiar la existencia, estudia lo más esencial al ser humano, su existir, aquello de lo cual no podemos abstraernos. Podemos estudiar los números prescindiendo de nuestra existencia; podemos estudiar la economía prescindiendo de ciertas partes existentes nuestras, como la parte artística o moral, pero no podemos estudiarnos a nosotros mismos en tanto existentes prescindiendo de nuestra propia existencia. En palabras de Salazar Bondy:

“La intersubjetividad de las ciencias del hombre está, en consecuencia, muy lejos de la intersubjetividad matemática, no por la trascendencia existencial de sus contenidos cognoscitivos, ni por la ausencia de conexiones analíticas de sus enunciados, sino por la correspondiente abstracción mayor de sus objetos” (Un tema de Gaos: abstracción y verdad 1970, 166).

En suma, la objetividad de las ciencias es inversamente proporcional a la concreción de su objeto con el sujeto, o, si se quiere, directamente proporcional a la abstracción del objeto y el sujeto. “Del grado de abstracción depende, no solamente la fuerza de verdad o, mejor dicho, la validez intersubjetiva de los conocimientos, sino también la jerarquía misma de las ciencias” (ídem) Véase Fig. 7.

(Fig. 7)



Hasta ahora se ha hablado de la pluralidad de la historia de la Filosofía y de sus causas. Sin embargo, la historia de la filosofía, como todas las demás historias, no es un mero conjunto abigarrado y sin orden de hechos y opiniones proferidas a lo largo del tiempo por distintos sujetos, sino que hay alguna estructura que los vertebrada. Toda historia, aparte de pluralidad, tiene también unidad.

A partir de un análisis de los textos señeros de la filosofía, Gaos llega a la conclusión de que “[l]a unidad de la Filosofía está *no* tanto en los filosofemas cuanto en los *conceptos* integrantes de éstos, particularmente en ciertos conceptos, como ‘ser’, o ‘ente’, ‘entidad’ o ‘sustancia’, ‘Dios’, ‘hombre’..., que, al dominar el discurso de las obras filosóficas, determinan el género de éstas, o de sus partes” (DF 409). Sin embargo, no todas las obras abordan los mismos conceptos, y las que lo hacen dan diferente importancia a cada uno.

Gaos ilustra el movimiento de los conceptos en la historia de la filosofía con el siguiente esquema:

| | | | | |
|---|---|---|---|---------------------------|
| A | B | C | D | E |
| a | a | | | |
| b | b | b | | |
| c | | c | c | |
| | d | d | d | d |
| | | | e | e |
| | | | | f... (<i>cf.</i> DF 410) |

Las letras en mayúscula son obras filosóficas, las que están en minúscula son los conceptos contenidos en ellas. Como es evidente, A y B comparten la mayoría de sus conceptos, mientras que se distinguen en uno solo. A y E no comparten ningún concepto, sin embargo, no están del todo aisladas. Puede rastrearse su unión mediante el paso por B, C y D. Este fenómeno es bautizado por Gaos como “el encabalgamiento” de los conceptos a lo largo de la historia de la Filosofía” (DF 410).

El mismo esquema podría funcionar para un solo concepto. Un concepto tiene un conjunto de *notas* que determinan lo que es. Por ejemplo, el concepto ‘silla’ tiene las notas de ‘utensilio mobiliario para sentarse, hecho de distintos materiales, etc.’ Los conceptos filosóficos no son la excepción, aunque tal vez esclarecer sus notas sea una tarea más ardua, especialmente abordada por las filosofías del lenguaje contemporáneas. Independientemente de ello, cada autor toma conceptos de otros autores, pero los adereza según sus gustos; cambia algunas de sus *notas*. Así es como dos concepciones tan distintas de, por ejemplo, ‘la sustancia’ en Aristóteles y en Spinoza, siguen teniendo algo en común. Tomando como base el esquema anterior, el cambio de comprensión del concepto ‘sustancia’ puede ser rastreado en su paulatino devenir a través del uso que le dan los distintos filósofos a través de la historia.

Tanto los conjuntos de conceptos que son las obras filosóficas, como los conceptos individuales, prosiguen su marcha a través de la historia, pero no es menos cierto que cada sujeto individual que piensa esos conceptos es también histórico, tiene una biografía. De esta manera, incluso en un mismo autor es patente el fenómeno ya descrito. En distintas obras suyas, los conceptos juegan papeles distintos y a veces contrapuestos. En las obras de juventud podrían ser conceptos directrices X y Y, mientras que en las de madurez W y Z.

Igualmente un concepto podría ser entendido de un modo en una obra y en otra enriquecerse o empobrecerse según lo considere pertinente el autor.

En conclusión, la historia de la Filosofía es una pluralidad de concepciones sostenidas y expresadas, ya por distintos sujetos, ya por el mismo sujeto en distintos momentos de su vida. Todas en relación con sus antecedentes próximos o lejanos y sus consecuentes inmediatos o distantes. La unidad de dicha historia está dada por el *encabalgamiento* de los conceptos, cada uno dependiente del anterior y determinante de los posteriores.

SUMARIO.

En los capítulos anteriores se asentaron cuáles son los conceptos y los problemáticos objetos de la filosofía. Para cerrar el análisis faltó hablar de los sujetos, los destinatarios y la situación filosófica.

El sujeto de la filosofía es el filósofo, aquel que ha hecho de ella su profesión y forma de vida. La potencia que posee todo hombre de pensar en las categorías, en el filósofo adquiere un matiz especial, pues él no sólo piensa *con* ellas, sino *en* ellas; y dentro de este pensar en ellas cabe el dar su razón de ser. Esta actividad tan peculiar puede encontrar su causa en características sociológicas o psicológicas del sujeto. Entre las primeras no se encontró ninguna suficientemente relevante. Entre las segundas, Gaos remarca dos: la religiosidad o irreligiosidad (no indiferencia en materia de religión) y la soberbia. El filósofo se determina por su espíritu inquisidor en las cuestiones más fundamentales del hombre y por su deseo de dominación mediante el conocimiento de los principios.

El destinatario filosófico, en cambio, es más variado. Está, por supuesto, el filósofo mismo y el público no especializado. En este encontramos desde los que asisten a clases y conferencias filosóficas por obligación, hasta los que buscan en la filosofía ideas liberadoras o conductoras de su vida.

Por último, la forma en que se articulan las expresiones filosóficas, con sus conceptos y objetos, proferidas por los filósofos y comprendidas por su público, forman la situación filosófica. Las situaciones filosóficas se dan a lo largo del tiempo, y esto

conforma la historia de la filosofía. La pluralidad de ésta se explica 1) por la flexibilidad para concebir lo existente, 2) por las concepciones antinómicas, y 3) la concreción de la existencia con el sujeto. Su unidad, en cambio, se debe a continuidad parcial que hay de los conceptos en las obras de los autores a través del tiempo.

6. CONCLUSIÓN.

La exposición del sistema de Gaos no ha podido ser lineal, sino que se han dejado puntos sin tratar para luego retomarlos ya avanzada la exposición; esto se debe a que, según él, “[l]a filosofía tiene estructura radiada o cíclica, bien diversa de la estructura longitudinal o vertebrada de otras disciplinas” (FF 44). Al inicio de este trabajo se dijo que la Filosofía de la Filosofía de Gaos se identifica con su fenomenología de la expresión. A continuación abordaremos punto por punto cómo se hace dicha identificación, ya tratada a lo largo del texto, pero de manera dispersa.

La filosofía se caracteriza por ser pensamiento o un conjunto de pensamientos. Pero éste sólo se da verbalmente. La filosofía, pues, se hace presente por medio de la expresión verbal, ya sea oral o por medio de los textos. Un análisis del lenguaje en general nos devela las pautas en que está estructurado el pensamiento en general, del cual la filosofía es una parte. Por ello, es necesario especificar en qué se diferencia la expresión filosófica de la expresión en general. Esta diferenciación es en lo que consiste la elucidación de lo distintivo de la filosofía.

El análisis de la expresión verbal en general reveló las siguientes partes (véase Fig. 1):

Sujeto: el que se expresa.

Expresión verbal (conformada de):

Palabra: símbolos gráficos o hablados que tienen algún sentido.

Concepto: pensamiento expresado por las palabras.

Objeto: individuo o concepto al cual hacen referencia las palabras.

Significado: emociones y mociones que siente el sujeto en relación con el objeto.

Signo: símbolos o tonos enunciativos que revelan lo significado.

Destinatario: aquel al que se le dice la expresión.

Situación: conjunto de sujeto + expresión verbal + destinatario.

La filosofía, en tanto expresada verbalmente, tiene que incluir todos estos elementos. La Filosofía de la Filosofía es, entonces, la encargada de dilucidar en qué se diferencian los sujetos comunes de los filosóficos, las palabras comunes de las filosóficas, los conceptos comunes de los filosóficos, los signos y lo significado comunes de los filosóficos, el destinatario común del filosófico, y en fin, la situación común de la situación filosófica.

El sujeto de la filosofía es el filósofo. Él se define por sus peculiares cualidades psicológicas. Es un soberbio con afán de dominación, pero no directamente, sino por medio de un rodeo con el intelecto. Él pretende conocer los principios de todo lo existente. Conocerlos es su manera de tener dominio sobre ellos y sobre aquello de lo cual son principios, esto es, del mundo y lo contenido en él. Pero la búsqueda de los principios no es exclusiva de la filosofía, sino también de la religión, por eso el filósofo no es indiferente a ella. Puede aceptar lo revelado por ella y justificarlo racionalmente, o rechazarlo en bloque y argumentar su postura propia.

La *expresión filosófica*, al igual que la expresión común, se compone de palabra, concepto y objeto. En cuanto a las palabras filosóficas, no hay mucho que decir, ya que su comportamiento es el mismo que el de las palabras normales. Lo relevante de la filosofía son los conceptos notificados por sus palabras y los objetos objetivados por sus conceptos.

Los *conceptos* de la filosofía son problemáticos, no en la medida en que son diferentes a los del uso cotidiano, sino por los objetos que objetivan. Uno podría aducir que los conceptos filosóficos son más precisos o más profundos que los conceptos cotidianos. Sin embargo, parece que no son los conceptos mismos los que difieren, sino la articulación que se les da. Prueba de ello es que se puede hacer filosofía con el lenguaje del hombre ordinario. Independientemente de ello, es sobresaliente la costumbre filosófica de inventar palabras, y con ellas, conceptos nuevos.

Lo anterior se debe a que el filósofo descubre, inventa, concibe, imagina, etc. nuevos *objetos*. No en el sentido en que un carpintero inventa un nuevo tipo de silla, o un físico descubre una nueva partícula. Los del filósofo son objetos en el amplio sentido en que se viene manejando en este trabajo. La diferencia radical entre los objetos del filósofo y los del hombre común o el científico es que los de éstos son fenoménicos (o pueden ser fenoménicamente verificables), mientras que los de aquél no (son objetos metafísicos). Se

podría impugnar que el hombre corriente también concibe objetos metafísicos, como Dios o el alma, sin embargo, sólo el filósofo quiere dar razón de ellos. El itinerario conceptual que sigue el filósofo para concebir a Dios de alguna manera determinada es distinto del del hombre común. Éste concebirá y creará por fe. El filósofo concebirá mediante otras concepciones previas que serán sus premisas y una concepción final que será su conclusión.

El estudio de la objetividad (Cap. 2) nos ayudó a comprender qué condiciones cumplen los objetos y cómo los concebimos. El principal rasgo de la objetividad es que todo objeto es *de* un concepto y, por ende, *de* un sujeto. Esto nos plantea el problema de los objetos sin sujetos, es decir, en qué sentido los objetos existen, ante un sujeto o sin él. La *existencia* resultó ser sinónimo de *presencia*, y ésta puede ser entendida ya sea como un modo activo, ya como modo relativo.

La falta de existencia de un objeto nos mueve a concebir la existencia como finita, y el querer dar razón de esa existencia finita nos impele a postular otra existencia sin ausencia alguna, es decir, una existencia infinita. ‘Finitud’ e ‘infinitud’ son conceptos negativos que por el decurso de la investigación exigen ser examinados según el esquema de la expresión ya propuesto. Pero ambos conceptos son también la condición de posibilidad de concebir los existentes metafísicos, los cuales son los objetos predilectos de la filosofía. Dos cosas son, pues, las que nos mueven a concebir los existentes metafísicos: el querer dar razón de la inexistencia y el paso de lo finito a lo infinito. Por ejemplo, algo infinitamente grande o infinitamente alejado no puede ser fenoménico y por ende es metafísico. Además, para explicar la creación del mundo (su inexistencia antes y su existencia ahora) se postula a Dios, la existencia infinita por excelencia.

Para analizar la negación se retoma la estructura de análisis del lenguaje en general, sólo que ahora aplicado a las expresiones negativas. Supongamos la oración “La silla no es azul”. Su sujeto y destinatario son los mismos que los de cualquier expresión. Sus palabras notifican los conceptos ‘la silla’, ‘no’, ‘ser’, ‘azul’. ‘La silla’ objetiva al objeto fenoménico que es «la silla»; ‘azul’ objetiva al color de la silla; ‘es’ objetiva la relación de ambos. Sin embargo ‘no’, no objetiva nada, es decir, no tiene objeto. Más bien parece que notifica la no relación entre la silla y el azul. Sería, pues, la única expresión verbal con concepto, pero sin objeto. Todas las demás expresiones tienen su fundamento en los objetos que designan, pero si “no” no lo tiene en algo objetivo, habrá que buscarlo en el sujeto.

La negación tiene su origen en el amor y en el odio. Sólo noto la inexistencia de algo cuando me interesa su presencia, o cuando me interesa su ausencia, es decir, cuando lo amo o lo odio. Este proceso se iría trivializando y racionalizando con el paso del tiempo de tal modo que el sujeto pudiera pensar la negación sin tener los sentimientos de amor y odio presentes. Así, la negación y los conceptos que de ella derivan no tendrían objeto, pero sí *significarían* en su origen las mociones y emociones del amor y el odio¹⁰⁷.

En último término, los *conceptos* objetivantes de los *objetos* de la filosofía tienden a formar parejas de proposiciones contradictorias entre las cuales no parece ser posible elegir racionalmente, esto es, las antinomias. Como se mostró al tratar de las antinomias (Cap. 4), éstas se reducen a concepciones entre finitudes e infinitudes, por lo que su imposibilidad de solución se basa en el origen irracional de sus conceptos. Se opta por uno de los disyuntos por motivos personales, concretamente hablando, por los amores y odios específicos del filósofo a lo existente. Por ejemplo, si se ama el orden del universo y se desea la inmortalidad de la persona individual, se optará por la existencia de un ser infinito y necesario independiente del sujeto (Dios), en lugar de por su inexistencia. “Gaos se propone expresamente mostrar [...] cómo el antinomismo de los conceptos metafísicos está motivado por el antinomismo pre-conceptual de la “emocionalidad” y de la “mocionalidad” humanas” (Colonnello 2006, 104)

Se concluye, pues, que lo *significado*¹⁰⁸ por la filosofía son los amores y odios a determinados tipos de existentes, incluyendo entre estos el amor al conocimiento. Esto aunado al sentimiento de soberbia que impele a la dominación de todo por medio de la posesión de los principios. En cuanto a los *signos* filosóficos expresantes de lo significado filosóficamente, no cabe hacer ninguna distinción con los usados en la expresión ordinaria.

¹⁰⁷ Ziri6n esgrime una breve, pero potente cr6tica en contra de la esta idea de Gaos. Esta consiste, *grosso modo*, en lo siguiente. Un principio fenomenol6gico es que “todo acto intencional o es una representaci6n o tiene una representaci6n a la base”, por ejemplo, para poder pensar en esta silla debo tener la representaci6n mental de ella; para desear un pastel, debo poder representarme el pastel; as6, si quisiera la inexistencia de algo, tendr6a que tener una representaci6n de dicha inexistencia; pero, seg6n Gaos, es el deseo de inexistencia es el que crea el concepto de inexistencia. ¿Pero c6mo el acto intencional del odio podr6a crear la representaci6n en la que se basa? Esto es un absurdo, por lo que aducir que los actos intencionales del amor y odio crean el concepto de negaci6n es falso. (Ziri6n Quijano, Carlos Llano Cifuentes: Ensayos sobre Jos6 Gaos, Metaf6sica y Fenomenolog6a 2010, 167)

¹⁰⁸ Es lo significado *lato sensu*. V6ase la nota al pie de p6gina n6mero 17.

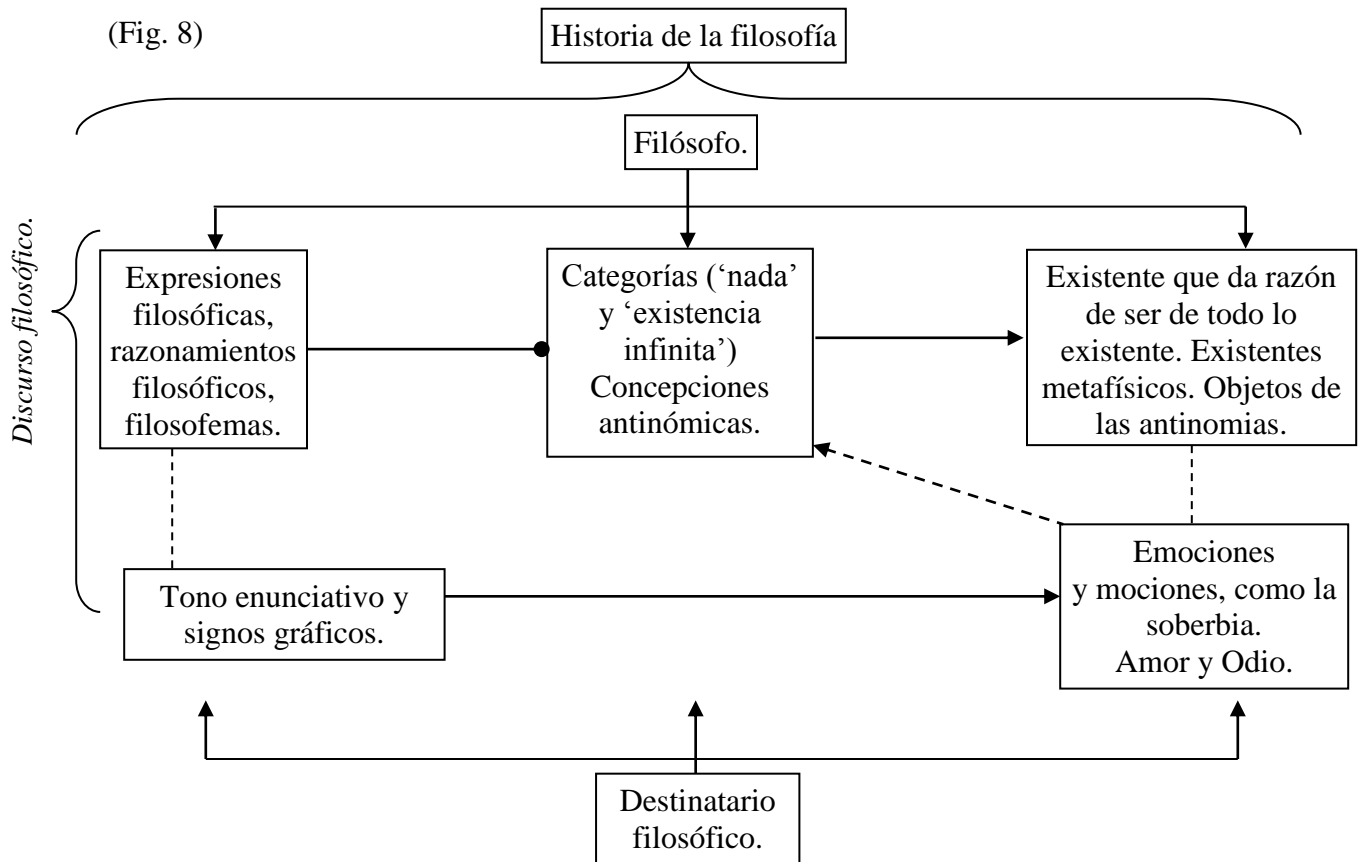
El elemento correlativo al sujeto de la expresión filosófica es el *destinatario*, el cual puede ser o bien un filósofo, o bien el público en general. Se dice corrientemente que todo el mundo tiene su filosofía. Sería por esto que cualquier persona es en potencia parte del auditorio filosófico. Las inquietudes intelectuales o los intereses por la cultura, por un deseo de liberación o de orden serían los elementos que orillarían a leer algún libro filosófico, a asistir a alguna clase u conferencia. Pero, sólo aquel que tenga vocación para la filosofía hará de ésta una profesión.

Sujeto, palabra, concepto, objeto, significado y destinatario filosóficos conforman la *situación filosófica*. El conjunto de situaciones filosóficas a lo largo del tiempo es lo que conocemos como historia de la filosofía. Ésta nos muestra que la filosofía, a diferencia de otras disciplinas de carácter científico, no parece haber avanzado considerablemente desde sus inicios. Las preguntas que se formularon un par de milenios atrás siguen siendo vigentes, y no parece haberse dado ninguna respuesta inconcusa. Las razones de esto son la flexibilidad para concebir lo existente, las antinomias y la concreción de la existencia con el sujeto que la estudia (Cap. 5)

En la Fig. 8 se presenta el esquema de la expresión filosófica.

Como puede apreciarse, la estructura de análisis de la Filosofía de la Filosofía, coincide con la del análisis del lenguaje en general (Véase Fig. 1), salvo en un aspecto: el cuadro de las “emociones y mociones” tiene una flecha que apunta al de “los conceptos”, ya que son aquellas las que originan éstos (Véase Fig. 5).

En conclusión, el curso *De la Filosofía* es un tratado de Filosofía de la Filosofía que puede dividirse en dos partes. La primera es el análisis del lenguaje en general, hecho para desentrañar la estructura del pensamiento. La segunda es una aplicación de los esquemas resultantes de la primera parte a la filosofía, en tanto es ella una forma o especialización del lenguaje en general.



La principal objeción que se ha hecho a esta forma de concebir el lenguaje y, concomitantemente, a la filosofía, consiste en que es cuestionable que a cada expresión le corresponda un concepto. Gaos acepta esto como un hecho indubitable y fenomenológicamente evidente, sin embargo “[l]o que Gaos reputa de *hecho* psíquico, –dice José Luis Aranguren– sería denunciado por muchos psicólogos como prejuicio mentalista” (Expresiones verbales 1970, 159). Esto quiere decir que no es patente que existan entidades paralelas a las expresiones, de tan dudosa y etérea sustancialidad, como lo serían los conceptos. Villoro, por su parte, afirma que Gaos “correría el peligro de “reificar” la región del sentido [de los conceptos], admitiendo entre la palabra y su objeto tantos “entículos” nuevos cuantos sentidos tuvieran las palabras” (Prólogo a DF XII). Según esto, Gaos multiplicaría innecesariamente los existentes, o por lo menos lo haría sin una justificación suficiente. Una posible defensa de la postura gaosiana precisaría achicar el concepto de ‘concepto’ y darle un valor meramente hipotético, esto es, considerar la inclusión de los conceptos como hipótesis de trabajo para explicar los contenidos mentales

del sujeto, y no como evidencias fenomenológicas. Lo anterior, claro está, obligaría una comparación con teorías más contemporáneas sobre el sentido.

Otro de los temas en los que flaquea Gaos es uno tan caro a la filosofía del lenguaje analítica: el tema de la verdad.¹⁰⁹ La verdad brilla por su ausencia en *De la Filosofía*. Gaos no parece reparar (o por lo menos no parece importarle) en que las intenciones del sujeto al expresarse no son sólo indicar un objeto, compartir un pensamiento o significar una emoción, sino que, todo ello, hacerlo con verdad. Al decir “Esta silla es azul” el sujeto quiere que su aseveración sea verdadera, incluso *significa* su deseo de veracidad. Más, en términos gaosianos, ¿qué notifica el término “verdad” y qué objetiva el concepto ‘verdad’? Gaos parece rehuir la pregunta, porque incluso cuando reflexiona sobre las ciencias, se limita a decir que existen algunas más objetivas (o intersubjetivas), como la matemática, y otras menos, como la economía. Nunca adjudica más verdad a la matemática que a la economía. Con respecto a la filosofía, dice en sus *Confesiones profesionales* lo siguiente:

La pluralidad de las filosofías, con las respectivas filosofías de la Filosofía, no pueden ser sino el resultado:

O de que una o algunas sean verdaderas y las demás falsas;

O de que todas sean falsas;

O de que todas sean verdaderas.

Me he inclinado a esta última posibilidad y he tratado de explicármela mediante toda una serie de ideas... (CF 46)

Hacer de todas las filosofías verdaderas ¿no es hacerlas igualmente falsas o ni verdaderas ni falsas? Porque si la filosofía es totalizadora, como piensa Gaos, entonces no admitiría su contrario; todo aquello que la contraría sería filosofía falsa. ¿Para qué entonces decantarse por afirmar que todas las filosofías son verdaderas? Tal vez los problemas que esto acarrea hicieron a Gaos abandonar el asunto de la verdad en sus indagaciones ulteriores. Sin embargo, tanto la pertinencia de los conceptos independientes de las expresiones, como la interrogante sobre la verdad, serían material para otra investigación posterior.

Una objeción más corresponde a la que podría hacerse tomando como base una de sus conclusiones más extremas. La idea del filósofo como solitario y de la filosofía como

¹⁰⁹ A pesar de lo que aparentaría el título del artículo de Salazar Bondy, “Un Tema de Gaos: Abstracción y verdad”, el tema de la verdad aquí es apenas rozado.

discurso subjetivo lleva a Gaos afirmar la imposibilidad de la comunicación auténtica de la filosofía (*cf.* DF 427), esto es, la imposibilidad de la enseñanza de la filosofía en sentido estricto. Lo anterior pone en tela de juicio el esquema mismo de la filosofía como expresión verbal, ya que si la filosofía es incomunicable, no habría un destinatario auténtico al cual le fueran comunicados los filosofemas. El destinatario sería el filósofo mismo que profiere las expresiones filosóficas, y su situación sería una esfera cerrada que difícilmente se convertiría en lo que conocemos como historia de la filosofía. No es que Gaos reputara de pseudoproposiciones a los enunciados filosóficos (especialmente los metafísicos), como lo hace, por ejemplo, Wittgenstein en su *Tractatus*, sino son las filosofías o los sistemas filosóficos los que son incomunicables (que no faltos de sentido). Cada filosofía sería un conjunto de proposiciones que nunca podría salir auténticamente del filósofo que las pensó, ni llegar al destinatario que lo escucha o lee. Pero inclusive si fuera el caso de que la conclusión de Gaos fuese cierta, él nunca nos ofrece una explicación del fenómeno de la apariencia de la auténtica comunicación filosófica. “¿Por qué parece que de hecho hay diálogo filosófico auténtico?” es una pregunta que queda sin respuesta.

Cabe decir, aparte de las críticas, que a lo largo de este trabajo, muchos fueron los temas que surgieron y no obtuvieron un desarrollo cabal. Ello no significa que dichos temas no fueran relevantes para Gaos, sino que su falta de tratamiento fue debida a las limitaciones impuestas por los objetivos buscados. Entre estos temas no desenvueltos están las divisiones más minuciosas sobre las clases de conceptos y las conexiones entre unas clases y otras (Cap. 1); tampoco se abordó el problema sobre la intersubjetividad e intermomentaneidad de los conceptos, ni se ahondó en la distinción entre ente, esencia y existencia (Cap. 2). El texto de Gaos es rico en reflexiones autónomas, que no necesariamente concurren al desarrollo total de sus ideas, y es por ello que aunque mucho de este material tenga un gran interés filosófico, no se ha considerado para su inclusión en nuestro trabajo.

Esta tesis es el resultado de una primera aproximación a *De la Filosofía* de José Gaos, desde la perspectiva de la fenomenología del lenguaje. Sin embargo, el mismo texto puede ser expuesto desde otras aristas, y enriquecido, principalmente con otro curso, *Del Hombre*, el cual es una reelaboración de las ideas del primero. En éste, Gaos hace hincapié en una antropología filosófica. Se disminuye el tratamiento acerca de las clases de

conceptos, y, en cambio, se extienden temas como la expresión mímica, la emocionalidad del sujeto y su condición ética y estética. En una futura investigación pretendo desarrollar esta segunda perspectiva, para ampliar lo ya expuesto en esta tesis.

Otro tema que quedó sin abordar es la relación entre *De la Filosofía*, con otras obras gaosianas relativas a la filosofía mexicana y a la filosofía de la historia de la filosofía y las ideas, actividades ambas a las que dedicó Gaos gran parte de su vida. En cuanto a la filosofía mexicana, Gaos hace una sola mención de ella en todo el curso. Se limita a señalar que el afán de hacer “una filosofía nacional, por caso mexicana” (*cf.* DF 415), se reduce al deseo de originalidad en la filosofía¹¹⁰. Y el hecho de que parezca “preferible en Filosofía la originalidad a la verdad” (*ídem*) se debe en primer lugar, a la problematicidad sobre la verdad en la filosofía, y en segundo lugar, a la soberbia del filósofo. En efecto, el soberbio pugna por diferenciarse de los demás, pero no accidentalmente, sino desde su raíz, desde su origen, esto es, busca su propia originalidad.

En lo que respecta a la filosofía de la historia, cabe recordar una frase de Gaos en *En torno a la filosofía mexicana*: “De los abstractos no hay historia, ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana.” (EFM 20) Y dado que de hecho hay historia, cabe inferir que la postura de Gaos con respecto a la idealidad o realidad de los conceptos se inclina por la segunda opción. Esto es, los conceptos no son más que meros modos psíquicos de los sujetos. Sin embargo, en *De la Filosofía* no desarrolla expresamente el problema sobre el cómo debe hacerse historia de la filosofía o historia de las ideas en general, ni qué postura metafísica se debería tomar en concordancia para hacer dicha historia.

Para terminar, es pertinente una observación que hace Salmerón (La naturaleza humana... 1974, 166-168) acerca de la filosofía gaosiana. Sus rasgos más destacados son su sistematicidad y su subjetividad. *De la Filosofía* es un tratado sistemático donde se intentan encajar todos los conceptos en un todo coherente. Pero además es subjetivo en dos sentidos: 1) quiere desentrañar el origen de los problemas de la filosofía mediante el análisis del

¹¹⁰ Otro libro en el que Gaos aborda el tema de la originalidad es *En torno a la filosofía mexicana*. “La concepción moderna de la verdad, como serie indefinida de novedades que hay que averiguar, ha traído a la idea ser incluso objeto de un deber moral la novedad de la producción intelectual, de que una obra que no aporte nada nuevo no merecería la publicación, ni siquiera la composición. Y así los modernos han acabado por desvivirse ante todo por la originalidad – aun a costa de la verdad” (EFM 47)

sujeto que se los plantea; 2) la respuesta a tal dilucidación es sólo válida para el sujeto que filosofa. Así, la Filosofía de la Filosofía, que pretendía arrojar un rayo de luz sobre las cuestiones perennes de esta disciplina, funge como un espejo que refleja y encandila al sujeto, dejando su propio sistema como un sistema más entre los de la historia de la filosofía y que adolece de la misma subjetividad (en el segundo sentido) que imputa a sus predecesores y posibles sucesores. Gaos tiene que admitir, pues, que su filosofía no puede ostentar más verdad que las demás. Esto quiere decir que es un escéptico, pero parcial. Él no cree que toda afirmación tenga su valor de verdad pendiente del sujeto que la profiera. Ni siquiera cree que toda afirmación filosófica sea subjetiva. Lo subjetivo son los sistemas filosóficos en la medida en que quieren dar razón de lo existente como totalidad. Lo existente como totalidad o los conceptos con que lo concebimos son el objeto de las antinomias. Y con respecto a éstas, sólo se opta por motivos irracionales, como ya se apuntó en los capítulos precedentes.

La anterior idea es compatible con la tesis expuesta por Gaos, unos años antes de escribir *De la Filosofía*, en sus *Confesiones profesionales*: “las filosofías serían, en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo” (CF 47). Esto es claro si retomamos la idea de que la filosofía *significaría* las emociones y mociones del filósofo, y estas no pueden ser más que personales, si no personalísimas. La filosofía sería, pues, el discurso razonado y aséptico de lo que se agita en el fondo del corazón del filósofo.

BIBLIOGRAFÍA.

- Aranguren, José Luis. «Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto De la Filosofía.» *Diánoia* Vol. XVI, nº n. 16 (1970): págs. 157-165.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2000.
- Cardiel Reyes, Raúl. «Homenaje a José Gaos: Filosofía de la Filosofía.» *Cuadernos Americanos*, Septiembre-Octubre 1969: 54-58.
- Colonnello, Pio. *Entre fenomenología y filosofía de la existencia: Ensayo sobre José Gaos*. Traducido por Eduardo Gonzales Di Pierro. Morelia: Jitanjáfora, 2006.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Traducido por Guillermo Quintás. Barcelona: RBA, 2002.
- Gaos, José. *Confesiones profesionales y aforística*. Vol. XVII de Obras Completas. México, D.F.: UNAM, 1982.
- . *De la Filosofía*. 1a edición. Vol. XII de Obras Completas. México, D.F.: UNAM, 1982.
- . *Dos ideas de la Filosofía*. Vol. III de Obras Completas, de *Ideas de la Filosofía*, de José Gaos, págs. 47 - 125. México, D.F.: UNAM, 2003.
- . *En torno a la filosofía mexicana*. México, D.F.: Alianza, 1980.
- . *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. Vol. VII de Obras Completas. México, D.F.: UNAM, 1987.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducido por Vicente Viqueira (Revisión de José Luis Tasset y Raquel Díaz). Madrid: Gredos, 2012.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. México, D.F.: Taurus, 2006.
- Salazar Bondy, Augusto. «Un tema de Gaos: abstracción y verdad.» *Diánoia* Vol. XVI, nº n. 16 (1970): págs. 164-171.

- Salmerón, Fernando. «La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura De la Filosofía de José Gaos.» *Diánoia* Vol. XX, nº n. 20 (1974): págs. 147-171.
- Villoro, Luis. «Prólogo.» En *De la Filosofía*, de José Gaos, V-XXX. UNAM, 1982.
- Yamuni Tabush, Vera. *José Gaos, su filosofía*. México, D.F.: UNAM, 1989.
- Zirión Quijano, Antonio. «Carlos Llano Cifuentes: Ensayos sobre José Gaos, Metafísica y Fenomenología.» *Tópicos*, nº n. 28 (2010): 162-170.
- Zirión Quijano, Antonio. «Gaos ¿fenomenólogo?» En *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, editado por León Olivé y Luis Villoro, 601-623. México, D.F.: UNAM, 1996.
- Zirión Quijano, Antonio. «Las anotaciones marginales de José Gaos en Ideas I.» *Diánoia* (UNAM) Vol. XXXIX, nº n. 39 (1993): 137-180.

EPÍLOGO.

Encontrábame meditabundo en la algarabía de la biblioteca cuando un amigo de alegre faz me preguntó “¿qué te tiene tan imaginativo?” y no ocultándole la causa le respondí “no es más que la tesis; no hallo autores para respaldar mis opiniones”. “¡Por Sócrates, que me acabo de desengañar de un engaño en que he estado todo el mucho tiempo que ha que te conozco! Pues te tenía por perspicaz y juicioso, pero ahora parece que no lo eres; solo tienes que citar aquella frase del Prólogo del Quijote en que Cervantes se excusa de las faltas de erudición de su novela”, respondió mi interlocutor, e inquirí por su alusión. Recitó con voz clara "porque yo me hallo incapaz de remediarlas, por mi insuficiencia y pocas letras, y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos.” Le confesé “mira que citar a alguien para justificar la falta de citas es cosa paradójica, pero se agradece la frase y por ello este episodio ficticio remata mis elucubraciones, y al mismo tiempo ofrece disculpas por la erudición que pueda echar en falta el lector de esta tesis”.