

01083

9

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO ^{2E}
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO

HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA EN MÉXICO

T E S I S
que para optar al grado de
Doctor en Filosofía
p r e s e n t a
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Doctorado de Investigación
Sistema Tutorial

México D. F., 1999



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA EN MÉXICO

RESUMEN

La tesis hace vez primera la historia de la fenomenología en México. La historia es completa dentro de ciertos límites: el primer límite es la noción o concepto mismo de fenomenología que se asume: se trata de la fenomenología originada y derivada de la obra de Edmund Husserl (1938-1959) y sólo en la medida en que esa derivación sea reconocible; el segundo límite consiste en que se expone sólo la historia de la fenomenología filosófica, es decir, la recepción y desarrollo de la fenomenología en el ámbito propiamente filosófico, y no se revisan sus efectos o aplicaciones en otras disciplinas científicas o extra-científicas, teóricas o extra-teóricas. Dentro de ese marco, la tesis sigue el recorrido de la fenomenología a lo largo de todo el siglo XX: desde su inarticulada recepción inicial en los cursos y conferencias de Adalberto García de Mendoza (1901-1965) a finales de los años veinte hasta la situación en que se encuentra en la actualidad, pasando en debido orden por la consideración (positiva o negativa) y/o la asimilación que hicieron de ella casi todas las mayores personalidades de la filosofía mexicana en el siglo: los grandes autores del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959), Alfonso Reyes (1889-1959); dos de los miembros del grupo de *Contemporáneos*, Samuel Ramos (1897-1959) y José Romano Muñoz (1893-1967); luego Eduardo García Máynez (1908-1993) y otros discípulos de Caso (Menéndez Samará, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Miguel Ángel Cevallos); los principales entre los filósofos españoles llegados a México a raíz de la Guerra Civil Española: Joaquín Xirau (1895-1946), José Gaos (1900-1969), Juan David García Bacca (1901-1992), Luis Recaséns Siches (1903-1977), Eduardo Nicol (1907-1990); en la etapa siguiente, los miembros centrales del grupo Hiperión, Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1919-1963), Luis Villoro (1922), y otros pensadores contemporáneos de ellos y de nosotros: Fernando Salmerón (1925-1997), Alejandro Rossi (1932), Manuel Cabrera Maciá (1913-1997). Tras la exposición de la compleja pero prometedora situación actual, la tesis termina con una conclusión interpretativa que pretende integrar los principales motivos y sesgos que han dominado la historia expuesta.

HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA EN MÉXICO

HISTORY OF PHENOMENOLOGY IN MEXICO

ABSTRACT

The thesis makes for the first time the history of phenomenology in Mexico. The history is complete within certain limits: the first of these limits is the very notion or concept of phenomenology that is assumed: phenomenology is understood here as the phenomenology originated and derived from the works of Edmund Husserl (1938-1959) and only to the extent in which that derivation or origin is still clearly identifiable; the second limit lies in the fact that it is considered only the history of phenomenology within philosophy, that is, the work deals with the reception and development of phenomenology in the field of philosophy proper, and all the effects or applications in other scientific or not-scientific, theoretical or extra-theoretical disciplines lays outside its scope. Within this frame, the thesis follows the road of phenomenology along the whole 20th century: from its first and inarticulated reception in the courses and lectures of Adalberto García de Mendoza (1901-1965) at the end of the 20's until the situation in which phenomenology finds itself in our very days, passing, in due order, by the consideration (positive or negative) and/or assimilation of it made by almost all major figures of Mexican philosophy in the present century: the great authors of the Ateneo de la Juventud group: Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959), Alfonso Reyes (1889-1959); two members of the *Contemporáneos* group, Samuel Ramos (1897-1959) and José Romano Muñoz (1893-1967); then Eduardo García Máynez (1908-1993) and other disciples of Caso (Menéndez Samará, Oswaldo Robles, Francisco Larroyo, Miguel Ángel Cevallos); the main among the spanish philosophers who arrived at the outcome of the Spanish Civil War: Joaquín Xirau (1895-1946), José Gaos (1900-1969), Juan David García Bacca (1901-1992), Luis Recaséns Siches (1903-1977), Eduardo Nicol (1907-1990); in the next period, the members of the Hiperion group, Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1919-1963), Luis Villoro (1922), and other contemporaneous thinkers: Fernando Salmerón (1925-1997), Alejandro Rossi (1932), Manuel Cabrera Maciá (1913-1997). After the exposition of the complex but promising situation of today, the thesis ends with a conclusion that tries to integrate interpretatively all those motives and trends which have dominated the history just expounded.

INTRODUCCIÓN

Toda historia es limitada en cuanto a su materia porque ninguna puede ser la historia de todo. El límite es siempre relativamente artificial, aunque ciertas conexiones o extensiones vengan impuestas por la naturaleza de las cosas o la índole de la materia elegida; y esas imposiciones son de acatarse, obviamente, si es que no se quiere hacer una historia sin sentido —y no sólo sin sentido histórico—, una historia literalmente incomprensible. Sin embargo, sólo en pocos casos la delimitación de la materia representa para la historiografía un verdadero problema.

En el caso de una historia de la fenomenología en México, esta delimitación es particularmente problemática porque no hay ni ha habido —y no sólo en México, desde luego— una sola fenomenología o un solo concepto de fenomenología, y esto a pesar de la indispensable estipulación inicial, precisa pero todavía insuficiente, como se verá, que consiste en enunciar que nos ocuparemos de la fenomenología que surgió en las obras de Edmund Husserl o que derivó de ellas, y no de las múltiples otras fenomenologías, filosóficas o científicas, que han existido al menos desde el siglo XVIII hasta nuestros mismos días. No ha habido, pues, ni siquiera dentro de este estrecho marco de la fenomenología husserliana, un concepto de fenomenología dominante. Esto es cierto a tal grado que esta historia tiene que aceptar ser, en importante medida, la historia de los distintos conceptos bajo los cuales la fenomenología se ha asumido en este país; es decir, la historia de las diversas y cambiantes maneras como la fenomenología se ha ido entendiendo en nuestro país. Pues en él ha tenido también su aplicación la sentencia de Paul Ricoeur de acuerdo con la cual “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas”.^{1, *}

Sería entonces, sin duda, una falta de sentido histórico fijar una única noción de fenomenología con el fin de utilizarla como punto de referencia desde el cual comprender y apreciar los distintos conceptos o variantes de fenomenología que se fueran encontrando. Y sin embargo, no puede dejar de decirse que ahora, a estas alturas del siglo y de la

* Todas las notas, incluyendo las de esta Introducción, se han puesto juntas después del último capítulo, aunque están numeradas por capítulo. Las referencias completas de las obras citadas se encontrarán en la Bibliografía, que, por cierto, no contiene otras obras además de las que se mencionan en el texto. En las referencias cortas que se dan entre corchetes y que normalmente incluyen el nombre del autor, el año y el número de página de la cita, a veces se omite, por consabido o para que lo sea, alguno de estos datos.

publicación e investigación de los escritos de Husserl que se lleva a cabo prácticamente en todo el mundo, puede verse como nunca antes lo que ha habido de parcialidad, de confusión, de apresuramiento, e incluso de ignorancia e incomprensión, en muchas de las nociones de fenomenología y en las ideas sobre la fenomenología que a lo largo del siglo se difundieron por todas partes y también en México. Aunque el llamado "movimiento fenomenológico" ha sido un movimiento importante y fecundo, rico en influencias significativas y muy diversificadas (en la filosofía y en muchas otras áreas de la cultura), hoy puede apreciarse mejor que nunca la falta de unidad interna que ha sido una de sus características. No nos corresponde estudiar aquí los pormenores o las causas y razones últimas de esa falta de unidad, y mucho menos decidir si ha sido más positiva que negativa o viceversa —lo que quizá no pueda decidirse de modo general. Sólo nos interesa reconocerla como el hecho histórico que ha sido, y señalar que ha concernido, en primer lugar, a la definición misma del movimiento como "movimiento fenomenológico", es decir, a la noción de fenomenología conforme a la cual se ha desarrollado y ha actuado.

¿Pero cómo delimitar, entonces, nuestro campo?

Aunque aquí no nos corresponde estudiar los pormenores o las causas últimas de la situación del movimiento fenomenológico que acabamos de describir en muy breves rasgos, para ver la manera como esa situación sucedió o se reflejó en México —y como aún se refleja y sigue sucediendo—, parece imprescindible, so pena de dejar en la penumbra mucho de lo que seguirá, resumir en muy grandes trazos la historia de la escisión principal que sufrió el concepto de fenomenología.² Permítasenos, pues, un poco de historia.

Husserl expuso por vez primera en 1913, en el primer libro de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, el método de la *reducción fenomenológica* o *reducción trascendental*, gracias al cual se definía con bastante rigor el concepto de una *fenomenología trascendental*. Sin embargo, ya era demasiado tarde para modificar la idea de la fenomenología que se habían hecho sus primeros discípulos y seguidores principalmente sobre la base de las *Investigaciones lógicas*, de 1900-1901.³ En esta obra Husserl no definía con claridad una ciencia llamada fenomenología ni un método llamado fenomenológico. Los análisis "fenomenológicos" que ahí llevó a cabo eran —y así se denominaban— unos análisis *psicológicos descriptivos* que se beneficiaban de varias propuestas metodológicas algunas de las cuales tenían para Husserl el carácter y la fuerza de principios: el principio de la *falta de supuestos*, la prescripción de *guiarse por las cosas mismas*, el *proceder escrupulosamente descriptivo*, y sobre todo, la utilización de la *intuición intelectual* (o intuición *categorial*, o, en especial, la intuición *de esencias*), cuya posibilidad y realidad las mismas *Investigaciones* reivindicaban. La "fenomenología", el "método fenomenológico", quedaron consagrados como aquella actitud o aquel método que

procedía conforme a estas máximas y que, sobre todo, consideraba como fundamento o “criterio” último de conocimiento esa intuición intelectual, categorial o “directa”, más tarde también llamada *eidética*, con el propósito de descubrir esencias y otros seres ideales, necesidades objetivas, leyes sintéticas *a priori* –no dependientes, desde luego, de las formas de la subjetividad, sino definitorias del ámbito de un *a priori* material–, leyes, en fin, “eidéticas”. En obras posteriores, todo este aspecto se expone bajo el nombre de “reducción eidética” y constituye, junto con la “reducción trascendental”, uno de los dos métodos principales de la fenomenología trascendental.

El hecho de que esos análisis fueran análisis “psicológicos”, es decir, en un sentido amplio, análisis dirigidos a la subjetividad o que tomaban como objeto de estudio vivencias de conciencia, y vivencias, además, entendidas como vivencias *intencionales*, conforme al redescubrimiento de la intencionalidad efectuado por Franz Brentano y asumido por Husserl –este hecho, pues, que para Husserl fue siempre (ya desde aquella primera edición de las *Investigaciones* de 1900) lo que ante todo y sobre todo permitía llamarlos análisis *fenomenológicos*, para los discípulos –por muy diferentes razones que sería prolijo exponer y que aún están necesitadas de una investigación histórica particular– llegó a tener el carácter de una *aplicación* peculiar, determinada, de aquella intuición intelectual o de esencias (llamada ya también “fenomenológica”). Es altamente significativo, y tal vez fue de consecuencias decisivas, el hecho de que el rasgo que para Husserl era ya expresamente definitorio de la fenomenología en ese primer libro de sus *Ideas* (como “ciencia de esencias de la conciencia pura”), no haya podido abrirse paso hasta la declaración de motivos del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, en cuyo primer número aparecía precisamente aquel primer libro de *Ideas*. En cambio, los editores del *Anuario* –Husserl, con la colaboración de Geiger, Pfänder, Reinach y Scheler– declaran ahí que no los une un sistema, sino “la convicción común de que solamente mediante el retroceso a las fuentes originales de la intuición y a las intelecciones esenciales que hay que extraer de ellas, pueden juzgarse las grandes tradiciones de la filosofía en cuanto a sus conceptos y sus problemas...”⁴

Finalmente, fue también decisivo que, tras la publicación de esa obra de Husserl, los mismos círculos de discípulos y otros interesados en la fenomenología, hayan discutido, combatido, y finalmente rechazado, lo que para él no era más que la más precisa y más profunda definición del método “psicológico descriptivo” como un método basado en una reducción trascendental (o fenomenológica, o fenomenológica-trascendental); pues ese rechazo dio lugar a la separación de los sentidos de la palabra “fenomenología”, y sobre todo a la separación de las disciplinas mismas.⁵ Y así, con el tiempo surgieron múltiples fenomenologías y múltiples conceptos de fenomenología, todos derivados en mayor o menor

medida de la fenomenología practicada en las *Investigaciones lógicas*, y entre ellos la corriente, aún hoy significativa, de la “fenomenología realista”, derivada en última instancia de Reinach y Von Hildebrand.

Ya entre nosotros, José Gaos, que usaba para una fenomenología definida exclusivamente como análisis o descripción de esencias los nombres de “Eidética” o “fenomenología eidética”, relata que se vino a ver “la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en ‘el método fenomenológico’ –entendido en el sentido de la ‘fenomenología eidética’ ablata del ‘resto’ de la fenomenología...” [Gaos 1987, 291-292] Pero adviértase que el hecho mismo de que Gaos, en los años cuarentas, le llame “fenomenología” a esa disciplina eidética, a esa “fenomenología eidética”, sin mayor consideración acerca de su *objeto* de estudio, revela el grado de normalización y naturalidad que ya había adquirido la denominación. Ya entonces, en 1942, sin duda, se habría visto como impropio y fuera de lugar la insinuación de que lo ablato a que Gaos se refería, lo recortado de la fenomenología (entendida como estudio eidético de fenómenos o actos de conciencia, de vivencias intencionales), estrictamente no merecía el nombre, y que haber tenido que dársele equivalía a resignarse a un destino histórica y lingüísticamente calamitoso, pero ya fatal.

Pero no nos corresponde ahora poner en juicio a la historia, ni decidir si detrás de esta mera cuestión de palabras se ocultan, como creemos, graves problemas relacionados con la inteligencia misma de la esencia de la fenomenología y, por consiguiente, con el problema histórico de su difusión, recepción y asimilación mundiales, y, naturalmente, en última instancia con el problema, nada leve y no sólo histórico, de su unidad actual. Lo que tenemos que constatar –digamos para volver a nuestro tema– es que la historia de la fenomenología en México ha padecido muy hondamente los efectos de esa “cuestión de palabras”, y que lo que tenemos que estudiar aquí será la historia de unas exposiciones, unos desarrollos, unas adaptaciones o aplicaciones, hechos conforme a la propia, y ciertamente no muy original, diversificación y mezcla de fenomenologías y nociones de fenomenología. En esta historia han tenido su lugar, pues, muchas de las desorientaciones y malentendidos que han lastimado a la fenomenología en todas las épocas y por todas partes. Sobre todo, no ha habido aquí, como no la ha habido en ninguna parte, una noción de fenomenología única o dominante que realmente organice las ideas, una comprensión inicial y básica que traiga cierta unificación y ayude a fijar metas y tareas...⁶

De todos modos, con algún criterio había que partir. Pero conste que los pocos lineamientos que hemos seguido en nuestro estudio, y que en seguida enunciaremos, no pueden entenderse de ninguna manera ni como un intento de solución a la cuestión planteada. En el caso de Husserl, damos cabida a todo, es decir, tanto a lo que pertenece o

ha pasado por pertenecer a su fenomenología, en cualquier sentido, como a los demás aspectos de su pensamiento que no forman parte de la fenomenología; en el caso de sus discípulos o seguidores, nos limitamos a las ideas o tesis que cumplen al menos una de dos condiciones: conservar aún viva su filiación husserliana (en el simple sentido de que se deban a la influencia de Husserl o hayan sido inspiradas por él), o entrañar la intención de pertenecer a la "fenomenología" (en cualquiera de los sentidos en que ésta se ha atribuido a Husserl). Con estos lineamientos aseguramos dos cosas: mantener a Husserl como el foco de irradiación de una historia de la fenomenología, y abrir el panorama todo lo posible mientras el "origen en Husserl" fuera todavía reconocible. Que ni estos lineamientos bastan para eliminar casos fronterizos y borrosos, resultará obvio desde los primeros pasos. Que revelan una preferencia por la fenomenología de Husserl ante otras fenomenologías, reales o posibles, que hayan perdido el contacto, si así puede decirse, con su origen remoto en Husserl, ni se niega ni se oculta. Pero esta decisión está en el punto de partida: se trata, en efecto, de la historia de la fenomenología *husserliana* en México.

Declarados esos lineamientos, hay algo más que decir. Así como el movimiento fenomenológico mexicano no ha hecho más que reflejar a su manera una situación mucho más extensa, nosotros por nuestra parte no buscamos más que reflejar ese movimiento en nuestra historia. Dicho de otro modo: ni la fenomenología mexicana es culpable de todos sus males, y en particular no lo es de los que ha heredado (o su culpa, si así puede llamarse, es compartida y, en muchos casos, universal), ni nosotros quisiéramos hacernos responsables por el malestar que pueda causar descubrir unos u otros. Si bien estaría fuera de lugar —y de tiempo, claro— una actitud polémica, por abusiva e incomprensiva, o una actitud celebratoria o festiva, por complaciente y fácil, tampoco cabe aquí una neutralidad descriptiva que allane todo y ponga los malentendidos burdos en el mismo nivel que los atisbos certeros. Y es que sería una ligereza tomar como excusa el hecho, señalado también por Ricoeur, de que "ya la estructura que caracteriza a la obra del maestro, implica que no pueda haber una ortodoxia husserliana",⁷ para dar por bueno todo y ahorrarnos la tarea de indagar los detalles mismos de la historia. Hay que reportar y evaluar todo en su sentido, como lo que es y fue: tanta la amplitud de miras, la penetración en el análisis, la riqueza aportada al campo de investigación, como la miopía, la superficialidad, la contumacia o la simulación.

Así pues, hemos querido dar a cada quien lo suyo, y lo hemos tratado de hacer con previo conocimiento de causa. El lector sabrá si lo logramos. En todo caso, no ha sido sencillo —y no solamente porque nunca es sencillo mantener el predominio del afán de objetividad frente al entusiasmo y la insolencia. Entre otras razones, hay que registrar el hecho, él mismo parte de nuestra historia, de que hasta ahora la historia de la fenomenología en México no se había hecho de una manera expresa ni con el detenimiento requerido. Desde luego, no

hemos ignorado los antecedentes valiosos que se encuentran aquí y allá; sólo que ninguno había sido un estudio histórico en forma.⁸

Aunque compartimos el marco de ideas desde el cual Alberto Rosales expuso en una reciente ponencia su esbozo histórico de "La fenomenología en Latinoamérica",⁹ creemos que hay que matizar su opinión sobre "la importancia" del "movimiento fenomenológico" mexicano [Rosales 1998, 346]. Pues independientemente de la valoración que hagamos de la filosofía mexicana en este siglo, el "movimiento fenomenológico" mexicano, si se le puede llamar así, no ha sido realmente importante *como tal*; es decir, nunca tuvo ni la coherencia ni el sentido de finalidad o de propósito que tendrían que caracterizar a un movimiento filosófico "importante", y tampoco tuvo suficientes desarrollos u obras individuales de nivel o calidad excepcionales. No consiguió nunca, en consecuencia, formar o forjar una verdadera y sólida escuela filosófica, y ello a pesar de que las principales obras de fenomenología publicadas aquí fueron obras didácticas o de divulgación. Todo lo cual explica que, después de su apogeo, que puede situarse en los años que van de 1950 a 1965, cayera en la dispersión y la inanidad, cediendo el terreno por completo a otros movimientos o tradiciones. Pero todo esto es, justamente, lo que tenemos que ver de cerca. Y una vez visto, expondremos en el último capítulo las razones por las que creemos que el balance final pudiera no ser negativo.

Con razón podrán echarse de menos en lo que sigue consideraciones sobre los diversos contextos o, para hablar en fenomenología, los diversos horizontes que enmarcan esta historia, ya que prácticamente los hemos ignorado todos. Por limitaciones e incapacidades de toda índole, no hemos situado a las personas y a las obras en el contexto de la historia nacional (cultural, social, política...), apenas en el de la historia de la filosofía nacional, y muy rara vez en el de la historia de la fenomenología mundial.¹⁰ Es más: aunque no se señale expresamente la distinción, cuando cabría hacerla, entre la fenomenología de un autor, por un lado, y su propio pensamiento o su propia filosofía, por el otro, y aunque a veces sea inevitable considerar ambas cosas a la vez, aquí procuramos en todo caso ceñirnos a lo primero y no considerar lo segundo más que en la medida en que tenga relación con la fenomenología o sea de índole fenomenológica, por decirlo así. Esto tiene relación con lo siguiente.

La inclusión o exclusión en esta historia de obras o pensadores no ha seguido un criterio uniforme. Se pasa revista, por ejemplo, a algunos autores de poca trascendencia en la historia de la filosofía mexicana, en vista de su fenomenología o de su interés por ella; otros, cuya obra manifiesta poco interés por la fenomenología, o, como en el caso paradigmático de Vasconcelos, un rechazo total por ella, son mencionados más bien en vista de su lugar en la historia de la filosofía o del pensamiento en México. Por otro lado, sólo algunos de los

pensadores considerados se incluyen a título de *fenomenólogos*; la mayoría de ellos han sido expositores, más o menos penetrantes, de la fenomenología. Esperamos que queden claras en cada caso las razones para que estén presentes los presentes, y me declaro desde luego dispuesto a revisar mis razones o mi ignorancia en relación con los ausentes.

No pensamos que haga falta, diremos por último, ninguna explicación o justificación general en relación con la estructura del trabajo o el ordenamiento de los autores y los capítulos, a pesar de que no hemos creído conveniente seguir una línea cronológica estricta. De un vistazo al índice se tendrá, en esquema, todo el panorama, y lo que haga falta esperamos que se encuentre en el recodo oportuno. Incluimos al final una tabla cronológica que puede ser útil —y no sólo para casos de extravío. Pero nótese que no ha sido hecha con afán de exhaustividad, sino como una ayuda durante el trabajo; decidimos incluirla para que le preste al lector un servicio análogo.

Agradecimientos

Durante la elaboración de un trabajo de esta índole recibe uno tantas simpatías y tantas ayudas de tantas clases y de tantas gentes, que la deuda de gratitud se vuelve sencillamente impagable —si es que el pago sólo puede hacerse con una mención expresa. Por ello, y puesto que mi agradecimiento los incluye a todos, doy en primer lugar las gracias, muy sinceramente, a quienes se cuentan entre esas tantas gentes y cuyo nombre sin embargo no daré, vaya a saberse por qué, aquí debajo.

Fernando Salmerón fue el primer director de este trabajo de tesis. Su confianza siempre me impulsó y me enorgulleció. Sus indicaciones y advertencias —y en especial sus comentarios críticos a mis trabajos laterales sobre la fenomenología de José Gaos— fueron siempre tan útiles como sus propios escritos de historia de la filosofía mexicana, los cuales representan un modelo muy difícil de alcanzar.

A la muerte de Salmerón, Luis Villoro, que ya era parte del comité asesor de la investigación, acogió su dirección con un entusiasmo y una generosidad que no han dejado de alentarme. También a él le debo muchas observaciones y críticas pertinentes, algunas sobre cuestiones básicas relacionadas con la orientación misma del trabajo, el cual, pues, en un cierto y buen sentido, también es suyo.

A Margarita Vera y a Juliana González debo agradecerles su estímulo constante y el apoyo que me dieron como miembros del comité asesor de la tesis.

Desde la Dirección del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Olbeth Hansberg secundó y avaló el proyecto de esta investigación, y le allanó en cada uno de sus pasos el camino.

A través de Margarita Vera tuve la buena fortuna de conocer a José Hernández Prado, quien no solamente me brindó (nos brindó a todos) una excelente réplica en la presentación de un fragmento de esta tesis en el Instituto de Investigaciones Filosóficas —réplica que sirvió para modificar en puntos importantes mi visión de la filosofía de Antonio Caso—, sino que desde entonces me ha seguido brindado una amistad que me honra.

Las conversaciones ocasionales con Ramón Xirau me ayudaron a tener una mejor idea de la dedicación de su padre a la fenomenología; pero sobre todo me encauzaron hacia Gabriela Hernández, quien me dio una mano muy amable y valiosa con la documentación relativa a Joaquín Xirau.

En un momento de la investigación que para mí era clave, Alfonso Rangel Guerra me dio a conocer su estupendo libro sobre las ideas literarias de Alfonso Reyes y puso en mis manos otros materiales que sirvieron para ordenar mejor mis propias ideas sobre la fenomenología de Reyes.

Hugo Padilla me obsequió, además de unos cuantos buenos consejos, copia de su tesis inédita sobre las ideas axiológicas de Husserl, así como de sus publicaciones y de otros papeles muy útiles. También Octavio Castro me obsequió copia de su trabajo de tesis, también inédito, sobre la semántica de Husserl.

El personal de la Biblioteca "Eduardo García Máynez" del Instituto de Investigaciones Filosóficas me dio su apoyo unánime siempre que tuve necesidad de él; pero quiero mencionar en particular la ayuda tan animosa como eficaz de Pedro Espinoza, sin la cual este trabajo no podría haber concluido de ninguna manera antes que el siglo —tal vez ni aunque éste fuera correctamente computado.

Además de apoyarme con su amistad, Cristina Roa y Carolina Celorio me ayudaron a hacer algunas pesquisas y me simplificaron mucho el trasiego de papeles.

Encuentra aquí su lugar una parte mínima de lo mucho que mi suegra, Célida Urrea de Martínez, ha tecleado para mí —a un ritmo muy superior a mi capacidad de asimilarlo.

Mi madre, Rosa María, además de poner las condiciones iniciales, puso también un buen número de las finales.

Claudia, mi esposa, lo propició todo y no desesperó nunca. Ella sabe lo que le debo.

Y a mis hijos, Ana, Toño, María, Sofía y Claudia, no sólo les agradezco que hayan sido el motivo primero y último para emprender el trabajo, sino que además, por haberlo sido, se lo dedico.

Morelia, Mich., mayo de 1999

CAPÍTULO I LOS PRIMEROS PASOS

*Si el yo trascendental, que todo lo abarca,
no abarca el amor, no abarca ni explica nada.*

Antonio Caso,
"Filosofía en parábolas"

Adalberto García de Mendoza: un inicio que nada inicia

Juan Hernández Luna afirmaba a mediados de siglo que la génesis del neokantismo mexicano (representado entonces sobre todo por Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez) no se encontraba en los cursos de Antonio Caso —a quien le faltó siempre la simpatía suficiente por el neokantismo de Baden y Marburgo como para exponerlo en clase—, sino más bien en los cursos que entre 1927 y 1933 dio Adalberto García de Mendoza (1901-1965) en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras, a su vuelta a México tras haber vivido siete años en Alemania [Hernández Luna 1948, 304-305]. Por esos cursos, y por su obra publicada,¹ García de Mendoza sería, siempre según la apreciación de Hernández Luna, no solamente "el padre del neokantismo mexicano", sino también, más en general, "el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad" [Hernández Luna 1948, 310 y 305]. La lista de los contenidos de esos cursos que da Hernández Luna —y que a su tiempo impresionó al mismo José Gaos—,² sugiere desde luego la posibilidad de extrapolar sus afirmaciones al caso de la fenomenología, y de ver en consecuencia en García de Mendoza al "padre de la fenomenología mexicana", avalando su propio dicho de haber sido él "el primero en México que expusiera tan avanzadas doctrinas y en especial en la Universidad Nac. Autónoma".³

Sin embargo, la falta de todo testimonio o constancia de su influjo, la imposibilidad de hallar a un solo discípulo suyo, todo, en fin, indica que de los cursos de García de Mendoza tiene que decirse lo mismo que Fernando Salmerón ha dicho de sus libros: que "no tuvieron ninguna" repercusión [Salmerón 1978, 237].⁴ El hecho mismo de que Gaos, que desde su llegada a México se dedicó con empeño al estudio de la filosofía mexicana, viera con sorpresa aquella lista de cursos, y dijera además, en referencia a García de Mendoza, que desde su llegada en 1939 "hasta el artículo de Luna", no tuvo "noticia alguna de su significación ni casi de su existencia" [Gaos 1996, 235], hacen sospechar que, por lo menos en lo que

respecta a la fenomenología, la influencia y la labor de promoción y animación de García de Mendoza fueron en verdad muy escasas. Lo cual va de acuerdo, como en seguida veremos, con el contenido mismo de sus exposiciones de temas fenomenológicos que conocemos.

De Adalberto García de Mendoza sabemos poco; Fernando Salmerón lo considera dentro de las primeras promociones de discípulos de Antonio Caso, aunque acota que “al parecer, García de Mendoza debe poco a Caso y la casi totalidad de su formación filosófica viene de sus estudios en Alemania” [Salmerón 1978, 237].⁵ En el artículo que hemos citado, Juan Hernández Luna lo hace siete años en Alemania, “estudiando en las universidades de Baden, Tubinga y Stuttgart” y sitúa su regreso en 1926; durante esos años, sigue Hernández Luna, “había seguido cursos con Rickert, Windelband, Cassirer, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, de modo que su formación filosófica se había hecho en contacto con la fenomenología, el neokantismo, el existencialismo y la axiología, doctrinas que por entonces eran poco conocidas entre nosotros” [Hernández Luna 1948, 304].⁶

Aparentemente, los cursos que impartió a su regreso de Alemania fueron en realidad lo más significativo de la actividad filosófica de García de Mendoza. Sin embargo, para darnos una idea de su pensamiento tenemos que hacer alguna mención de sus obras publicadas.

El ontologismo en la epistemología, de 1928, fue su tesis de Licenciatura. Se trata de un estudio histórico esquemático y mal fundamentado acerca del llamado “ontologismo” a que el título alude, el cual no queda nunca bien definido. La historia de la formación de esta corriente o doctrina recorre cuatro épocas, la cuarta de las cuales se da “en las meditaciones del *saber culto y de salvación* en las modernas escuelas de Scheler y Weininger” [1928b, 16]. El autor remite a un estudio sobre esta cuarta época del cual sólo podemos consignar el título: “La Escuela de la 'Ciencia de las Esencias' de Scheler, Husserl, Lipps, Reinach, Lessing y Weininger” [47].⁷ La “*Escuela fenomenológica* de Husserl, que trata de establecer la *intima relación de la intuición con el concepto*” [46], forma aquí un gran marco en que se encuadran “las tendencias: psicológica de Brentano, lógico psicológica de Teodoro Lipps, ontológica pura de Max Scheler, metafísica idealista de Eucken; psicometafísica de K. Gross y la obra magistral (*'Sexo y Carácter'*) de Otto Waininger [sic]” [46]. Scheler es el creador de un “ontologismo verdadero” [45], que al parecer no es otra cosa que la misma 'Ciencia de las esencias' de aquel título.

Pero en todo ello, y fuera de algunas exposiciones más o menos correctas, pero elementales, de tesis epistemológicas y ontológicas schelerianas, reina la vaguedad y la confusión. Respecto de Husserl, una cita puede dar testimonio de la capacidad sintética del autor: “La intima relación entre los conceptos abstractos y las intuiciones vivas ha sido la mira de la escuela fenomenológica de Husserl, que admite, además, la intuición de las esencias, bajo una 'conciencia absoluta o trascendental', y la 'actitud natural' ante la realidad, que forma la 'ciencia de los hechos’” [57].

En 1932 se publican los dos primeros volúmenes de una *Lógica* que habría de tener tres y que debería servir como instrumento principal del ambicioso proyecto de reformar los estudios lógicos del nivel preparatorio para ponerlos a la altura de los últimos progresos de la filosofía, “aprovechando las brillantísimas contribuciones que la Fenomenología ha aportado a la teoría del conocimiento en estos últimos años” [García de Mendoza 1932a, 152]. El proyecto incluye un claro señalamiento de objetivos y un programa cuyas partes corresponden exactamente a las de la obra. La primera daría a entender la situación de la *Lógica* dentro de la Filosofía y dentro de la Teoría del Conocimiento, haciendo patente su naturaleza y sus relaciones con otras disciplinas. En particular, en ella “se refutará la tendencia psicologista en la *Lógica* y se hará una breve exposición de las diversas tendencias que se notan en la *Lógica* contemporánea” [1932a, 152]. En la segunda parte se estudian las Significaciones, definidas como “posibilidades de los pensamientos lógicos”, las Categorías, que, “como esencias formales o materiales, constituyen la base inicial de dichos pensamientos”, y por último el Juicio, que es la “médula de la investigación lógica” y cuyo estudio abraza el del Concepto y el de la combinación de Juicios en la forma de inferencias mediatas e inmediatas. La tercera parte se proponía ir más allá del campo de la *Lógica*, para investigar, ya en terreno de la Epistemología, el proceso inductivo “que constituye una de las fuentes más ricas de conocimiento” [1932a, 152-153].

Este era el plan. La obra es de hecho una mezcla muy abigarrada de pensamientos propios expuestos con poca claridad, y de pensamientos ajenos expuestos sin mucha comprensión o profundidad, aunque sí con notable afán de exhaustividad y actualidad. El curso se resiente, también, por la falta del tercer tomo, pues estrictamente sólo se ocupa de una manera más o menos detallada del concepto y del juicio.

En general, más que de una obra de *lógica* se trata de una obra de filosofía de la *lógica* y de teoría del conocimiento, y en especial de introducción a la fenomenología y en particular a la fenomenología de la *lógica*. García de Mendoza recorre tesis e ideas de un buen número de filósofos contemporáneos, casi todos alemanes, muchos de ellos pertenecientes al “movimiento fenomenológico” o cercanos a él: destacan Husserl y Scheler, luego Hartmann, y en las secciones lógicas más técnicas Alexander Pfänder. Heidegger recibe muchos elogios pero un tratamiento muy parco.

Todo el texto se mueve en un elevado grado de imprecisión que se pone de manifiesto ya desde las definiciones que se establecen al inicio. “La Filosofía tiene como base esencial la teoría general de la verdad. Esta comprende dos grandes ramas: La *Lógica*, que estudia el pensamiento y la Epistemología, que escudriña las relaciones entre el pensamiento y el objeto al cual se dirige” [1932a, 13]. Por su parte, la fenomenología, “que ha sido ampliamente estudiada por Husserl, Meinong, Scheler y Heidegger”, se considera una “dis-

ciplina auxiliar a todas las ramas de la Filosofía actual”, aunque en particular “sirve de base a la Lógica, en cuanto establece los principios fundamentales de la Lógica Pura o estudio de las Significaciones y de sus bases en la ciencia pura” [15]. Y en seguida: “El problema del conocimiento tiene entonces tres fuentes: la Fenomenología, que es, según las frases de Husserl, 'una descripción pura de lo neutro, de lo vivido y de las esencias que se representan en él'; la *Lógica*, que es la ciencia sistemática de las posibilidades de los pensamientos y de los pensamientos en tanto que son correctos; y la *Teoría del Conocimiento o Epistemología*, que estudia la función de los pensamientos en el conocimiento o sea el pensamiento verdadero” [15].

Tampoco son raras las citas apócrifas: a Husserl se le atribuye, por ejemplo, una frase según la cual la fenomenología es “una descripción pura de lo neutro, de lo vivido y de las esencias que se representan en él” [15].

La sección sobre “Las Significaciones”, también llamada “Lógica del pensamiento”, constituye en realidad una suerte de introducción a la fenomenología husserliana, y en particular a las ideas de Husserl acerca de la significación y a la idea de una Lógica pura. García de Mendoza hace aquí una desordenada exposición de muchos de los temas de las *Investigaciones lógicas* y del primer libro de las *Ideas* —desde la significación misma y su relación con la expresión hasta la distinción entre la conciencia empírica y la conciencia pura. Pero la ambición que revela ya la cantidad de temas tratados, no está respaldada por la claridad, el orden o la estructura de la exposición.

El desorden y abigarramiento de los temas suben de tono en el segundo tomo de la obra, que se ocupa de las teorías de las Esencias, del Juicio y del Concepto.

Hay que reconocer, sin embargo, los aciertos de la exposición. Ya es justa, por ejemplo, la apreciación que se hace de la crítica al psicologismo como “el ataque más serio que en nuestro tiempo se ha hecho al Positivismo” [22-23]; pero además, la exposición no se queda con el Husserl de la reivindicación de las esencias y del ser ideal, sino que toma en cuenta a la fenomenología completa, incluyendo, pues, la trascendental —a la que llama “nueva concepción de la fenomenología”. Esta se hallaría en *Lógica formal y lógica trascendental*, cuyo mera mención en la primera obra mexicana de exposición de la fenomenología en 1932 es muy de llamar la atención, pues se trata de una obra del último periodo de Husserl (de la última década de su vida), que a pesar de su importancia no llegó a ser bien conocida, ya no se diga por Antonio Caso, por Samuel Ramos o por Eduardo García Máynez, sino ni siquiera por el mismo José Gaos, quien apenas la menciona en alguna ocasión. Este es el pasaje:

La Fenomenología, en las últimas obras de Husserl ('Formale und Transzendente Logik'), se reduce a la descripción de la Conciencia Pura, de sus actos intencionales,

del Yo Puro y de las funciones de la constitución trascendental del objeto de quien dependen. En el centro de la nueva concepción de la Fenomenología, está la Lógica de la Filosofía, que no es otra cosa que la Fenomenología de la conciencia, que es el único ser absolutamente indubitable. Los actos del conocimiento proceden del Yo Puro, y su naturaleza es de ser actos intencionales sintéticos. Esto nos conduce a la visión metafísica de Husserl, que considera el Yo Puro como lo concreto y absolutamente real, es decir, que establece un nuevo Idealismo metafísico [García de Mendoza 1932a, 45].

Como se verá, algunos de los rasgos de la interpretación que este pasaje encierra se mantendrán prácticamente constantes a lo largo de toda la historia de la fenomenología en México. Pero García de Mendoza tuvo también atisbos que nadie más recogió después: se dio cuenta, por ejemplo, de la peculiar evolución del pensamiento de Husserl que hace necesario comprender las obras anteriores por las posteriores, y propone que “el estudio de Husserl debe realmente establecerse desde un punto de vista distinto al que se acostumbra. La obra de Husserl es, pudiéramos decir, una obra invertida, pues empieza propiamente por donde debía terminar” [1932a, 105].

Tampoco ha sido frecuente o fácilmente reconocida la distinción que ya hace García de Mendoza entre “un estudio de la conciencia como fenómeno empírico y un estudio de la conciencia como parte integrante del Yo Puro, o en otra forma, como Conciencia Pura” [107]. E incluso llega a decir, perspicazmente: “Por lo visto, este desarrollo llega muy cerca de la tesis de Fichte y de Schelling, o sea, a una investigación profunda del Yo Puro” [108].

Por otra parte, enumera correctamente algunas de las “fuentes de la Fenomenología”: Leibniz, Herbart, Bolzano, Brentano; y cuando expone el método fenomenológico, distingue correctamente entre la “descripción eidética”, por un lado, y la “actitud fenomenológica”, por otro. Con toda precisión afirma:

la Fenomenología no es sólo una descripción eidética, sino que lo esencial de ella es que aplica el método de la descripción eidética a una esfera del ser totalmente peculiar. Esta esfera del ser es la conciencia pura [García de Mendoza 1932a, 129].

Así pues, en el primer libro de tema fenomenológico escrito en México, tenemos una adecuada, aunque ciertamente no desarrollada, definición de la fenomenología en el sentido en que Husserl la entendía, en la cual incluso se distingue entre una “actitud fenomenológica estática” y una “actitud fenomenológica genética” [130] —de las cuales simplemente no volveremos a escuchar en los años de esta historia que están por venir.

Tanto más lamentables parecen, en vista de estos aciertos, los rasgos negativos señalados arriba, así como los numerosos descalabros y deslices de detalle en que incurre la exposición. ¿Qué puede querer decir que “La conciencia... encarna la unión de la esencia y

de la existencia" [113] o que la "existencia ideal" de los universales "constituye el núcleo de nuestra conciencia pura" [1932b, 180]?

Ya sólo señalaremos, para terminar, algunos rasgos de la exposición que nos parecen particularmente significativos. En ella encontramos la primera formulación en nuestro país de uno de los tópicos más frecuentes de la historia de la fenomenología —y no sólo en México—: su caracterización como una disciplina en desarrollo que ha atravesado por diversas épocas o etapas, entre las cuales las más importantes, o las que hay que tener en cuenta, han sido Husserl, Scheler y Heidegger. "La Fenomenología ha tenido tres épocas. **La primera época** corresponde a Edmundo Husserl... **La segunda época** corresponde a Max Scheler... **La tercera época** corresponde a Martín Heidegger" [García de Mendoza 1932a, 46-47]. Esta idea de la evolución de la fenomenología, que mete en el mismo saco a estos tres pensadores (y luego también a muchos otros), como si los tres estuvieran desarrollando una sola disciplina, aunque modificándola, enriqueciéndola, etc., no tiene desde luego su origen en México, y posee razones y motivos históricos que parecen justificarla. No nos corresponde entrar en estos detalles. Aquí sólo constatamos que esta idea fue adoptada tal como se estaba dando en Europa, particularmente en España (la veremos en Gaos, y desde antes de su llegada a México), sin ningún tipo de crítica o reflexión. En este sentido, ha fungido plenamente como un prejuicio.⁸

Esta misma comprensión histórica "triépocal" de la fenomenología recibe relativamente mejor sustento en las conferencias que García de Mendoza dio en Monterrey en 1933 con el nombre de "Filosofía Moderna: "Husserl, Scheler, Heidegger". Pero en estas conferencias la exposición es totalmente ingenua y primitiva, y sería mucho pedir que en ella se identificase algún núcleo o cuerpo de doctrina, o indicaciones o programa o actitud metódicas o metodológicas compartidos por aquellas tres épocas.

Es también significativo que García de Mendoza quiera evitar que se confunda a la Fenomenología con otras corrientes: platonismo, bergsonismo, empirismo, las tesis de Leibniz y Spinoza. Distinguirla con claridad supone "esfuerzos intelectuales y una visión amplia y profunda de las modernas corrientes filosóficas" [García de Mendoza 1932a, 50].

También hay que hacer notar la amplitud de la visión de García de Mendoza, quien, apenas en 1932, ya se refiere a las "aplicaciones de la Fenomenología", que resume como sigue:

la Fenomenología se aplica a las disciplinas filosóficas y científicas, y algunos estudios interesantes son los siguientes: el de Husserl al fundamentar la Lógica Pura; el de Grünir al establecer la noción de acto religioso; el de Otto al dar la teoría de lo santo; el de Max Scheler al fijar las nociones de la simpatía y del resentimiento; el de Kolnai al hacer estudios particulares de actos psíquicos (asco); el de Pfaender al dar las nociones de la Fenomenología de la voluntad; el de Martius al tratar de la

Ontología real; el de Reinach al establecer las bases del Derecho Civil; el de Walther al investigar el misticismo; el de Reiner al profundizar el estudio de la libertad y la voluntad; el de Ingandez [sic] al tratar de la esencia de la pregunta y el de Weininger al analizar el sexo y el carácter [García de Mendoza 1932a, 52].

Así, en papel de historiador o de profesor de historia, se refiere más adelante al campo abierto por la Fenomenología:

en Husserl, nos encontramos con el Positivismo de las esencias; en Max Scheler, con la emoción de los valores; en Lask, con el estudio del Irracionalismo, y en Hartmann, con el propósito de conciliar el Realismo y el Idealismo. Por último, en Heidegger se encuentran todas estas tendencias, además de lo esencial en el estudio de la Filosofía de la duración de Bergson, de la Filosofía de la Vida de Nietzsche hasta Dilthey, de los fundamentos del kantismo, del culto de la humanidad en los hegelianos y en Feuerbach, de los motivos pascalianos y agustinianos, de la exposición aristotélica contra la separación de la idea y de la existencia, como acontece en Platón, del Existencialismo irracionalista de Kierkegaard, de la Tradición de Fichte y de Schelling, y hasta de ciertas ideas de la Teología dialéctica de Berth [sic] y de Gogarten [García de Mendoza 1932a, 109].

Es digno de mención, por último, el vasto uso que hace de la Lógica de A. Pfänder en las partes más técnicas de la obra, sobre todo en la teoría del juicio que se expone en el segundo tomo (esp. pp. 61-119), pero también en la teoría del concepto. A pesar de lo cual, puede decir de la Lógica de Pfänder, que en este respecto se iguala con la de Kant, que por ser estrictamente formalista, “nos hace olvidar las relaciones fundamentales que existen entre las diferentes manifestaciones de la realidad” [García de Mendoza 1932b, 176].

En la obra de García de Mendoza, pero principalmente en su *Lógica*, tenemos plasmado, en suma, el enjundioso empeño juvenil de un profesor excesivamente ambicioso que, habiendo adquirido un conocimiento de primera mano de algunas de las obras y personalidades más importantes de la filosofía alemana contemporánea, y con un impresionante bagaje de lecturas mal digeridas, quiso revolucionar con la fenomenología los estudios lógicos y filosóficos en México. Le sobró ambición y le sobró premura. Le faltó madurez, paciencia y muchísimo trabajo de asimilación.

Era imposible que sus obras aportaran una sólida base de conocimientos fenomenológicos (o lógicos o epistemológicos) a los estudiantes o al público en general; pues paradójicamente se requiere esa sólida base para poder salir bien librado de los muchos escollos que pone su lectura. Pero si tenemos la fortuna de poseer esa base y podemos atravesar la obra sin perdernos, entonces tendremos que reconocer que en ese par de tomitos empolvados, que ya sólo se encuentran en librerías de viejo (pero ahí sí, por montones, pues hoy en día nadie los compra), se encuentran los primeros intentos de exponer una idea de la fenomenología cabal y auténtica.

Versiones y animadversiones

García de Mendoza no aprendió fenomenología de Antonio Caso, aunque Caso haya sido su maestro y perteneciera a una generación muy anterior. Lo contrario, en cambio, aunque obviamente no lo fue, pudo haber sido el caso, pues parece seguro que Caso no estudió realmente fenomenología sino hasta fines de los años veinte o principios de los treinta, que son los años de los cursos de García de Mendoza. Pero en todo caso, las concepciones de la fenomenología que tuvieron García de Mendoza y Caso comparten muchos elementos, y en primer término el ya señalado de considerar a la fenomenología como el desarrollo de una sola filosofía en tres fenomenólogos distintos: Husserl, Scheler, Heidegger. (A pesar de ello, no nos detendremos aquí más que incidentalmente en la manera como Caso asimiló la fenomenología de Scheler ni en su discusión con la “fenomenología existencialista” de Heidegger.) Y en todo caso, si es cierto que ni las obras ni los cursos de García de Mendoza pudieron tener ninguna influencia decisiva,⁹ el papel decisivo que jugó Antonio Caso en la educación filosófica mexicana en la primera mitad del siglo (y particularmente en el primer tercio), no puede desestimarse. Pero lo mismo y en el mismo sentido ha de decirse del papel de José Vasconcelos, que tenía de la fenomenología una visión diametralmente opuesta a la de Caso. No es por eso una mera coincidencia temporal lo que nos hace incluir a ambos en una misma sección; esto se debe más bien al hecho muy peculiar, y preñado de consecuencias, como creemos, de que los dos más grandes filósofos mexicanos del primer tercio del siglo, de influencia y prestigio similares (pese a todas las diferencias que no se trata aquí de ignorar), y con ciertas concepciones filosóficas básicas comunes, sostuvieran posiciones absolutamente divergentes respecto de la fenomenología, y por ende la recibieran, uno con los brazos abiertos y el otro a patadas.

Antonio Caso (1883-1946)

1. Antonio Caso tenía ya una filosofía bastante bien armada —un sistema “en germen”, como insinúa José Gaos en su ensayo titulado, justamente, “El sistema de Caso”— [Gaos 1996, 111] cuando se pone en contacto con la fenomenología. Aquí no nos referiremos a este “sistema” de Caso ni en general a su pensamiento anterior al encuentro con la fenomenología de Husserl, más que en la medida en que resulte indispensable para destacar los rasgos de este mismo encuentro.¹⁰

Nos referiremos conjuntamente a los dos aspectos que cabría distinguir: la exposición de la fenomenología en las obras de Caso dedicadas a ella, y el estudio del papel de la fenomenología, o de ideas provenientes de Husserl, dentro del desarrollo del pensamiento

propio de Caso. La exposición de Caso, como lo ha señalado Villoro, "siempre es intencionada", y sus libros expositivos "revelan, así, más del pensamiento de Caso que de los autores que presenta" [Villoro 1972, ix].

Antes de 1934, la obra de Caso no delata en forma alguna el conocimiento o la lectura de obras de Husserl. Pero en ese año no solamente publica sus dos obras que pueden definirse como obras de temática fenomenológica en sentido amplio (*El acto ideatorio (Las esencias y los valores)* y *La filosofía de Husserl*), en las cuales presenta exposiciones de algunas partes de las *Investigaciones lógicas* (principalmente en la primera) y de las *Meditaciones cartesianas* (principalmente en la segunda), sino que además publica, como Apéndices de la última de ellas, una traducción al español de algunas partes de las *Meditaciones cartesianas*, publicada en francés en 1931.¹¹ Estos dos libros fueron luego fundidos en uno solo, publicado en 1946 y titulado *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, en el cual aparecen reunidos y entreverados los contenidos de los libros de 1934, junto con dos nuevos textos: "La evolución de la fenomenología" y "Husserl y la filosofía inglesa".¹²

En 1941 se publicó *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, libro que recoge las seis conferencias de un curso que tenía como objeto "la evolución del positivismo", tanto del positivismo clásico ("a través de Comte y de Mill; después, Mach y Poincaré") como del "neopositivismo, representado por algunos de los pensadores del círculo vienés". La fenomenología proporciona el "punto de vista crítico" desde el cual se evalúa dicha evolución.¹³

Por otra parte, múltiples referencias a Husserl o a la fenomenología se encuentran dispersas en artículos periodísticos y en otros escritos de Caso de muy diversa temática, todos posteriores a 1934.¹⁴ Casi todas estas referencias expresan tesis u opiniones ya planteadas en las obras de temática más propiamente fenomenológica, y muchas de ellas constituyen incluso fórmulas acuñadas que se repiten como claves o cifras, a veces sin ninguna elaboración.¹⁵

Los textos de Caso son en buena medida exposiciones de nivel elemental, no dirigidas a un público especializado.¹⁶ Esto debe tomarse en cuenta en cualquier comentario o crítica que se haga de las exposiciones que hace Caso de filosofías ajenas, e incluso de su pensamiento propio. Pues aquí se manifiesta un rasgo característico (aunque no estrictamente personal) de cierta manera de hacer filosofía o de ejercer la profesión de filósofo.

Aunque se ha dicho que Caso es el primer filósofo profesional de México,¹⁷ es necesario percatarse de que en las décadas de los 30 y los 40 el proceso de profesionalización de la filosofía en este país estaba apenas empezando y de que, por tanto, Caso no poseía algunos de los rasgos que hoy asociamos a un filósofo profesional. Hernández Prado

señala con acierto que Caso “no trabajó para colegas especialistas” [Hernández Prado 1998, 1]; la ausencia de una comunidad científica es, en efecto, un rasgo decisivo. Pero al lado de él hay que consignar también cierta actitud básica de Caso hacia la filosofía, que determina por necesidad su manera de asimilar o adoptar filosofías ajenas. No precisamente que la filosofía fuera para él consustancialmente, como creemos, una labor educativa, sino que nunca dejó de ser una sabiduría, y una sabiduría, además, con repercusión en la vida.

Esto es crucial cuando se trata de revisar la manera como asimiló la filosofía de Husserl, que aspiraba a ser una ciencia rigurosa y que deliberadamente se distanciaba de la concepción de la filosofía como cosmovisión o sabiduría. La sabiduría, con su aspiración a la universalidad y a la totalidad, quiere abarcar mucho; pero no le queda más remedio que apretar poco. Esto es justo lo que le pasa a Caso. Tenía prisa, sin duda, por enseñar y comunicar —en la cátedra y en el periódico, principalmente— el saber que asimilaba de otros o el que él mismo creía haber alcanzado. Pero además, tenía que comunicar y enseñar lo más posible sobre la mayor cantidad de filosofías posible. Y esto, junto con el “aislamiento del medio mexicano de la época respecto de todo pensamiento que no pasara por París o por Madrid” [Villoro 1972, ix], ayuda a explicar no solamente las “deficiencias de información” de Caso, sino también la falta de profundización y de estudio detallado de las ideas ajenas que es muy notoria en sus obras.

Refiriéndonos en particular a las exposiciones que hace Caso de las doctrinas de Husserl, es completamente cierto que

no da muestra de haberse detenido en los complejos problemas gnoseológicos y lógicos que plantean las *Investigaciones*; los análisis centrales del libro, sobre significación y objeto, actos intencionales, mención y cumplimiento, etcétera —que constituyen su aportación más valiosa— no aparecen en la exposición de Caso. Esta se restringe, en realidad, a los temas más generales que se desprenden de los “prolegómenos” del libro de Husserl. Las *Meditaciones cartesianas* parecen haberse utilizado con mayor amplitud, aunque, también aquí, la exposición sólo siga las ideas más generales y evite una discusión detenida de los problemas.¹⁸

Fuera de estas obras, en efecto, parece al menos dudoso que Caso haya conocido otras de Husserl. En todo caso, hasta donde sabemos, no cita ninguna otra en sus escritos.¹⁹ Pero Caso completó su conocimiento de Husserl con varios textos secundarios, los que, por cierto, tuvieron también que ser conocidos por García de Mendoza y que empezaron desde los últimos años de la década de los veinte a conformar cierto “ambiente fenomenológico”: destacan las traducciones de obras de fenomenología publicadas por Revista de Occidente, como los *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, de Otto Gründler, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, de Teodoro Celms, y el ensayo sobre

“La situación presente de la fenomenología” de Arnold Metzger, así como los libros franceses de Emmanuel Levinas (*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*) y Georges Gurvitch (*Las tendencias actuales de la filosofía alemana*).

Con todo, el Husserl de Caso fue necesariamente un Husserl demasiado pobre, y esto prescindiendo de las deficiencias de sus exposiciones, de los errores de detalle, de las fallas e imprecisiones en su comprensión de los textos originales.²⁰ Hoy sería, pues, insensato querer instruirse sobre Husserl leyendo a Caso.

No podemos entrar en un análisis detenido de los textos mismos; solamente destacaremos algunos puntos de sus exposiciones que nos parecen sobresalientes.

2. En *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* Caso ve una “conexión estrecha” entre el objetivismo (o “realismo pleno”) del que llama “pensamiento tradicional” (básicamente, el pensamiento aristotélico-tomista) y la “obra fenomenológica” [Caso 1972a, 26]. Esta “obra fenomenológica” (Husserl y sus seguidores) hace causa común con las grandes figuras de la Antigüedad para enfrentarse al subjetivismo epistemológico representado en última instancia por Kant. La crítica husserliana al psicologismo es una “crítica al subjetivismo” [1972a, 31]. Con ello se reivindicará la ciencia de la lógica pura, en la cual “se basará el saber humano sobre fundamentos incontrovertibles” [1972a, 38].

El lector advierte pronto que el bastión será la doctrina husserliana de la abstracción ideatoria o intuición esencial. La exposición de esta doctrina (que sigue sobre todo el texto de la segunda de las *Investigaciones lógicas*) culmina con la postulación, ya inobjetable, del “mundo eidético, base y fundamento del fáctico” [Caso 1972a, 61], mundo cuya idealidad, destaca Caso, no es una determinación o propiedad de los hechos o realidades del mundo, sino “otro modo de existir”, una “realidad diferente” [61].

Más adelante, este “objetivismo” “de las esencias” que Caso le atribuye a la fenomenología husserliana (como nueva concepción de lo absoluto) se verá reforzado como un objetivismo “de los valores” no sólo por la consideración de Scheler, sino por la inclusión —que hay que reconocer como inexacta— de Aloys Müller, con su “objetivismo axiológico”, en el campo de las investigaciones fenomenológicas.²¹

Frente a Husserl, sin embargo, y con ocasión de la discusión sobre la teoría económica del conocimiento en Mach y Avenarius, Caso hace una ardua defensa del papel de la voluntad en el conocimiento y consigue establecer un ámbito de aplicación para el principio de economía. Este ámbito es, en su opinión, “el orden del ideal”, que tiene que hacerse valer al lado de los órdenes “eidético” y “fáctico” como un orden en el cual se sintetiza la voluntad con la inteligencia, “porque su esencia es querer conocer y no sólo conocer” [Caso 1972a, 40]. Se hace, pues, necesario postular “a priori la voluntad como principio del co-

nocimiento, lo que implica agregar a la lógica pura de Husserl, un principio nuevo que es el del orden de los ideales, y que no se puede reducir ni al orden fáctico ni al orden eidético” [40].

Pero a pesar de la importancia que tiene en la propia interpretación de Caso, esa reivindicación del mundo ideal constituye solamente una de las notas o principios que caracterizan (“frente a las otras construcciones sistemáticas”) lo que Caso llama el “sistema de Husserl”, y que son: *a) El principio de la intuición, b) El ideal de una ciencia perfecta, c) El de una filosofía sin supuestos, d) La intuición del ego cogitans, e) La diferenciación de lo trascendental y lo trascendente, f) El acto intencional, g) La distinción entre el ser real y el ser ideal y su conocimiento; la intuición eidética, h) La epojé husserliana, i) El concepto de trascendencia inmanente, j) La Einfühlung o aprensión, y k) El yo monádico y la armonía preestablecida [1972a, 44].*

El análisis que Caso lleva a cabo de estos principios no es muy sistemático ni ordenado, y aunque tiene desde luego muchos aciertos, no es difícil constatar las fatigas por las que pasó Caso para dominar una materia tan compleja como la contenida en las *Meditaciones cartesianas* —que es precisamente la obra que se aborda en el análisis. Es además patente la prisa por llegar a una decisión pronta respecto del “sistema” de la fenomenología trascendental, por hallar su sentido nuclear y darle un sitio dentro de la historia de la filosofía contemporánea, al lado de otros sistemas semejantes.

Caso coloca a Husserl, en efecto, en el último sitio en la línea de los pensadores —Sócrates, Descartes, Kant— que han insistido en la “verdad que formuló el oráculo delfico: *nosce te ipsum*” [Caso 1972a, 73]. Esto tiene mucha importancia, puesto que: “Una sola dirección parece, pues, ser la verdadera en filosofía, la que dicen estas líneas de san Agustín, que Husserl copia para terminar la quinta *Meditación cartesiana*: *‘noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas’*” [73]. Ya páginas antes había señalado que Husserl era “un cartesiano de nuestro tiempo que, pasando por sobre la evolución del pensamiento metafísico elaborado a continuación de Kant, vuelve su intención y su ánimo hacia la filosofía del siglo XVII, y agrega un nuevo sistema más a las magníficas edificaciones de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz” [1972a, 30]. Esta visión no parece haberse modificado.

Sin embargo, aunque Caso no discute directamente nunca la aspiración de Husserl a hacer de la fenomenología una disciplina filosófica estrictamente científica, sí alude en un apartado, con suficiente justeza, al planteamiento de la tarea que, según Husserl, se le ofrece a los fenomenólogos:

Apenas si comienza la obra fenomenológica, y por el esfuerzo del gran pensador empiezan a explicitarse algunas intuiciones fundamentales. La fenomenología,

referida al principio cartesiano cuya importancia ella misma ha podido puntualizar, con gran superioridad sobre el propio sistema de Descartes, es un esfuerzo naciente por constituir la ciencia que servirá de base a la filosofía y a todo conocimiento científico. Son infinitas las perspectivas que se abren delante del investigador; pero, obras inconclusas y perfectibles, son las que llaman al trabajo y al pensamiento a las generaciones de investigadores y consagrados. [Caso 1972a, 73]

En este terreno, es interesante también aludir al cotejo que Caso establece entre Husserl y Bergson. Desde luego, a Caso le interesa poner de relieve el hecho de que la filosofía de Husserl se apoya en “una constante referencia a la intuición; por la intuición se forma, con la intuición se desarrolla, y a ella recurre en los instantes en que parecería que el filósofo tiene que optar ya por la simple discusión puramente dialéctica y abstracta” [Caso 1972a, 29]. Tanto Husserl como Bergson, anota rápidamente Caso, “*sitúan en una verdad de intuición el fundamento de la filosofía*” [74]; pero, por un lado, “el yo profundo de Bergson, tiene que reducirse, lo creemos así, al *ego cogitans* de Descartes y Husserl” [74], y, por otro lado, puede exigirse que se dé a la voluntad y al *élan vital* su función adecuada “en la magna edificación de la fenomenología trascendental” [74].

Por otra parte, de la discusión de algunas tesis del libro ya citado de Teodoro Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Caso saca algunas conclusiones importantes, entre ellas la de que Husserl se ha visto enfrentado a este dilema: “o solipsismo sin supuestos, o monadismo sin conocimiento absoluto” [76]; puesto que “las mónadas y la armonía preestablecida” son supuestos “irreducibles”, una “ciencia absoluta sin supuestos” solamente habría podido ser realizada como un puro solipsismo [76].

Caso concuerda además con Celms en que el idealismo fenomenológico se caracteriza mejor como un “espiritualismo” que como un idealismo trascendental en sentido kantiano [76]; pero rechaza, en cambio, la denominación que da Celms al “sistema de Husserl” como un “solipsismo pluralista”, y propone en su lugar la de “panenteísmo”: “El *ego cogitans* es, y todo en él, asimismo inmanente o trascendentemente. El panteísmo tiene por fórmula: *todo es Dios; el deísmo, Dios y el mundo*; el panenteísmo afirma: *Dios es, y todo en él con transcendencia inmanente*” [76-77].²² Este “panenteísmo fenomenológico de la transcendencia inmanente”, en que consiste, pues, el “sistema de Husserl”, viene a sumarse en el siglo XX “a los otros grandes sistemas del ciclo cartesiano”: los de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz [77].

Pero, como ya señalamos, Caso considera a la fenomenología como un movimiento filosófico en evolución, en un desarrollo o proceso que va de Husserl a Scheler y a Heidegger. La caracterización de cada uno de ellos es totalmente esquemática y superficial: “Husserl podría ser nombrado, el filósofo de la ‘esencia’ o de las ‘esencias’, Max Scheler, el filósofo de los ‘valores’, y Heidegger el de la ‘existencia’” [Caso 1972a, 79-80].²³ A pesar de

que Caso reconoce que la postura husserliana “parte del yo”, y que la fenomenología quiere ser un “conocimiento de las esencias *de la conciencia*” [1972a, 80], en última instancia prevalece en su interpretación, como se ve, la idea de que la fenomenología husserliana es ante todo una disciplina eidética, o de que su significación histórica está ligada a la reivindicación del mundo de las ideas o de las esencias.²⁴

A Max Scheler le atribuye Caso un concepto de “acto ideatorio” como algo “completamente distinto de toda inteligencia técnica” [Caso 1972a, 106] y al parecer aplicable al descubrimiento del valor.

De cierta importancia histórica resulta el hecho de que Caso no se haya percatado de la profunda afinidad que Husserl veía, y que puso de manifiesto en varias ocasiones, entre el empirismo británico, en particular el de Hume (a pesar de todos sus desvíos), y la fenomenología trascendental. Caso pone el acento más bien en las críticas husserlianas de ese empirismo, y hace suya y convierte en lema la afirmación de Husserl según la cual Locke y los ingleses tienen “una idea poco clara de la idea”. Pero muy curiosamente, entre Husserl y Ralph Cudworth, el platónico de Cambridge, encuentra Caso puntos de comparación “sorprendentes” (que no es del caso reseñar) —justamente debidos a la común ascendencia platónica.

El sentido que tuvo para Caso la adopción de la fenomenología como un nuevo y poderoso aliado en su constante lucha contra el positivismo de todo cuño, destaca muy claramente en *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*.²⁵ Caso resume en esta obra su oposición al positivismo viejo y nuevo con las armas que le ha prestado Husserl: la recuperación de los objetos universales y del mundo ideal, la independencia de la lógica respecto de la psicología, la posibilidad de la intuición esencial, la consiguiente aceptación del principio de la experiencia del positivismo, pero ampliado a la experiencia de la ley ideal y del objeto universal, lo que conduce a postular, frente al “positivismo crítico”, el “positivismo de las esencias”.

En la última edición de 1943 de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (originalmente publicada en 1919, años antes de que Caso entablara contacto con Husserl), Caso incluyó un nuevo capítulo titulado “El intuicionismo y la teoría económica del conocimiento”, en el cual hace una defensa de la intuición —tanto de la bergsoniana como de la husserliana— como método que le permite al hombre elevarse a los principios universales y a la filosofía afirmar el “positivismo de las esencias”. Aquí Caso llega a decir que

Nunca el pensamiento filosófico fue más rico ni más sintético que en nuestros días. La obra entera de la humanidad pensadora parece sintetizarse en la gran obra de la fenomenología husserliana. Un intuicionismo radical y un positivismo de las esencias,

que reivindica las ideas platónicas y las conjuga con la vida del espíritu... [Caso 1972b, 64]

Amigo de los esquemas de este tipo, dice además Caso que la fenomenología se presenta como la síntesis entre el idealismo hegeliano y el positivismo de Comte [65]: “La tesis y la antítesis del idealismo y el positivismo, depositan su parte de verdad orgánica y fecunda, en el idealismo trascendental de Husserl” [67].

En diversos artículos publicados, en su mayoría, como apéndices en los Tomos III y VII de sus *Obras completas*, expuso además Caso, o las aprovechó en escritos polémicos, ideas de Husserl o de estirpe fenomenológica; pero éstas no agregan nada sustancialmente nuevo a lo que ya hemos resumido. Pero no queremos dejar pasar una curiosidad: entre los apéndices del Tomo X, hallamos un breve párrafo dentro del artículo “El concepto de la historia” en el cual Caso da muestra de haber calado certeramente en la doctrina fenomenológica de la infinitud de la percepción de lo real. Para reafirmar su tesis de que el objeto de conocimiento de la historia es lo individual concreto, escribe:

Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas*, pone al lector en el trance de pensar en las innumerables posiciones distintas que puede tener, ante la vista humana, un cubo que se mueve sucesiva y lentamente, en varios aspectos distintos.

Si un cubo en movimientos distintos, que le son comunicados del exterior, es inagotable para el pensamiento, ¡habrá que imaginar el infinito que frente a sí tiene el historiador de César, si recorre su vida, y con ella, la plenitud de sus manifestaciones históricas! [Caso 1985, 237]

3.

Así, Caso en realidad nunca fue fenomenólogo, porque ni compartió el espíritu crítico de esa doctrina, ni asumió todas sus consecuencias. Sólo trató de asimilar la parte de la fenomenología que podía utilizar para ampliar el alcance de su propia tendencia metafísica y afianzarla frente a las doctrinas contrarias a ella. Para ello tuvo que presentar la doctrina de Husserl de modo que cumpliera una función distinta a la que su autor le concedía: mientras éste quería ver en la fenomenología la postura crítica más radical, su intérprete saludaba en ella la restauradora de una tradición metafísica [Villoro 1972, xxiv].

Hay todavía otra razón principal: Caso no practicó nunca la fenomenología, ni siquiera en el sentido de análisis y descripción de esencias. No hay en sus obras, hasta donde las conocemos, ningún análisis fenomenológico de ninguna índole, por rudimentario que sea.²⁶ Caso pudo pasar por “fenomenólogo” únicamente por la simpatía que la fenomenología le despertó, simpatía que en ocasiones parece desmedida —o descomedidamente expresada. Pero esta simpatía es muy explicable, precisamente, en parte, por las razones que da Villoro

en el fragmento citado. Y es que no sólo había en la fenomenología un “aspecto” (el “redescubrimiento del mundo ideal”) al que Caso se atuvo para mejor combatir el positivismo, sino que la fenomenología misma, conforme a la intención más radical de Husserl, significaba un combate contra todo positivismo, contra todo empirismo, contra todo sensualismo, contra todo reduccionismo.²⁷

Caso, en suma, “intuyó” o adivinó, por el conocimiento de Husserl, de Scheler y otros autores del círculo de la fenomenología que llegó a tener, que (para usar una palabra suya) la “cosmovisión” operante en el proyecto fenomenológico de Husserl era afín a la suya propia, a la que él había venido cultivando desde años atrás: una cosmovisión precisamente antirreduccionista, en última instancia espiritualista, interesada en salvar las prerrogativas y valores del espíritu, de la persona, del hombre y la humanidad; una cosmovisión para la cual, en suma, lo prioritario son las cuestiones del sentido y de los fines, de los principios y del valor, por encima de las cuestiones de hecho bruto y del interés científico orientado por y hacia los hechos brutos. Así pues, creo que debe matizarse la expresión de Villoro según la cual, “lejos de haberse convertido Caso a la fenomenología, convirtió la fenomenología a sus preferencias” [Villoro 1972, xxiv]. Entre las patentes divergencias, pueden hallarse algunas preferencias compartidas.

Es cierto, sin embargo, que “Husserl, que a otros pensadores servirá de estímulo para tomar una actitud crítica radical, resulta en Caso defensor de una actitud precrítica” [1972, xiii]. Esta actitud está en perfecta armonía con la manera o estilo de filosofar de Caso, quien ejercía la filosofía, independientemente de la definición que le daba, precisamente como una cosmovisión, como una sabiduría en el sentido de *La filosofía como ciencia estricta*. El maestro, el divulgador de verdades, el guía espiritual o cultural de una sociedad en turbulento trance de formación, necesita poseer verdades firmes, convicciones incommovibles. La actitud reservada y cautelosa del científico le resulta ajena y lejana.

Caso, hay que reconocerlo, nunca apretó bastante –para lo mucho que abarcó siempre. Por eso nunca se adentró, seriamente, en los meandros técnicos de la fenomenología o del “método fenomenológico”. Y por eso, sobre todo, pudo conciliar, no sin ajustes, el intuicionismo “de cepa bergsoniana” que había defendido [1972, xv], con el intuicionismo de la fenomenología. La puntualización de Villoro es totalmente pertinente:

La intuición se presentaba en Husserl como una operación cognoscitiva racional; estaba siempre ligada a la conceptualización (al “sentido”) y consistía en un acto por el cual las significaciones llegaban a su plena clarificación racional. Husserl reprochaba a Kant su tendencia a separar intuición y entendimiento como si fueran distintas facultades, y no concebía la primera sin el acto racional de “dar sentido”. Caso, en cambio, ve la intuición a una luz diferente. No la presenta tanto como una función de clarificación racional, sino como una fuente de conocimiento distinta, aunque complementaria, de la razón [1972, xv].

Nunca pudo ver Caso, en efecto, que para Husserl era justamente la apelación a la intuición lo que le daba (al menos en idea, claro está) carácter racional a la fenomenología.²⁸ En Caso, en cambio, aunque la intuición nunca recibe una caracterización definitiva —y se confunden y entrecruzan tipos de intuición muy diferentes: eidética, estética, mística, histórica, concreta, abstracta, universal, individual...—, ésta conserva siempre (pese a declaraciones suyas en contra)²⁹ un cariz de acceso a una realidad superior, o a una capa o estrato sobrenatural de esta realidad, o, dicho en términos más cercanos a Caso, a un enriquecimiento de la realidad, el cual, si se hubiera sometido efectivamente a términos fenomenológicos, habría requerido, por decir lo menos, una justificación más detenida.³⁰

Con esto se relaciona otro tema. Antes de su contacto con la fenomenología de Husserl, el intuicionismo de Caso iba de la mano de su voluntarismo. Sin defender un irracionalismo abierto, Caso privilegiaba la explicación del conocimiento como un hecho vital, sujeto a la voluntad y a los intereses vitales, sobre la investigación de los principios lógicos o epistemológicos que habrían de dar “racionalidad” al conocimiento. Esta concepción del conocimiento y de la ciencia es la que la crítica de Husserl al “economicismo epistemológico” ponía en entredicho. Para poder integrar la nueva idea de un conocimiento “racionalmente” fundado con su concepción de la vida como actividad económica, Caso postuló el principio de la voluntad de conocer entre los principios del conocimiento.³¹ “Así Caso —dice Villoro—, aun aceptando la validez ‘en sí’ de las leyes ideales y su independencia del orden psicológico, acierta a salvar su inicial ‘voluntarismo’ en el orden regulativo del conocimiento, que él denomina ‘orden del ideal’” [1972, xviii]. Según Caso, a la fenomenología le falta “la intuición de un principio de dinamismo y evolución, la propia intuición de *vida* o de *voluntad*” [Caso 1972a, 75].

Es preciso señalar el papel que juega en esta serie de ideas la mezcla de dos nociones distintas de “razón” y “racionalidad”. No se ve cómo combinar la voluntad de conocer con la racionalidad del conocimiento si por esta racionalidad se entiende sólo su sujeción a principios, leyes o estructuras lógicas o eidéticas, en fin, *a priori*. Pero por racionalidad puede entenderse también otra cosa: a saber, la sujeción del conocimiento a la verificación, es decir, a la evidencia, a la intuición.³² En relación con esta sujeción puede perfectamente hablarse de una aspiración volitiva, de una “voluntad de razón”.

Caso, en efecto, no pudo conocer los textos de Husserl en los cuales, refiriéndose a este concepto de racionalidad, afirma que “(la humanidad) es racional en el querer ser racional, (que) esto significa una infinito aspirar y vivir en pos de la razón” [Husserl 1976, 275]. De haberlas conocido, tal vez se habría percatado de que ahí se encontraba, en el interior mismo del concepto de razón, la vida y la voluntad que echaba de menos en Husserl.

Hay una última cuestión de nada sencilla solución. Es realmente asombroso que Caso no se haya percatado de la aparente incompatibilidad entre “la interpretación ‘objetivista’ de la fenomenología a la que él mismo se había adherido” [Villoro 1972, xi] y el claro subjetivismo del idealismo trascendental husserliano –y esto a pesar de que expone en sus textos la reducción fenomenológica y la constitución trascendental y reconoce la inmanencia de todo el universo en el *ego cogitans* y admite que el idealismo fenomenológico es un espiritualismo, o bien, como ya vimos, un “panenteísmo fenomenológico de la trascendencia inmanente”.³³ Simplemente, no parece haber visto la necesidad de explicar la manera de conciliar su objetivismo, el realismo al que siempre se aferró (el realismo de los universales, las esencias y su ser “en sí”, ante todo, pero también el realismo metafísico de la realidad espacio-temporal), con el subjetivismo trascendental de Husserl.

Ahora bien, esto crea sin duda una tensión en su pensamiento, o al menos en su concepción de la fenomenología trascendental; pero no necesariamente una contradicción o una inconsistencia. Hay maneras, en las que aquí no podemos detenemos, de efectuar esa conciliación. Caso no se habría visto obligado, perentoriamente y sin más, a retirar el ser “en sí” de la realidad, o ni siquiera de las esencias y el “mundo ideal”, aunque hubiera aceptado, de un modo tácito, el “giro al idealismo trascendental” de Husserl.³⁴ Pero tampoco consta que lo haya rechazado; al menos, no lo hizo expresamente en sus exposiciones de Husserl, tomadas tal como se nos ofrecen. En ninguno de los dos casos tendrían que haberse disuelto las entidades ideales en las manos, así como a nosotros no se nos disuelven en ellas nuestras realidades de todos los días a pesar de nuestras filosofías y nuestras ciencias. Caso no fue un fenomenólogo, pero tampoco estaba obligado a serlo.

José Vasconcelos (1882-1959)

La actitud hacia la fenomenología de José Vasconcelos no pudo estar más alejada de la de Antonio Caso. Su “hostilidad encarnizada” –son palabras de Gaos– [Gaos 1996, 130] no fue propia de una oposición meramente intelectual o teórica, sino que tiene toda la traza de una repugnancia física, de una repulsión visceral. Tras ella se ocultaban, desde luego, algunos motivos teóricos; pero el problema es justamente que en los escritos de Vasconcelos los motivos o razones teóricos no se dejan distinguir con facilidad (y esto hasta deliberadamente) de los flujos y reflujos de la emoción más irreflexiva, de la pasión más irracional. Los reproches de Vasconcelos contra la fenomenología apenas se dejarían formular como reparos u objeciones críticas: muchos de ellos son lisa y llanamente insultos groseros.

Ante ello, naturalmente, lo único que el historiador puede hacer, además de registrar lo registrable, es tratar de alejar la cuestión del ámbito de los prejuicios personales, señalar las

incomprensiones obvias e indagar, si es posible, las repercusiones de esa actitud en el ambiente filosófico de la época.³⁵

Algo semejante hizo ya José Gaos —quien al parecer nunca se decidió a perderle por completo el respeto filosófico a Vasconcelos— cuando en un breve texto sobre el sistema de Vasconcelos puso de manifiesto una curiosa paradoja. Vasconcelos rechaza los análisis de la fenomenología por idealizantes y abstractos, por alejados de la concreción de la vida; “aunque tantos trabajos de éstos —dice Gaos— (...) son los que, en la historia no menos entera de la filosofía universal, más se han acercado al detalle concreto, real, vivo, de los fenómenos mismos” [Gaos 1996, 131-132]. Y en una nota, cita y comenta lo que sigue:

...escribe el filósofo [Vasconcelos]: “Todavía no se ha hecho un elogio suficiente del asco. Ojalá no caiga esta tarea en un fenomenólogo que se dedique a describirlo. Lo que hace falta es profundizar en la función purificadora del asco, en la conciencia”. Es posible, sin embargo, que ni siquiera en este último punto, de la función purificadora del asco, deje del todo de dar satisfacción al filósofo la fenomenología del asco hecha ya hace bastantes años por el fenomenólogo Kolnai [Gaos 1996, 132, nota 1].³⁶

Sin embargo, se puede suponer con confianza que Vasconcelos no se habría dado por satisfecho. Su postura era radical e irremediablemente ciega. En parte (pero sólo en mínima parte) esta ceguera consistió en la visión marcadamente unilateral que tenía de la fenomenología, que no era mucho más que una “ciencia de esencias” contaminada de logicismo; pues esto lo llevó a ver en ella una “disciplina de abstracciones y entes, que no busca la verdad, sino el 'rigor del pensamiento', diversión de ideólogos, en una palabra” —a la cual, por supuesto, habría que negarse a conceder el “rango de 'Filosofía’” [Vasconcelos 1945b, xiv-xv].³⁷

No hay que decir que el concepto de fenomenología al que Vasconcelos se opone es en realidad una caricatura muy mal hecha. Pero no deja de ser interesante en todo caso ver que lo peculiar de él es solamente el extremo al que lo llevó, dándole una radicalización ciertamente absurda al concepto de fenomenología como investigación de esencias que ya era en alguna forma dominante en Caso y en último recuento también en García de Mendoza. Vasconcelos concibe a la fenomenología como el esencialismo y platonismo más anacrónico, como el abstraccionismo más alejado de la vida concreta y de la ciencia contemporánea, como el intelectualismo (y formalismo, logicismo, filologismo) más extremo y deformante. Esto está expuesto de la manera más diáfana en la *Lógica orgánica*,³⁸ junto con una visión histórica que intenta explicar el hecho de que esa filosofía decadente esté en auge en nuestro país y tenga tanto prestigio entre los jóvenes. En esta visión no faltan desde luego rasgos certeros. Vasconcelos identifica el importante papel que tuvieron Ortega y la *Revista*

de Occidente en la difusión de la filosofía alemana durante la primera mitad del siglo en España, Argentina, México y casi todos los demás países de la "América Española". Sólo Brasil, remarca Vasconcelos, "defendido por una estrecha relación con Francia, se ha mostrado inmune a la plaga fenomenológica" [1945b, xxii]. Lo que ocurrió fue un "fenómeno de contagio en la decadencia" por el cual "una metrópoli que ya no es creadora ni autónoma, sino que adapta y traduce, es decir una metrópoli, como el Madrid de la *Revista de Occidente*, llegue a ser acatada y torne a ejercer influencia sobre las antiguas Colonias" [xxi-xxii]. Pues la fenomenología no es más que una especie de neokrausismo y neoidealismo (sc. una especie de "metafísica" en su peor sentido, de "neoescolástica trasnochada") [1945, 11], y su difusión una auténtica traición de los intelectuales de la generación del 98 a la gran tradición del misticismo católico español. Nosotros, por nuestra parte —insiste Vasconcelos—, "no podemos convertirnos en cartesianos ni hegelianos sin deformarnos", y "por estar libres de influencias krausista-hegelianas, bien podíamos los de la América española representar algo en el futuro de la filosofía, siempre y cuando sea auténtico nuestro españolismo y no una escuela del hegelianismo y husserlianismo que hoy prevalecen en la Península" [1945, 9-10].

Es por ello que las vías de conciliación que sugiere Gaos no parecen muy prometedoras. Claro que podría decirse, aunque sin mucha convicción, que algunas de las exposiciones hechas en el ejercicio vasconceliano de la "epojé inversa" —una "epojé inversa" que ponga "entre paréntesis toda la estructura ideológica de las ideas y la dialéctica" y llegue "a la realidad en intuición directa", propuesta, claro está, bajo el supuesto de que la epojé fenomenológica consiste en un remplazo del mundo real y vivo por un mundo de ideas, por una "mediocre imaginería conceptual carente de vida" [1952, 38, 39]— podrían ser asimiladas, *mutatis quadrata rotundis*, por investigaciones fenomenológicas serias.³⁹ Pero en último análisis, ese intento de asimilar a la fenomenología el "pensamiento sin ideas", el "pensamiento paradisiaco" a que aquella "epojé inversa" da lugar, no solamente desembocaría, en nuestra opinión, en un inútil sincretismo, sino que sería una manera segura de acrecentar la deformación y con ésta el desprestigio de la fenomenología.⁴⁰

Tampoco tendría mucho porvenir el intento de fundar una investigación comparativa en las pocas pero innegables afinidades —que obviamente a Vasconcelos mismo le pasaron desapercibidas— entre algunos motivos o propósitos de la fenomenología y las tesis vasconcelianas, definidas con mucha generalidad, que propugnan una "filosofía de la cualidad", una "filosofía de síntesis" o "comprensiva".⁴¹ De entrada lo entorpecerían las gruesas diferencias que se encuentran ya en las mismas bases y fines, pero además y sobre todo la magnitud y cuantía de las que se descubren en el estilo, en el método, en la concepción misma del sentido de la labor filosófica. Parecería más prometedor el estudio que, tomando impulso en

las palabras de Gaos (“Sus alejamientos, de las filosofías enfrentándose con hostilidad encarnizada a las cuales arbitró la que le constituye: las idealistas, de Kant y el neokantismo, de Hegel, de Husserl y la fenomenología; de Platón, incluso” [Gaos 1996, 130]), recabara todos los motivos tanto de fondo como de forma que en el pensamiento de Vasconcelos exigían ese rechazo de una filosofía como la de Husserl. Pues vistas las cosas desde el otro lado, está claro que a la metafísica místico-estética de Vasconcelos convendrían mucho mejor que a la filosofía para la que fueron pronunciadas (nada menos que la de Martin Heidegger), las siguientes palabras de Husserl: “...un sistema de filosofía del género que siempre he considerado la tarea de mi vida volver imposible para siempre” [Husserl 1994, 184].

En suma, de las no escasas enemistades que Vasconcelos supo granjearse durante su vida, la fenomenología (y sus derivados, como el existencialismo de Heidegger y Sartre) no fue, entre las “teóricas”, de las menores. Significaba un auténtico peligro para nuestra cultura, y había que combatirla. Con alarma constataba su creciente presencia en las aulas y en el interés de los jóvenes. Por fortuna, su clarividencia podía en última instancia consolarlo: “No hay ningún riesgo de que la filosofía fenomenista, abstrusa, mal escrita, subdividida en capillas, artificiosa y falsa, se haga popular” [1945, 26].

La fenomenología no se hizo popular –a pesar de ese interés escolar en ella durante el segundo cuarto del siglo al cual se refiere Vasconcelos–, y en parte gracias a la popularidad que sí tuvo el existencialismo. ¿En qué medida habrán contribuido a la impopularidad de la fenomenología las difamaciones de Vasconcelos? Su visión histórica, en fin, tampoco estuvo alejada de la realidad en otro respecto. Aunque sesgadamente, como hemos visto, detectó una de las vertientes de la influencia de Ortega y Gasset sobre la cultura filosófica mexicana que mayor trascendencia alcanzarían con los años, y cuya relación con la historia de la fenomenología no ha sido hasta ahora esclarecida por completo. Un nuevo ángulo de esta relación se manifiesta en la afirmación que hace en su *Lógica orgánica*, según la cual Ortega, “mentor de una generación que renegaba de sus orígenes”, “propagó por nuestros cenáculos la tesis de Scheller [sic] sobre el resentimiento, sólo que atribuyendo a los argentinos y a los hispanoamericanos el tal complejo” [1945b, xxiii]. Aunque, como es obvio, estas palabras no sean muy atinadas como resumen de las complejas relaciones que sostuvo Ortega con Hispanoamérica, y en particular con Argentina, sirven al menos para plantear una cuestión histórica digna de estudio.⁴²

La fenomenología entre los Contemporáneos

José Vasconcelos habla de una fenomenología que se ha ganado un lugar privilegiado en las aulas. Es la década de los cuarentas, y el ambiente filosófico no es precisamente propicio para entusiasmarse con las obras de Vasconcelos. Los que alguna vez fueron alumnos o seguidores de Caso, o en mucho menor escala de Vasconcelos, se habían apartado ya —aunque no definitivamente en todo respecto— de las doctrinas de ambos maestros y seguían caminos propios. Entre ellos debemos destacar en esta historia, en primer lugar, a Samuel Ramos y José Romano Muñoz, identificados ambos con el grupo de la revista *Contemporáneos*. Después de los nutridos cursos y la obra difícilmente aprovechable de García de Mendoza; después del entusiasmo ambiguo de Antonio Caso, y a pesar de las diatribas de Vasconcelos (pero acaso también gracias a ellas), la fenomenología le debe a ellos su más o menos firme establecimiento en la vida académica mexicana —hasta antes de la llegada de los “transterrados” españoles, aunque su obra se extiende en realidad hasta entrados los años cincuenta.

Pero la fenomenología a la que tanto temía Vasconcelos era también la que estaban ya difundiendo o practicando desde los años treintas, explícita o implícitamente, con mayor o menor decisión, una segunda promoción de discípulos de Caso, formada sobre todo por Eduardo García Máynez y Adolfo Menéndez Samará, pero también por otros profesores de filosofía mejor identificados con otras corrientes o escuelas filosóficas, como Francisco Larroyo, Miguel Ángel Cevallos y Oswaldo Robles. A este segundo grupo le dedicamos una sección independiente.

Samuel Ramos (1897-1959)

1. En un apretado resumen del itinerario filosófico de Samuel Ramos, Fernando Salmerón escribe: “bajo la influencia de Caso, Ramos se declara pragmatista pero, poco tiempo después, acoge con entusiasmo el historicismo, la fenomenología y el existencialismo alemán a través de la lectura de Ortega y Gasset, y encuentra en estas corrientes la justificación de una filosofía nacional” [Salmerón 1978, 230].⁴³ Este aserto debe matizarse, al menos por lo que se refiere a la fenomenología. De hecho, aunque algunos escritos anteriores reflejan lecturas de contenido fenomenológico, la fenomenología no adquiere un peso importante en las reflexiones de Ramos antes de *Hacia un nuevo humanismo*, publicado en 1940.⁴⁴ Pero esto quiere decir que la fenomenología no tuvo en realidad ningún papel significativo en la fundamentación o justificación de esa filosofía nacional —por lo menos en sus inicios y de una manera directa—, pues, en efecto, no se encuentra ninguna fenomenología en *El perfil del hombre y la cultura en México* (de 1934), que es la obra en que esa filosofía se plantea. Lo que Ramos hace en esta obra, y aun lo que reflexivamente considera estar haciendo, es

una descripción y análisis psicológico, histórico, sociológico y cultural, y, con apoyo en ellos, una serie de propuestas de diversa índole: educativas, políticas, e incluso éticas o morales. El hecho de que en algunos de sus motivos y conceptos se muestre la influencia de Max Scheler –muy señaladamente, por ejemplo, en el concepto de cultura– o del mismo Ortega y Gasset, junto con el impulso ya mencionado hacia la creación de una “filosofía nacional”, no le da por sí solo carácter fenomenológico a la investigación. Gaos mismo, generalmente nada avaro en diagnosticar fenomenologías, cuando en su reseña de *El perfil* habla del valor “fenomenológico puro” de ciertas categorías empleadas por Ramos, juzga pertinente aclarar entre paréntesis: “término que no puede tener aquí el sentido que tiene en Husserl” [Gaos 1990, 151].

Naturalmente, consignar la completa ausencia de la fenomenología en el libro más influyente y leído de Ramos no le quita ninguno de los méritos que tiene y que se le han reconocido, ni afecta, por lo demás, al paralelismo entre el proyecto orteguiano de salvación de las circunstancias y la empresa de Ramos, el cual fue reconocido bastante explícitamente por él mismo en su *Historia de la filosofía en México*, al referirse a “una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930” y que, “inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos”, encontró en las obras de Ortega, que comenzaban a llegar en ese momento, “la justificación epistemológica de una filosofía nacional” [Ramos 1990, 219-220]. Es cierto que el hallazgo, central en la obra, de un sentimiento de inferioridad en el mexicano, pudo servir como una caracterización inicial y básica, o incluso como una suerte de preformación conceptual, dentro de la posterior filosofía del mexicano ya establecida y consciente de sí misma, en la cual, como a su tiempo veremos, la fenomenología (o cierta idea de la misma) tuvo un papel importante. Pero el hallazgo mismo, así como el estudio que se hace de él y de sus consecuencias, es claramente de índole psicológica e histórica y en ningún sentido fenomenológica.⁴⁵

Con todo, la salvedad que hicimos arriba tiene su importancia: podría alegarse que en la misma influencia de Ortega y Gasset sobre el proyecto de Ramos de forjar una “filosofía nacional” se contiene una influencia *indirecta* o *mediata* de la fenomenología. Si Samuel Ramos recibe en última instancia de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega la lección o la prescripción de “salvar” su circunstancia mexicana, y lo intenta hacer aplicándose a un examen de la realidad psicológico-social, antropológica o cultural de México o del mexicano, examen que culmina en *El perfil del hombre y la cultura en México*,⁴⁶ y si por otro lado pudiera comprobarse que la doctrina misma de Ortega y Gasset según la cual “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” está inspirada en la fórmula que se lee en el título del célebre § 27 del primer libro de las *Ideas* de Husserl: “Yo y mi mundo circundante”,⁴⁷ tendríamos una influencia o una repercusión muy clara, aunque ciertamente

también muy sesgada, de Husserl mismo en el primer intento de autoconocimiento del mexicano. Quede esto aquí sólo como una hipótesis que invite a la investigación y a la interpretación: independientemente de la comprobación que se exige del vínculo señalado en último lugar, todavía nos parece sujeto a corroboración y afianzamiento el papel que en el pensamiento de Ramos juega la doctrina que expresa el apotegma de Ortega.

Lo que en todo caso es indudable es que para cuando escribe *Hacia un nuevo humanismo*, libro que vino a continuar las preocupaciones plasmadas en *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos ya ha acogido entusiastamente —digamos para recordar la frase de Salmerón— la fenomenología. Como pruebas de esa acogida, Salmerón menciona *La filosofía de la vida artística*, de 1950, y los otros estudios de estética posteriores o cercanos a este año. Pero para no violentar la secuencia cronológica, revisaremos estas obras después de exponer lo que de fenomenología encontremos en *Hacia un nuevo humanismo*.

2. *Hacia un nuevo humanismo* contiene la propuesta de una fenomenología, o de indagaciones fenomenológicas, aplicadas a la antropología filosófica, o que incluso conforman una primera etapa de esta antropología. En el Prólogo al primer volumen de las *Obras completas* de Ramos (1975), Francisco Larroyo escribió que “en este libro y en las obras subsiguientes del autor se habla de la urgencia de emplear el método fenomenológico en las elucidaciones filosóficas. De esta suerte, Ramos acepta la intuición como vía cognoscitiva” [Larroyo 1990, xv].

En efecto, en este escrito Ramos ve “el sentido y el valor” del método fenomenológico de Husserl en que se propone “arrojar por un momento el fardo de los conocimientos adquiridos, para lograr una experiencia inmediata de la realidad, un contacto directo con ella por medio de la intuición” [Ramos 1990a, 23]. Esta operación se ha vuelto necesaria para recuperar la transparencia y la plasticidad de la razón y el progreso de la inteligencia, obstaculizadas por la carga de conocimientos adquiridos en el progreso de la ciencia, conocimientos que obran como prejuicios. Debido a esta capacidad de “obtener ciertos conocimientos exentos de prejuicios”, la fenomenología adquiere una “importancia y un valor de primer orden para combatir la crisis contemporánea de la ciencia” [23].

Según lo ve Ramos, este combate, enmarcado en el gran combate que hay que emprender para superar la crisis del humanismo, es también en un sentido muy preciso un combate contra el idealismo (identificado con un subjetivismo) y a favor de la recuperación de la realidad. La intuición, que en su versión bergsoniana, antiintelectualista o irracionalista, Ramos combatió en escritos de años anteriores,⁴⁸ resulta así, en su versión husserliana, “indispensable como medio para devolvemos el contacto directo con las cosas reales” [23].

La intuición no será el “único instrumento cognoscitivo”, pero sí un “auxiliar de la

razón” que le permita revitalizarse y adaptarse a diversos y nuevos órdenes de conocimiento. La fenomenología viene a ser así ejemplo de las posibilidades de reforma que tiene la inteligencia, una suerte de conquista de la plasticidad de la razón en su “crítica del conocimiento orientada a la reforma de los métodos”: “independientemente de su posición doctrinal”, la fenomenología “ha proporcionado un método que ya se aplica con fruto en varios campos de las ciencias particulares” [23].

Uno de los logros iniciales de la fenomenología habría sido la constatación de la estructuración “territorial” de la realidad, contra el supuesto de la homogeneidad de la estructura de la realidad y de la consiguiente uniformidad del método postuladas por el “intelectualismo” [24]. A cada uno de los territorios en que la realidad ha de ser dividida para poder comprenderla corresponde lo que Husserl llama una “ontología regional”. Ramos distingue, conforme con “la moderna teoría de los objetos”, cuatro territorios, “mientras la investigación no descubre otros nuevos”:

1. El de los objetos reales, que comprende a su vez tres capas: *a*) hechos físico-químicos, *b*) hechos biológicos, *c*) hechos psicológicos.
2. Objetos ideales que a su vez se dividen en: *a*) relaciones, *b*) objetos matemáticos, *c*) esencias.
3. El mundo de valores.
4. La existencia humana [24-25].

Dedicando su atención particularmente a la cuarta de las regiones nombradas, Ramos deriva hacia el planteamiento inicial o programa de una antropología filosófica, no lejana de la reciente “filosofía existencial” –aunque quizá no todavía “existencialista”–, entre cuyos promotores menciona a Boutroux y a Bergson en Francia, a Scheler, Hartmann y Heidegger en Alemania, y a Ortega y Gasset y García Morente en España. La tarea primordial de esta antropología filosófica es el análisis de “lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de cualquier posición doctrinaria, antes de adherimos a esta o aquella teoría antropológica” [28]. Respecto de la inspiración husserliana de estas ideas, Ramos es completamente explícito: “Esta fase inicial de la investigación, tiende pues a definir la esencia *a priori* del hombre, es decir, aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre y cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica. Esto constituiría una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl” [28]. Aunque aquí Ramos no se hace cuestión de la fenomenología trascendental, parece lo más consecuente con las ideas expuestas en esta misma obra considerar que, para él, ese “método establecido por Husserl” no incluye la reducción fenomenológico-trascendental propiamente dicha, sino que solamente consiste en la reducción eidética junto con la prescripción de liberarse de prejuicios, de volver a la intuición sin la carga de las teorías heredadas. En todo caso, las reflexiones de Ramos no se encaminan a profundizar en las investigaciones husserlianas, trascendentales o no, sobre el

hombre. “Esta fenomenología de la existencia humana –afirma en seguida– la ha iniciado en nuestro tiempo Martin Heidegger apegándose al método de Husserl...” [28]

Por desgracia, todo el programa se enrarece considerablemente un poco más adelante con la asombrosa afirmación de que un primer grupo de ideas sobre el hombre, que hay que separar como una “axiomática de la antropología”, “generalmente son juicios analíticos que sólo expresan una nota contenida de antemano en el concepto que se trata de esclarecer” [28-29]. Estas ideas o juicios tienen una absoluta certeza porque se ajustan al principio lógico de identidad, pero por otro lado aparecen “como verdaderas tautologías” [29].⁴⁹ Y como estas verdades por sí solas “no constituirían toda una ciencia sobre el hombre que resultaría, en tal caso, de una extrema pobreza e insuficiencia”, y su valor sólo “aparece si se las toma como punto de partida, como supuestos o categorías del conocimiento antropológico”, la “fenomenología de la existencia humana” de la que veníamos hablando, encargada de definir “la esencia *a priori* del hombre”, no puede ser por sí sola toda la antropología filosófica, y tras ella será preciso “comenzar la construcción de la ciencia propiamente dicha y enfrentarse con la realidad empírica del hombre y las doctrinas que sobre él se han emitido” [29].

Ramos emprende entonces –apoyándose en Scheler, Ortega y Hartmann, y algo menos en Heidegger, y empezando por la exposición de los “axiomas de la ontología humana”–, el esbozo de los puntos principales que aquella antropología filosófica deberá cubrir, esbozo que en un sentido muy lato podría considerarse también como el de una fenomenología del hombre o de la existencia humana [29-41].⁵⁰

3. Entre los textos que componen los *Estudios de estética*, el de mayor contenido fenomenológico, si así se puede decir, es el Prólogo escrito por Ramos para las traducciones que hizo de dos escritos de Heidegger a los que ya nos referimos en una nota anterior. Este Prólogo está publicado en los *Estudios de estética* con el nombre de “La estética de Heidegger”.

Ramos cita la afirmación de este filósofo alemán según la cual el método seguido es el fenomenológico, “puesto que consiste, como dice el autor, en describir simplemente un útil ‘sin teoría filosófica alguna’”; pero destaca en seguida que en la práctica se entremezclan “la descripción con la interpretación, la fenomenología con la hermenéutica” [Ramos 1991, 193]. Esto vale también para “Hölderlin y la esencia de la poesía”: “El método sigue siendo, como antes lo explicamos, una combinación de fenomenología y hermenéutica” [202]. Sin embargo, Ramos está lejos de identificarse con las doctrinas estéticas heideggerianas, a las que asocia con la corriente “intelectualista” que identifica “el arte con la verdad atribuyéndole así un cierto alcance metafísico” [194], aunque por otro lado señala también

“la dirección francamente irracionalista del pensamiento de Heidegger” [198] y toma distancia ante su terminología “oracular” [201] y su “estilo sibilino” [205].

Con todo, a fin de cuentas puede decir que sus observaciones críticas “no intentan menoscabar el valor que tiene el pensamiento del filósofo alemán dentro de la estética contemporánea”, y, lo que es más importante, que ésta “no tiene más camino para renovar sus conceptos tradicionales que proseguir cada vez más a fondo el análisis fenomenológico de la obra artística” [205].

Como veremos, ése será el camino, o al menos el programa, de *Filosofía de la vida artística*. Pero antes de entrar en ella, hay que dejar mencionado el aprecio que Ramos muestra por Nicolai Hartmann,⁵¹ no sólo por su doctrina estética, que es “la última palabra en materia estética” [Ramos 1991, 206], sino por ser “uno de los filósofos más importantes de nuestra época, cuya obra, verdaderamente enciclopédica, ha reunido todo el saber filosófico de nuestros tiempos y, por ello, resiste la comparación con los más grandes genios del pasado” [206]. En esta revisión de la doctrina estética de Hartmann no encontramos, sin embargo, ninguna alusión a la posible filiación de Hartmann dentro del movimiento fenomenológico.

Patrick Romanell afirma que la orientación de *Filosofía de la vida artística* “es fundamentalmente existencialista, empleando el método de la 'estética fenomenológica' de Moritz Geiger” [Romanell 1954, 164].⁵² En el libro —que es uno de los más originales de Ramos, donde ofrece la decantación de sus ideas estéticas a lo largo de muchos años— no encontramos francamente tal “existencialismo” (y su título, por cierto, tampoco alude a ningún “vitalismo” filosófico), pero sí la presencia de elementos fenomenológicos bien definidos en los cuales, en efecto, la influencia de Geiger es decisiva.

Si se tiene en cuenta la intención declarada del autor —opuesta, por cierto, a Geiger— de no establecer distinciones entre las diferentes disciplinas que se ocupan del arte o de cuestiones y problemas estéticos, sino “ofrecer una amplia perspectiva en que aparezcan todos los aspectos de las cuestiones estéticas” [Ramos 1991, 219], es significativo que el método elegido sea, a pesar de ello, el fenomenológico, o más bien dicho, el eidético:

El método que consideramos como único valioso en estética es el que busca la esencia general o la ley general del fenómeno estético en la realidad misma del arte. Pero sería erróneo tratar de conseguir este resultado por medio de la inducción, a semejanza de lo que se hace en las ciencias de la naturaleza. Tal intento implicaría tener de antemano el conocimiento de la esencia del arte para poder seleccionar los hechos que se observan. No hay otra manera de descubrir esa esencia o ley general, que mediante la intuición lograda en presencia de un proceso estético particular. Esto no quiere decir que aquella pueda lograrse fácilmente, pues sólo poseyendo el sujeto una preparación especial y sabiendo colocar al objeto en condiciones

adecuadas, es cuando puede lograrse la intuición de la esencia (véase Moritz Geiger, *Estética*, traducción española, p. 149) [1991, 221].⁵³

Este procedimiento parece ser el único capaz de enfrentarse al “gran problema” que entraña la tarea de definir un concepto unitario del arte, problema que “radica en la multiplicidad de formas históricas que apenas parecen tener algo de común entre sí” [221], en el “dato primordial” de “la movilidad e imprecisión de la vida artística” [222] y, finalmente, en la dispersión de la producción artística “en una heterogeneidad de obras que apenas parecen tener entre sí algún rasgo común” [223].

Ramos encuentra la unidad en el hecho de que “el arte es como una dirección del espíritu siempre la misma”; pero además, a esta dirección del espíritu en los sujetos “corresponde en las obras un modo de ser que es siempre el mismo” [223]. De acuerdo con esta distinción entre “dirección” subjetiva y modo de ser de la obra (objetivo), la estética tiene una tarea doble: por un lado, la investigación de “esa función espiritual constante que llamamos artística” [223], y por otro lado una investigación –ontología o metafísica del arte– “que tendría como propósito la determinación precisa del modo de ser de la obra de arte”. “Sería lo que llama Husserl, una 'ontología regional'” [223]. Para investigar, pues, “los principios que deben ser exclusivos del campo de la estética”, se propone expresamente un “análisis de las vivencias estéticas” que emplee “el método fenomenológico”.

Lo que en este análisis puede ser decisivo es el descubrimiento, por medio de la intuición, de ciertas notas esenciales de los fenómenos del arte, que servirán después como principios conductores para el desarrollo de la doctrina estética. La intuición permite abstraer de una vivencia individual ciertas relaciones esenciales que adquieren validez universal. Sólo de este modo puede establecerse, por ejemplo, la diferencia que existe entre un sentimiento estético y uno que no lo es. En general, sólo por medio de este principio, descubierto por la intuición, las investigaciones psicológicas sobre el arte pueden trascender la esfera de la psicología para penetrar en el dominio de la estética [226].

Todos estos descubrimientos, e incluso el que el crítico tiene del arte o del valor artístico, poseerán validez *a priori* [225 y 281].

Ahora bien, no podría decirse, sin ampliar inadecuadamente los conceptos, que el desarrollo propiamente dicho del libro sea una aplicación de este método, o una realización de las investigaciones fenomenológicas propuestas. Pero en todo caso, se insiste en el mismo método más adelante. Cuando discute la cuestión de la intervención del sentimiento en el arte, afirma que “un análisis fenomenológico de la vivencia estética puede demostrar que ella no se origina en el sentimiento y para el sentimiento” [231].

Aunque no se diga en qué consiste ese análisis fenomenológico, ni tampoco se haga

referencia a una reducción fenomenológica, es digno de nota que el análisis pensado aquí sea el de una vivencia. Por desgracia, el análisis propiamente dicho no está elaborado en todos sus pasos. Ramos se contenta con aludir al descubrimiento o redescubrimiento de la intencionalidad, en este caso en relación con los sentimientos:

la psicología ha descubierto que los sentimientos no son ciegos, sino que hacen referencia a un algo fuera del sujeto, es decir, a una motivación objetiva. Si yo me entusiasmo, me alegro o me entristezco, no es solamente porque sí. Es que hay un objeto que me entusiasma, me alegra o me entristece. Si yo siento placer o dolor es porque existe una situación objetiva que me hace gozar o sufrir. Ahora bien, mi sentimiento está dirigido a este objeto que lo provoca y éste es el que se presenta primero a la conciencia. Cuando me alegro y gozo al ver una obra maestra de la pintura, lo que se ofrece primero a mi atención no es el estado subjetivo de placer, sino los valores plásticos del cuadro, esto es, colores, formas, etcétera [231-232].⁵⁴

Tiene particular interés el hecho —ya insinuado en la cita que acabamos de hacer— de que Ramos se valga del análisis fenomenológico, que es un análisis de vivencias subjetivas, para eliminar el error de la teoría sentimental del arte y en general del subjetivismo en la estética o en la teoría del arte. Ese análisis hace ver que ni los sentimientos en general ni el placer en especial son “el fin intencional” de la vivencia estética” [232]; aun cuando se encuentren sentimientos en la vivencia estética, éstos sólo “adquieren la calidad estética... en virtud de los motivos objetivos que son lo primariamente estético” [232]. En el “arte verdadero”, el disfrute no constituye la “intención primaria”, y en suma, “la conciencia artística no está dirigida inicialmente a las posibles resonancias subjetivas, sino que se proyecta hacia afuera movida por el interés de los valores del objeto artístico” [233]. Esto es válido no solamente respecto de la conciencia y los intereses del artista, a quien parecen referirse primordialmente estas consideraciones, sino también respecto del “espectador” [275]. De este modo, según Ramos, la descripción de la vivencia estética puede rebasar el ámbito de la subjetividad.

En todo este contexto es cuestión de segundo orden la posibilidad de discutir estas afirmaciones de Ramos o el análisis de que provienen. Lo que interesa hacer constar es el manejo de un método y una terminología que son, al menos de primera intención, propiamente fenomenológicos —con la salvedad señalada: la falta de toda mención a la reducción fenomenológica y, por ende, de toda aplicación de ella. Pero en la conceptualización “fenomenológica” de Ramos hay debilidades que se ponen de manifiesto más claramente cuando aborda el tema de la personalidad del artista; entonces sostiene que “se puede concebir fenomenológicamente un tipo ideal que represente la esencia pura de la personalidad artística, el artista que sólo vive como artista” [260]. Una consideración estricta señalaría, naturalmente, la confusión que se da aquí entre la esencia y el caso individual,

entre la pureza de la esencia y la pureza del caso ideal; ese tipo ideal no podría “representar” una “esencia” concebida “fenomenológicamente”, pues estas esencias significan o incluyen la posibilidad de su realización y Ramos no piensa que aquel artista esencial o ideal pueda existir, ya que “prácticamente el artista es un hombre que se ve solicitado, más o menos imperiosamente, por todos los intereses humanos” [260].

Por otra parte, echamos de menos toda alusión a la fenomenología precisamente en la sección titulada “Metafísica del arte”, donde, de acuerdo con la nomenclatura utilizada antes, habría que esperar algún desarrollo de la ontología regional anunciada. Justamente cuando se trata de averiguar el modo de ser peculiar del objeto artístico, y se discute si es una “cosa en sí”, o sea real, o “algo meramente subjetivo”, y cuando se afirma incluso que es el caso de “crear una nueva categoría del pensamiento” que se adapte a “la índole singularísima del fenómeno estético”, justo aquí donde la fenomenología podría prestar sus servicios con provecho, no se habla de ella y las pocas consideraciones que se hacen no tienen tampoco, a nuestro juicio, carácter fenomenológico.⁵⁵

Por último, casi al final de la obra, Ramos enuncia, a modo de conclusión, pero con insuficiente fundamentación, un hallazgo que al parecer habría que atribuir a la fenomenología:

El arte es el velo de la maya [sic] que se tiende sobre la realidad para convertirla en ilusión, pero sin hacer perder la conciencia de esa realidad. Para lograr el sentimiento profundo del arte es indispensable mantener una noción clara de la diferencia entre ilusión y realidad. Toda confusión a este respecto conducirá a desvirtuar la verdadera posición estética. La clave de la disposición estética está en saber aceptar voluntariamente este juego que hace saltar nuestros sentimientos de la realidad a la ilusión y de la ilusión a la realidad. En este movimiento de vaivén, de un punto al otro, radica la esencia fenomenológica del arte [324].

4. Otros escritos de Samuel Ramos se ocupan solamente de escritores pertenecientes al movimiento fenomenológico en sentido amplio. Es el caso de la ya mencionada reseña de *El saber y la cultura* de Max Scheler publicada en *Hipótesis*,⁵⁶ y de la consideración y evaluación, justa aunque somera, que se hace de algunas ideas de Brentano en el escrito “Nuevos rumbos de la ética”, publicado en *Más allá de la moral de Kant* [Ramos 1990, 193], ideas que habrían sido fundamentales para el desarrollo de la ética postkantiana. En particular, Ramos califica como una “revolución” el nuevo hallazgo de la intencionalidad como característica de los fenómenos psíquicos y principalmente de los sentimientos, y se refiere luego al descubrimiento de la esfera de los valores, que se da en Brentano y se prolonga en Scheler. Este análisis reflexivo propuesto por Brentano, que consiste, en palabras de Ramos, en “definir un objeto, en este caso el bien moral, partiendo del

sentimiento que hace referencia a él... es el que ha servido a Husserl para crear la moderna fenomenología”, sólo que, claro está, “no solamente aplicado a los sentimientos, sino a toda la extensión de la conciencia, para estudiar la actividad lógica hasta en sus más ínfimos detalles” [Ramos 1990, 196].

José Romano Muñoz (1893-1967)

El filósofo oficial de *Contemporáneos* fue Samuel Ramos; el no oficial fue José Romano Muñoz de quien se dice haber sido el primero que importó a México y propagó las ideas de Ortega y Gasset [Romanell 1954, 161].

Acerca de José Romano Muñoz, Fernando Salmerón ha dicho ya, en dos precisos párrafos que vale la pena transcribir, prácticamente todo lo que podría decirse en este contexto. Hélos aquí:

La trayectoria de Romano Muñoz, en cambio [sc. a diferencia de la de Lombardo Toledano], por su permanente relación a la vida académica es mucho más próxima a la de Ramos –aunque sea en todos sentidos mucho más modesta. Más cercano a Lombardo por edad, pertenece sin embargo al grupo de Ramos, conocido en nuestra historia literaria como la generación de contemporáneos. Profesor de ética en la Escuela Nacional Preparatoria desde 1918 y, posteriormente, de la misma disciplina en la Facultad de Filosofía y Letras, ha pasado por ser el iniciador de la difusión de las ideas de Ortega y Gasset en México. En 1927 hizo de mediador en la disputa filosófica de Ramos y Caso, con un artículo en que se oponía por igual al racionalismo y al irracionalismo, presentando intuición y razón como métodos complementarios en un sentido que ha podido ser interpretado como la doctrina orteguiana de la razón vital. Lo cierto es que escribió un manual para la enseñanza de la ética en el bachillerato que aprovecha ideas de Scheler y Hartmann e intenta enlazarlas con la metafísica de la vida de Ortega y Gasset –justo de la misma manera que Luis Recaséns Siches (1903-1977) lo había intentado con la filosofía del derecho.

Para 1953, Romano Muñoz publicó un segundo libro, *Hacia una filosofía existencial*, del cual había dado un avance en un artículo previo. Pero ni el artículo ni el libro son ejemplo de fidelidad en la exposición ni de claridad en el argumento. El libro expone el itinerario filosófico del autor –de Caso y Bergson a Unamuno y Kierkegaard, Husserl y Heidegger. Resume *El ser y el tiempo* de Heidegger y las ideas fundamentales de Sartre, a base de una introducción de José Gaos al primero y de una exposición de Vicente Fatone de las ideas del segundo. Dedicó uno de los capítulos centrales al estudio de la experiencia religiosa, que lleva como subtítulo “Fenomenología del acto místico”, en que no hay tal fenomenología sino una interpretación apoyada en testimonios de experiencias religiosas. Pero mantiene una noción de la filosofía como experiencia total: el intento de integrar arte y ciencia en una intuición universal –al servicio de la cual queda toda la fuerza crítica de la

inteligencia. Al mismo tiempo piensa que una concepción del mundo, como toda actitud cognoscitiva o ética del hombre, es una cuestión temperamental, y el propio autor se declara dueño de un temperamento metafísico. En rigor, su oposición a lo que llama el nihilismo de Heidegger y Sartre, a veces expresada en un lenguaje vehemente, no tiene otras bases que esta declaración, pero se presenta en el discurso como la exigencia de un análisis integral de la existencia humana que no puede ignorar el fenómeno de la experiencia religiosa. A esto se añade la demanda de un fundamento para la moral, pero no de carácter religioso sino metafísico. La conclusión es la tesis sobre la coincidencia de la subjetividad moral como impulso originario, con la objetividad de los valores, incluida su escala preferencial. Todo lo cual se ilustra con ejemplos concretos de la crisis política y moral contemporánea, sin apuntes de solución o con apuntes hartos simplistas [Salmerón 1978, 235-236].

Sin alterar esta imagen, podemos detallar un poco más la relación entre Romano Muñoz y la fenomenología de Husserl, sobre todo recogiendo las expresiones aisladas que se encuentran en las obras de Romano en torno al tema. Pues lo primero que hay que decir, en efecto, es que, a pesar de la exposición del método fenomenológico que hace en su primer libro (*El secreto del bien y del mal*) y de lo que afirma en el segundo (“Y llegamos, por fin, a Heidegger; por supuesto, tras un previo y serio contacto con Husserl y la fenomenología” [Romano Muñoz 1953, 25]), no parece posible considerar que Husserl y su fenomenología hayan constituido realmente una estación en su itinerario filosófico. En la práctica, fenomenología es para Romano, inicialmente, la de Scheler y Hartmann, más tarde también la de Heidegger, y en última instancia y recuento, una suerte de dispositivo intelectual o espiritual gracias al cual el filósofo puede aceptar sin escrúpulos todo lo que sus propias inclinaciones o su temperamento le propongan como aceptable. Pero vayamos por partes.

En su prólogo a la tercera edición de *El secreto del bien y del mal* —el “manual para la enseñanza de la ética en el bachillerato” al decir de Salmerón— Luis Recaséns Siches resume con buen tino la intención y el contenido de la obra: “Considera [Romano Muñoz] que el método fenomenológico es el propio de la filosofía actual; y lo aplica a la Ética, que es una disciplina filosófica (con carácter de saber estricto y riguroso), como teoría sistemática de lo valioso en la vida, que permita dar a la conducta humana firme base y claro sentido” [Romano Muñoz 1946, 7]; entonces “procede a ofrecer una teoría de los valores, bajo la acentuada influencia de la Axiología fenomenológica, sobre todo de Scheler y de Hartmann, con propias reelaboraciones” [8].

Romano Muñoz comienza recordando la reivindicación husserliana de la filosofía frente al positivismo como un “saber estricto y riguroso” que recurre a la “experiencia fenomenológica”, la *Wesensschau* o intuición esencial” para ampliar el campo de la experiencia en un auténtico “positivismo de las esencias”, superando así al empirismo y al positivismo que “reducen de una manera inaceptable y puramente dogmática esos datos y

esa experiencia a los límites más arbitrarios de los elementos sensibles" [Romano Muñoz 1946, 22-24]. Sobre estas líneas, Husserl descubre el "método fenomenológico", que es el "método de la filosofía actual" [27]. En la exposición propiamente dicha del método, que resulta característica por la comprensión y las confusiones que revela,⁵⁷ la reducción fenomenológica o "epojé" se presenta, sin ninguna aclaración, como condición de posibilidad de la descripción del "contenido intencional" y además como una "primera reducción fenomenológica"; la evidencia se describe burdamente como una adecuación total entre el acto expresivo y el objeto intencional y además se identifica incorrectamente con la intuición esencial; por último, la falta de toda explicación hace aparecer el vínculo entre un supuesto "dejar de atender a los 'objetos'" y el consiguiente vuelco sobre el "objeto intencional o *fenómeno*" como una franca contradicción.

Sin mucho discernimiento histórico, Romano establece que este mismo "nuevo método de la investigación filosófica", que se inició "con la publicación del 'Discurso del Método'", ha permitido por igual "a Husserl hacer sus profundas investigaciones en el campo de las esencias lógicas (los conceptos)", "a Max Scheler y Nicolás Hartmann, realizar sus brillantes hallazgos en el sector de las esencias axiológicas (los valores) y del fenómeno moral, y, por último, a Martin Heidegger, llevar a cabo sus geniales atisbos en la entraña misma del mundo metafísico, con sus investigaciones sobre la esencia de la existencia ('el ser de la existencia'), en su última y radical realidad" [27-29]. Obviamente, las circunscripciones que se le conceden a cada uno de estos cuatro "fenomenólogos" (o cinco, para no excluir al iniciador), son desoladoramente estrechas.

La columna vertebral de las doctrinas éticas y axiológicas de *El secreto del bien y del mal* es una fenomenología axiológica u ontología de los valores basada en Scheler y Hartmann, pero la holgada exposición no se apoya tanto en la lectura directa de sus obras como en las de autores como August Messer (*La estimativa o La filosofía de los valores en la actualidad, La Filosofía actual*) y Ortega y Gasset (*¿Qué son los valores?*).

En *Hacia una filosofía existencial*, Husserl (no la fenomenología o el método fenomenológico) ya no es casi más que una referencia –por obligatoria que resulte–, y es que

no obstante su aportación del revolucionario método fenomenológico (el método genuino de todo auténtico filosofar), su proclividad intelectualista lo induce a quedarse en el campo de las esencias (truncando así las posibilidades de su propio método) hasta desembocar –como era de preverse– en una franca monadología [Romano Muñoz 1953, 28].

Como sabemos, la acusación de intelectualismo contra Husserl no es nueva, aunque aquí se vincula con una supuesta permanencia en "el campo de las esencias", y ésta a su vez

con ese “desembocar... en una franca monadología”. La explicación, si así le queremos llamar, de las relaciones involucradas –así como de esa previsión aparentemente fácil– viene dada un poco después: para Husserl, “la estructura esencial del Cosmos se halla en estricta dependencia de la estructura esencial de la conciencia”, y su idealismo “deriva de la convicción de que la única manera mediante la cual el sujeto se pone en contacto con el objeto, es la relación de conocimiento” [39]. Achacarle a Husserl esta convicción que jamás tuvo es prueba bastante de que el contacto que Romano Muñoz dice haber tenido con Husserl estuvo muy lejos de ser un contacto serio.

De semejantes ligerezas padece la nueva descripción del método fenomenológico como el método que “trata de descubrir la esencia misma de las cosas por lo que de ellas *aparece* (fenómeno), haciendo caso omiso (reducción fenomenológica) de los rasgos accidentales” [28-29]. De nueva cuenta, el repaso histórico que sigue carece de todo discernimiento: mientras en Husserl ese método “se aplica solamente al descubrimiento de las *esencias universales*”, en Heidegger “va al fondo mismo de la realidad, a analizar la *esencia* del yo humano *individual*, a describir los elementos más íntimos del yo” [29]; y a Scheler, por su parte, Romano Muñoz le atribuye nada menos que el descubrimiento de los “actos emocionales”, los cuales “revelan ante la evidencia de la mirada sentimental el mundo entero de los valores, y a través de ellos, la realidad independiente del mundo” [39]. Así, la fenomenología, “sin abandonar la fidelidad al método de pura descripción”, y sin contar ya sólo con los actos intelectuales y sus correlativos objetos ideales –que conducían a Husserl a “una concepción idealista e intelectualista”–, puede ahora conducir a “un realismo de base emocional” [39-40].

Pero esta “rectificación” de Scheler no es tampoco suficiente. Mal que bien, la fenomenología, o el método fenomenológico, acaba conduciendo a Romano Muñoz, un poco de la mano de Heidegger, a su verdadero objetivo en esta obra: poner los fundamentos de una filosofía existencial, de una “filosofía primaria” en la cual pueda encontrarse el basamento no sólo de las ciencias y sus métodos, sino también de las ontologías regionales y la ontología fundamental “de que nos habla Husserl”; pues unas y otras, dice, “toman su savia de la realidad palpitante de la existencia en que se hallan sumergidas”, y por eso la “filosofía primaria, no puede ser otra cosa que un análisis existencial” [42]. En el momento cumbre de la exposición se trasluce quizá la vena orteguiana de Romano:

Es preciso regresar a una realidad más profunda en la cual y ante la cual se dan unos y otros y de la cual sean meras derivaciones secundarias. *Esta realidad primaria, la única que de veras nos es inmediatamente dada, es la realidad de la existencia humana.* De ella, por tanto, es preciso partir, y al hacerlo, no hacemos sino llevar a sus últimas consecuencias el imperativo ineludible del método fenomenológico:

atenernos a lo dado y sólo a lo dado. La fenomenología conduce necesariamente a la filosofía existencial [40].

Naturalmente, la trascendentalidad de la conciencia o del yo debe ser eliminada. Aunque la actitud o el método fenomenológico se sigan concibiendo, curiosamente, como dirigidos a la conciencia ("el filósofo sabe que esta elucidación [de la 'esencialidad ontológica del ser del hombre'] no puede intentarse sino desde y en el seno mismo de la *conciencia*"),⁵⁸ y aunque a esta filosofía se le llame por ello "*idealismo*", no habrá que incluir a este idealismo "dentro de las formas idealistas extremas, de un trascendentalismo inoperante e in-humano" [106]. Así pues,

habrá que reírse de los "abstraccionistas" que no desaprovecharán la ocasión de sacar su disco rayado y marearnos con la musiquita de la "conciencia trascendental". El existencialismo ya está por fortuna curado de espantos y harto de pamemas pseudo-filosóficas [89-90].

La conciliación de este existencialismo anti-idealista con la fenomenología (con cualquier fenomenología, diremos, y no ya sólo con una fenomenología trascendental) resulta sin embargo más difícil de lo que al autor le parece, si tomamos en cuenta el nivel de realismo o incluso "biologismo" al que está dispuesto a descender.⁵⁹ Y ya no nos corresponde indagar o justificar el hecho de que ese mismo "biologismo" le pareciera a Romano Muñoz conciliable con sus aspiraciones de fundar nada menos que una "Fenomenología del acto místico". Sobre esta fenomenología hay que añadir a las palabras de Salmerón que hemos citado arriba una aclaración imprescindible: esta "fenomenología" no es precisamente una fenomenología apócrifa (que es lo que tendría que ser si la quisiéramos entender en algún sentido relacionado con la fenomenología derivada de Husserl), sino fenomenología en uno de los sentidos extra-filosóficos de la palabra: recolección o repertorio de fenómenos de cierta especie o categoría, o propios de cierto ámbito o esfera de experiencia.

Eduardo García Máynez y otros discípulos de Caso

Eduardo García Máynez (1908-1993)

A mediados de los años treinta, Eduardo García Máynez, quien además de haber pasado "por el aula" de Caso había estudiado en Viena (con Verdross) y en Berlín (con Nicolai Hartmann), empezó a desarrollar su importante obra en el ámbito de la filosofía del derecho, entendida ésta en un sentido muy amplio, y a aprovechar y a adaptar certeramente, en algunos aspectos —a veces capitales— de esa obra, ideas provenientes de autores en mayor o

menor grado identificados con el movimiento fenomenológico.⁶⁰ Tres obras de tres “fenomenólogos” impresionaron a García Máynez en particular e intervinieron en forma importante en la conformación de sus ideas: la *Ética* de Hartmann, el *Formalismo en la Ética* de Scheler, y las *Investigaciones lógicas* de Husserl. No ha de extrañar la predominancia de Hartmann en esa influencia. Ya en su primer libro, de 1935 (*El problema filosófico jurídico de la validez del derecho*), el mismo García Máynez lo consigna inequívocamente:

Su “Ethik” [se refiere a la de Hartmann, obviamente] (1926), es uno de los tres mejores frutos de la filosofía actual, al lado del “Formalismo en la Ética” y las “Investigaciones Lógicas” de Husserl. Representa aquel tratado la más afortunada aplicación del método del gran lógico al estudio de la moral, y constituye al mismo tiempo una síntesis de las ideas centrales de los otros dos filósofos [García Máynez 1935, 46].

En este libro, García Máynez expone la teoría —que Salmerón llama “fenomenológica” [Salmerón 1978, 240]— de los valores de Scheler y Hartmann para después aplicarla al problema de la validez del derecho. La misma exposición hará luego con mayor cuidado en *La definición del derecho*, de 1948, que es un estudio acerca de las relaciones entre tres conceptos del derecho que el mismo autor se encarga de distinguir: el derecho vigente o formalmente válido, el derecho objetiva o material o intrínsecamente válido, y el derecho positivo. Expresamente se hace ahí la “Aplicación al terreno jurídico, del objetivismo axiológico de Max Scheler y Nicolai Hartmann” (como reza el título del capítulo VII) [García Máynez 1960, 155].⁶¹

Este “objetivismo axiológico” ha surgido, como parece entenderse de modo más o menos implícito, de una fenomenología; es más, de una “axiología fenomenológica” [154]. Esto estaba ya claro desde el libro anterior de 1935, en el cual se afirma que los valores tienen el mismo tipo de realidad o existencia ideal que las esencias “de que habla la Fenomenología” [1935, 53]. Y en *La definición del derecho* se insiste que los valores “son objetos ideales, comparables, por lo que a su modo de ser respecta, a las Ideas platónicas, los entes lógicos y matemáticos y las esencias de que habla la fenomenología” [1960, 157].

Así pues, aunque esta idea no está tomada directamente de Husserl, sino de Hartmann, cuya *Ethik* se cita a cada paso de la exposición y en forma muy destacada precisamente cuando se trata de dilucidar en qué consiste el ser ideal,⁶² es sin duda la fenomenología en su conjunto la que queda una vez más relacionada, e incluso identificada, con esta doctrina de la “objetividad de los valores”. Aunque ésta es de hecho de estirpe más scheleriana-hartmanniana-orteguiana que husserliana, hay una oculta, aunque claramente sobreentendida, atribución de paternidad última a Husserl.

Por lo demás, también en otras obras escritas en los años cuarenta, y en particular en su

Ética, de 1944, donde “resume la historia de la disciplina hasta culminar con la ética valorativa y la exposición de Nicolai Hartmann” [Salmerón 1978, 240], otorga García Máynez un lugar destacado a la exposición de las ideas éticas y axiológicas de Hartmann.⁶³ Ciertamente, en la *Ética* es Husserl quien se convierte una vez más —como lo vimos en Caso y en Ramos— en el victorioso campeón del objetivismo contra el subjetivismo de toda especie; aquí el enemigo es, naturalmente, el subjetivismo moral, el cual viene a ser derrotado mediante una aplicación quizá un poco apresurada de la refutación del escepticismo expuesta en los “Prolegómenos a la lógica pura” al “orden de la ética”.

Los argumentos esgrimidos por Husserl contra las dos manifestaciones del subjetivismo, considerado desde un punto de vista general, son también aplicables al orden ético. Pues los juicios que afirman el valor moral de algo tienen también significado objetivo, y no pueden ser, al propio tiempo, verdaderos y falsos. Si un acto es bueno en determinadas circunstancias, su valor no resulta de los juicios estimativos que acerca de él emitan los hombres, sino que existe independientemente de cualquiera estimación. Lo que es bueno, es 'bueno en sí', se considere o no se considere como tal [García Máynez 1966, 108-109].

La *Ética*, desde luego, es un libro de texto; pero también hay que reconocer que el autor se preocupa por indicar que el principio establecido “no excluye las diversas formas de *relatividad*” a que se alude “en la última parte de este libro” [109]. Esta cuarta y última parte es la que se ocupa de la *Ética* Valorativa, y está casi toda ella dominada por las tesis y doctrinas hartmannianas relativas a los “cuatro grandes problemas” de la existencia de los valores, el conocimiento de los valores, la realización de los valores y el problema de la libertad moral; sólo en unos cuantos apartados se cede a Scheler la palabra: cuando se trata de definir los valores como cualidades de orden material, cuando se estudia la jerarquía de los valores y las relaciones apriorísticas de jerarquía entre las modalidades del valor, y finalmente cuando se trata el tema de las conexiones esenciales de carácter formal, tema que con el tiempo adquiriría mucho peso en las investigaciones de García Máynez. Aquí el tema se enuncia y se anuncia así: “Entre las legalidades esenciales apriorísticas tienen una índole puramente formal aquellas que se fundan en la esencia de los valores como tales, independientemente de las cualidades concretas de valor y de toda referencia a los posibles ‘portadores’” [244].

Sin embargo, algunas de las aportaciones medulares de la axiología fenomenológica expuestas en *La definición del derecho* (para volver a esta obra, cuatro años posterior a la *Ética*) provienen más bien de Scheler. Es el caso, sobresaliente, de la postulación de un *a priori* práctico, moral o emocional, frente al *a priori* científico o teórico. Con este descubrimiento es posible oponerse al formalismo kantiano y finalmente configurar una ética

material de los valores. Interesa particularmente a García Máynez poner de relieve la inversión, respecto de la concepción kantiana, que tiene lugar en el pensamiento de Scheler entre el *valor* y el *deber ser*. Pero aquí cabe señalar la referencia a la noción husserliana de *Fundierung*: la relación entre el “concepto de valor”, como fundante, y la “noción de deber”, como fundada, es “de las llamadas por Husserl ‘relaciones de fundamentación’”, de tal modo que “sólo tiene sentido declarar que algo debe ser, si lo que se postula como debido es valioso” [García Máynez 1960, 171-172].

Independientemente de la mención que hace en la *Introducción al estudio del derecho* (de 1940) del “grupo de los juristas fenomenólogos”,⁶⁴ también en este libro encuentra García Máynez algunas oportunidades de aprovechar doctrinas provenientes más o menos directamente de Husserl. Son buenos ejemplos de ellos el caso de la distinción entre hechos jurídicos *dependientes e independientes*, que expone siguiendo a Schreier,⁶⁵ y sobre todo el muy interesante de la elaboración de la distinción que Husserl expone en las *Investigaciones lógicas* entre “la expresión en su aspecto físico”, la “significación” o el “sentido”, el “objeto” y, finalmente, la “intuición del objeto”, en su aplicación al caso de la interpretación de la ley. Esta elaboración requiere, por su agudeza y por los problemas que plantea, una atención detenida que no podríamos darle aquí.

En su *Introducción a la lógica jurídica* García Máynez afirma estar exponiendo, por vez primera y de “un modo orgánico y completo”, los principios de una “*lógica del deber jurídico*” [1951a, 10]. Así inicia sus estudios de lógica jurídica o lógica del derecho que le habrían de tomar alrededor de quince años y que desembocaron en lo que nuestro autor llamó “ontología formal del derecho”. En 1953 publicó *Los principios de la ontología formal del derecho*, y entre 55 y 64 los tres volúmenes en que se desglosó su lógica jurídica: *Lógica del juicio jurídico* (1955), *Lógica del concepto jurídico* (1959) y *Lógica del raciocinio jurídico* (1964).

Es importante hacer notar en este punto la adopción expresa y consecuente, en todo el planteamiento de la lógica jurídica y el establecimiento de sus principios, de la distinción hecha por Husserl en las *Investigaciones lógicas* entre una *lógica formal* y una *ontología formal*. Conforme a ella, hay para García Máynez tanto principios ontológicos formales como principios lógicos también en el campo del derecho; es decir, no habría solamente una lógica jurídica formal, sino también una Ontología Jurídica u Ontología Formal del Derecho, como él la llama. Sólo que, mientras que para Husserl la lógica y la ontología son dos disciplinas coordinadas y perfectamente correlativas, de modo que no podría decirse que una de ellas es fundamento de la otra, García Máynez considera, por el contrario, que la ontología formal es fundamento de la lógica formal [1951a, 153-169].

Independientemente de que en la exposición de los principios *jurídicos* de con-

tradición, de tercero excluido y especial de contradicción, y luego en el de identidad, utiliza García Máynez las *Investigaciones Lógicas* y además la *Lógica* de Alexander Pfänder para cuestiones de definiciones elementales de lógica, encontramos un ensayo de “aplicación de la teoría husserliana de los todos y las partes al problema de la ordenación jerárquica de las normas que integran el sistema jurídico de un Estado federal” [65]. El estudio de esta ordenación es pertinente dentro del contexto de la fijación del principio lógico-jurídico de contradicción porque constituye justamente una parte fundamental de la discusión en torno al problema de la contradicción o el “conflicto” real entre normas. García Máynez afirma que la aplicación de los teoremas enunciados por Husserl, derivados de las leyes lógicas que rigen las relaciones entre los todos y las partes, “a los vínculos existentes entre las normas de los distintos órdenes que integran el Estado Federal demuestra el carácter apriorístico de tales nexos, a la vez que constituye el punto de partida para un estudio científico de los conflictos derivados de la oposición contradictoria entre esos preceptos” [66].

Pero para la discusión de los posibles conflictos entre normas pertenecientes a sistemas distintos o heterogéneos, García Máynez recurre una vez más a la doctrina del valor de Scheler y Hartmann como una herramienta para esclarecer el carácter estimativo o valorativo de esos mismos conflictos y encontrar una pauta para resolverlos. Los conflictos entre normas de sistemas distintos “suponen una pugna entre diferentes criterios de valoración, y sólo pueden ser resueltos si se da la preferencia a uno de éstos, lo que a su vez requiere el empleo de una escala capaz de indicar la 'altura' o 'jerarquía' de los valores en pugna” [142]. Pero estas consideraciones, obviamente, salen ya del campo de la lógica jurídica.

La presencia de Husserl, y también la de Pfänder, es destacada, y hasta profusa, en el desarrollo pormenorizado de la lógica jurídica que se lleva a cabo en los tres tratados en que se exponen sus tres grandes ramas (*Lógica del juicio jurídico*, *Lógica del concepto jurídico*, y *Lógica del raciocinio jurídico*). Una gran cantidad de nociones, distinciones y tesis de las *Investigaciones lógicas* del primero y sobre todo de la *Lógica* del segundo (conceptos de concepto, juicio, proposición, objeto y sujeto, predicación, cópula y funciones de la cópula, tesis relativas a la verdad de los juicios, etc., etc.), le sirven a García Máynez como una suerte de hilo conductor básico sobre el cual ir edificando su lógica jurídica. Aunque García Máynez se apropia realmente de muchas de las nociones o doctrinas de Husserl o de Pfänder, no lo hace nunca de modo acrítico, y en ocasiones las considera sólo para discutir y rechazarlas. Pero debe señalarse, en todo caso, que ni la aceptación de unas ni el rechazo de otras tiene en el fondo nada que ver con el mucho o poco contenido fenomenológico —o de “doctrina fenomenológica”, diríamos— que esas nociones o doctrinas contienen. Es decir, el tema de los tratados lógicos de García Máynez es un tema lógico, no

fenomenológico; y ni siquiera el tratamiento de dicho tema es un tratamiento fenomenológico. No se trata ni del origen ni del sentido último de las nociones o conceptos lógicos empleados, cuestiones que podrían dar lugar a dicho tratamiento fenomenológico. La fenomenología, pues, que para Husserl, y aun quizá para Pfänder, hay o puede haber *detrás* de las nociones y conceptos mismos que García Máynez emplea, no es ni podía ser el interés primario en la erección de la lógica jurídica. Por lo mismo, no hay tampoco ningún precepto propiamente fenomenológico que García Máynez, o su lógica jurídica, tuviera que compartir por el hecho de emplear, aplicar, adoptar o trasladar conceptos o tesis pertenecientes a algún análisis propiamente fenomenológico o derivado de él. La lectura pone en claro que la razón que motivó la adopción o el traslado no fue su mucha o poca estirpe fenomenológica, sino la claridad y precisión con que se encuentran expuestos. Ni siquiera en la *Lógica* de Pfänder, o en muchos pasajes de las *Investigaciones lógicas* mismas, se concede un papel determinante o significativo a la fenomenología, o éste queda muchas veces implícito. En la lógica jurídica de García Máynez predomina también, en suma, lo que Husserl llamaría la temática directa —la dedicación directa a la temática lógica, sin parar mientes, reflexivamente, en el modo como esa temática es dada o conocida—, aunque el interés filosófico de su tratamiento la hace rozar de continuo la reflexión que la fenomenología trae consigo.

Algo semejante, o aproximadamente lo mismo, puede decirse de los cursos y escritos posteriores de García Máynez: tanto de aquellos en que volvió por un tiempo al terreno de la axiología, reunidos en *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo* (1968) y en *El problema de la objetividad de los valores* (1969), así como de su gran tratado de *Filosofía del derecho* (1974). No hay aquí ya, como no la había tampoco en los tres tratados de la lógica jurídica, ninguna ampliación o profundización significativa, ni como aplicación ni como aprovechamiento, de conceptos propiamente fenomenológicos, o de obras de Husserl o de discípulos suyos considerados como fenomenólogos. La distancia de la fenomenología es mucho mayor, naturalmente, en los estudios históricos de sus últimos años sobre el tema de la justicia y la filosofía de la justicia en Aristóteles y Platón.

Otros discípulos de Caso

Dedicamos este breve apartado a la relación —no muy intensa, ciertamente— que tuvieron con la fenomenología algunos filósofos mexicanos que habiendo sido discípulos de Antonio Caso alcanzaron después cierto relieve como profesores o expositores de filosofía.

Adolfo Menéndez Samará (1908-1953), en realidad, no se ocupó con particular detenimiento ni de Husserl ni de fenomenología, aunque en los libros de texto de psicología y filosofía que escribió, y que constituyen la mayor parte de su obra, expone naturalmente

temas de la tradición fenomenológica en sentido amplio, desde Brentano o Meinong, digamos, hasta Scheler, Hartmann y Heidegger: la intencionalidad, el conocimiento de los otros sujetos, la intuición como método filosófico... De Heidegger, a quien llama “el exponente barroco de la filosofía alemana contemporánea” [Menéndez Samará 1946b, 53], pero a quien le reconoce haber tenido la mayor influencia en nuestro país, se ocupó algo más largamente, aunque siempre expresándose de él con desdén —como advierte Salmerón—, pues su filosofía le parecía un descenso y hasta una cima comparada con la cumbre en que consistía la de Husserl.⁶⁶ Pero hay que lamentar, sin embargo, que la alta estimación en que tenía a Husserl (“el más grande filósofo habido desde Kant” [Menéndez Samará 1946, 359]) no encontrara correspondencia en la ligereza y superficialidad de sus exposiciones de doctrinas husserlianas: esto puede decirse ya respecto de las diversas partes del *Breviario de Psicología* [1947] en que se tratan temas de interés o contenido fenomenológico,⁶⁷ pero vale también para el apartado dedicado a “El idealismo fenomenológico” en su *Iniciación en la filosofía* [1946, 360-377] (y la parte dedicada a la fenomenología en el *Manual de introducción a la filosofía* [1949, 218-228], que es prácticamente una repetición de ese apartado), y es particularmente notorio en la breve sección que en esta última obra se dedica a Husserl y las reducciones fenomenológicas dentro del apartado “La intuición y sus especies” de la parte dedicada al método [1949, 86-88]; aquí, en un espacio muy pequeño logran acumularse tal cantidad de imprecisiones y errores que el texto resulta un documento inapreciable para enterarse del nivel de la didáctica de la fenomenología en nuestro país a la mitad del siglo.

Conforme al título del artículo de Juan Hernández Luna, **Oswaldo Robles (1904-1969)** fue “el restaurador en Mascarones de la *philosophia perennis*”, el representante de un “tomismo nuevo”, “franco y combativo”,⁶⁸ en la Universidad Nacional desde mediados de los años treinta. Su concepción del tomismo como una filosofía viva, así como su carácter abierto y su formación en ciencias y particularmente en psicología, le permitieron hacer un intento generoso por asimilar en la doctrina escolástica ideas y tesis, o, quizá sería mejor decir, preocupaciones, de filosofías contemporáneas, sobre todo del existencialismo. Respecto de la fenomenología, este intento consistió, según su propia declaración, en una utilización del “método descriptivo-eidético” que es “instrumento de elaboración de una filosofía basada en la evidencia absoluta y apodíctica de la intuición inmediata”, “para mostrar con mayor luminosidad las tesis metafísicas del Aquinatense” [Robles 1943, 38-39]. Esta utilización no parece de hecho haber sido ni muy intensa ni muy fecunda, y hay que decir que está totalmente ausente en exposiciones en que habría podido hacerse con fruto, por ejemplo en la que se hace de “las relaciones entre el espíritu y el cuerpo” en el *Esquema de antropología filosófica*. Pero sea como fuere, para ese método fenomenológico, con-

cebido, pues, como “la descripción de las esencias, el método descriptivo-eidético, la *logia del fenómeno*, es decir, la consideración del *fenómeno puro*, condicionante del fenómeno empírico, partiendo de este último” [1943, 38], Robles nunca tuvo más que alabanzas; en la obra que estamos citando, su *Propedéutica filosófica*, llega a decir que este método “es sin duda uno de los aciertos más profundos de la filosofía actual, y posiblemente el descubrimiento más importante en toda la historia del pensamiento filosófico” [36]. En cambio, la fenomenología considerada como “posición filosófica” es –dice siguiendo a Celms [1931]– un idealismo que no está trazado de antemano por el método fenomenológico y que representa incluso una “violación del propio método fenomenológico” [1943, 38]. “La reducción fenomenológica lleva insito el prejuicio del idealismo, vaciando de su contenido ontológico, por así decir, el dato originario y primordial de la intuición” [38].

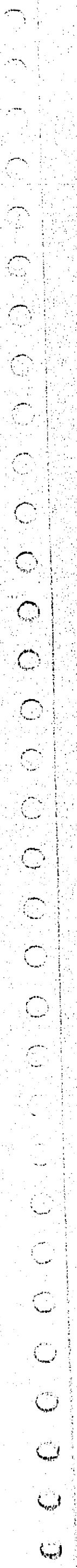
Como lo señala Fernando Salmerón, **Francisco Larroyo (1912-1985)** –iniciador y máximo representante de la escuela neokantiana, o del “idealismo crítico”, que en México tuvo su apogeo en la década de los cuarentas– puso de su lado a Husserl en la polémica que sostuvo con José Gaos en torno al tema de la filosofía de la filosofía. En efecto, ahorrándose explicaciones que ciertamente no venían al caso, Larroyo pretendió hacer ver que la “reflexión trascendental” en que consiste o se desenvuelve la fenomenología filosófica de Husserl, lo lleva “a la firme idea de los neokantianos de que la filosofía tiene que ‘elevarse al rango de ciencia rigurosa’” [Gaos y Larroyo 1940, 64].⁶⁹ En las conclusiones de su primer artículo contra Gaos, afirma de plano que “sólo a través de la reflexión trascendental (fenomenológica) puede elevarse la verdadera filosofía al rango de ciencia rigurosa (Husserl)” [Gaos y Larroyo 1940, 65]. Las referencias de esta índole a la fenomenología,⁷⁰ sin embargo, no quedaron sólo sin desarrollo, sino también aisladas en la amplísima obra de Larroyo; fuera de ellas, la consideración de la fenomenología se limita a los pasajes que le dedica en sus libros de carácter didáctico. Lamentablemente, algunos de estos pasajes sirven muy bien para ilustrar las dificultades que se han vivido en los medios académicos mexicanos para alcanzar una comprensión adecuada de la fenomenología. Revisaremos sólo dos de ellos.⁷¹

El primero se presentó originalmente en *La lógica de las ciencias* [Larroyo y Cevallos 1945, 230-242], cuya primera edición es de 1938; y posteriormente, con mínimas variantes y sin el último apartado crítico (que toma algún apoyo en ideas de Natorp), como la sección cuarta (“La fenomenología”) de la primera parte (“Las doctrinas vigentes”) del libro *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, de 1968. Es inevitable concluir que en treinta años Larroyo no pudo superar la ineptitud que su texto delata en puntos claves. Baste mencionar la idea inventada de que “las esencias constituyen las ‘formas puras’ de la conciencia”, o el engañoso esbozo de un “sistema de la filosofía fenomenológica” con dos partes o fases: un

“estudio universal de la conciencia pura (Ontología Universal)” y un “estudio de las diversas partes o regiones de esta conciencia pura (Ontología Regional)” [Larroyo 1968, 110], sistema cuyo sólo concepto es una maraña de confusiones.

El segundo pasaje se encuentra en la segunda parte del mismo libro (“Las doctrinas filosóficas en la historia”) y se presenta como apartado noveno del capítulo “La filosofía de la vida y de la acción. La fenomenología y el personalismo espiritualista”. Ese apartado se llama a su vez “Fenomenología eidética, fenomenología trascendental y fenomenología del espíritu (Edmund Husserl)”.⁷² Además de repetir algunas de las falacias del primer texto, éste incurre en otras nuevas de carácter histórico. Bastarán las que siguen, que no por aparecer sin contexto son menos elocuentes. Larroyo sostiene que en su tercera etapa (de un total de cuatro), representada por las *Meditaciones cartesianas*, “Husserl pasa del yo sustancial de Descartes al yo trascendental de Kant”; y acto seguido, escribe esta frase lapidaria y radicalmente opuesta a toda constatación fenomenológica: “El mundo sólo es posible como conjunto de esencias, aclaradas en y por la conciencia pura” [Larroyo 1968, 597-598]. Luego, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* —que Husserl da a la estampa, dice Larroyo equivocadamente, “ya exiliado de su patria”—, “la fenomenología deja de verse como un método, para transformarse en una ciencia sin supuestos” [Larroyo 1968, 598]. ¿Cabe mayor desorientación?

Miguel Ángel Cevallos (1896-1973), que escribió con Larroyo el manual de lógica al que nos hemos referido, publicó también un *Ensayo sobre el conocimiento* [1944], que no tiene interés para nuestra historia; pero más tarde escribió una novela autobiográfica, *Un hombre perdido en el universo* [1954b], en la que se advierte su evolución hacia lo que Salmerón ha llamado “una forma personal de existencialismo” [1978, 237]; pero en la cual también, por la vocación psicológica del autor y sus minuciosas descripciones de experiencias hechas en primera persona, se respira por momentos una atmósfera de innegable talante fenomenológico.⁷³ Caso único de empréstito “fenomenológico” en las letras mexicanas —para usar el término de Alfonso Reyes.



CAPÍTULO II LOS FILÓSOFOS ESPAÑOLES EN MÉXICO

*Su mundo radiante está hecho de luces y sombras
-negro y blanco, ciaroscuro y gris.
Falta el color, la palpitation cálida
que brota de la carne y de la sangre.
Y es que la subjetividad puramente intelectual
no es propiamente una subjetividad.*

Joaquín Xirau,
Amor y mundo

A pesar de los antecedentes que hemos reseñado —muy pocos de los cuales fueron en verdad *antecedentes* en el tiempo—, y sin exceptuar, en vista de su carácter especializado, las investigaciones ya perfectamente serias y maduras de García Máynez, los estudios de fenomenología no cobraron verdadero auge y trascendencia en nuestro país hasta el primer lustro de los años cuarenta, gracias al grupo de filósofos que emigró a México al final de la Guerra Civil española. En su repaso de las escuelas y generaciones filosóficas representadas en el grupo, Ramón Xirau, reconociendo lo delicado del asunto, afirma que “entre los filósofos de mayor edad —los nacidos entre 1895 y 1902— había predominado el estudio de la fenomenología. De hecho fue frecuente la enseñanza de la fenomenología en las aulas de Mascarones en los años de 40: Joaquín Xirau, más inclinado a la filosofía de los valores sin desconocer —como lo demuestra su libro sobre Husserl— los demás aspectos de la fenomenología; Gaos más inclinado a la filosofía de Heidegger, sin descuidar a Husserl” [1980, 298]. Además de Xirau (1895) y Gaos (1900), que fueron sin duda los principales promotores de la fenomenología en aquellas aulas, nacieron entre esos años también Luis Abad Carretero (1895), José Ma. Gallegos Rocafull (1895), Wenceslao Roces (1897), Eugenio Imaz (1900) y Juan David García Bacca (1902); un año después, Luis Recaséns Siches (1903). De todos ellos sólo resulta obligado referirse aquí a los dos últimos; pero habrá que considerar, finalmente, la adopción o adaptación que de la fenomenología hizo Eduardo Nicol, a quien Ramón Xirau sitúa en una generación más reciente.

Joaquín Xirau (1895-1946)

El interés de Joaquín Xirau por la fenomenología, y en particular por la de Husserl, se desarrolló en dos vertientes principales: la primera, que ha sido con mucho la más cono-

cida, corresponde a una de las direcciones que tomó, según Gaos, la que éste llamó la “actividad de publicista” de Joaquín Xirau: “la de expositor de filosofías contemporáneas de su predilección: *Vida, obra y filosofía de Henri Bergson, La filosofía de Husserl*”;¹ la segunda está constituida por la manera como ciertas ideas husserlianas (y secundariamente schelerianas o hartmaniannas) juegan en el pensamiento propio de Xirau. La primera está representada precisamente y sobre todo por *La filosofía de Husserl*, aunque ya *El sentido de la verdad*, publicado en 1927, años antes de que Xirau se trasladara a México en 1939, contiene una exposición de los elementos capitales de la epistemología fenomenológica de Husserl; dentro de la segunda vertiente hay que contar sobre todo a *Amor y mundo*, y en un nivel secundario a *Lo fugaz y lo eterno*, ambos libros publicados ya en México.² Revisaremos estas vertientes en el orden en que las hemos anunciado.

Aunque *El sentido de la verdad* no pertenece a los pocos años que Xirau vivió en México, y aunque todos sus contenidos hayan sido en alguna forma acogidos y elaborados en *La filosofía de Husserl*, la noción de la fenomenología que en él se presenta es suficientemente original como para que valga la pena recordarla aquí.³ Y eso que, por otro lado, hay que tomar desde luego en cuenta —como siempre en Xirau— que el estilo literario hace a veces imposible distinguir entre lo que él mismo sostiene y lo que expone como doctrina ajena.

El sentido de la verdad es un recorrido, en parte histórico, en parte sistemático, por algunas de las principales corrientes y tesis de la teoría del conocimiento acerca de la verdad: idealismo, realismo, subjetivismo, relativismo... Los dos últimos capítulos, de los cinco que contiene el libro, se ocupan de la fenomenología, que aunque se presenta como una de “las tendencias más diversas y las direcciones más divergentes” desde las cuales se intenta superar el “subjetivismo relativista” como parte de una “fuerte reacción antirrelativista iniciada en los más diversos lugares y con los más distintos propósitos” [1996b, 62-63], en realidad viene a ser la protagonista principal de la historia trazada. “Husserl desarrolla un vigoroso esfuerzo de superación antirrelativista mediante la creación de una nueva disciplina filosófica: la fenomenología. Sus discípulos Hartmann y Scheler, desde puntos de vista distintos, intentan una metafísica realista de claro entronque platónico...” [63-64]

En la “somera sensación de lo que la fenomenología es y del propósito de sus investigaciones” [69], Xirau concede el papel más destacado a la “intuición fenomenológica o esencial” que se presenta como una alternativa entre la mera “intuición sensual, vaga e imprecisa” que ha dado lugar al relativismo de las apariencias sensibles en todas sus formas, y la “construcción intelectual, rigurosa, pero hipotética”, de un mundo sólo “pensable” que la ciencia ha forjado para escapar del sensualismo relativista. Gracias a la intuición esencial puede Husserl seguir fundando el conocimiento en la evidencia pero a la vez ampliar el te-

territorio limitado de la percepción sensible. A través de una comparación de los análisis de la percepción que hacen la ciencia natural y la fenomenología, Xirau llega a la postulación de la tarea de esta como la de “una ciencia descriptiva de la organización inmanente de la conciencia” [86]; sólo que, para no confundirla con la psicología descriptiva de Brentano o Lipps, hay que exponer en qué estriba la diferencia.

Y la diferencia estriba, naturalmente, en la “reducción” o “paréntesis fenomenológico”, por el cual la fenomenología “excluye toda consideración de conceptos tales como “realidad”, “naturaleza”, “fenómeno natural” [86]. Afirma Xirau, sin embargo, que el “propósito primordial” de la fenomenología, conseguido mediante esa reducción, consiste en “convertir la *intuición individual* en *intuición esencial*” [89]. Así, suspendido todo juicio sobre realidades, la fenomenología puede prescindir de la naturaleza y operar “pulcramente sobre idealidades” [88], con lo cual viene a ser una nueva ontología que incluye en su campo todo tipo de esencias y valores. Pero en la definición de la fenomenología que termina por dar Xirau —“*ciencia puramente descriptiva de los fenómenos de conciencia, considerados como puras esencias*” [91]—, el carácter eidético que parecía dominante se integra con una referencia a la conciencia como “el más general de todos los fenómenos, previo a todos los demás” [94], y por la cual puede reconocerse a la fenomenología su función como “la más general de todas las ciencias” y “fundamento de todo saber que aspire a la dignidad científica” [94]. Así como “la matemática pura es la base de toda física científica; del mismo modo la fenomenología pura debe ser, de un modo más amplio, base y fundamento de toda ciencia de realidad” [90].

El último capítulo, “Verdad y objetividad”, que debía “plantear el problema lógico y epistemológico de la verdad desde el punto de vista del análisis fenomenológico” [94], es de hecho una exposición, adobada con algunas observaciones históricas, de los puntos principales de la concepción de la verdad y la evidencia que se halla en los “Prolegómenos a la lógica pura” de las *Investigaciones lógicas*.

Las palabras con que abre el Prefacio de *La filosofía de Husserl*⁴ merecen ser reproducidas, pues siguen siendo hoy, sobre todo en nuestro país, perfectamente vigentes:

La fenomenología, fundada por Husserl, ha tenido una influencia considerable en el pensamiento español e hispanoamericano de los últimos tiempos. Sin embargo, salvo en círculos muy reducidos, pocas veces ha sido claramente comprendida. La dificultad del tema y la falta de una exposición de conjunto han contribuido a difundir sobre ella ideas confusas y precipitadas [1966, 9].

El libro —recordemos que su subtítulo reza “Una introducción a la fenomenología”— pretende subsanar en algo esta situación; sin ser una “exposición completa”, será una “introducción aclaratoria”. El pensamiento de Husserl es visto en su evolución, como “la de

un germen en proceso de maduración, prescindiendo de las contradicciones internas y de las rectificaciones que aquel proceso ha llevado consigo y procurando más bien atenuar las dificultades de una comprensión unitaria que acentuarlas y discutir las” [9].

La obra es, efectivamente, clara... en términos generales, y en ella se advierte una innegable simpatía por el pensamiento de Husserl; pero hay que decir que este afán aclaratorio se ve en ocasiones contradicho por las simplificaciones introducidas y por algunas imprecisiones o confusiones propias. Además, y a pesar de la citada conciencia de la evolución del pensamiento de Husserl (“hasta el momento de su muerte” [9]), la limitación de la consideración resultaba tan evidente que en la segunda edición de 1966 el texto de Xirau apareció suplementado con un Apéndice de Carlos Ludovico Ceriotto sobre *Algunos temas del último Husserl*. A pesar de haber sido escrito en 1941 o poco antes, el libro solamente considera, según todas las apariencias, tres obras de Husserl: las *Investigaciones lógicas*, el libro primero de las *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas*. Sólo de pasada se menciona también la *Filosofía de la aritmética*. Parece que Xirau no sólo no conoció la *Crisis* (de cuya exposición se ocupa Ceriotto en el apéndice), sino que tampoco conoció la *Lógica formal y lógica trascendental*. Tampoco se encuentran muchas huellas de *La filosofía como ciencia estricta* (1911), aunque su temática está indirectamente expuesta en el libro; y aunque hay algún atisbo de exploración de la conciencia temporal, ella se guía más por las breves exposiciones de las *Meditaciones cartesianas* que por las más detalladas *Leciones de la conciencia del tiempo inmanente* (publicadas en 1910).

La exposición de Xirau no sigue estrictamente, sin embargo, el orden de las tres obras que sin duda considera, y tampoco informa al lector acerca de la obra en que Husserl expone los temas tratados. Dominado por el prurito de decir las cosas con sus propias palabras, Xirau pensaba acaso que decirlas con las de Husserl le haría perder al texto originalidad, independencia o virtud didáctica. Pero aun en los casos en que se citan palabras de Husserl, la fuente de la cita queda oculta. La peculiaridad del estilo de Xirau que ya hemos señalado llega en este texto a su colmo, y la redacción se vuelve tan anónima y difusa que en muchas ocasiones cuesta trabajo establecer si lo que se está afirmando es de Xirau o de Husserl.

Como apretado resumen, valga lo siguiente: el libro se abre (Capítulo I) con un repaso de la situación histórica en que surge la filosofía fenomenológica —“el movimiento más importante de la vida filosófica alemana y uno de los más trascendentales del mundo” [11]—, y presenta a esta disciplina como un intento de superar la crisis del racionalismo y el ambiente de positivismo y escepticismo predominante en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, cuyos efectos se dejan sentir no solamente en filosofía, sino en todos los ámbitos de la vida y la cultura. “Contra la disolución radical del mundo y de la vida todo su esfuerzo es un esfuerzo reconstructor” [29].

El primer paso de ese intento es naturalmente la crítica del psicologismo (Capítulo II), ya que la crisis del concepto de verdad es la piedra angular de la crisis de la concepción de la realidad y la “jerarquía de las ciencias” [29]. En su exposición de aquella crítica, Xirau hace ver con perspicacia que la actitud husserliana de la “intuición directa”, de prescindir “de toda consideración general”, y dirigirse a proposiciones concretas de la lógica y la ciencia, ya “contiene en germen todo el desarrollo ulterior del pensamiento fenomenológico” [35].

Unas consideraciones metodológicas generales, que incluyen la explicación detallada de los dos sentidos de “teoría” y de la distinción entre la “explicación” y la “descripción”, presentan la fenomenología como una ciencia auténticamente filosófica que consiste fundamentalmente en un desarrollo de la actitud de pura descripción intuitiva que se cifra en el “principio de todos los principios” [40-46]. El objeto primordial de las investigaciones de la fenomenología es la descripción de la estructura intencional de la conciencia, cuyo descubrimiento constituye la “primera lección del nuevo método y la primera y más fundamental rectificación contra el positivismo reinante” para el cual la conciencia no era conciencia de un objeto, sino “polvo de sensaciones” [46]. Xirau se cuida de hacer notar que la conciencia estudiada por la fenomenología no es la “conciencia empírica”, que “es un hecho natural como los demás”, sino “la conciencia en sí misma, independientemente del 'hecho' de su 'existencia” [49]; y sin embargo, en este concepto de la conciencia, que corresponde sin duda a la esencia de la conciencia, viene a fusionarse para él también el concepto de la conciencia trascendental: “Esta estructura, una vez descubierta, puede darse en mí o en otro o no darse en nadie ni en parte alguna. Pero si existe, dondequiera que exista, será de aquella manera y no de otra alguna. Lo que tenga de esencial será válido para toda conciencia posible, humana, angélica o divina. Tal es la conciencia pura o trascendental” [49].

Tras estas consideraciones se pasa (Capítulo III) a la exposición de las doctrinas medulares de las *Investigaciones lógicas*: las de la expresión, del significado, de la evidencia, de la intuición y de la verdad; pero de paso se esboza el trayecto seguido por Husserl —“del psicologismo al realismo de las 'ideas', de éste al 'idealismo trascendental' y de la consideración solipsista a la comunidad intermonadológica”— en su búsqueda de una “disciplina primera, libre de presuposiciones, que sirva de cimiento al edificio del conocimiento y a la orientación de la vida” [52]. Sigue (en el Capítulo IV) la exposición de las doctrinas medulares de la lógica fenomenológica: la intuición categorial, la cuestión de las esencias y el “reino de lo ideal”, su clasificación (materiales y formales, exactas y morfológicas) y su consiguiente ordenamiento en regiones y ontologías. Finalmente se llega (Capítulo V) a la exposición de los temas de la conciencia y la intencionalidad, y de las distinciones entrelazadas entre acto “noético” y contenido “noemático” y entre los “momentos” noéticos y los hyléticos. Pero al lado de estas cuestiones relativamente técnicas, Xirau va poniendo de

relieve los motivos con que más simpatiza o los que mejor colaboran a la conformación de su propio pensamiento, tal como se expresará explícita y pormenorizadamente en una obra como *Amor y mundo*. En ella podrían hallar cabida frases como la siguiente, en la que se aboga por una concepción plural y espiritualmente enriquecida de la realidad:

La existencia del mundo es tan compleja como la de los objetos que resultan de las múltiples formas de la intención mental. El mundo no es una plataforma indiferente, una realidad monótona e idéntica. No hay una existencia sino múltiples formas de existencia. No podemos decir de los objetos de cada una de las regiones ontológicas que son de la misma manera. Todo acto intencional es un trascenderse y en todo acto de trascendencia nos es dado un aspecto original del mundo [147].

Y acaso por una intención semejante, tampoco desaprovecha Xirau la ocasión —que le da la discusión de la afirmación de Husserl de la “primacía de la vida teórica” y de las “cosas físicas” en relación con los valores y los objetos usuales de la vida cotidiana— de señalar las “profundas discrepancias en la evolución del pensamiento fenomenológico”, surgidas cuando Scheler y Heidegger intentan “rectificar el intelectualismo de Husserl y la base todavía ‘ingenua’ en la cual descansa su manera de filosofar” [148-149].

En todo caso, las exposiciones anteriores sirven de base para entrar de lleno (Capítulo VI) en el tema de la reducción fenomenológica y por tanto en el de la fenomenología pura, “ciencia primaria”, que “no supone ni presupone nada, ni la naturaleza, ni el espíritu, ni realidad alguna de las comprendidas en las diversas ontologías regionales, ni la persona misma que realiza la investigación, ni la persona del prójimo, ni la realidad de Dios”, pues “sólo así es posible que aspire a ser una ciencia de principios y realice el ideal de la autonomía del pensamiento filosófico como último fundamento del conocimiento y de la realidad” [156]. Por este camino se llega, después de revisar las tesis husserlianas sobre la reflexión y sobre la situación de la relación entre la fenomenología y la psicología, hasta la presentación de los problemas constitutivos de la temporalidad de la conciencia. El último capítulo del libro (el VII, descontando el Apéndice de Ceriotto, cuyos temas centrales son el mundo de la vida y la historia) se ocupa entonces de ese vasto panorama que se abre con la temática del otro yo y de la intersubjetividad: la “armonía preestablecida”, la comunidad trascendental, la cuestión del mundo de la cultura frente al mundo natural, el problema de la unidad del mundo...

Aunque no es posible señalar aquí los numerosos aciertos (ni los desaciertos o imprecisiones ocasionales) de la exposición, hay que destacar, por el interés histórico que tiene, uno central: salvo deslices ocasionales que harían pensar lo contrario,⁵ el libro de Xirau no cae en la frecuente confusión que consiste en distinguir una fenomenología eidética y una fenomenología trascendental. La concepción de la fenomenología exclusivamente

como fenomenología trascendental se apega bastante bien a la concepción ortodoxa de Husserl. Otro mérito que, aunque negativo, es en mi opinión muy grande, es que no habla Xirau del “método fenomenológico” con la ligereza habitual, ni desperdicia esfuerzos en tratar de definir lo que Husserl jamás definió. Cuando casi de pasada lo menciona, lo hace en el sitio oportuno y en forma breve y adecuada.

Por otra parte, casi no presenta Xirau discusiones o críticas del pensamiento de Husserl, ni lo discute o critica él mismo –fuera del señalamiento de intelectualismo que ya hemos mencionado y en el que Xirau insiste al final del libro: Husserl comparte con el racionalismo ese “intelectualismo” que lo lleva a sostener que “en la constitución del ser los actos intelectuales –la percepción y el juicio– mantienen su primacía y son los únicos realmente constituyentes y objetivantes” [231]. Esta es a la vez la idea de fondo de la crítica a Husserl y, curiosamente, el motivo que consideraremos central cuando exploremos la segunda vertiente de la relación de Xirau con la fenomenología. Desde luego, no es posible saber si Xirau habría mantenido su crítica, o cómo la habría modificado, si hubiera conocido una obra como el segundo libro de las *Ideas*, en que las tesis de Husserl sobre la objetivación y los niveles y dimensiones de la constitución reciben un tratamiento mucho más sofisticado que en las obras que Xirau estudió –y que se limitaron, según todas las apariencias, a las *Investigaciones lógicas*, el primer libro de *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas*.

En todo caso, con este motivo se vincula otra observación que resulta particularmente interesante desde un punto de vista histórico: según Xirau, Husserl

No tiene suficientemente en cuenta que el acto mediante el cual realizamos la reducción es un acto contrario a la “ingenuidad” de la vida, que supone violencia y esfuerzo y, por tanto, libertad. Dando por supuesto que la realidad del mundo nos es dada fundamentalmente en la representación y que la objetividad se revela ante todo en la percepción de las “cosas”, olvida que el mundo es ante todo para la espontaneidad de la existencia campo de acción y centro de interés, que la actividad y el aliciente de la vida preceden a la consideración desinteresada y que ésta no es, en último término, otra cosa que un acto de la vida misma que por su carácter excepcional requiere una explicación especialmente cuidadosa [235].

Indica entonces Xirau, obviamente, que la “meditación ceñida de estos problemas ha dado lugar al nacimiento de la llamada filosofía 'existencial' y a una nueva derivación heterodoxa de la fenomenología llevada a cabo sobre todo por obra de Heidegger” [235]. El libro se cierra sobre este horizonte crítico e incierto. Sus palabras finales son atinadas y nobles:

Sea cual fuere su destino, la filosofía de Husserl cierra resueltamente el camino a toda vaga lucubración cosmológica y a toda filosofía “literaria”. Su afán cartesiano de eternidad hace de su vida una vida consagrada con devoción a la luz del

pensamiento racional. Vio con dolor que el camino por él señalado conduce tal vez a regiones del pensamiento que ponen en crisis su aspiración más alta. Sin prejuzgar aquí la legitimidad y los límites de aquella aspiración, este esfuerzo para llegar a una región de claridad perfecta que, por el hecho mismo de trascender al hombre, oriente e ilumine sus destinos y la consagración incondicional de una vida entera a la verdad sobrepersonal, tienen en los momentos oscuros en que vivimos y que tan gravemente afectaron a lo más íntimo de su vida, una grandeza evidente y una singular dignidad [238].

Vayamos ahora a la segunda vertiente. Quizá ninguna obra exprese mejor que *Amor y mundo* el pensamiento propio de Xirau. Y es por ello particularmente significativo que el planteamiento mismo del propósito del ensayo que se hace en el Prefacio sea, por decirlo así, perfectamente compatible con el espíritu de la fenomenología —y no sólo entendiendo por ésta una fenomenología meramente eidética: “Esta disertación... no aspira sino a poner alguna claridad en la descripción de aquello que hay de esencial en la conciencia amorosa” [Xirau, 1996a, 57]. La compatibilidad se acentúa cuando casi en seguida se dice: “Evitaremos, por el momento y dentro de los límites de lo posible, toda cuestión propiamente metafísica... Plantearemos tan sólo algunas dificultades descriptivas previas a toda ulterior disquisición...” [58] Ante declaraciones como éstas, quizá sea poco significativo que el autor no haya usado hasta ahora la palabra misma de “fenomenología” —o la explicación de este hecho deberá buscarse en otro lado.

Sin embargo, la descripción “fenomenológica” no comienza de inmediato; lo que en primer lugar se ofrece es un ensayo histórico que culmina en el intento de “discernir con precisión lo que pertenece a una y a otra de las grandes tradiciones amorosas [la helénica y la cristiana]; intentaremos definir el amor platónico —Eros— y el amor cristiano —Charitas—; veremos, brevemente, la situación de la conciencia amorosa a la luz de la ‘ciencia’ moderna” [61]. De las disquisiciones histórico-filosóficas que siguen, vale la pena destacar solamente, para nuestro tema, los resultados de las que se refieren a esa última parte, es decir, a la ciencia moderna o a la ciencia que después llama “positiva”. Pues es en ellos, creemos, donde se encuentra el auténtico impulso para la posterior descripción “fenomenológica” y donde mejor se pone de manifiesto su necesidad.

No es posible, por tanto, explicar la totalidad de la experiencia y de la vida mediante los esquemas de la ciencia. Es preciso más bien hacer todo lo contrario. Puesto que la ciencia se funda en la experiencia, es decir, en la conciencia en el sentido más amplio, es preciso partir de la experiencia tal como se da en la realidad inmediata de la vida. No es posible explicar la conciencia por la ciencia, porque la ciencia no es, por lo pronto, sino un fenómeno de la conciencia [127].

Esta inversión del punto de vista científico-natural que consiste o puede desembocar en una naturalización de la conciencia —contra la cual Husserl tanto luchó—, tiene que darse, para ser coherente, junto con la consagración de la conciencia como instancia o “realidad” última. Y es precisamente esto lo que hace Xirau. Su concepción de la conciencia es también compatible, al menos en lo esencial, con la de la conciencia trascendental husserliana: “En la conciencia se dan todos los fenómenos. Es lo único actual e inmediato. No tiene ni admite ni exige explicación...” [127] Pero sobre esta cuestión volveremos un poco más adelante.

Ante la empresa de la ciencia, que “da siempre por supuesta una 'realidad' previa, anterior y posterior a los datos inmediatos de la experiencia” [128], hay que partir más bien de la percepción, ya que al partir de ella “no suponemos ni presuponemos nada, pues lo que se nos da en ella, la experiencia del mundo, no es supuesta, sino puesta, evidente, inmediata” [128]. El estudio de la percepción contiene numerosos rasgos de la fenomenología de Husserl, aunque no se explicita así: la presencia de una “interpretación”, la afirmación de una “trascendencia” en la inmanencia (carácter ponente de la percepción), la exposición a los horizontes y los trasfondos de inactualidad; y luego, quizá más importante, la separación de dos actitudes, la científica que se atiene a la racionalidad lógica cuyo principio supremo es la identidad y que supone un ser “en sí”, postula la causalidad y termina reduciendo “el mundo entero a la realidad natural” [143], a la que hace frente la actitud... quizá aquí podría decirse “filosófica”, o, en un nuevo sentido, “metafísica”,⁶ que considera a “la 'naturaleza' como una de las múltiples maneras según las cuales lo 'sobrenatural' es capaz de revelarse”, y que “la realidad inmediata, concreta, vivida, es 'sobrenatural', anterior y posterior a la naturaleza. Es el verdadero *prius* ontológico” [143].

Así pues, es posible constatar que los rasgos centrales o esenciales del marco metodológico, epistemológico, e incluso ontológico, dentro del cual se lleva a cabo la investigación de la conciencia amorosa, es perfectamente aún al que dan lugar o en el que desembocan las investigaciones husserlianas del segundo libro de *Ideas*, por ejemplo, o incluso de *La crisis*; y sin embargo no resulta en absoluto evidente, ni podría asegurarse, que Xirau se haya basado de hecho en estas obras. Para referirnos a la coincidencia más clara y más básica: la distinción husserliana entre una actitud científicista, *naturalista*, para la cual todo en la naturaleza resulta *cosificado*, y una actitud *personalista*, permea toda la exposición de Xirau, y llega al detalle de reservar terminológicamente la expresión “cosa” para las realidades u objetos vistos dentro de aquella primera actitud.

Considerada en sí misma, la investigación de la conciencia amorosa o del amor reúne algunas de las condiciones esenciales de una investigación propiamente fenomenológica: es una investigación de una *experiencia*; es una investigación puramente *descriptiva e intuitiva*; deliberadamente *prescinde de supuestos*, y en particular de supuestos científicos o met-

afísicos, y procura poner al descubierto los caracteres *esenciales* de su objeto. Por todo ello, pensamos que debe atribuirse al estilo o personalidad literaria de Xirau el hecho de que no la haya denominado así ni le haya preocupado mayormente la manera más propia de denominarla.

En cuanto al contenido mismo de la investigación, la deuda con las exposiciones o descripciones de Scheler es obvia y, ésta sí, reconocida —aunque tampoco en este caso le interese ni puntualizarla documentalmente ni poner de relieve sus diferencias o discriminar sus desacuerdos. Xirau descubre en el amor cuatro notas o grupos de notas que él mismo resume así:

1. El amor supone abundancia de la vida interior.
2. El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta.
3. Hay en el amor ilusión, transfiguración, *vita nuova* o *renovata*.
4. La plenitud del amor supone reciprocidad y, por tanto, en algún sentido, fusión [160].⁷

Es mucho más serio, por sus posibles repercusiones metodológicas y doctrinales, el caso de la reducción trascendental husserliana. Aunque en muchos pasajes, sobre todo por el uso de ciertos conceptos, esta reducción parece estar, como hemos visto, tácitamente presupuesta, no resulta en última instancia nada sencillo decidir si juega o no un papel, y exactamente cuál, e intencionalmente o no, en *Amor y mundo*. Decidir esta cuestión exigiría en primer lugar una exposición mucho más detallada de la obra, y desde luego de las secciones en las que la mera descripción parece dar lugar a la exhibición de una gran cosmovisión en que los elementos metafísicos predominan sobre los propiamente fenomenológicos: por ejemplo, la extrapolación a todo ser o a todo objeto de la concepción de la intencionalidad como ser “fuera de sí” o ser “proyectado”; la noción del ser como punto de referencias universales; la idea de una fluencia dinámica en la que, anaxagóricamente, todo está en todo y sufre el influjo de todo... Pero exigiría, sobre todo, una buena dosis de interpretación, imposible de aportar sin esa exposición. Esta interpretación tendría que decidir, también por ejemplo, si la noción de una “constitución por referencia” puede asimilarse a la de la constitución trascendental husserliana, o si frases como “La realidad es esencialmente 'subjética'. La 'objetividad' no es sino una fijación provisional, un esquema o corte ideal en el dinamismo creador de las cosas” [210], o aquella otra tan explícita de que “todo ser resulta ser una realidad por referencia, o, si se quiere, una realidad trascendental” [211], pueden tomarse en un sentido estrictamente fenomenológico-trascendental. Aunque no parece haber otra explicación para esa “subjektividad” que otorgarle una trascendentalidad en el sentido de Husserl (pues redundaría en un idealismo empírico o subjetivo el considerarla como subjektividad “humana”), muchos pasajes casi literalmente afirman que se trata, o bien de “nuestra” subjektividad humana, o bien, al menos, de

una subjetividad que es una realidad en el mundo en medio de otras realidades a las cuales contempla, percibe, penetra, y cuyas resistencias vive...

El estilo desenfadado de la obra, no precisamente literario, pero sí preñado de cierto lirismo anti- o extra-académico, entorpece ciertamente los esfuerzos académicos por desentrañar sus intenciones en estos respectos. Esto va de la mano, creemos, con la acusación de intelectualismo contra Husserl que en ella Xirau repite:

Toda su consistencia –habla Xirau del objeto de la “pura contemplación”– se agota en el hecho de constituirse en correlato o término de la referencia intencional de la conciencia. De ahí un cierto carácter espectral del idealismo de Husserl. Su mundo radiante está hecho de luces y sombras –negro y blanco, clarooscuro y gris. Falta el color, la palpitación cálida que brota de la carne y de la sangre. Y es que la subjetividad puramente intelectual no es propiamente una subjetividad. Mediante la abstracción aparece la esencia ideal, espectral y luminosa. La realidad es intensidad anhelante, misterio y luz o, si se quiere, misterio luminoso. Y la luz sólo se enciende y brilla ante la penetración de la conciencia amorosa [216].

Esta acusación –que a nuestro modo de ver, como hemos insinuado, se basa en parte en una exageración, en parte en una incomprensión, en parte en una lectura insuficiente– no sólo pretende hacer ver un rasgo de la filosofía de Husserl, sino que quiere enfatizar la diferencia de ésta respecto de su propia posición. Esto resalta con mucha claridad en el ensayo “Being and Objectivity”, publicado en 1942 en *Philosophy and Phenomenological Research*, en el que se reitera en forma resumida, y a veces con las mismas palabras, la exposición de *Amor y mundo*. En cierto momento –al preguntarse por la diferencia entre las intencionalidades de la conciencia y el sistema de referencias que constituye la estructura esencial del ser–, Xirau inserta una larga nota al pie cuyo contenido no se halla en *Amor y mundo* y que puede aclarar algunos aspectos de la relación entre las ideas de Husserl y las de Xirau en esta obra, al menos desde el punto de vista del mismo Xirau.⁸ Tras insistir en que el mundo formado por las intencionalidades de la conciencia es, en la concepción de Husserl, “un mundo más o menos *spectral* –un mundo de ‘puras idealidades’”, advierte que según su concepción,

hay elementos que, trabajando juntos, forman las “presencias” del mundo; uno, el intelecto, en el sentido en el cual “intelección” puede ser entendida como un proceso de “abstracción ideatoria”; el segundo, la conciencia, como un todo, esto es, la conciencia entendida no sólo como ser “mental”, sino también como ser “sentimental”.

No hay pensamiento, dice Xirau en frase afortunada, “sin un ‘sombreado’ de emoción, o emoción sin un hilo de pensamiento”; y por ello “a las *presencias* puras de la filosofía de

Husserl tendrían que añadirse *co-presencias*”; “algo en las ‘presencias’ tiene que corresponder a, y responder a, la fuerza intensiva, proyectiva del Ego”. El mismo Xirau afirma que “aquí yace la diferencia fundamental entre este punto de vista y el de Husserl”, y como explicación o profundización de esa diferencia alude a la tesis de Husserl según la cual el Ego no es “nada que pueda ser considerado por sí mismo”, y prescindiendo de sus modos de relación o modos de comportamiento está “vacío de componentes esenciales”. Xirau comenta –y concluye:

Puede observarse, sin embargo, que a pesar de lo que sostiene, Husserl no puede pasársela sin el Ego como centro de referencia, como un “algo” unificador. En nuestro punto de vista el Ego, el *Ich*, no es sólo una fuerza unificante, sino también una fuerza intensiva y expansiva, proyectiva. La conciencia, pues, es más que un agregado “espectral” de referencias. Lo que Husserl hizo fue “desubstancializar” la conciencia, el Ego, y por ende el mundo entero.

A la luz de este comentario, y recurriendo a otros pasajes de *Amor y mundo*, quizá esta obra pueda entenderse como un intento de indagar en todos sus resquicios y consecuencias la idea de que el acto o el factor de la conciencia que aporta el sentido (“sentido” en el sentido de Husserl, o sea, todo tipo de sentido, desde el sentido cognoscitivo o lógico hasta el valor mismo como una especie de sentido) no es otro que el amor. Como acto anterior a la percepción misma, el amor es la experiencia primaria. Por ello, “Sólo en la conciencia amorosa y en el valor que le es correlativo se ofrece originariamente el ser” [Xirau, 1996a, 234].

Salvo ciertos refinamientos de su posición frente a la ciencia y de sus apreciaciones filosófico-históricas, nada esencialmente novedoso aporta a la cosmovisión de Xirau el ensayo *Lo fugaz y lo eterno*, publicado en 1942. De él tomamos, sin embargo, las palabras con las que queremos cerrar este apartado. En ellas se muestra de nuevo, pensamos, su coincidencia más honda con la fenomenología de Husserl.

La filosofía no es “una ciencia”. Toda ciencia es esclava de la “objetividad” y, con ella, de sus esquemas abstractos y superficiales. La filosofía se halla por encima de la “objetividad”. Si quitamos a la palabra “subjetivo” todo sentido psicológico y empírico y volvemos a su acepción originaria podríamos decir, con toda verdad, que la filosofía se halla al servicio de la “subjetividad”. En ella busca su sentido para la vida entera [Xirau, 1996a, 326].

José Gaos (1900-1969)

La cita de Ramón Xirau con la que iniciamos este capítulo dedicado a los filósofos españoles en México, termina con estas palabras: “Sucede, sin embargo, que la enseñanza de la

fenomenología no entrañaba que la postura filosófica de esos filósofos fuera estrictamente fenomenológica” [Xirau, R., 1980, 298]. Esto vale respecto de José Gaos más que respecto de Joaquín Xirau –aunque quizá menos de lo que valdrá respecto de García Bacca. Es más, en el caso de Gaos es particularmente importante distinguir entre su concepción de la fenomenología, o la concepción de la fenomenología que enseñaba y divulgaba (aunque ésta no sea de ningún modo simple), por un lado, y su propio pensamiento filosófico, ya que éste incluyó un ejercicio persistente del “método fenomenológico” o de “fenomenologías” (según una concepción tampoco nada simple).⁹ En todo caso, las cuestiones estrechamente relacionadas del concepto de fenomenología y de la adopción de la fenomenología en el pensamiento de Gaos, exigen un tratamiento muy cuidadoso. En este apartado no podemos pretender ocuparnos de todos los problemas a que dan lugar esas cuestiones y que merecerían ser estudiados.¹⁰

No hay duda de que Gaos contribuyó como ningún otro filósofo mexicano a la difusión de la fenomenología en México. Tal vez ya empieza a ser preciso recordar sus numerosos cursos, sus ensayos y conferencias dedicados directa o indirectamente a la fenomenología; pero en todo caso no es necesario todavía recordar sus traducciones de obras principales de Husserl, y entre ellas (junto a las *Meditaciones cartesianas*) las dos que Gaos llamaba “clásicas”: las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*. Ellas han estado presentes a lo largo de medio siglo (o más) para todos aquellos que se adentran en la obra de Husserl en los países de lengua española.¹¹ Pero aunque este aspecto es tal vez el más conocido, no es ciertamente el más significativo o el más importante de la compleja relación que Gaos mantuvo con la fenomenología.

Gaos entró en contacto con la fenomenología de Husserl años antes de llegar a México en 1938, en un momento en cierto modo privilegiado: durante los años veinte el entusiasmo por la fenomenología estaba en Europa en un momento de apogeo, y ello propiciaba un buen ambiente para su estudio y discusión. El entusiasmo personal de Gaos por la fenomenología duró alrededor de diez años (de 1923 a 1933),¹² aunque su multiforme dedicación profesional a ella no declinó cuando aquel entusiasmo inicial cesó o menguó, sino que se prolongó durante toda su vida.

Pero incluso ese entusiasmo no era entusiasmo por la fenomenología entendida como fenomenología trascendental (la fenomenología entendida, como Gaos subrayó en muchas ocasiones, como “idealismo”). Gaos mismo dice, pocas páginas antes de las palabras de sus *Confesiones profesionales* que citamos en la nota anterior: “Durante un decenio, prácticamente, viví, pues, como *la* verdad filosófica una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de filosofía de los valores” [Gaos 1982b, 59]. Pero a pesar de ello, está bien claro que ya desde sus años españoles Gaos conocía a la

fenomenología en su versión trascendental, según la expone Husserl en el primer libro de sus *Ideas*. Esto está inequívocamente expresado en su *Introducción a la fenomenología*, texto escrito en 1929 pero que permaneció inédito hasta su publicación mexicana de 1960.¹³ En esta *Introducción* se hace “una exposición de la fenomenología de Husserl en la forma definitiva en que este mismo la ha expuesto en sus *Ideas*” [Gaos 1960, 17], definida, “en pocas palabras”, como “la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura” [18].

Sin embargo, Gaos hace la importante advertencia de que “exponer solamente la fenomenología de Husserl en su forma definitiva no hubiera dado justa idea de lo que es la fenomenología, que no es simplemente el sistema de Husserl, sino todo un amplio movimiento filosófico” [17-18]. Además de que el pensamiento de Husserl es tildado, quizá por vez primera en los escritos de Gaos, de “sistema”, la advertencia sugiere ya una discrepancia entre ese “sistema” propio de Husserl y un movimiento que hay que distinguir de él y en el cual será posible encontrar, por ende, una fenomenología o varias fenomenologías no husserlianas. Ello justifica la inserción de un “apéndice histórico-bibliográfico” como una segunda parte de la obra.

La primera parte de la *Introducción* hace una delimitación de “los objetos del fenomenólogo” frente a “los objetos antes de la fenomenología” (los del “hombre ingenuo”, los del “hombre de ciencia”, los del “filósofo positivista”, los del “filósofo idealista”), la cual culmina en un resumen que está en total acuerdo con la definición de fenomenología estipulada: “El objeto de la fenomenología se alcanza e investiga, en suma, en dos etapas metódicas. Primero, hay que obtener la conciencia pura mediante las reducciones fenomenológicas. Y luego hay que practicar la reducción eidética que eleva de la conciencia pura a su esencia, para aplicar a ésta el método eidético” [80]. Pero a pesar de la claridad de este esquema, la exposición que hace Gaos de ambas reducciones bajo el rubro de “El método fenomenológico” puede dar lugar a confusiones por lo menos en dos de sus puntos: el primero es la consideración de la reducción eidética propiamente dicha como una aplicación de la *epojé*¹⁴ fenomenológica, y el segundo es la denominación de “reducción eidética” también a la reducción propiamente *fenomenológica* de las esencias y las respectivas ciencias eidéticas (expuesta en el § 60 de *Ideas I*). Justamente la relación entre ambas “reducciones” (la eidética y la fenomenológica), su precisa delimitación recíproca, su función dentro del “método fenomenológico” y su papel en la definición de la fenomenología y de su objeto de estudio, constituyen temas muy sensibles dentro de la comprensión y la exposición de las ideas de Husserl por parte de Gaos. En todo caso, ya en este primer trabajo se pone de manifiesto un punto clave de su interpretación de la fenomenología de Husserl: la idea de que ésta consta de dos partes, que corresponden a las dos “reducciones” (o “etapas metódicas”).¹⁵

Por otra parte, en su tesis de doctorado, "La crítica del psicologismo", que expone y critica la que Husserl hace del psicologismo en las *Investigaciones lógicas*,¹⁶ Gaos toma por vez primera una posición que será muy importante para evaluar sus opiniones sobre Husserl. Gaos mismo resumió años después (en 1940) esta tesis suya: "*La crítica del psicologismo en Husserl* es un intento por examinar la validez de esta crítica, considerada como fundamental para la superación del positivismo del siglo XIX y la restauración del idealismo platonizante de las ideas y los valores en el siglo XX. El examen muestra que la crítica está fundada en un concepto empirista de los hechos, inaplicable al hecho de la existencia humana."¹⁷ Ya en una nota de la tesis, afirmaba: "En general, los autores señalan cómo de la crítica del psicologismo pasó Husserl a la fenomenología... Pero ninguno ha subrayado expresamente hasta qué punto la argumentación de Husserl, en apariencia tan concluyente y de hecho tan decisiva, no es, ni lo uno, ni lo otro, sino ella misma tan íntimamente problemática como toda la filosofía, justamente por suponer los problemas (que no soluciones) más lejanos y más profundos de la fenomenología y de la filosofía actual —de la filosofía en general."¹⁸

La parte crítica de la tesis (que ocupa aproximadamente la mitad de espacio que la parte expositiva) examina la crítica del psicologismo para decidir si en efecto tiene la significación o valor que históricamente se le ha concedido de "superación del positivismo y fundamentación del ser ideal" [Gaos 1960, 144]. Gaos pretende hacer ver que la crítica de Husserl "suponía *resueltos*... los principales problemas filosóficos del ser ideal" y en primer lugar "la existencia efectiva de este ser" [156-157]. Pues en esa crítica funcionan como supuestos tanto la tesis de que las leyes lógicas no son leyes de hechos, como su consecuencia lógica de que son leyes de unos objetos que no son hechos. Husserl apela a la evidencia y exactitud de las leyes lógicas "como instancia última", con el objeto de "mostrar directamente que las leyes lógicas son distintas por su validez y por sus objetos de las leyes psicológicas" [157]. Pero entonces el punto de partida, la premisa, el supuesto de toda la crítica, es la "percepción directa del ser ideal que no logra articularse como demostración lógica de su existencia [...] He aquí cómo la crítica de Husserl supone resuelto el problema de la existencia efectiva del ser ideal" [157]. Gaos mismo resume:

La crítica de Husserl no constituye una demostración en forma de la existencia del orden ideal, un concluir esta existencia de determinadas premisas. Constituye una refutación del psicologismo y una fundamentación de la lógica pura a base de la existencia del orden ideal directamente percibido, mostrado e invocado. Su tendencia es a probar de un modo definitivo la existencia del orden ideal, negada por el positivismo, el del siglo XIX y el de otros siglos anteriores, problemática a lo largo de la historia entera de la filosofía, desde los presocráticos, por la evidencia y necesidad, la universalidad y exactitud de las leyes lógicas —que por tener estos

caracteres no pueden ser leyes de hechos. Pero como antes de saber lo que son hechos y lo que no son hechos, de saber si existen, además de los hechos, otros objetos que no sean hechos, no podemos saber fundada, y no arbitrariamente, si leyes evidentes y necesarias, universales y exactas, son o no son, pueden o no pueden ser leyes de hechos, la realidad es que la crítica de Husserl prueba la evidencia y necesidad, la universalidad y exactitud de las leyes lógicas, y de las demás leyes de estos caracteres, y la imposibilidad de que leyes tales sean leyes de hechos, por la existencia, además de los hechos, de otros objetos que no son hechos, o sea, por aquella existencia del orden ideal –problemática a lo largo de la historia de la filosofía y descubierta en esta historia una vez más– no más, ni menos, problemáticamente. La crítica de Husserl, en conclusión, *no es una prueba definitiva de la existencia del orden ideal, una fundamentación concluyente del idealismo objetivo. Es un momento heurístico relevante en la historia de la fenomenología y de la ontología contemporáneas*, a través del cual ha proseguido la dialéctica histórica de la filosofía [164].

Gaos descubre todavía una complicación interesante entre este tema y el de la refutación del escepticismo, que es otro punto medular de la crítica de Husserl. El escepticismo constituye “en su sentido riguroso y profundo” un votar “a favor de la radical contingencia y relatividad del ser ideal” [159]; su refutación representa la adopción del llamado “idealismo objetivo”, postura ontológica y por ende metafísica que consiste en “un votar por la necesidad del ser ideal y por la elevación de éste al rango del ser por excelencia, del ser primario, de quien, siendo él por sí, por no poder menos de ser absolutamente, reciben su ser relativo todas las restantes formas del ser” [159]. El ser ideal queda consagrado como ser absoluto. Pero además del escepticismo riguroso “en cuanto tesis” –que “es absurdo, porque es un contrasentido” [160]– hay, dice Gaos, “el escepticismo en cuanto actitud”, el cual “no es absurdo más que en el supuesto de la necesidad del ser ideal” [161], en cuyo caso el escéptico (“la conciencia, la vida...”) no podría dejar de “reconocer” o de “poner” el ser ideal. Pero justamente el ser ideal es problemático, y con él el mismo escepticismo. Gaos concluye que “no porque la tesis escéptica sea un contrasentido, hay que admitir el ser ideal, como pretende la crítica de Husserl, sino que más bien por ser, y ser necesariamente, el ser ideal, es la tesis escéptica un contrasentido” [160 y 165].

Según Gaos, la posterior posición definitiva de Husserl, que consiste en “la adjudicación del ser absoluto a la conciencia pura”, corrobora la conclusión de que la crítica del psicologismo no era una fundamentación concluyente de este idealismo. A partir de esa crítica, se ha llegado más bien “al replanteamiento del problema de la adjudicación del ser absoluto: ya al ser ideal –ya al ser de la conciencia pura– ya al ser de nuestra vida humana –que es el problema de la filosofía actual” [165].

Ahora bien, no hay ningún dato que en efecto sugiera que en el pensamiento de Husserl

hubiera alguna vez una pelea semejante por la adjudicación del "ser absoluto" o siquiera que el problema se planteara alguna vez en esos términos. Nos parece que Gaos no percibió correctamente el hecho de que Husserl siempre pretendió poner en relación el ser ideal con la conciencia, como un ser cuya constitución puede describirse subjetiva, trascendentalmente. Es cierto que algunas formulaciones de las *Investigaciones lógicas* pudieron dar lugar a considerar que el reconocimiento del ser ideal implicaba la postulación de un ser ideal en sí con carácter de realidad absoluta; sin embargo, no se necesitan más textos de Husserl que las obras que Gaos conoció para convencerse de la intención que atraviesa ese reconocimiento: en la actitud precientífica y prefilosófica, tanto como en la científica y en algún sentido en la filosófica, contamos de antemano, queramos o no, díctenlo así nuestras doctrinas filosóficas o no, con el ser ideal, así como contamos con el ser real espacio-temporal. Entonces, este reconocimiento no pretende ser la grandiosa reivindicación histórica del ser ideal como ser absoluto, sino la única posición posible relativa a una cuestión de principio previa a toda filosofía y previa también, por tanto —y esto es lo importante—, a la fenomenología misma: no es pues, como Gaos sostiene, un hallazgo o resultado de la fenomenología ni una tesis que habría que defender con argumentos. Pero, por otro lado, es importante advertir que la fenomenología no es tampoco un resultado o una derivación de la crítica del psicologismo; a la inversa, esta crítica no puede hacerse fundadamente sin un análisis fenomenológico previo en el que se lleven a cabo las distinciones que están en el fondo de la crítica.

Pero, sea como sea, para Gaos queda con lo anterior establecido en definitiva el concepto de fenomenología "como ciencia eidética descriptiva de los fenómenos —psíquicos— puros, fundada en la doble reducción, fenomenológica y eidética" [Gaos 1960, 184]. Pero ahora resalta con más claridad que "en la fenomenología hay dos elementos o factores, uno eidético y otro psicológico, que han sido diversamente acentuados y armonizados" [184-185]. En la interpretación de Gaos, Husserl habría transitado de uno de estos elementos o factores al otro y, tras haberle adjudicado el "ser absoluto" al ser ideal, concluye adjudicándoselo al ser de la conciencia.¹⁹

Durante su polémica con Francisco Larroyo en torno al concepto de una "filosofía de la filosofía", plasmada en *Dos ideas de la filosofía*, Gaos sostiene y amplía su interpretación de la crítica del psicologismo de Husserl. Tras reiterar que "Husserl hizo la crítica del psicologismo a base de un concepto positivista (el medio se impone) de la psique como 'hechos' psíquicos, del hombre como especie y realidad 'empíricas'" [Gaos y Larroyo 1940, 101], llama la atención sobre el camino recorrido por la filosofía desde entonces "hasta nuestros días, en que se ha llegado a pensar que 'humanismo' e 'historicismo' no son 'psicologismo' ni 'empirismo', que el hombre no es un 'hecho', ni nada 'empírico', aunque sea una realidad, una *realidad* 'trascendental', no una *idealidad* 'trascendental'" [101]. No está

de más hacer notar expresamente que la “filosofía actual” o la filosofía de “nuestros días” a la que se refiere Gaos en ésta y en anteriores citas no es otra que la filosofía de Heidegger, o de Heidegger y Ortega, o la filosofía en general señalada o marcada por las de Heidegger y Ortega —o incluso por la de Gaos.

En otro pasaje, después de atribuir a Husserl un reforzamiento en nuestros tiempos del descubrimiento platónico de un orden del ser distinto del ser mudable y sensible, y de exponer de nueva cuenta la crítica del psicologismo de las *Investigaciones lógicas* —crítica que “debe considerarse como el decidido punto de partida de la obra entera de Husserl y de sus consecuencias históricas” [150]—, afirma:

Toda la filosofía de los objetos ideales gravita sobre la concepción de los objetos físicos y psíquicos como mudables, individuales y, en último término, temporales. Si los objetos físicos y psíquicos no se caracterizasen por tales notas, no habría fundamentos para distinguir de ellos los ideales por la posesión de las contrarias.

Así ya en el punto de partida contemporáneo de toda esta filosofía. La crítica del psicologismo hecha por Husserl gravita entera sobre la concepción de los hechos en general y en particular de los hechos psíquicos como mudables, individuales y temporales, y de la especie como un hecho de esta índole. Si la especie no fuese un hecho de esta índole, o si la índole de todos los hechos no consistiese en mutabilidad, individualidad y temporalidad en el sentido indicado en lo anterior, los contrasentidos y absurdos encontrados no se darían y no habría fundamentos para formular las conclusiones de Husserl [168-169].

Gaos piensa, desde luego, que hay al menos un “hecho” que no posee dichos atributos: se trata, como se ha insinuado, de la vida humana misma, que “es un *hecho* en un sentido absolutamente distinto de todos los hechos” [180]; la vida humana que consiste en “vivirnos conviviendo” y que es “el hecho único, absoluto, al que se refieren, del que dependen en determinado sentido todos los demás hechos” [179], “el hecho por excelencia, el único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental” [179-180]. Frente a este hecho, no solamente los objetos ideales, sino también los hechos en sentido tradicional, son abstracciones: abstracciones “correlativas” [179-181]. Así pues, “si no nos representamos la convivencia humana como tal hecho físico abstracto [de la vida de una especie], sino como la vivimos, como el hecho *sui generis* y absoluto que es nuestra vida, no tenemos fundamento alguno para pretender la existencia de unos objetos ideales aparte de la realidad de la vida humana” [182-183]. Pero además:

La idealidad es entendida como una idealidad trascendental, como una subjetividad trascendental, esto es, ideal: la trascendentalidad sería ideal. Todo lo precedente conduce a decir más bien: lo trascendental es nuestra vida; nuestra vida es una realidad trascendental; trascendentalidad, pero real.

Nuestra vida como realidad trascendental no es la abstracción de la conciencia, sino la realidad de la vida en su total concreción [183].²⁰

No podríamos rastrear aquí los fundamentos o antecedentes de estas afirmaciones de Gaos y la significación que tienen dentro de su pensamiento.²¹ En todo caso, tampoco están desligadas de otras ideas que se encuentran en la misma obra y que vienen a situar bajo una nueva luz el concepto de la fenomenología como una ciencia estructuralmente “doble” o “dual”. En una de las conferencias que dieron pie a la polémica con Larroyo, Gaos invitó al auditorio a revivir “la historia de la filosofía que constituye el meollo de la profesión filosófica en nuestros días” y poder así “fijar el sentido de esta experiencia histórica”, y es muy significativo que haya elegido para tal fin a la fenomenología, “con su doble constitución de contemplación de ideas y reflexión en la conciencia” [Gaos y Larroyo 1940, 29]. Gaos explica que en “la dualidad estructural de la fenomenología” está contenido “en forma estática” el tránsito que la filosofía ha vivido históricamente desde la consideración o suposición de las ideas como “principios substantes y salvadores” en la filosofía antigua, hasta el descubrimiento, en la filosofía cristiana y moderna, “de un nuevo principio substante y salvador en la conciencia”: desde la vida contemplativa basada en una abstracción ascética e ideativa y que busca participar de la beatitud divina para en ella salvarse, hasta la experiencia de la “fluctuación de las ideas” y el nuevo intento de “abstracción de todo lo fluctuante, errar o error” en la “duda metódica y la reducción fenomenológica pura”, que, sin embargo –y esta opinión no es indiferente a la experiencia histórica y vital que Gaos quería transmitir a sus oyentes–, “conducen a una abstracción que es enajenación vital del mundo, de los demás y de Dios, que se evidencia y experimenta imposible empresa extremista de enajenación mental de sí mismo, de perdición irremisible e in-humanidad” [29-30].²²

Parece claro que esta visión histórica refleja en alguna medida la manera como Gaos mismo vivió su experiencia personal de asimilación de la fenomenología, “prisión” en ella y tránsito por ella. Pero lo que aquí nos debe interesar no son estos ingredientes vitales o biográficos que objetivamente pudieran detectarse en las ideas o concepciones de Gaos sobre la fenomenología, sino más bien el hecho de que estas concepciones e ideas mismas son las que vinculan a la fenomenología con cierta experiencia o actitud vital. Muchos pasajes de los escritos de Gaos bordean desde diferentes perspectivas este mismo vínculo, que no es más que un caso particular, aunque quizá muy representativo, del que creía encontrar entre la filosofía y la propia vida.

Sin embargo, durante la misma polémica con Larroyo se puso de relieve, al lado de ésta, otra faceta de la concepción de Gaos de la fenomenología. Al defender ante Larroyo sus ideas –capitales, por cierto– de que la filosofía es en esencia *soberbia y confesión personal*, sostiene que la filosofía de la filosofía comprende una psicología del filósofo, y que esta

psicología sólo puede hacerse “mediante conceptos que son objeto de fenomenología”. Esta parece identificarse con “la fenomenología de la soberbia” que, al decir de Gaos, “es indispensable a la psicología del filósofo en cuanto soberbio”; pero como contraparte de ésta, “hay, además, una fenomenología de la filosofía y del filósofo” [Gaos y Larroyo 1940, 75-76]. En relación con la argumentación de la polémica, Gaos concluye lo siguiente:

No hay inconciliabilidad entre una fenomenología de la filosofía y la definición de ésta como confesión personal. El concepto de confesión personal puede ser, es un concepto esencial y por ende tan susceptible de fenomenología como cualquier otro análogo: la 'confesión personal' es un *eidos*. Y este *eidos* puede, tiene que ser descrito a base de un caso particular, empírico; que aquí es, tiene que ser, por la naturaleza misma de las cosas, un caso *personal* [76-77].²³

Sea del fondo del asunto lo que fuere, está claro que para Gaos el método fenomenológico, en un sentido que es husserliano por lo menos en la intención, es un método practicable. Esto lo confirma, mejor que nada, el empleo que el mismo Gaos hace de dicho método en las dos obras que constituyen, conjuntamente, lo que puede calificarse como “su” filosofía o su “sistema” filosófico, *De la filosofía y Del hombre*.²⁴ La primera de ellas comienza por una “fenomenología de la expresión” que comprende la primera parte completa del curso en que la obra consiste; esta fenomenología se amplía luego en una “fenomenología de la razón” y una “fenomenología de las categorías”, que constituyen la base sobre la cual Gaos teje las demás partes de su “filosofía de la filosofía”: teoría de las categorías, antropología filosófica, teoría de la historia de la filosofía...²⁵ Por su parte, “el método de la Antropología” expuesta en *Del hombre* “es ante todo un método fenomenológico, porque se trata de 'fenómenos' y no de 'objetos metafísicos', [...], y de fenómenos que pueden analizarse descriptivamente, o describirse analíticamente, y deben serlo antes de cualquier otra operación metódica posible y debida con ellos”.²⁶

A los temas del sentido preciso y la justificación del empleo de lo que en estas obras se entiende por “método fenomenológico”, o por “fenomenología” (y de lo que en ellas se practica como tal), así como también su filiación husserliana, Gaos no les dedica en *De la filosofía* ninguna atención,²⁷ y en *Del hombre* las despacha con unas cuantas palabras a todas luces insuficientes:

El método es fenomenológico en el sentido de la fenomenología fundada por Husserl, pero no en el de la filosofía idealista que Husserl la llevó a ser, sino en el sentido más libre de filosofías como la idealista y la realista en que lo entendieron, emplearon y cultivaron discípulos de Husserl y otros cultivadores de la Filosofía.²⁸

Esta declaración tan tardía (el curso de *Del hombre* fue dado en 1965) coincide

prácticamente con la referencia que Gaos había hecho ya veinte años antes, en *En torno a la filosofía mexicana*, al método fenomenológico, como

el método considerado como el método por excelencia para describir o caracterizar y definir esencias por la filosofía de nuestros días: el método de la fenomenología eidética. No el método fenomenológico en el sentido riguroso de la fenomenología de Husserl: el método de la ciencia eidético-trascendental de las esencias de los fenómenos puros de la conciencia pura; sino el método fenomenológico en el sentido más laxo y lato que se generalizó en torno a la estricta ortodoxia husserliana, desde el interior de la escuela misma de Husserl hasta lontananzas en las que se trata pura y simplemente de descripciones de cualesquiera objetos, dirigidas por una vaga intuición de lo esencial de éstos, no garantizadas por nada susceptible de verificación objetiva o intersubjetiva, tan sólo conducidas en algún orden 'metódico' [Gaos 1996, 342].²⁹

¿Qué entendía, pues, Gaos por fenomenología o por método fenomenológico cuando él mismo hacía fenomenología? Aquí hay muchas cuestiones que plantear. ¿En qué medida es auténticamente "eidético" el método fenomenológico de Gaos?; ¿en qué sentido y medida acepta Gaos las esencias o, en general, el ser ideal, y en qué medida sus análisis son análisis de esencias o de ideas? ¿Cómo se conciliaría una posible aceptación de las esencias que describe el método fenomenológico con el cuestionamiento del ser ideal que ha hecho Gaos en su tesis de doctorado?³⁰ Pero con estas cuestiones tiene que relacionarse esta otra: puesto que en varios lugares Gaos le atribuye a Husserl la paternidad última del método, ¿en qué medida sigue siendo Gaos fiel a Husserl en cuestiones de método fenomenológico? Y finalmente, ¿es Gaos un fenomenólogo realista?, ¿un fenomenólogo idealista?, ¿un fenomenólogo neutral?

Las "reglas" del método fenomenológico que Gaos aplica y enseña ofrecen un punto de partida natural. A ellas se alude en varios lugares de su obra, pero donde mejor se exponen es en su curso *Del hombre*. La lección primera del curso empieza:

La primera gran regla del método fenomenológico es la de partir de las *expresiones verbales* designantes del fenómeno del que se trata de hacer la fenomenología, para elegir un *caso* o *ejemplar* individual o específico, percibido o recordado o imaginado, del fenómeno designado por ellas que lo sea *inconcusamente*, y proceder al *análisis descriptivo*, conceptual y terminológico, del caso o ejemplar bajo el punto de vista de lo que sea, con evidencia intelectual, *esencial* a él o al fenómeno.³¹

La regla tiene dos partes: por ahora dejaremos a un lado la segunda, que está relacionada con el problema del objeto del método fenomenológico y la naturaleza de la descripción fenomenológica, aunque hay que decir que esta parte de la regla puede encontrarse desde luego (con otra formulación y no expuesta como una regla) entre las pres-

cripciones de Husserl. Por su parte, la primera parte ("partir de las *expresiones verbales* designantes del fenómeno...") no está (y creo imposible que estuviera) en Husserl. No sabemos si Gaos la tomó de algún otro fenomenólogo a quien no hemos podido identificar, o si la aportó él mismo —aunque esto parece más probable que aquello. También es posible que Gaos haya creído que esta prescripción estaba implícita en Husserl, dado que éste inicia sus análisis fenomenológicos en las *Investigaciones lógicas* estudiando precisamente los fenómenos de la expresión. Partir de la expresión verbal designante del objeto no parece tener más función en el método y sobre todo en la práctica fenomenológica de Gaos que la de lograr la identificación o determinación concreta, no tanto del objeto, sino del ejemplar del objeto. Creo que el punto no es mayormente relevante ni tiene mayor trascendencia en los cursos de Gaos. Pero lo que desde otra perspectiva cabría decir es que no se ve por qué la fenomenología tendría que limitarse a analizar y describir objetos o fenómenos para los cuales haya una expresión verbal que los designe. Aunque la fenomenología pudiera entenderse como una empresa limitada al descubrimiento y la descripción de "menciones", "significaciones" o "sentidos" (contenidos o entrañados en vivencias de conciencia de toda especie), la restricción a los que ya desde un principio estuvieran expresados o enunciados en algún lenguaje sería excesiva y pervertiría su sentido como una empresa de exploración y descubrimiento.

Gaos mismo parece concederlo implícitamente cuando afirma que el método también prescribe poner términos técnicos a todo lo que se distingue en el fenómeno.

Es otra regla [la tercera] del método fenomenológico la de distinguir también *terminológicamente* los fenómenos *efectivamente* distintos, como "expresión" del distinguirlos *conceptualmente* debido a su distinción efectiva.³²

Puede decirse que esta tercera regla es sin duda una expresión de las consideraciones metodológicas relativas a la aclaración conceptual que hace Husserl particularmente en *Ideas I* (§ 65 y 66): la necesidad de que los conceptos utilizados se ajusten con fidelidad a lo dado, la consiguiente necesidad de "fijar científicamente" los términos para evitar equívocos, etc. Estaría en entredicho solamente, claro está, el carácter *fenomenológico* de esta prescripción.

La segunda de las reglas de *Del hombre* se estipula como sigue:

...la segunda gran regla del método fenomenológico: dedicarse a buscar casos, *no* que *confirmen* los resultados del análisis del primero; sino que los *invaliden*, si se encuentran cosas tales. Porque la busca de casos confirmantes no garantizará nunca los resultados contra la posibilidad de casos invalidantes; mientras que la busca de estos casos, invalidantes, garantizará los resultados mientras no se encuentren —garantía que no llegaría a absoluta más que habiendo encontrado todos los casos

posibles; pero si se encuentran, obligarán a rectificar, corregir, perfeccionar los resultados, y éstos consistirán, en definitiva, en generalizar, o no, debidamente el concepto del fenómeno.³³

Esta segunda gran regla no solamente no se encuentra en Husserl, sino que, bajo cierta interpretación, va incluso en contra de la doctrina de la reducción eidética husserliana. El riesgo, del que francamente no se advierte cómo Gaos podría librarse, es llegar a confundir esta intuición eidética o esencial, que en opinión de Husserl y de muchos otros permite una universalidad estricta, con una generalización inductiva. El punto es delicado y exige un análisis que no podemos hacer aquí. Pero también exige, claro está, un mejor conocimiento de las ideas propias de Gaos acerca de las esencias o el ser ideal y su conocimiento. La última de las reglas del método (aunque no llamada así, por cierto) tiene estrecha relación con este tema:

la fenomenología puede hacerse sobre la base de casos o ejemplares, *no sólo percibidos*, sino puramente *imaginados* —y hasta *imaginarios* si distinguimos entre los unos y los otros [1992, 77].³⁴

Esta regla (aunque no estipulada como regla metódica) no solamente está en Husserl, sino que fue además desarrollada de tal modo que sirvió para dar sustento en cierto sentido a la misma doctrina de la reducción eidética. Se trata del método de la variación libre o variación en la fantasía, del cual, aparentemente, Gaos sólo conoció las versiones de *Ideas* y de *Meditaciones cartesianas*. Pero hay que advertir el hecho (revelador, una vez más, de la concepción de Gaos de la fenomenología) de que Gaos considera que este método o es recurso es, simple y llanamente, un método o recurso *de la fenomenología*. Se trata, pues, de una fenomenología entendida exclusivamente como análisis o descripción eidética, o como tantas veces dice Gaos, como una Eidética. Esto no vale sólo respecto de la última “regla”, sino respecto del conjunto de las cuatro reglas mencionadas y respecto de la disciplina que entre todas definen o delimitan —en cuya caracterización no entra, pues, y esto es lo significativo, nada que se acerque a la intencionalidad, ni siquiera nada que tenga que ver con la subjetividad o la conciencia en ningún sentido.

Lo que está claro es que, a pesar de su persistente oposición a aceptar la existencia ideal de las esencias más allá de la de los conceptos que las expresan (los cuales podrían no ser más que una especie de productos psíquicos), e incluso a pesar de su larga polémica contra la tesis husserliana de la existencia del ser ideal, en su peculiar asimilación del “método fenomenológico” (por amplia o vagamente que éste se conciba), Gaos acepta las esencias, en un sentido que no resultaría fácil precisar, como objetos dignos de conocimiento, investigación, descripción y análisis. El intento por precisar este sentido nos llevaría demasiado lejos, pues tendríamos que entrar en las laberínticas exposiciones ontológicas o “fenomenológicas” de *De la filosofía* y *Del hombre*.

Con buen grado de seguridad puede decirse, sin embargo, que, sea cual sea la índole de las esencias que Gaos haya admitido como objeto de investigación, nunca tuvieron para él primacía ontológica ante la realidad de la vida, de la vida humana, que era la realidad absoluta. Una parte de su objeción a Husserl proviene precisamente de su creencia de que este filósofo sí había postulado, al menos en algún momento de su evolución, la primacía de las esencias o el mundo ideal sobre la realidad de la vida.

Pero sea del estatuto ontológico de las esencias lo que fuere, no hay duda de que Gaos mantuvo siempre respeto por este aspecto "metódico" de la fenomenología, o de lo que en su opinión era el "método fenomenológico".³⁵ Esto debe sin duda vincularse retrospectivamente con las dos "confesiones" citadas de que prácticamente durante un decenio vivió "como *la* verdad filosófica una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de filosofía de los valores" [Gaos 1982b, 59] y de que la filosofía de Husserl, Brentano, Bolzano, Scheler y otros fue su "prisión durante también aproximadamente diez años" [62].

Pues si bien la fenomenología fue solamente *una* entre las varias doctrinas o filosofías que vivió como *la* verdad, y esta misma sucesión de "verdades" durante su vida constituyó en última instancia un motivo de escepticismo,³⁶ es indudable que al método fenomenológico, en el sentido difícil de precisar al que nos hemos referido, le concedió un valor de primer rango, ya que acabó por hacerlo formar una parte integrante, y fundamental, de su propia filosofía.³⁷ Pero aunque este método —o la fenomenología, en alguna acepción apropiada de la palabra— podría entonces colocarse entre las partes o disciplinas "científicas" de la filosofía, frente y en oposición a las partes o disciplinas "metafísicas" (de acuerdo con la distinción gaosiana a la que más adelante nos referiremos), Gaos mismo intentó pasar, en la "fenomenología" que él mismo aplicó al desarrollar su propia filosofía, de una fenomenología "esencial" a una fenomenología "existencial", y por otro lado sometió a una crítica expresa la idea de Husserl de que la filosofía puede convertirse en una ciencia rigurosa, y condenó muy severamente el intento de Husserl por conseguirlo.³⁸

Veamos primero esta condena. Su razón de fondo no parece ser ninguna razón, sino un hecho histórico —aunque no un hecho sin razón. Si por una filosofía científica se entiende un "saber de los fundamentos de todo como un saber parcial susceptible de objetividad e intersubjetividad universal", entonces "la historia de Husserl inserta en la entera de la filosofía muestra que de hecho no ha sido así hasta hoy, y mueve a indagar la posible imposibilidad de que sea así y la razón de ser de ella" [1961, 145]. Para exponer la razón de ser de esta imposibilidad habría que exponer un fragmento nuclear de la propia filosofía de Gaos. Baste aquí decir que ella se encuentra en la subjetividad total del objeto mismo de la filosofía, o en el hecho de que el objeto de la filosofía es el objeto subjetivo "por

excelencia".³⁹ En todo caso, la indagación de esta razón de ser constituyó el principal *leit motiv* del filosofar de Gaos durante toda su vida.

Pero por otro lado, dentro de esta crítica volvemos a encontrar algunos rasgos importantes de la comprensión que Gaos tuvo de la fenomenología o de la filosofía de Husserl. Este, en palabras de Gaos, "pensó que los fundamentos de toda ciencia eran las esencias y la conciencia pura" [147]. No es extraño que ante una afirmación tan simplificadora y esquemática pueda concluirse que "ésta es una de las ideas más precipitadas, más apriorísticas, menos científicas, de toda la historia de la filosofía" [147]. Es también una interpretación simplificadora, y además arriesgada, la de que Husserl "quiso hacer la ciencia de los fundamentos de *todas* las ciencias e hizo una filosofía más de los principios de *todas* las cosas" [148].⁴⁰ Por otra parte, prosigue la crítica, "los fundamentos de las ciencias deben sacarse de las ciencias como los de las cosas de las cosas. Es seguro que Husserl no sacó de las ciencias sus fundamentos de las ciencias... Es probable, incluso, que, a pesar del '*Zurück zu Sachen*', no sacase de las cosas sus fundamentos de ellas, las esencias y la conciencia pura" [148]. Lo cual explica que la fenomenología se haya convertido, en Husserl, en una metafísica, en una cosmovisión, en una filosofía personal más: pues, en efecto, esta "filosofía de las esencias y de la conciencia pura" es *Weltanschauung* "en la medida en que la *Crítica de la razón pura* sea *Weltanschauung*. Lo que quiere decir que en la misma medida en que Kant era filósofo, lo fue Husserl. Dicho sea en su demérito, con fidelidad a sus propias valoraciones predicativas" [148]. En suma, "el soberbiamente anti-historicista e incientíficamente filósofo Husserl" "no quiso oír" "la lección de escarmiento" de "la historia de la filosofía" [148]. Históricamente juzgada, "la fenomenología es una generalización infundada de la filosofía de las matemáticas, injertada en la idea agustiniano-cartesiana de la refundamentación de la certeza *ab initio*; de una evidencia no objetiva, sino subjetiva" [146, nota 6].

La oposición al pensamiento de Husserl que se expresa en este rechazo puede verse también desde otro ángulo. Me refiero al rechazo de la fenomenología en cuanto fenomenología trascendental, y a su consideración como una metafísica. Mal que bien, y pese a las intenciones expresas de Husserl, Gaos engloba a la fenomenología, caracterizada por el método de la reducción trascendental, dentro del gran rubro de la metafísica, disciplina cuyo fracaso histórico no le resta, piensa Gaos, ni valor cultural ni nobleza. Esta imputación de metafísica para la fenomenología de Husserl se encuentra en varios lugares de los escritos de Gaos,⁴¹ pero es particularmente clara en las "Notas sobre Husserl":

En la medida en que en la metafísica clásica entra la ontología y hasta la crítica, es la fenomenología metafísica. Lo único de la metafísica clásica que no entra en la fenomenología es la teología, porque Husserl se apresura a poner a Dios entre paréntesis y no llega a ocuparse otra vez de él [Gaos 1961, 147, nota 7].⁴²

Esta contradicción con las intenciones expresas de Husserl⁴³ es significativa al menos por dos razones: en primer lugar, porque hace ver que la caída en la metafísica es en realidad una recaída, o incluso, como en algunos pasajes sugiere Gaos —en una interpretación que precisamente se separa no sólo de la letra, sino también del espíritu husserliano—, un intento de “restauración”, y una restauración, encima, fallida, incompleta o “raquítica”.⁴⁴ En segundo lugar, la contradicción es significativa porque nos hace advertir la paradoja en que consistiría una fenomenología metafísica: según Gaos, y en esto su pensamiento es perfectamente claro (y coincidente en cierto sentido con el de Husserl), la cientificidad de una filosofía está en razón directa de lo que tenga de fenomenología, y la metafísica es justamente una filosofía no científica o pseudocientífica.⁴⁵ Gaos distingue:

Hay en la filosofía dos partes: una parte que puede llamarse “fenomenológica”, por versar sobre los fenómenos inmanentes de este mundo, de esta vida; y una parte metafísica, la que se ha esforzado por saber, sobre todo científicamente, del más allá, de la otra vida, del otro mundo.

Esta parte metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en su conjunto. Su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia —o por la más radical malaventura— de la filosofía [Gaos 1959, 13].

Sobre esa base, esboza luego su noción de la única filosofía “hacedera a estas alturas de la historia” con un “adiós a los sistemas metafísicos del universo en lo que tienen de pseudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología” [30]. Y más tarde, en una nota de 1962, Gaos resume los puntos en que el mismo “Discurso de filosofía” que venimos citando precisa su posición “relativamente a la Filosofía”: en el segundo de los puntos se refiere a la “conceptuación de la Metafísica, exclusivamente, como un producto arcaico de la cultura, pseudocientífico, de verdad subjetiva, de gran valía antropológica y educativa”; pero en el tercero afirma el valor “científico de las partes o disciplinas no metafísicas de la Filosofía y de las ciencias mismas” [Gaos 1982b, 255]. Esta distinción entre metafísica y ciencia, o, para el caso, entre metafísica y fenomenología, tiene en el pensamiento de Gaos una vasta serie de resonancias y vinculaciones que por desgracia no podemos registrar aquí. La distinción entre *Weltanschauung* y filosofía científica, aludida antes, es prácticamente equivalente a ella.

Naturalmente, están en juego en lo anterior dos conceptos de “fenomenología”. El resultado es que la crítica de uno de ellos se lleva a cabo desde el otro: la filosofía “fenomenológica” husserliana queda desvalorizada por haber derivado en una metafísica, es decir, por no haber sido pura y exclusivamente fenomenológica. Pero tomadas las cosas con rigor, debemos constatar que ninguno de los dos conceptos de fenomenología que para

Gaos están en juego es estrictamente husserliano. Aunque pudiéramos reconocer y denunciar elementos o presupuestos metafísicos en la fenomenología trascendental de Husserl, ésta no es, como Gaos la juzga y la critica, una mera "metafísica más", y mucho menos una metafísica al estilo de los "sistemas" metafísicos de la historia; pero, por otro lado, la fenomenología tampoco fue nunca para Husserl una mera eidética, si por esto entendemos una disciplina que, independientemente del papel que en ella desempeñe la noción de esencias o *eidós*, e incluso del modo como ésta se conciba, careciera de toda relación primaria, fundante, con la subjetividad, con los fenómenos de conciencia, y se ocupara simplemente de la descripción de "fenómenos" inmanentes de cualquier índole —entendiendo por inmanencia lo que Gaos entiende por ella. Pues para Husserl es fenomenología sólo una disciplina que se dirija a los fenómenos de conciencia en sentido amplio: vivencias de conciencia intencionales, objetos de esas vivencias como tales.

En este punto vale la pena plantear de nuevo la cuestión del objeto de la fenomenología según Gaos. Sabemos que se trata de describir o analizar esencias, pero estas esencias lo son de algo, de un objeto, y aún no tenemos claro cuál es, según Gaos, el o los objetos posibles de la fenomenología. ¿Qué son para Gaos —así se puede formular la pregunta— los fenómenos? Estrictamente, no se trataría ya de los fenómenos como objetos de la fenomenología (más precisamente, de la de Husserl), o de la manera como Gaos los entiende o define,⁴⁶ sino de los fenómenos en el sentido de la fenomenología o del método fenomenológico *de Gaos*, aunque se mantenga abierta la investigación del problema de la filiación de un concepto respecto del otro. Ahora bien, los "fenómenos" de Gaos se caracterizan, según la sentencia de *Del hombre* que ya hemos citado, en oposición a los que llama "objetos metafísicos",⁴⁷ y en este sentido se identifican, según la definición que da en esta misma obra, con los entes u objetos que están "presentes" y no necesitan de nada que los "represente".⁴⁸

Sin entrar en los detalles de la definición y de la clasificación y los criterios con que se hace, ni en los problemas que todo este asunto trae consigo, pueden señalarse dos cosas pertinentes para la definición o concepto mismo de fenomenología según Gaos. La *primera* es que, quizá contraviniendo su propia advertencia de que la fenomenología no trata o no puede tratar de objetos metafísicos, en un momento dado sostiene Gaos que ella puede tratar "de las características con las que nos los representamos", o de ellos "en tanto y como los concebimos" —en contraste con ellos "'fuera' de nuestras representaciones, conceptuales e imaginativas" [Gaos 1992, 123], lo cual se deja a la "teoría"..., como si de los fenómenos pudiera tratarse fenomenológicamente (o de cualquier otra manera) *fuera* de nuestras representaciones. La *segunda*, que parece más importante, histórica y filosóficamente, es la admisión, en sus últimos cursos-libros (*De la filosofía* y *Del hombre*), de unos nuevos

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

fenómenos que no son los “objetos fenoménicos”, sino los de su “objetividad u objetivación”, y que son concebidos como los “fenómenos por excelencia”. Con ellos, se propone también un nuevo concepto de fenomenología. Estas son palabras de *De la filosofía*:

Esta fenomenología [de la presencia] inicia propiamente la *fenomenología por excelencia*. Los fenómenos por excelencia *no* son los *objetos fenoménicos* (los entes), sino los de la objetividad u objetivación de ellos, los de su *presencia* (la existencia), *aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre*. Por ende, estos fenómenos integran lo que más propiamente puede y debe llamarse la “*fenomenicidad*” de los fenómenos. La *fenomenología de la fenomenicidad*, o la de la *existencia*, y no la de las “*esencias*”, es, pues, la fenomenología por excelencia [Gaos 1982a, 231-232].

La distinción que se expone aquí es una alusión, no por inconfesada menos obvia, a la distinción paralela que Gaos mismo encuentra entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger. Gaos estaría aspirando a dar, en su propia filosofía, el paso que históricamente afirma que se ha dado desde la fenomenología “eidética” o “esencial” del primero a la fenomenología “existencial” del segundo.

En 1963, Gaos coordinó y participó (no sabemos hasta qué punto también organizó) en el Simposio sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt* que se llevó a cabo dentro del XIII Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar en México, y en el cual también participaron Enzo Paci, Ludwig Landgrebe y John Wild, figuras destacadas de la fenomenología mundial.⁴⁹ En su ponencia, titulada “La *Lebenswelt* de Husserl”,⁵⁰ Gaos hace un examen escueto pero muy sustancioso de una cuestión que en sus términos más generales se enuncia como la de “la idoneidad de la concepción husserliana de la subjetividad trascendental para lograr la explicación o comprensión universal y radical que viene ambicionando tradicionalmente la filosofía” —ya que, en efecto, “la concepción de la subjetividad trascendental de la que es correlato el mundo de la vida corriente, no es sino la última forma —programática aún— dada por Husserl a su idea de la filosofía fenomenológica” [Gaos 1963, 19].

Una filosofía o análisis trascendental puede presentarse, según Gaos, de dos maneras: como una “marcha regresiva hacia elementos o condiciones banales, triviales, tautológicas”, o como una marcha progresiva “hacia el descubrimiento de hechos, *latissimo sensu*, desconocidos” [21]. Solamente siguiendo la vía progresiva —consistente en “un análisis del fenómeno que lo redujese a sensaciones de la percepción y la imaginación y a emociones y mociones apercebidas por conceptos, en que la intencionalidad se reduciría, a su vez, a esta

apercepción, o en que se desvanecerían los actos intencionales a diferencia, a distinción de estos elementos” [22]—, y abandonando la regresiva insistencia en la *epoché* —*epoché* que resulta “indiferente al fin explicativo del análisis”—, podría una filosofía fenomenológica “ametafísica” proponerse la tarea de “la explicación del mundo por la subjetividad” [24].

En el curso de su examen, Gaos expone o exhibe algunas claves de su comprensión de la fenomenología trascendental y de los motivos de su crítica a ella. No podemos examinarlas con detenimiento. Dejamos solamente mencionadas las siguientes: 1) la idea de que la concepción de la subjetividad trascendental se ofrece en Husserl como solución al problema que consiste en entender la manera como el mismo sujeto cognoscente del mundo pueda ser miembro de su objeto; 2) la idea de que el sujeto trascendental es único, o de que hay un sujeto trascendental único; 3) la idea de que la fenomenología trascendental sólo podría llegar a ser ciencia “si la reducción fenomenológica *stricto sensu* acarrease de suyo la reducción eidética”; 4) la idea (afirmada aquí retóricamente como conjetura) de que la dualidad de “realismo ingenuo” e “idealismo trascendental” es en el fondo una antinomia “en el sentido de una dualidad de concepciones de ninguna de las cuales fuese posible predicar la verdad, predicando correlativamente de la otra la falsedad, sino que lo único posible fuese 'optar', por 'motivos' irracionales, por la una y no por la otra”, y finalmente, 5) la idea correlativa (también conjeturalmente afirmada) de que Husserl optó por el idealismo trascendental por motivos irracionales, cualesquiera que hayan sido.⁵¹

En un texto de 1943, Gaos arriesga la conjetura de que “Los nombres dados a la filosofía parecen tener para la historia una importancia comparable a la que tienen para el comercio los nombres puestos a los productos de la industria; a lo mejor la 'fenomenología' de Husserl ha tenido un éxito que le ha faltado a la gemela 'teoría del objeto' de Meinong por una simple cuestión de atractivo onomástico” [Gaos 1987b, 188]. No hay duda de que una parte muy considerable del éxito de la fenomenología no ha sido, ni había sido en 1943, el éxito de la fenomenología —si por fenomenología entendemos, justamente, fenomenología trascendental—, sino solamente el de su nombre. Pero bajo este nombre se piensa en disciplinas o métodos muy dispares, definidos casi siempre de una manera muy vaga. Ahora bien, a José Gaos cabe atribuir no solamente una buena parte del éxito que tuvo en México el nombre de fenomenología desde los años cuarentas hasta mediados de los sesentas, sino también, y quizá paradójicamente, el haber puesto las condiciones, materiales e intelectuales, para que la fenomenología misma, y ya no solo su nombre, pudiera conocerse, leerse, difundirse y criticarse. Sólo así podrá a la larga acabar de corregirse todo malentendido “onomástico”.

Prolegómenos a un deslinde de El deslinde

Por la intervención que tuvo José Gaos en la orientación metodológica de esta magna obra de Alfonso Reyes (1889-1959), y además por las observaciones críticas que tuvo a bien hacer sobre ella Juan David García Bacca una vez publicada, no parece ser éste un mal lugar para ocuparnos de aquella orientación y de la índole de la fenomenología que puede encontrarse en ella.

El deslinde de la literatura respecto de la no-literatura (la ciencia, la historia, la matemática y la teología) que Alfonso Reyes intentó en *El deslinde* (1944), y que constituye, como ya lo insinúa el subtítulo de *Prolegómenos a la teoría literaria*, el “primer paso hacia la teoría literaria” [Reyes 1963, 30], está hecho, al decir del mismo Reyes, desde la filosofía: ésta, “como movimiento mental, es el instrumento mismo del deslinde” [1963, 80].⁵² Esta filosofía es, específicamente, una *fenomenología* (o *fenomenografía*, si atendemos la sustitución posterior, a la que luego nos referiremos), si para el deslinde vale lo que vale para la *teoría literaria* misma: pues ésta “es un estudio filosófico y, propiamente, fenomenológico” [29]; “el estudio del fenómeno literario es una fenomenología del ente fluido” [31]. Pero ello significa que la fenomenología quedará descartada del deslinde mismo, ya que “la vara de medir no se mide a sí propia. La filosofía no puede deslindarse, porque ella misma es aquí la operación del deslinde” [80]. Independientemente de que esta conclusión nos parezca o no justa, es lástima que el interdicto que conlleva nos haya privado de reflexiones del mismo Reyes acerca de la naturaleza o índole del instrumento mismo del deslinde o de la operación en que consiste. Para conocer sus ideas sobre el tema tenemos, pues, que conformarnos con los planteamientos metodológicos que hace en el capítulo I de la Primera Parte, titulado “Vocabulario y programa”, y en algunos otros lugares aislados de la obra. Por fortuna, estos planteamientos, además de ser iluminadores, responden con bastante precisión a la operación o aplicación misma del método que se realiza en ella —pues ello nos ahorra la tarea de exponer la obra completa, tarea que, aunque fuera hecha sólo con la mira puesta en sus aspectos metodológicos o “fenomenográficos”, requeriría un espacio que no podríamos concederle en este trabajo.

En el capítulo mencionado encontramos alusiones a casi todos los elementos teóricos o metodológicos que proceden de la fenomenología de Husserl (o que, sin ser propiamente fenomenológicos, pertenecen a la actitud científica que Husserl adoptó en filosofía) y que Reyes acoge con mayor o menor decisión y éxito en *El deslinde*. Ya es husserliana en este amplio sentido la caracterización que hace Reyes de ese “estudio filosófico y, propiamente, fenomenográfico” en que consiste la *teoría literaria*: ésta es, para empezar, una ciencia, que incluso podría haberse llamado “ciencia de la literatura” “si la exegética no hubiera usurpado

para sí el título" [29]; pero además es una ciencia exclusivamente teórica, sin barrunto alguno de aplicación práctica, y que procede "en puro concepto de descripción, de visión (teoría), que no debe derivar normas ni proponer cortapisas sobre las evoluciones posibles o aun las súbitas mutaciones futuras" [30].⁵³ Esto significa, naturalmente, y aunque no sean éstos los términos usados por Reyes, que no se trata de una ciencia empírica, sino de una ciencia eidética, la cual se ocupa, al menos en su "tronco", de la literatura entendida como una "agencia mental abstracta" [30]: "no negamos historicidad a la literatura, pero creemos que ella admite una abstracción fenomenográfica que ni es de orden específicamente psicológico ni tampoco de orden preceptivo. Esta abstracción es la teoría literaria" [40]. Aunque no se habla abiertamente de la investigación como de una pesquisa de "esencias", en varios lugares se alude a ellas en concepto técnico o cuasi-técnico.⁵⁴ Con todo, y puesto que la literatura es "también un proceso que se desarrolla en el tiempo, una suma de obras que aparecen día a día", Reyes admite que, en sus "ramificaciones más finas", aquel tronco de la teoría literaria "no conoce límites..., y tiene que descender a consideraciones históricas" [30].

Eso en cuanto al carácter de la disciplina y a su método. Pero los elementos de mayor interés y más decisivos para el carácter fenomenológico de la obra se encuentran, no obstante, del lado del objeto mismo del estudio, es decir, de la literatura concebida precisamente como una "agencia mental". Y como tal, como una "agencia del espíritu", ha de ser abordada bajo el punto de vista de la correlación intencional; en palabras de Reyes, "como sesgo noético y contenido noemático" [30]. Es cierto que *El deslinde*, en la idea de Reyes, no es todavía la teoría literaria, sino sólo el "primer paso" hacia ella, y que en él no se busca entrar "en la intimidad de la cosa literaria", sino, por lo pronto, sólo "fijar sus coordenadas, su situación en el campo de los ejercicios del espíritu; su contorno, y no su estructura" [30]. Pero también es cierto que esta primera definición genérica de la literatura (o de lo literario) como "agencia del espíritu" [39], "rumbo mental" u "orden mental", y la consiguiente necesidad de considerar los dos términos (noético y noemático) de su peculiar intencionalidad, tienen que ser asumidas plenamente durante el mismo deslinde y diseñan por anticipado una buena parte del terreno en que éste habrá de moverse.⁵⁵ Por otro lado, es justamente este hecho, totalmente inevitable, de que el deslinde, supuesto primer paso hacia la teoría literaria, se vea obligado a tomar como base aquella definición genérica, con sus implicaciones, derivaciones y todo tipo de secuelas, lo que, como veremos en seguida, puede dar lugar al cuestionamiento de ese carácter primero del deslinde. Pero antes debemos destacar que en esa misma definición de lo literario se funda el que desde muy pronto aparece como el "criterio sumo que domina todo el deslinde" [376]: la intención.⁵⁶

La intención no tiene dentro del deslinde únicamente la función decisiva de discriminar

entre lo literario y lo no-literario por el hallazgo de la ficción como intención esencial de la literatura; es también criterio de primer orden en el estudio de las denominadas "funciones ancilares", es luego criterio de distinción dentro del estudio de los grados de desajuste de las ficciones con el suceder real, y sirve, lo que tampoco es poca cosa, para distinguir entre lo literario que se mantiene en la "zona difusa" y la literatura o la creación literaria propiamente dicha. Quizá no tiene, por lo tanto, una única resolución la cuestión que suscitó Patrick Romanell en su reseña de *El deslinde*, en la cual se dice que "la aplicación que da al término 'intención' tiene diferente significación en el filósofo alemán y en el escritor mexicano".⁵⁷ Pero sobre esto pueden hacerse dos comentarios complementarios. El primero es que el concepto principal de intención, conforme al cual Reyes puede decir que la intención es el "criterio sumo que domina todo el deslinde", no es idéntico al concepto principal de intención de Husserl (la intención de una vivencia intencional cualquiera) solamente porque no tiene la misma generalidad, pero sí es una especificación suya o es una sus especies; y como no hay en realidad concepto de intención que no caiga bajo el husserliano, nada hay que impida subsumir el de Reyes en él. El segundo comentario es una ilustración del primero. Husserl utiliza un concepto de intención afin, si no idéntico, al de Reyes en aquel importantísimo pasaje de las *Meditaciones cartesianas* en que nos pide hacer un esfuerzo por ahondar progresivamente "en la intención de las tendencias de las ciencias" para que se desplieguen ante nosotros "las notas constitutivas de la idea general directriz de una auténtica ciencia" [Husserl 1986, 49]. El contexto en la obra de Husserl hace ver que esta intención científica (o de las tendencias de las ciencias) cae sin duda bajo la noción general de intencionalidad, pero además nos permite apreciar que la situación en la cual se acude a ella tiene una clara similitud con la situación en la que nos colocamos cuando emprendemos un deslinde como el propuesto por Reyes.

Esto no significa, claro está, que Reyes haya desarrollado en *El deslinde* una verdadera y cabal fenomenología de la literatura, al estilo de la de Roman Ingarden, por poner el ejemplo más sobresaliente entre los fenomenólogos contemporáneos de Reyes.⁵⁸ Pero sobre esto habría mucho que decir y no podría tomarse una decisión sin delimitar previamente el concepto de fenomenología. Pero aquí nos corresponde, una vez más, limitarnos a la historia.

Parece suficientemente averiguado, y hasta documentado con relativa cabalidad, el hecho de que Reyes se convenció de hacer de *El deslinde* un estudio fenomenológico debido a las sugerencias de José Gaos, con quien sostenía, precisamente en el tiempo de la redacción de su obra, una estrecha relación personal. Esta relación, y el significado que tuvo en la "orientación y estructura finales de *El deslinde*", está expuesta detallada y vívidamente en el libro de Alfonso Rangel Guerra que ya hemos citado: *Las ideas literarias de Alfonso*

Reyes.⁵⁹ Aunque no es difícil percatarse, leyendo *El deslinde*, de esta inspiración fenomenológica gaosiana, la cual se manifiesta sobre todo en la utilización de los conceptos que ya hemos reseñado, tampoco es sencillo decidir hasta dónde llegó realmente esa inspiración, y una buena parte de todo el asunto tendrá que mantenerse en el ámbito de la interpretación y la conjetura. Reyes, desde luego, no explana en esta obra ni lo que entiende por fenomenología ni la pertinencia que vio en ella para los análisis del deslinde,⁶⁰ por ello, ciertas preguntas, como por ejemplo la de si la idea de Gaos de que el método fenomenológico incluye la prescripción de fijar la terminología está presente en el propósito de Reyes de “llegar a una recta distribución entre los nombres y las nociones, como a un acto de justicia teórica”, quizá no encuentren nunca una respuesta satisfactoria.⁶¹

Pero la cuestión de la fenomenología de la literatura contenida en *El deslinde* va más allá de la cuestión de la inspiración dada por Gaos. Una posible línea interpretativa que considera esta influencia de Gaos pero que va luego más allá de ella, discurriría aproximadamente como sigue. Como Rangel Guerra recuerda, “el epígrafe que puso Alfonso Reyes al frente de *El deslinde*, con un texto de Kant (‘No es engrandecer, sino desfigurar las ciencias, el confundir sus límites’), es una cita que recoge el propio Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas*” [75 nota].⁶² Evitar la “confusión de esferas” entre la lógica y la psicología era la meta de Husserl en ese largo ensayo que terminó llamándose, por razones que no viene al caso exponer, *Prolegómenos a la lógica pura* y que contiene su célebre crítica al psicologismo lógico. Sin duda, esta crítica opera un deslinde del mismo tipo que el deslinde de Alfonso Reyes. *El deslinde* de Reyes lleva el subtítulo de “Prolegómenos a la teoría literaria”, y todo indica que la imposición de este subtítulo fue posterior al momento en que se incorporaron al libro “algunos elementos de fenomenología, concretamente la distinción entre los actos de la conciencia y los contenidos de esos actos, punto central en que se sustentan las concepciones de *El deslinde*” [Rangel Guerra 1989, 73]. Pero entonces, ¿forma parte esa imposición de estos “elementos”? Es decir, ¿habrá considerado Reyes, tal vez inspirado por Gaos, que su deslinde tenía, con el que Husserl se propuso en sus propios “Prolegómenos”, algún parentesco más cercano que el de ser ambos deslindes de asignaturas o de “agencias del espíritu”?

Suele pasarse por alto que si esta crítica del psicologismo no es ella misma fenomenología, sí requiere, como base y sustento, unos análisis fenomenológicos: toda discriminación de esferas o especies de objetos y temas tiene que seguir la discriminación de los actos y las intencionalidades respectivas. No creemos que sea correcta la interpretación de la crítica del psicologismo como un paso o un momento anterior a la fenomenología (un momento pre-fenomenológico) en la evolución del pensamiento de Husserl. La crítica del psicologismo es una manifestación y una aplicación de los resultados de unos análisis

fenomenológicos que no son explícitamente llevados a cabo en los mismos *Prolegómenos*.⁶³ La aplicación se hace justamente al deslinde entre la lógica y la psicología.

Ahora bien, parece que en *El deslinde* ocurre algo semejante: lo que permite efectuar el deslinde es una aplicación de los resultados de unos análisis radicalmente fenomenológicos que están presupuestos, pero que no son llevados a cabo en el libro —ni fueron hechos expresamente por Reyes, que sepamos, nunca—, aunque en muchas de sus páginas puedan verse conatos o indicios de ellos. Naturalmente, fenomenología en un sentido más amplio, en un sentido, por ejemplo, que a Gaos le parecía más que suficiente para clasificar a una obra como una fenomenología, la hay en *El deslinde* a manos llenas; y si a ello le sumamos los rasgos a los que nos hemos ya referido —la voluntad teórica, el partir de cero, el afán descriptivo, el análisis “despiadadamente fenoménico”— no podría haber ya ninguna vacilación.

Y sin embargo, Alfonso Reyes vaciló. Vaciló, o lo hicieron vacilar, y finalmente dio marcha atrás. Uno de los “avisos” que recibió de los críticos fue que el método que había empleado no se condecía estrictamente con el método de la fenomenología de Husserl.⁶⁴ Años después, sustituyó la palabra “fenomenología” por la de “fenomenografía” en sus ejemplares de *El deslinde* y en los del resto de sus obras en que la había empleado con la misma intención: *La experiencia literaria*, *La crítica en la edad ateniense* y *La antigua retórica*. Sólo en *La experiencia literaria* explicó el cambio: “Para evitar confusiones con la moderna ‘fenomenología’ (Husserl), prefiero usar este término, que tiene antecedentes mexicanos en la *Lógica* de Porfirio Parra” [Reyes 1962, 85].⁶⁵

Pero en todo caso es un admirable rasgo de honestidad intelectual haber sustituido el término cuando creyó que su uso no había sido respetuoso de la fenomenología de Husserl o no se había ceñido a ella con suficiente rigor. Honestidad intelectual con su dejillo de ironía. Y así, aunque quizá se encuentre más fenomenología en *El deslinde* que en muchas de las llamadas “fenomenologías” escritas por filósofos y presuntos fenomenólogos de México y de otros países, ésta se nos convirtió un buen día en *fenomenografía*. A un entrevistador que le había preguntado por las influencias que había recibido en la realización de *El deslinde*, Reyes le respondió: “*El deslinde* acaso sólo ha sufrido la influencia exterior del método aristotélico de análisis, como lo ha advertido Werner Jaeger, el gran helenista”.⁶⁶ A este método aristotélico de análisis, en su aplicación a la literatura, Alfonso Reyes le había llamado, en el capítulo que le dedica en *La crítica en la edad ateniense*, y quizá por la misma sugestión gaosiana, “fenomenología literaria” [Reyes 1961, 199]. También ésta acabó siendo “fenomenografía literaria”. No es Alfonso Reyes el primero que ve en Aristóteles a un fenomenólogo *avant la lettre*; pero su obra es quizá un sitio inmejorable para estudiar la afinidad metódica entre la fenomenología y la analítica aristotélica. ¿Cuál pudo ser aquella influencia recibida del método aristotélico de análisis? Reyes escribe:

Para no perder ningún rasgo, [Aristóteles] hace tabla rasa en su conciencia, parte del 'cero', y luego va registrando cada elemento como si cada uno de ellos fuera una novedad a sus ojos [Reyes 1961, 205].

Juan David García Bacca (1901-1992)

El paso de García Bacca por México fue breve: llegó en 1943 y salió en 1947, para radicar definitivamente en Venezuela. Durante esta corta estancia, sin embargo, dio algunas conferencias y escribió algunos textos que tienen interés para nuestro tema y que parecen marcar el momento de máximo acercamiento de su autor a la fenomenología. El modo singular como su estilo de pensamiento se enfrenta con la fenomenología se pone de manifiesto ya en el artículo "Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías", de 1944, en el cual se hace solo una referencia directa, aunque lateral, a temas de estirpe husserliana.⁶⁷ García Bacca asocia lo propio de la filosofía con una suerte de "intención significativa" hacia lo Absoluto imposible de cumplirse, por lo cual "la condición que hace posible la filosofía es de naturaleza antifenomenológica: a saber, que se da, cual factum transcendens, un conjunto de *intenciones significativas*, de *tendencias hacia* lo Absoluto o lo Absoluto o lo Transcendente tales que '*no pueden*' convertirse dentro del estado normal del hombre, en cumplimientos intuitivos, en *contacto* con el Absoluto" [García Bacca 1944a, 84].

Pero dejando estas incorroborables inferencias a un lado, quizá lo primero que deba interesarnos sean las conferencias de un curso de divulgación o introducción a la filosofía contemporánea y a su historia, dictadas también en 1944 en la Universidad de Nuevo León y publicadas en 1947 con el título de *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, y en particular la dedicada a "Husserl y la intencionalidad pura".⁶⁸

Un Preludio con más valor literario que precisión filosófica quiere exhibir, con apoyo en una metáfora de Baudelaire, el peculiar ser de la conciencia (*en sí y para sí*, frente al mero ser *en sí* de las cosas) como una suerte de dominio propio despegado de todo ser real, como un "faro irónico" ante cuya luz "nada es lo que es en su realidad de verdad" [García Bacca 1990, 56], como una pantalla de cine o como un espejo, en el cual todo aparece a costa de perder su ser en sí. La vena dramática da paso a una exposición más sobria de las distintas maneras, distancias, actitudes o *instalaciones* (como traduce García Bacca el alemán *Einstellungen*) que la conciencia adopta frente a los objetos, hecha con el fin de "plantear con toda acuidad y finura el problema de la fenomenología" [García Bacca 1990, 58]. Esta exposición, penetrante y original por momentos, debe culminar en la de la actitud propiamente fenomenológica trascendental. Es importante advertir que, como "todo el programa de la fenomenología husserliana se resume en el título del capítulo primero de la

sección segunda de *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie...* que dice «Die Thesis der natuerlichen Einstellung und ihre Ausschaltung» [66], también la actitud(es) (o instalaciones) eidética(s) es (o son) considerada(s) por García Bacca como una liberación respecto de esa actitud natural. Así, “la realidad de tales universos estrictamente *eidéticos* justifica la realidad de la actitud e instalación fenomenológica, o, lo que es idéntico, de la fenomenología misma” [70].

La actitud eidética está en este pasaje identificada, o quizá confundida, con la propiamente fenomenológica, a pesar de que justamente en la obra de Husserl que García Bacca acaba de citar está claro como la luz del día que la reducción eidética, y por tanto cualquier actitud, instalación o acceso en o a mundos eidéticos, no es todavía, en ningún sentido, fenomenología. Esto nos está indicando con claridad hasta qué punto era fuerte una costumbre o un hábito terminológico en el cual quizá también intervenía, como diría Gaos, el enorme éxito del nombre de la fenomenología. Por lo mismo, no podría reputarse este uso como un desliz, a no ser que se juzgue como desliz el accidente histórico-lingüístico que dio lugar a la equivocidad de ese mismo nombre. En todo caso, hay que reconocer que García Bacca lo remedia parcialmente cuando acto seguido asevera que “la fenomenología *transcendental* no se reduce a fenomenología *eidética*” [70].

En el resto de la conferencia se describe la obtención del residuo último de toda liberación, del “diamante absoluto” en que consiste la conciencia trascendental o pura, imposible de desconectar, y el tipo de realidad y de necesidad que le corresponden a la actitud o instalación trascendental. La fenomenología trascendental se asienta en el *factum* de que el acto de *tesis* o *posición* está en nuestras manos: somos libres de retirar todo “ponernos a”, nos entra desgana de instalarnos... Pero además de esta libertad, se nos invita a percatarnos de la curiosa situación ontológica en que quedan, debido a la nueva instalación, los objetos de esos mismos actos (los objetos que llamaríamos, en términos de Husserl, “trascendentalmente reducidos”): “nótese –dice García Bacca–, como lo advierte Husserl repetidas veces, que en tales actitudes no se toca nada de la *constitución* del objeto; más aún, no por ello deja de poder continuar estando ‘*presente*’ ante la mente, con una presencia inofensiva e inoperante, semejante a la de las cosas en el espejo” [72]. Por otro lado, en estas disquisiciones finales, y tomando pie en una frase de las *Ideas I* de Husserl,⁶⁹ García Bacca enfatiza, quizá exageradamente, el papel y el valor (o hasta el “*poder real ontológico*”) de la reflexión en el aseguramiento del carácter necesario (pero necesario *de hecho*, sin embargo) de la posición de realidad de la conciencia trascendental.

El mismo ingenio verbal o estilístico (que aquí no podemos desde luego reflejar), pero un dramatismo y un tono especulativo mucho más acentuados, encontramos en el capítulo sobre el “Sentido fenomenológico de la filosofía”⁷⁰ del libro *Filosofía en metáforas y*

parábolas, publicado en México en 1945.⁷¹ En él se expone, sin “llamar al pan pan y al vino vino” [García Bacca 1945b, 7], sino al modo que certeramente indica el nombre del libro –y al hilo de una paralelización con el poema *Herodías* de Mallarmé–, cierto punto de vista extremo acerca de la fenomenología husserliana. Si tenemos todo esto en cuenta y no aplicamos al ensayo una regla de medida o de fidelidad muy severa, apreciaremos su capacidad de ofrecernos en pocas y ágiles páginas el meollo de la puesta entre paréntesis fenomenológica y el sentido de la fenomenología trascendental –aunque asimilada tal vez de un modo excesivamente cartesiano–,⁷² pasaremos por alto las turbiedades y las tergiversaciones leves y gruesas,⁷³ y no consideraremos escandaloso que se llegue, por ejemplo, al extremo de decir que Husserl tuvo la idea “de una fundamentación absolutamente primera de todo el universo” [137], o que se afirme, en una frase que sólo como broma o como provocación podría tomarse en serio, que practicar respecto de los demás hombres “la abstención fenomenológica en todo su rigor... equivale a un plan consciente de asesinato” [138].

En vista de los atributos y ornamentos con que en este ensayo reviste García Bacca al pensamiento de Husserl –el “prolongado desear” de Herodías; el consiguiente arrojo exacerbado de la abstención fenomenológica que convierte al Yo en una “flor en desierto de toda otra realidad”, esa “maravilla de transformación” por la cual “el mundo real, que tan confinado y bien definido parece a nuestros sentidos y ciencias, se trueca en Idea infinita”, ese irse trocando el yo en espejo y el mundo “en *realidad noemática*”; el liberarse el yo de las amarras y encandilamientos de los objetos y dejar de tenerse “por uno de ellos, sometido a sus azares, contratiempos y contradanzas”, y en fin, el sensitivismo combinado con la insensibilidad del “mírame y no me toques”, el endiosamiento o eternización y la consiguiente denigración de la corruptibilidad⁷⁴; en vista, pues, de toda esta magia y juego de espejos aparentemente intrínsecos a la fenomenología, no se comprende cómo el mismo García Bacca pudo, en otro ensayo, acusar a la fenomenología de no servir para hablar de la “superficie poética del universo total” [García Bacca 1944b, 132].

Pues, en efecto, en su contribución al debate en torno a *El deslinde* de Alfonso Reyes, y tras haber pretendido demostrar la imposibilidad de ocuparse de la literatura de un modo no literario –como si la física tuviera que electrificarse para ocuparse de la electricidad–, García Bacca pregunta a Reyes si, ya que “el escollo de la poesía está en decir ‘lo que se está obligado a decir’, en pisar tierra”, no estará “el escollo de todo su libro... en haber querido pisar tierra fenomenológica” [García Bacca 1944b, 132].⁷⁵ Todas las alusiones a la fenomenología o al método fenomenológico que hace el autor en su artículo tienen la intención de señalar su severidad, envaramiento y adustez; y lo hacen ver como un agravamiento o un extremo o exceso de la filosofía o el método filosófico mismo, ya de por

si secos, fríos, pesados, ineptos para tratar realidades “elusivas y alusivas” como las de la literatura. Pero no es difícil advertir, a fin de cuentas, que todos los reparos que García Bacca presenta en esta reseña contra una fenomenología o en general una filosofía *de la literatura* —la que Reyes se propuso, en este caso, pero también cualquier otra— están basados en un malentendido (o en un entendido que nos parece inadecuado), a saber, el de que tales filosofía o fenomenología se proponen o pretenden ser conocimiento o investigación (ontológicas, metafísicas, científicas) de un peculiar tipo de entes llamados “entes literarios”, de los cuales García Bacca da algunos ejemplos: los *paréntesis frondosos en el periodo de una corriente* (con que Góngora designa unas islas), la *bisagra de dos mares* (con que el mismo Góngora designa un estrecho), la *sonrisa del mar* (la espuma de las olas), el *crystal fluyente* (el agua)... Con la idea de que éstos, y así, eran los “entes fluidos” de la “fenomenología del ente fluido” de *El deslinde*, no le cuesta trabajo a García Bacca demostrar que “la estructura de lo literario no es entitativa” [García Bacca 1944b, 126], que “el método filosófico nada tiene que hacer con cosas que están hechas de manera que *no tienen que ser verdaderas ni falsas*” [129] y, por ende, que, como ha dicho al inicio, “un método filosófico y fenomenológico por agravante, hechos para habérselas con ser, esencias ideales o reales, entidades de tomo y lomo y en tomo y lomo” no puede “dejar entre sus mallas pez literario que valga la pena” [122]. Por mucho que se valore la literatura por su facultad para “convertir el universo de *seres* en un paraíso de hadas” [130], y por mucho que se elogie como “el gran mérito de este libro” la virtud literaria de *El deslinde* de “arrastrar en sí” y “*hacer vivir en plan literario* hasta grandes trozos de matemáticas y teología” [122], ya Alfonso Reyes dejó dicho, con excelente literatura, por cierto, que “aquí no era caso de cantar...” [Reyes 1963, 281].

No podemos dejar de revisar, por último, el artículo “E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica”,⁷⁶ en el cual García Bacca, moviéndose en el mismo plano literario-filosófico de los textos anteriores y de tantos otros suyos, intenta mostrar, de un modo burdo y a la postre en mi opinión fallido, que 1) “la actitud fenomenológica-trascendental, realmente practicada”, conduciría a un tipo de lógica “literaria” (en la que no tendría empleo la aserción, ni tendrían valor lógico la afirmación, la negación, el *modus ponens* o el *modus tollens*, ni cabrían los valores de verdad, etc.), semejante a la que conforma, según García Bacca, el estilo de Joyce en el monólogo final de *Ulises*, y que, en cambio, 2) la lógica y el consiguiente estilo literario que funcionan en las exposiciones mismas de la fenomenología trascendental de Husserl, son propios más bien de la actitud natural, pues en ellas se afirma, se niega, se distingue entre verdad y falsedad, se toman las cosas en firme, se las pone téticamente, etc. La crítica puntual de las distintas posiciones cuestionables que se sostienen en el artículo exigiría un trabajo que no podemos hacer aquí;

no bastaría, por ejemplo, el señalamiento previo y en todo caso indispensable de que el “texto característico” de Husserl que el autor toma como muestra no describe ni traza en realidad, como García Bacca supone, el método o el programa de la fenomenología trascendental: se trata del conocido pasaje de *Ideas I* en el que, para caracterizar más bien el conocimiento eidético, Husserl afirma que “la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, al igual que el de todas las ciencias eidéticas”.⁷⁷

Luis Recaséns Siches (1903-1977)

La vastísima obra de Recaséns Siches —que cubre los campos de la filosofía del derecho, la sociología general y la del derecho, y todo ello marcado a la vez por una inclinación muy notable hacia la historia de las ideas o del pensamiento jurídico— parece en un primer acercamiento francamente inabarcable. Sin embargo, al recorrerla con la mira puesta en su posible relación, de la índole que fuere, con la fenomenología, no resulta difícil destacar los motivos que se repiten, en sustancia idénticos, a lo largo de toda ella. De estos motivos, dos son con mucho los más importantes: el primero es la manera como Recaséns entiende y expone el “descubrimiento” del ser ideal, y sobre todo de un conocimiento *a priori* material por parte de Husserl; el segundo es el modo como asume, asimila y critica la llamada teoría de los valores de Scheler y Hartmann.

El primer motivo se expresa ya en la primera referencia importante a la Fenomenología que ocurre en uno de sus primeros libros, los *Estudios de filosofía del derecho* (1936), en el contexto de la exposición de la “teoría fundamental” del Derecho. Esta disciplina se encarga de establecer la esencia o el “concepto genérico, universal, del Derecho, la noción formal de lo jurídico” —llamada Gnoseología jurídica también por otros autores. Se trata, “expresándolo en los términos más rigurosos de la Fenomenología”, de “conseguir la reducción eidética en el fenómeno jurídico, o lo que es lo mismo, la esencia de lo jurídico” [Recaséns Siches 1936, 38]. Como la esencia se identifica con una “noción formal”, tiene sentido referirse, con Del Vecchio, a un “*a priori* formal” de lo jurídico, y a esta disciplina como una doctrina sobre el *a priori* formal del derecho, e incluso una “investigación lógica”. En vena eidética acorde con las *Investigaciones lógicas*, Recaséns explana su posición:

Precisa averiguar cuál es la noción que comprende con validez objetiva y universal todo el campo de lo jurídico, real o posible; la esencia que necesariamente habrá de darse en todo lo jurídico, si ha de ser tal, pues precisamente ella es quien le concede su carácter jurídico... Pues bien, la noción universal, la esencia del Derecho, nos debe dar aquel criterio en virtud del cual atribuimos carácter de jurídico a un sector de las objetos de la conciencia humana. El mero concepto, la exclusiva esencia de un objeto, nada nos dice todavía acerca del respectivo valor de sus concreciones posibles, ni tampoco nada afirma sobre su existencia real. El *universal* jurídico no es más que el signo de una existencia posible [38].

De la esencia de lo jurídico, o de los conceptos que conforman la “armazón necesaria de todo Derecho”, la “estructura lógica” o *a priori* de lo jurídico (precepto jurídico, sujeto y objeto del mismo, relación jurídica, deber jurídicos, derecho subjetivo, legalidad e ilegalidad...), hay que distinguir las nociones o conceptos jurídicos empíricos que pueden variar históricamente y no son necesarios para definir aquella esencia (por ejemplo, hipoteca, usufructo, estupro, asesinato, parlamento, alcalde...). “Los primeros pertenecen a *todos* los órdenes y sistemas jurídicos habidos y por haber, pues son una estructura esencial *a priori*, la armazón necesaria de todo Derecho” (civil, penal, antiguo o moderno, pasado o futuro, justo o injusto, etc.); en cambio, los segundos dimanar de la experiencia histórica, se refieren a instituciones jurídicas concretas que existen o han existido en algunos pueblos y en determinadas épocas” [38-39].

Recaséns relata cómo la “concepción neokantiana según la cual las categorías y conceptos *a priori* son meras formas subjetivas de la mente que se aplican a ordenar un caos de materiales sensibles, produciendo de ese modo el objeto de conocimiento, ha hecho crisis” [44], y ha hecho crisis justamente gracias a los trabajos de Husserl que descubren el “ser ideal”. Pues con este descubrimiento, “la fenomenología ha ampliado el mundo de lo *a priori* que había establecido el idealismo trascendental”; las categorías ya no son funciones subjetivas y como formas vacías, sino que forman un ámbito objetivo e ilimitado de esencias formales y materiales. Con ello, “la fenomenología extiende el concepto de la experiencia más allá del reino de lo empírico, en tanto que las esencias son también objetos de experiencia, en el sentido fundamental para esta palabra, en el sentido de conocimiento directo, aunque no lo sean en el sentido estricto de percepción externa o interna” [46].

Es inesencial, y un mero *lapsus* literario, que durante la caracterización que hace del ser ideal y de las esencias de Recaséns en decir que esta “extraña y sutil casta de objetos que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, los números, las leyes matemáticas, los principios lógicos, las categorías, etc., en una palabra, las objetividades ideales...” son “esencias espectrales” [45]. Por otra parte, no es de ningún modo extraño que declare, en ésta y en otras obras en que hace exposiciones similares de este mismo motivo, que se apoya en trabajos de José Gaos.⁷⁸

Para concluir el repaso de este primer motivo, veamos el resumen que hace Recaséns del papel que ha representado la fenomenología para la filosofía del Derecho:

La fenomenología ha abierto a la teoría fundamental del Derecho nuevas perspectivas y le ha ofrecido el estribo para superar las limitaciones que le había impuesto el subjetivismo trascendental de los neokantianos. Los ensayos de aplicación de la filosofía fenomenológica a la Teoría fundamental del Derecho sitúan las cuestiones de ésta con más rigor. Conservan de los grandes autores neokantianos

la afirmación del apriorismo para el tema de estudio; pero bien entendido que el campo de lo *a priori* se presenta incalculablemente más extenso y rico y con un sentido diverso: al indagar el concepto del Derecho y el séquito de conceptos jurídicos que lo acompañan, no lo buscan como una forma de nuestra mente, que proyectada sobre materiales impuros y caóticos constituye o produce el objeto Derecho, sino como una esencia objetiva, como un objeto ideal con estructura y consistencia en sí mismo, como la esencia de lo jurídico, que se da presente en todos los datos y fenómenos jurídicos [Recaséns Siches 1936, 46].

A pesar de la admisión de esencias materiales, “la esencia de lo jurídico pura y simplemente” sigue siendo caracterizada como el “*a priori formal del Derecho*”, y para salir del embrollo en que lo meten los toscos conceptos de “forma” y “materia” que maneja —a veces kantianos, a veces husserlianos—, Recaséns no halla más salida que reconocer que “la oposición entre lo formal y lo material es meramente relativa, pues un principio es formal con relación al más concreto que incluye debajo, y es material con relación al más general que tiene por encima condicionándole” [50].

El segundo motivo se presenta con más insistencia y claridad en el *Tratado general de Filosofía del Derecho*. Recaséns atribuye a Husserl la superación del subjetivismo o psicologismo en la concepción de los valores y la fundación de la “teoría objetivista” [Recaséns Siches 1986, 59] desarrollada sobre todo por Max Scheler y Nicolai Hartmann: “la tesis de que los valores son esencias ideales, con validez objetiva y necesaria. Los valores se dan como objetos de una intuición esencial, que se imponen necesariamente al reconocimiento, con igual evidencia que las leyes lógicas o las conexiones matemáticas” [60].

Pero aunque en las obras de Recaséns se encuentran estos reconocimientos y largas discusiones de las ideas de Scheler y Hartmann, su propósito es integrarlas en una doctrina de corte orteguiano de la “estimativa jurídica”, una de cuyas bases es la concepción de la vida humana como realidad radical. Por ello, la misma objetividad de los valores “no es de tipo abstracto, sino que está incardinada dentro de la vida humana” [Recaséns Siches 1986, 62]. En último término, en sus ideas axiológicas, y en la ontología vinculada con ella, si no es que, de un modo u otro, en su completa filosofía del Derecho, Recaséns se inscribe a sí mismo en las filas de la posición que llama —aunque atribuye la expresión a Gaos— “humanismo trascendental”, otro nombre de la “metafísica de la vida” de Ortega y Gasset, con la cual se piensa (o al menos Recaséns así lo piensa) haber superado no solamente, y de una vez por todas, el realismo precartesiano y el idealismo trascendental surgido del cartesiano, sino incluso la teoría de los valores de Scheler y de Hartmann, quienes convirtieron la axiología en general, y la ética en particular, en una especie de “astronomía de los valores” [Recaséns Siches 1986, 68]. Pero “los valores no son esencias parecidas a las

ideas platónicas. Por el contrario, los valores están esencialmente referidos y vinculados a la vida humana; tienen sentido en la vida humana y para ella, si bien ese sentido sea objetivo. Así como los valores tienen sentido también con referencia a las situaciones particulares de la vida, tanto de la individual como de la social histórica" [Recaséns Siches 1971, 27].

Sin embargo, ni estas exposiciones o desarrollos superadores de temas lateralmente fenomenológicos, ni tampoco sus exploraciones en el tema de la "experiencia jurídica",⁷⁹ que por su naturaleza podrían hallarse más cerca de la fenomenología, bastan aún para situar a Recaséns dentro de un movimiento fenomenológico por ampliamente que se lo entienda, y ello a pesar de que el mismo Recaséns incluye a Husserl dentro de los varios filósofos que considera en su estudio —hecho para lograr el establecimiento de un concepto de experiencia jurídica—, de corte más bien histórico, en relación con la ampliación de la experiencia que ocurre ya en las *Investigaciones lógicas* y la consideración de la fenomenología como un positivismo más radical que el fundado puramente en la experiencia sensible. Esa consideración de Husserl también bebe, por cierto, de la *Introducción a la fenomenología* de Gaos, que fue publicada junto con *La crítica del psicologismo* en 1960. Pues, en realidad, Recaséns desaprovecha la oportunidad de un tratamiento auténticamente fenomenológico que le brinda su gran tema de la experiencia jurídica, y hace una averiguación directa o dogmática de los distintos elementos que la integran.

No obstante, y aunque haya que dejar abierta la pregunta acerca del papel de una fenomenología en la exploración y exposición del "logos de lo razonable", o en la "crítica de la razón de lo humano", a la cual conducen y con la cual se entrelazan las indagaciones de la experiencia jurídica en los escritos de Recaséns —indagaciones que constituyen una de las más ricas vetas de su pensamiento, pero que en sus obras apenas han rebasado el nivel de la exposición histórica—, el deliberado ejercicio de fenomenología que llevó a cabo en 1942 sobre las "relaciones interhumanas" del mandato, el ruego y la pregunta,⁸⁰ es suficiente para enrollarlo en las filas de los practicantes de la fenomenología. Más que los resultados del ejercicio mismo, que tiene méritos innegables aunque modestamente se presente como "una serie de esbozos", como un "bosquejo" de fenomenología, interesa señalar su concordancia, en cuanto al concepto metodológico en que está sustentado y en cuanto a su propósito, con una opinión que Recaséns expresó en otro lugar sobre la obra de Adolf Reinach en el campo de la fenomenología del derecho,⁸¹ según la cual éste "propiamente no hizo fenomenología material del Derecho, sino otra cosa: fenomenología material (eidética) de algunas relaciones interhumanas" [Recaséns Siches 1971, 228]. Recaséns también se limita, pues, a una fenomenología eidética que explícitamente deja para otra ocasión el operar la reducción fenomenológica propiamente dicha sobre las mismas relaciones estudiadas [Recaséns Siches 1942a, 35].

Eduardo Nicol (1907-1990)

La relación entre Nicol o su filosofía, o su fenomenología, y la fenomenología o la filosofía de Husserl, es una relación interesante y ambivalente. De una manera que en último análisis habrá de recordarnos la postura definitiva de Gaos respecto de la fenomenología de Husserl, la asunción de lo que le parece un proceder estrictamente fenomenológico –proceder que tiene un papel de primera importancia en su filosofía– llevará a Nicol al rechazo inapelable del idealismo fenomenológico-trascendental husserliano. La concepción de fenomenología o de método fenomenológico que Nicol se forma se desenvuelve en contrapunto con su crítica de los métodos y propósitos de la fenomenología husserliana. Pues estos métodos y propósitos constituyen justamente una suerte de traición al precepto básico de una fenomenología auténtica.

Si fenomenología es “el modo de proceder o el método cuya 'primera regla impone la obligación de atenerse rigurosamente y estrictamente a lo dado” [Nicol 1974a, 120], la crítica de los métodos “reductivos” de Husserl –las dos reducciones típicamente husserlianas: la eidética y la fenomenológica–, crítica que muestra su infidelidad a esa regla, lleva a Nicol a desvincularse deliberada y expresamente de la fenomenología de Husserl y a un intento de “restauración del concepto pre- y post-husserliano de una fenomenología como el único método legítimo de una filosofía que aspire a ser filosofía primera y ciencia rigurosa” [Zirión Quijano 1989a, 89]. Esta restauración y aquella crítica están expuestas por vez primera en la *Metafísica de la expresión* (1957) y reiteradas por última en la *Crítica de la razón simbólica* (1982).

Para empezar, la reducción eidética, esto es, el método husserliano de captación de las esencias, que –según la describe Nicol en *Crítica de la razón simbólica*, una de sus últimas obras– suspende la apariencia para intuir la esencia, cae en el contrasentido de “poner algo del ser entre paréntesis para que su propia esencia emerja nítidamente. La razón de este contrasentido es el supuesto de la devaluación del fenómeno en que se basa la fenomenología” [Nicol 1982, 159] –es decir, aquí, la husserliana, o incluso la “escuela fenomenológica contemporánea”. Pero el fenómeno no se puede devaluar, la apariencia no se puede devaluar, pues “el ser está en la apariencia” [1982, 159], “el fenómeno es fidedigno respecto del ser” [1982, 160]. Si la crítica fuera válida, como bien podría serlo, lo sería contra la doctrina criticada; pero difícilmente puede aceptarse que ésta sea, aunque la crítica lo pretenda, la de la reducción eidética husserliana. Es simplemente dudoso que esta reducción se reduzca a ese “poner entre paréntesis” la apariencia para que emerja la esencia al cual se refiere Nicol y al cual critica. Más bien parece que estamos, una vez más, ante una fusión o mezcla de las dos reducciones husserlianas. También es cuestionable, en este orden de ideas, que las

siguientes palabras de Nicol tengan aplicación a la misma doctrina de la reducción eidética: “La indagación esencial no sólo parte del fenómeno, de la aprehensión inmediata, sino que no debe ni puede desprenderse de esta base, formando un mundo de las puras esencias que recuerda el mundo platónico de las ‘ideas’” [1982, 159].

Estos deslices en obra tan tardía son tanto más sorprendentes por venir de quien tenía, desde muchos años atrás, clara conciencia de que “muchas ideas de la fenomenología... han sido y siguen siendo combatidas, y sobre todo, mal entendidas y mal interpretadas”. Pues esta observación, que proviene de la nota en que Nicol reseñó en 1944 el libro de Marvin Farber *The Foundation of Phenomenology* [Nicol 1944, 223], no fue dicha en general o sin fundamento: una de esas malentendidas ideas concernía precisamente a “la fundamental distinción –tan frecuentemente olvidada a pesar del cuidado extremo que pone Husserl al establecerla– entre reducción eidética y reducción trascendental” [225].

La reseña que citamos es interesante también en otros aspectos. En ella se ofrece una interpretación de la historia de la fenomenología husserliana que coincide en lo esencial con la que Gaos esbozó en el prólogo a su traducción de las *Meditaciones cartesianas*, publicada dos años antes. La obra husserliana, se afirma en la reseña, “ofrece bien marcados los rasgos de un sistema”, y “las dos fases de su obra (fenomenología descriptiva y fenomenología trascendental) pueden y deben considerarse como dos aspectos de una y la misma fenomenología, tal como Husserl la concibió” [1944, 224]. Muy acertadamente, subraya Nicol la necesidad de comprender históricamente el pensamiento de Husserl y la evolución de su filosofía; pues sólo así puede verse cómo se integran finalmente en su obra aquellas dos fases, “etapas o aspectos”. Nicol señala además, también acertadamente, que con la segunda fase (la de la fenomenología trascendental) “muchos están hoy en desacuerdo”; y es más: “el abandono de esta dirección fenomenológica es uno de los signos principales de esa ‘marcha hacia lo concreto’ característica de grandes sectores de la filosofía contemporánea” [225]. El diagnóstico de Nicol se completa con la idea de que a la “escisión dentro del campo de la fenomenología han contribuido poderosamente las posibilidades que ofrece la fenomenología misma entendida como método de reducción eidética” [225]. Si bien “el pensamiento husserliano aspiraba también a ‘lo concreto’” (y aunque por otro lado el mismo Husserl haya seguido desarrollando la fenomenología bajo el aspecto o en el plano o campo “metodológico”), lo cierto es que, por hacer de lo concreto “la esencia”, y luego “lo dado en el plano irreal de la conciencia pura”, cae Husserl en “la paradoja de lo concreto máximamente abstracto; la misma paradoja que ofrece toda idea del yo trascendental; la que presenta ese *ego* del *cogito* cartesiano; la paradoja de todo idealismo trascendental” [226]. Esto choca con el “esfuerzo central del pensamiento contemporáneo”, que “tiende precisamente a traer al yo del plano trascendental, ‘puro’, y reinstaurarlo en el plano real, ‘impuro’, para efectuar ahí el examen de su estructura óptica y psicológica” [226].

Volviendo al cuestionamiento de la reducción eidética, éste no esperó, por lo demás, hasta la *Crítica de la razón simbólica* (1982). Ya en la primera versión (1957) de la *Metafísica de la expresión* se mira con desdén la instrumentación metodológica, en busca de la apodicticidad del conocimiento, de la “posibilidad de una intuición pura de las supuestas esencias” [1957, 178]. Es otro asunto el de saber si el concepto de “esencia” que Nicol maneja coincide siempre, o en qué respectos, con el de Husserl. Pues para Nicol “es indudable que la esencia de la cosa no aparece siempre en el momento de verla, y hay que desentrañarla. La ciencia es método de captación de esencias: responde en todos los casos a la pregunta sobre el qué” [1982, 159]. Así, por ejemplo, la esencia del uranio es el número de electrones en su átomo. La esencia es, pues, “meta de la ciencia”. Pero en todo ello el ser, que viene primero, está ya presupuesto y por ello es condenable lo característico del método de captación de esencias en Husserl: su carácter reductivo.

Por su parte, la reducción fenomenológica propiamente dicha, la famosa *epojé* fenomenológica, choca directamente, piensa Nicol, con el precepto básico ya enunciado de atenerse a lo dado (al menos si son equivalentes aquello “dado” y lo que ahora se llama “realidad de las cosas”): “Es el imperativo de atenernos a la realidad misma de las cosas el que nos impide dejar en suspenso ni por un solo momento esta realidad” [1974a, 101].

En el fondo, lo que hace inaceptable a la fenomenología de Husserl, es que comparte, con toda la tradición metafísica desde Parménides, el supuesto ejemplarmente antifenomenológico de la “ocultación del ser” [1974a, 117; 1982, 159], que incluso Heidegger, piensa Nicol, habría de heredar. La restauración de la fenomenología parte entonces de la “recuperación” del ser, es decir, de la constatación de que “el ser está a la vista”, de que el ser es “esencialmente fenómeno” [1974a, 118]. La evidencia del ser es la base y el punto de partida del método fenomenológico, y no, como en Husserl, y también, no hay que olvidarlo, en Heidegger y en otros, el punto de llegada, el resultado del método.⁸² En suma, el fundamento es previo; el método no lo produce ni lo descubre, sino que lo adquiere; lo recibe, puesto que es algo dado. La fenomenología es el método que parte del absoluto visible y dado, y no el método para buscar un absoluto ignorado. El dato primario es el Ser, y éste es el hecho al cual debe atenerse la fenomenología en primer lugar. No es necesaria reducción ni suspensión alguna para hallarlo. El Ser no se halla; nosotros nos hallamos ya desde siempre en él.

Todos los pasajes de la obra de Nicol en que se emplea el término “fenomenología” podrían servir para confirmar este concepto.⁸³ Pero es necesario aclarar dos puntos. En primer lugar, lo que Nicol trata de desarrollar es una filosofía fenomenológica, es decir, una metafísica fenomenológica. La posible cuestión de un empleo del método fenomenológico en otras ciencias que no sean ontológicas, es decir, que no se ocupen del Ser, no recibe un

tratamiento directo.⁸⁴ Sin embargo, es posible inferir que, para Nicol, aunque las ciencias tienen que estar apoyadas en ciertas verdades y principios de hecho, y en última instancia en el dato del Ser, y en este sentido tienen que proceder fenomenológicamente, lo característico de las ciencias, que es la construcción de teorías, excluye el método fenomenológico. Justamente por esto Nicol ha llamado “especulativa” a la física, en comparación con la metafísica, o con la filosofía en general, que es, o debe poder ser, un “positivismo radical”.⁸⁵

En segundo lugar, hay que hacer notar que, para Nicol, el método fenomenológico “no es en rigor un método, sino el modo esencial, invariable, de operar la razón que da razones” [1980b, 316]. Así pues, la fenomenología no es un camino entre otros, sino el ejercicio mismo de “la función propia de la razón, entendida como verbo que ilumina el ser presente”; su misión es “restituir al logos, como palabra y razón, ese atributo primario que es su apertura al ser” [1980b, 317].⁸⁶

Estas dos aclaraciones son importantes porque nos ayudan a comprender un aspecto fundamental de las reflexiones metodológicas de Nicol. Ambas coinciden en esto: las afirmaciones fenomenológicas, auténticamente fenomenológicas, no pueden ser objeto de disputa: son verdades de hecho, son meras revelaciones o manifestaciones de lo que ya es manifiesto. Lo discutible son las teorías, las hipótesis, las conjeturas, las opiniones, todo lo cual admite elementos especulativos; pero los hechos, los datos (que son anteriores a las teorías y a las opiniones, y están presupuestos en éstas) no se discuten. El hecho principal, el presupuesto por excelencia, es el hecho de que Hay Ser. Por eso, como dice Nicol, “en la cuestión principal (que es el hecho de que Hay Ser) no caben las originalidades” [1982, 123]. A ello se debe que pueda decir que el nuevo discurso sobre el método que elabora “no se añade simplemente a los anteriores, ni exhibe título de originalidad filosófica” [1982, 172].

No decidiremos aquí si la coincidencia, a primera vista muy llamativa, entre este postulado de la anulación de las originalidades, del rescate de la noción de una filosofía positiva, y el propósito de la fenomenología husserliana de no ser tampoco una filosofía entre otras, un sistema más entre otros, sino la única filosofía posible y el único camino posible, es algo más que una coincidencia meramente formal, es decir, una coincidencia en el mero propósito, y puede conducir a afianzar el concepto de “fenomenología” nicoliano. Lo que nos ha parecido más prometedor, puestos a buscar coincidencias o acercamientos, es el estudio comparativo⁸⁷ que puede establecerse entre la manera como Nicol garantiza en su “metafísica renovada” la apodicticidad del conocimiento de la realidad a través del conocimiento de otro sujeto o del tú, y la exposición del vínculo entre el conocimiento del otro y el surgimiento de la objetividad en la fenomenología husserliana.⁸⁸

Aunque Nicol rechaza todo tipo de suspensión o *epoché*, la situación de que parte para

hacer frente a la cuestión de la comunicación tiene más que una semejanza aparente con la situación en que Husserl se coloca en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas*, y pudiera interpretarse sin mucho esfuerzo como una situación trascendental. Pero digo “cuestión”, y no problema, pues el objetivo de la exposición de Nicol es precisamente poner al descubierto el “falso problema de la intercomunicación” o de la “relación comunicativa entre el yo y el tú” en que, según él, se ve envuelto Husserl –y luego otros autores como Sartre y Merleau-Ponty. “La Quinta de las *Meditaciones cartesianas* es el último intento que hace el idealismo para resolver el problema planteado por él mismo. Con ella pudiera decirse que concluye la fase histórica iniciada por Descartes” [Nicol 1974a, 107, nota]. En otro texto se dice: “Husserl tiene que enfrentarse en la Quinta de sus *Meditaciones cartesianas* a la dificultad de restablecer la comunicación entre el yo y el tú, la cual ha quedado suspendida en la Primera” [Nicol 1990b, 132].

La cuestión filosófica o metafísicamente legítima para Nicol, diríamos, consiste en cambio no en la búsqueda de una salida del artificial aislamiento del yo, sino en la exposición del rasgo o carácter ontológico que constituye la condición de posibilidad del hecho o dato originario de la comunicación. Este carácter es la expresión, y su exposición conduce a la concepción del yo como un ser ontológicamente “insuficiente”, como un ser que sin el tú es incompleto:

la *intercomunicación sólo es posible si es necesaria*. Lo cual significa que el yo y el tú no podrían comunicarse si fueran realmente *ajenos* o extraños el uno al otro; tienen que ser de alguna manera *propios* el uno del otro. La expresión es ya una potencia constitutiva del ser propio, y no depende en modo alguno de la fortuita presencia ante mí de un semejante. La existencia del tú, para mí –continúa en directa oposición a Sartre–, no es un hecho contingente, porque el yo y el tú son ontológicamente complementarios [1990b, 140].

Al tú no hay que buscarlo fuera, quizá podría decirse parafraseando a Nicol, pues se encuentra ya, “simbólicamente”, en el yo mismo: “no es el ser-con –como dice él mismo en referencia a Heidegger–, sino el ser del otro, el que está dado ya potencialmente en el ser propio” [140, nota]. Sin detenernos en los detalles de esta exposición, ni en los problemas que a nuestros ojos encierra,⁸⁹ tenemos que poner de nuevo de relieve, para terminar, la función que cumple dentro de la concepción de la metafísica y de la filosofía que sostiene Nicol.

No en balde la metafísica que desarrolla Nicol se llama “metafísica de la expresión”. Esta disciplina “consistiría –se dice en la *Metafísica de la expresión*– en un nuevo intento de fundamentación de la metafísica misma, y por tanto de la ciencia en general. En el programa de renovación de la ciencia primera tiene que figurar ante todo el restablecimiento de la evidencia del ser. Dicha ciencia puede denominarse metafísica de la *expresión* porque revela

que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo y comunicativo" [Nicol 1974a, 122]. En un contraste aparentemente muy dramático con las enseñanzas fundamentales de la fenomenología de Husserl, afirma Nicol que "ya no hemos de partir en busca de una primera verdad sobre el ser; que no debemos abandonar la realidad que nos rodea, y borrar de nuestro entendimiento cuanto sepamos de ella, con la esperanza de encontrarla de nuevo, mediante el rodeo de un método que logre hacerla comparecer, convertida en 'ser de veras'. La verdad que es primaria en jerarquía tiene que ser primaria en el orden del conocimiento" [1974a, 126]. Esta verdad es la evidencia del ser, y esta evidencia es pues la que se obtiene en un "acto comunicativo": "esta evidencia absoluta no la puede lograr el sujeto solo" [1974a, 126].

Esta es la situación a la que nos referíamos más arriba. Aunque este sujeto no pudiera concebirse como "solo" o "aislado"; aunque por sí mismo no sea ontológicamente "suficiente" (y aún habría que entender lo que esto significa); aunque hubiera que considerar siempre, como sede de la evidencia absoluta o primaria del ser, no a un sujeto, sino a dos o más sujetos en comunicación, en todo caso no podría sin contrasentido proponerse que esta comunidad, sede de aquella evidencia, tuviera que darse por supuesta como una comunidad ya mundana, objetiva, trascendente en el sentido de Husserl. Si la situación de esta comunidad no es una situación en sentido estricto trascendental, ¿qué lo sería?

El esfuerzo por el restablecimiento de la evidencia del ser y por la disolución del falso problema de la comunicación, que de principio a fin atraviesa la obra de Nicol, resulta (en su función, en su sentido y en su realización, no, pues, en la reflexión o en la conciencia que se tiene de ella) equiparable en cierto buen sentido a la superación que Husserl intenta⁹⁰ de lo que él llama el "problema cartesiano". En ambos casos la superación comienza por señalar una falsedad en el planteamiento del problema, y en ambos casos la disolución apunta a la tarea de exponer los hechos de la comunicación; en ambos casos, finalmente, la evidencia del ser queda "restablecida" por la comunicación con el *alter ego*.⁹¹ Naturalmente, Nicol se refiere a yos humanos, a hombres y a comunidades de hombres, pues considera que la introducción de un sujeto trascendental no haría más que reiterar el problema (si es que el problema no consiste precisamente en esa introducción o es producto de ella). La cuestión, que no se puede decidir sin un examen detenido de las obras de Nicol y, *sobre todo, de los hechos pertinentes*, está en saber si esto no es en último término una inconsecuencia.

Permítasenos todavía un comentario. Pese al respeto, más, pese a la admiración, o más, pese al amor que Nicol manifestó en varias ocasiones hacia Husserl y su obra,⁹² no encontramos en sus escritos el análisis o la exposición, el examen o el aprovechamiento, de ningún otro motivo que no sea la serie de motivos que rodean el intento de reforma de la filosofía

heredado de Descartes y el seguimiento "fiel" del motivo cartesiano de la duda metódica, convertida en *epoché* fenomenológica. Ni siquiera acerca de esta conversión, o acerca de la diferencia de ambas operaciones, encontramos una palabra en Nicol, para quien ambas operaciones son simplemente la misma. Tampoco en el punto del intento de resolver el problema del solipsismo, se enfrenta Nicol a los detalles de la exposición husserliana, sino que rechaza de plano el planteamiento mismo de la cuestión; este rechazo tiene sus precisos motivos, naturalmente, que encontramos expuestos muy sucinta y claramente en "El falso problema de la intercomunicación" y que no deben ser pasados por alto con ligereza. Sin embargo, hay que apuntar que la falta de consideración de la empresa fenomenológica de Husserl en su conjunto (la empresa de una filosofía fenomenológica como fenomenología constitutiva), falta que se apoya en la tesis general de que toda teoría del conocimiento o crítica de la razón fundada en un análisis de la conciencia es errónea de entrada y por principio, permite a Nicol situar a la fenomenología de Husserl en el mismo cajón de sastre en que se hallan todos los idealismos y subjetivismos de la historia; y le impide, por otro lado, evaluar el sentido de los análisis fenomenológicos particulares llevados a cabo por Husserl.⁹³

Contra la doctrina de Husserl utiliza Nicol su propio lema "A las cosas mismas", convertido para él en la divisa de una fenomenología auténtica, que es la que expone con claridad el sentido etimológico de la palabra: *logos* de los fenómenos, palabra sobre lo que se ve, hablar y conocer del ser que está a la vista. Coincide así con Heidegger, y con tantos y tantos otros, dentro y fuera de la esfera del movimiento fenomenológico, en la interpretación del lema como postulado del *leit motiv*, si no de la esencia misma, de la fenomenología. Husserl, en suma, se estaría alejando de las cosas mismas, esto es, de los fenómenos, cuando se retrae a la subjetividad –trascendental o no, ya no importa. Y por su parte Heidegger, aunque expresamente pone el meollo de la fenomenología en el famoso lema, lo traiciona igualmente al considerar sin justificación que el ser es un ser oculto, un ser que no se muestra: los fenómenos de la fenomenología de Heidegger no son los fenómenos en sentido vulgar, y los fenómenos en sentido fenomenológico no son algo que esté a la vista. Ante esto, y al menos en ocasiones, cabe fácilmente la sospecha de que el discurso de Nicol se apoya de hecho en la ambigüedad de las palabras; que la cosa no es tan sencilla ni se puede establecer sin mayor examen una identificación tajante entre lo que Heidegger entiende por "ser" en *El ser y el tiempo* y ese "ser" o "Ser" del que Nicol dice que está a la vista o que lo hay... Parece bien posible mostrar, en cambio, que, pese a la reiterada manifestación de esa visibilidad, Nicol no supo poner a la vista, no ya el ser mismo, sino el concepto de "ser" de que se valía para hacerla.

La ambigüedad o equivocidad del término de "ser" que Nicol maneja tiene además, naturalmente, repercusiones en la ambigüedad o equivocidad de los términos claves de

“dato” o “lo dado”, de “vista” y “lo visto”, y en consecuencia las tiene también en el término mismo de “fenomenología”, ya que éste está estrecha e inevitablemente imbricado con ellos. Si bien por “ser” o por “dato” no parece poder entenderse en los textos de Nicol simplemente el “ser sensible” o lo “dado empíricamente”, se echa de menos en ellos una crítica de la evidencia o de la experiencia que indique y delimite el sentido positivo de esos términos y por ende el de “fenomenología”.

CAPÍTULO III
FENOMENOLOGÍA EN EL GRUPO HIPERIÓN
Y MÁS ACÁ

Es bien digno de ser recalcado que es sólo gracias a estos actos que se dirigen al mundo, y se montan sobre aquellos que sólo presentan el aspecto cósmico, que el mundo aparece justo como el mundo con el cual el hombre se enfrenta en la actitud más cotidiana y habitual: es el mundo en el sentido más comprensible del término. Sólo gracias a estos actos acontece la constitución de las objetividades de valor y las prácticas.

Hugo Padilla

“Ideas axiológicas en las *Investigaciones lógicas*
y en las *Ideas* de Edmund Husserl”¹

Ni la fenomenología fue traída al país por los españoles “transterrados” ni fue tampoco fenomenología lo único que éstos trajeron. Así, aunque por un lado consiguieron, a través de sus publicaciones y sus cursos, que la fenomenología se institucionalizara como una disciplina o un método dignos de ser conocidos y estudiados, y que obtuviera el prestigio (dudoso y equivoco, pero prestigio al fin) de una disciplina metódica rigurosa pero de difícil acceso, también lograron, por otro lado, que fuera considerada, cada vez más, histórica, pero también sistemáticamente, como un escalón en el ascenso al existencialismo, como un eslabón –inicial e imprescindible y quizá en el futuro clásico, pero hoy por lo pronto ya pasado– del tramo más actual de la cadena histórica cuyas figuras principales son Heidegger y Sartre. Y en esto, ninguno de ellos tuvo un papel tan determinante como Gaos, que ya desde antes de llegar a México había vivido en carne propia el paso de la fenomenología al existencialismo heideggeriano. Ni García Bacca o María Zambrano, que terminaron por irse y para quienes la fenomenología nunca tuvo mucho poder de atracción; ni Joaquín Xifau, que murió tempranamente en 1946; ni siquiera, por último, Eduardo Nicol, que murió muchos años después que Gaos pero cuya vocación dominante de escritor y cuyo temperamento no acabaron de allegarle en vida el discipulado y la influencia que quizá debería –ninguno de ellos contribuyó tanto como Gaos a que la fenomenología se entrelazara tan decididamente con las preocupaciones (aquí no importa si genuinas o no, ni en qué sentido) de la filosofía nacional a la mitad del siglo, y a que se fuera a la vez mezclando, adelgazando, diluyendo...

La trayectoria del grupo Hiperión es buen testimonio de ello. El grupo se inaugura en 1948 con una serie de conferencias sobre el existencialismo francés en el Instituto Francés

de América Latina. Le debemos a Gaos la lista de los títulos: “[Emilio] Uranga, 'Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo'; [Jorge] Portilla, 'La Náusea y el humanismo'; [Joaquín Sánchez] Macgregor, '¿Hay una moral existencialista?'; [Luis] Villoro, 'La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel'; [Ricardo] Guerra, 'Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad' (recogidas en *Filosofía y Letras*, número 30)” [Gaos 1996, 373, nota 1].² El mismo año tuvo lugar la segunda serie de conferencias en que participaron miembros del grupo: *Problemas de la Filosofía contemporánea*; de nuevo Gaos reporta: “Uranga, 'Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger'; Macgregor, 'Las emociones según Jean Paul Sartre'; [Fausto] Vega, 'El existencialismo en el arte'; Zea, 'La filosofía como compromiso'; Villoro, 'Comunidad y existencia' (recogidas algunas en *Filosofía y Letras*, número 36)” [373, nota 2]. La tercera serie que recuerda Gaos, de 1949, tuvo como tema *¿Qué es el mexicano?*: “Uranga, 'Discreción y señorío en el mexicano' (...); Agustín Yáñez, 'Decentes y pelados'; Villoro, 'La doble faz del indio' (...); [Salvador] Reyes Nevares, 'Las dos Américas: móviles y motivos'; [Leopoldo] Zea, 'Responsabilidad del mexicano' (...); Guerra, 'México: imagen y realidad'; Portilla, 'Comunidad: grandeza y miseria del mexicano'; Vega, 'El mexicano en la novela'; Samuel Ramos, 'Ideas en torno del alma mexicana” [374, nota 3].

No es preciso ir más lejos por ahora. Sólo el primero de los títulos incluye la palabra “fenomenología”, y eso en un ensayo sobre Merleau-Ponty. El existencialismo llega al apogeo de su influencia o de su presencia en México, y junto con él, un creciente desinterés por las cuestiones filosóficas más teóricas o técnicas, y la imposición correlativa de la necesidad o la urgencia de aprovechar la filosofía en cuestiones prácticas o en el análisis de la vida humana concreta. En lo que toca a la fenomenología, las exposiciones o reflexiones son sustituidas por las aplicaciones de la fenomenología como un método. Y ocurre entonces una de las más curiosas confluencias de corrientes filosóficas en la historia de la filosofía en México: la que se dio entre la fenomenología y la investigación del mexicano o de lo mexicano cuando se dio en pensar o se supuso que la fenomenología habría de ser un método indicado para encontrar ese ser o ese modo de ser, esa esencia o ese tipo ideal que el adjetivo nacional denomina.

Naturalmente, no fueron ningunos motivos fenomenológicos los que detonaron el interés general por lo mexicano. Si tuviéramos que hablar de determinantes culturales o histórico-filosóficas de esta tendencia (dejando a un lado, sin negar su importancia, las determinaciones extrafilosóficas), tendríamos que referirnos desde luego, pero no exclusivamente, al “nacionalismo cultural” de la obra de Samuel Ramos y al “historicismo” de Gaos (más como aplicación al estudio de la propia historia que como relativismo histórico), y detrás de ambos al pensamiento de Ortega y Gasset. Decimos solamente que se dio una confluencia, casi diríamos incidental, entre dos factores —una disciplina que entra-

ñaba una actitud y que parecía ofrecer un método, y un tema que apasionaba y que parecía lleno de promesas— que habían llegado a establecerse en la cultura filosófica por sus propias vías y con casi total independencia uno del otro. Pero además, por otro lado, no hay que olvidar que tal confluencia tampoco se dio aislada, o, mejor dicho, que no lo fue únicamente de los dos factores señalados (fenomenología y filosofía de lo mexicano), sino que en ella concurren también, digámoslo de una vez, el existencialismo de Sartre y de Heidegger, y en otra dimensión, la inclinación psicológica que ya había dado frutos en los trabajos de Ramos. Pero tampoco, como es obvio, se dio aquella confluencia con la misma intensidad en todos los filósofos que se llegaron a interesar por temas mexicanos. Limitándonos al grupo Hiperión, en un extremo está el caso de Leopoldo Zea —que al decir de Gaos “se destacó públicamente como líder o jefe del Hiperión” [1996, 374]—, quien a pesar de su intensa dedicación en aquel momento a la filosofía del mexicano no llegó a tener por la fenomenología más que un interés marginal.³ En el otro extremo, quizá, está el de Emilio Uranga, en quien esa múltiple confluencia adquirió un carácter particularmente llamativo.

Que la confluencia de que hablamos era más que problemática, y que en ella se sumaban, a las ya muy serias y múltiples dificultades de la noción misma de una *filosofía del mexicano*, otras dificultades peculiares, es algo que se pone claramente de manifiesto en la obra misma de Uranga que en seguida revisaremos, pero que puede también apreciarse en los trabajos sobre temas mexicanos que José Gaos invitó a hacer por la misma época a un grupo de discípulos “a título de ejercitación de seminario en el manejo del método fenomenológico” y que fueron publicados en el número 41-42, de 1951, de la revista *Filosofía y Letras*.⁴ Como debió haberse esperado, y dejando a un lado su mayor o menor madurez, se trata en realidad de investigaciones o compilaciones de observaciones propiamente sociológicas, históricas, psicológicas y lingüísticas, en las cuales la intervención de alguna intención “fenomenológica” produce siempre una especie de corto circuito. Es muy significativo que en varios de ellos, entre los que se encuentran sin duda los mejores de todo el grupo, la palabra “fenomenología” ni siquiera es usada, y ver en ellos algún tipo de empeño fenomenológico sería simplemente incorrecto.

Emilio Uranga (1921-1988)

1. Uranga tiene espíritu de literato, de ensayista, y con ese tenor y talante, con algunos chispazos de ingenio y muchas ideas llamativas, trata a la filosofía y se ocupa de temas filosóficos. Si no tomáramos esto en cuenta y lo quisiéramos considerar como un filósofo en sentido estricto (si este concepto pudiera apresarse), su personalidad eludiría sin duda el concepto y su filosofía misma quedaría convertida en una suerte de “pasión inútil”, en un grandioso chasco. Pero son justamente esas obras en que Uranga quiere pasar ante sus lec-

tores y ante sí mismo como un filósofo en toda la extensión de la palabra (y no sus obras propiamente literarias desde cualquier punto de vista) las que deben aquí interesarnos.

Su "Ensayo de una ontología del mexicano" fue publicado en 1949, y antecede por tanto en unos tres años al *Análisis del ser del mexicano*, que es de 1952. En él se enuncia ya no solamente (desde el título mismo) el propósito de llevar el análisis del mexicano, o del ser del mexicano, iniciado ya por otros autores, a un nivel "ontológico", y por ello más hondo o más radical que los hasta entonces hechos,⁵ sino también la categoría con que Uranga va a proponer su determinación del mexicano: la insuficiencia, de la cual la "inferioridad", concepto fundamental de las investigaciones de Samuel Ramos, no sería más que una entre otras modalidades. Aunque Ramos fue muy claro al insistir que no atribuía al mexicano una inferioridad real, sino un "complejo de inferioridad", Uranga propone (y relata que en alguna ocasión se lo propuso al mismo Ramos) que se sustituya "la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia"; pero además, y esto es más importante para nosotros: "propusimos también entonces un análisis fenomenológico que deslindara muy precisamente inferioridad de insuficiencia" [Uranga 1990b, 27-28].

El análisis -fenomenológico, pues, a los ojos de Uranga-, que aquí se inicia y que se continuaría luego en el *Análisis del ser del mexicano*, se presenta por lo pronto como una indagación apresurada y poco científica, más o menos psicológica, más o menos antropológica, más o menos sociológica, con algunos puntos de interés histórico, de algunos rasgos del carácter del mexicano, o de lo que suele llamarse la "psicología" del mexicano. El mexicano es un sentimental, un emotivo, y por ello un ser frágil, y por ello inactivo y desgana; pero de la desgana, que es sentimiento de insuficiencia, se evade el mexicano "por la elección de la inferioridad. Vemos así trocarse una insuficiencia en inferioridad por intermedio de la desgana a que le predispone su carácter de sentimental" [1990b, 31]. Otras notas nos convienen como mexicanos: la indignación, la melancolía, la zozobra... Una reflexión nos introduce en la ontología:

Estar en el mundo es a la vez estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser. Estamos abiertos al campo entero de la experiencia y en ese campo hállanse situados los lagos del no ser. La experiencia se nos aparece como neutra frente al ser o al no ser. Sólo pasos ulteriores podrán develárnosla como ser o como no ser. Esta oscilación entre el ser y la nada es lo que se llama el «accidente». El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye. No sabemos a qué atenemos. Esta neutralidad no tiene por qué ser amenazante sino es que previamente la conciencia a que se ofrece se ha afectado de fragilidad, se ha abierto a la zozobra. Sólo cuando la conciencia vive en zozobra puede temer de esa neutralidad un amago. En una conciencia simplemente, no cualificada de fragilidad, la neutralidad es la condición misma de su penetración en lo real [1990b, 37-38].

Si por ahora puede quedar en entredicho el carácter fenomenológico de esta reflexión, no está en duda la intención de haber logrado llegar con ella, “a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica” [38]. ¿Qué somos, pues, nosotros los mexicanos, “ontológicamente”? En pocas palabras: “Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente” [38]. Pero ahora hay de dos: esta accidentalidad o insuficiencia ontológica puede adoptar en ciertas circunstancias el carácter (que acabará manifestándose como inauténtico) de la inferioridad, o puede mantenerse (auténticamente) como tal. Así, “ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros” [38], de donde surgirá, entre otras cosas, una “cultura de imitación” a la cual podrá luego tal vez oponerse “la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación” [40].

En medio de todo esto nos enteramos, un tanto abruptamente, hay que decirlo, de que el mexicano no es el indígena ni es el español (el criollo), sino el mestizo, y de que éste, precisamente cuando busca liberarse de su insuficiencia en la inferioridad, puede convertirse ora en accidente del español (cuando “malinchista”), ora en accidente del indio (cuando “indigenista”), y sólo por momentos puede no “cerrarse al camino hacia lo originario” y dejar “a la propia vida, accidental y zozobrante, inmersa en sus posibilidades originarias” [42]. Pues “la inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad” [42]. El ensayo termina anunciando los problemas morales que se abren aquí, pero renuncia a entrar en ellos.

En el “Ensayo” no presenta Uranga el concepto de fenomenología al que sujeta su investigación. Esto lo hará más tarde, en algunos pasajes más o menos dispersos del *Análisis*. Por ahora podemos constatar el hecho de que la fenomenología al estilo de Gaos que pudiera hallarse (hurgando mucho) en las páginas iniciales, va transformándose poco a poco en una fenomenología al estilo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, si acaso, sólo que puesta al servicio de un empeño inflexible por atrapar la realidad, en particular nuestra realidad psicológica e histórica, en una red de conceptos previamente tejida —un empeño, en efecto, ejemplarmente antifenomenológico.

Los cuatro capítulos en que el *Análisis del ser del mexicano* se divide (“Introducción”, “Filosofía”, “Historia”, “Poesía”) definen engañosamente la división temática de la obra: en los tres primeros, al menos, campean los giros, los retornos, las mezclas. Sin embargo, tras las consideraciones más o menos históricas de la introducción (relativas a la vinculación del grupo Hiperión al tema del mexicano y al sentido del surgimiento de este tema en la cultura

mexicana), la propuesta que sirve de punto de partida parece clara: para el tema del mexicano, ha sonado la hora de la filosofía.

La riqueza de aspectos que ha puesto de manifiesto o que ha permitido atisbar esta tradición secular de auto-conocimiento, apunta, por sus tendencias mismas, a radicalizarse, y radicalizarse no significa otra cosa sino la búsqueda de una exploración de nosotros mismos a tenor de principios filosóficos [Uranga 1990b, 49].

“Filosófico” quiere decir: “radical, fundamental, decisivo...” [50]; y es digno de nota que Uranga proponga que la investigación se realice en un trabajo de equipo: “la nueva generación ha comprendido, para su bien, las limitaciones que entraña una pesquisa meramente individual” [50]. No obstante, afirma que la unidad de la investigación está asegurada, y esto por dos razones, de las cuales hay que destacar la primera, por la que Uranga pasa demasiado aprisa: es la unidad “que ofrece el método filosófico que sirve de base” [50]. Sobre este método no había dicho nada hasta ahora, pero en seguida se refiere al método comparativo, que “permite mejor que ningún otro acercarse a ese núcleo común en que se encuentra nuestro «carácter»” [51].

Los que no han pasado por estos extremos se imaginan que sobre el mexicano se dicen las cosas más disparatadas y contradictorias, pero el que se familiariza con el tema saca más bien la impresión contraria. Lejos de movernos en la imprecisión y dispersión estamos ceñidos por una estructura muy constante y hasta rígida que permite variaciones secundarias, tal vez ilimitadas, pero que, en punto a notas «esenciales», apenas si ofrece ocasión a diferencias [51].

Tenemos aquí, en suma, algo como una aplicación del método de la variación imaginaria, el cual puede brindarnos esas notas esenciales, o lo esencial o la esencia del mexicano o de lo mexicano, esencia que sería invariante (o apenas ofrecería ocasión a diferencias). Y sin embargo, he aquí que, “promovido en su trasfondo por el historicismo, el análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica” [51]. Esto podía sospecharse desde que se había declarado: “*El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación*” [49]. La pregunta es obvia: ¿cómo pueden entonces ser invariantes aquellos rasgos esenciales? El mexicano de una generación desaparece demasiado pronto, y el nuevo mexicano ya es otro. ¿Nos quedamos con un concepto invariante, pero ya inaplicable en cuanto se enuncia? Aquí vemos asomarse el conflicto entre los dos motivos a los que Villoro se refiere en su nota introductoria a la edición de 1990 de la obra: Uranga, y con él el grupo Hiperión, no vio la posibilidad de choque que había en esa conjunción entre una fenomenología cuyo objetivo era hallar rasgos *esenciales*, y una filosofía, la de Ortega,

atenta a la historia y cuyo objetivo era más bien salvar las circunstancias, que sólo pueden ser circunstancias reales. Las afirmaciones de Uranga, de cuyo carácter contradictorio no es difícil percatarse, sólo reflejan ese choque y el intento de una conciliación forzada.

No hay empacho, entonces, en afirmar: "En la historia hemos de leer la estructura de nuestro ser, o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos" [52]. Y tras ésta, toda una serie de afirmaciones cuya solidez no es más que aparente y cuya claridad superficial no alcanza a ocultar las vaguedades y reforcimientos conceptuales que entrañan. ¿Qué significa, bien a bien, que la historia encuentre "su expresión definitiva en términos de ser" [53]?; ¿cómo es que "*las cosas están hechas de ser y mientras no se hable de ellas en los términos mismos de su «materia» el habla resbala y se queda en apariencias*" [53]?; y en fin, ¿cómo hay que entender la distinción entre hablar del ser del mexicano —o para el caso, de cualquier otro ser— en términos de *ser* y el hablar del mismo ser en términos que no son términos de *ser*? Lo que aquí se exige, lo que el mismo Uranga exige, no lo encontramos en ninguna de sus páginas, y eso constituye a mi ver la principal deficiencia de su ensayo (más: de su intento todo de fundar una ontología del mexicano o de su ser). Y eso que justamente aquí se nos advierte sobre el peligro, por no "afinar el repertorio conceptual ontológico, poner en claro sus categorías", de "chapotear en vaguedades" [54].

Pero Uranga se las arregla incluso para presentar como una virtud lo que a todas luces es una falta: la de un previo acotamiento del ser humano y de México como circunstancia o ámbito de sentido que permita otorgar la calificación de "mexicano" a un "ser humano". Pero aunque su "ontología" sea, ¿cómo podría negarse?, la del ser del *hombre* mexicano, Uranga insiste en que "a la ontología sigue, y no precede, preguntar por la «esencia del hombre»" [90], y pretenderá entonces, como veremos, que el ser hombre se defina por el ser mexicano.

Una vez establecida la necesidad de alejarse de las vaguedades, Uranga relaja a renglón seguido las exigencias ("Aunque tampoco hay que dejarse sorprender excesivamente por las condiciones que impone una terminología ontológica rigurosamente acuñada" [54]) y postula la necesidad de una asociación de la filosofía con la poesía, ya que "en el poeta el ser habla con su propio lenguaje" y "más que en los historiadores, psicólogos y sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano" [54].

Es claro que no se puede dar una fórmula que nos enseñe con regularidad matemática de qué manera el filósofo ha de traducir, lo que el poeta le dice, a términos propiamente ontológicos. Es labor de instinto y de pensamiento —componentes, dicho sea de paso, que nos permiten ahorrarnos el confuso concepto de intuición—, de flexibilidad y de rigor [54-55].

Pero el concepto de instinto no parece menos confuso que el de intuición; e incluso el

de pensamiento no se destaca precisamente por su univocidad y rigor, si previamente no se define lo que se entiende por él. En todo caso, como se verá más tarde, lo que nos lleva a la poesía es la fenomenología misma...

Así, con tales reflexiones metodológicas, con tal disposición y método, emprende Uranga el análisis (en el capítulo segundo, "Filosofía"), que toma su punto de partida en un resumen de la línea de pensamiento seguida en el "Ensayo de una ontología del mexicano". Uranga recuerda —ésta es desde luego su interpretación— que el complejo de inferioridad del mexicano de que habló Ramos representa solo un proyecto, entre otros posibles, de "levantar" la "insuficiencia constitucional" del mexicano. Ahora bien, es esta insuficiencia el verdadero tema de un análisis del ser del mexicano.

La insuficiencia de una «realidad» es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza [56].

Que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. *La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto* [57].

Debe seguir, entonces, una "caracterización del *ser como accidente*" [57], lo que va en sentido contrario respecto de la "radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental" [58]. Pero hay además otra complicación. Como el ser del hombre (afirma Uranga siguiendo, quizá, a Heidegger y a Sartre) "no es una propiedad o atributo que se «posea» o se «tenga» ya... sino que el ser del hombre tiene que hacerse o aparece como una «tarea», y "Mi ser es un tener que ser mi ser" [58], decir que el hombre es accidente quiere decir que el hombre "tiene que accidentalizarse, que no es accidente «dado», sino «propuesto» como tarea a realizar o con la indicación: «debe de realizarse», y "*realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo*" [59].

En palabras enigmáticas, Uranga establece los términos de una suerte de lucha, acaso heideggeriana, entre la autenticidad que representa la accidentalización esencial y la inautenticidad del afán de sustancialización que el mexicano siente "cuando «no soporta ya más» su originaria constitución" [59]. Hay en todo caso una similitud, o hasta una perfecta analogía, entre el "ser para la muerte" de Heidegger y su *ser para el accidente*: "Se trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en la situación de un radical «no saber a qué atenerse», inseguridad, imprevisión" [59]. Pero al ser accidental se le concede cierta primacía, pues todos los "existenciaristas" heideggerianos "están colocados bajo la

formalidad inevitable de ser accidentales” [59]. Uranga no aclara si esto significa que para el mexicano la muerte, o el ser para la muerte, es algo accidental, lo cual parecería una afirmación muy discutible y no sólo una magnífica noticia. En vez de ello, pasa al tema, crucial, de la relación entre el mexicano y el hombre en general en cuanto tema de su ontología.

Se ha objetado a nuestra ontología que, al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano. En «verdad» el hombre es accidental y no el mexicano. Se trataría, pues, no de una ontología del mexicano, sino de una ontología del «hombre en general». La constitución accidental del hombre habría sido leída por nosotros en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano. A estas objeciones solemos responder que *no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad* [59-60].

Más adelante se definirá mejor lo que disgusta a Uranga en ese concepto del “hombre en general”: el definirlo como o desde la sustancialidad *europea*. Pero por lo pronto, en su defensa, pretende fundar en la distinción entre *Dasein* y *hombre* la distinción respectiva entre ontología del mexicano (que se ocuparía del *Dasein* mexicano, parece implicarse) y una investigación antropológica sobre el *hombre* mexicano: “Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser, «habla» de que precisamente se ocupa la ontología” [61].

Lo que Uranga pone en cuestión es que la mexicanidad del mexicano tenga algo que ver con la nacionalidad mexicana —como parecería natural. El ser mexicano no tiene que ver con ninguna nacionalidad. Pero además parecería, por lo dicho, que tampoco tiene que ver con ninguna humanidad, entendida como propiedad o cualidad de ser hombre. Sin embargo:

No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano [62].

Parece inevitable la conclusión, que probablemente agradaría a Uranga, de que el ser mexicano resulta algo accidental para el mexicano... Lo contrario es una inaceptable sustancialización, fraguada por la cultura europea: “*toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana... desconocemos como «humana» toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la «dignidad» humana*” [62].

Pero con todo, no parece que nos hayamos librado de la confusión o el equivoco entre el ser del mexicano y el ser humano en general; pues ahora resulta que “el hombre es cons-

titucionalmente accidental” [62]. Del mexicano se ha extraído la accidentalidad como categoría definitoria de lo humano; ahora se define la autenticidad del hombre, y ya no sólo del mexicano, por el hecho de vivir “en vecindad” de su ser accidental mismo; y esto significa: “tenerlo presente en la preocupación. El mexicano presta continuamente oído a la voz de su ser, bajo la forma de ese sentimiento tan cotidiano en nuestra vida que es la «pena»...” [63] En suma, si hemos entendido, el mexicano es accidental precisamente porque es quien presta oído a la voz de su ser accidental, el cual no sería sólo suyo como mexicano, sino constitutivamente humano.

Lo que sigue es una investigación sobre la esencia del accidente, de acuerdo a una divisa metodológica que quiere ser fenomenológica y heideggeriana (en referencia al § 45 de *Ser y tiempo*). Leamos:

Pero hemos dicho que se trata no sólo de identificar y de diversificar, sino de otra cosa que sugerimos con palabras tales como «aclaración», «enriquecimiento». Heidegger utiliza en su *Ser y Tiempo* una divisa metódica, surgida de la fenomenología, que llama «desformalización». Cuando se define a la fenomenología como «ciencia descriptiva de las esencias en actitud fenomenológica», muchos traducen la fórmula simplemente, en honor de la brevedad y por causa de ciertos prejuicios, como ciencia de las «esencias», de los conceptos vacíos y formales. Las «esencias», empero, que describe la fenomenología no se quedan montadas en la región del puro formalismo, sino que se las proyecta hacia regiones «materiales» en que se trata de precisar sus variantes regionales, sus *transformaciones*, por el proceso que han sufrido de «desformalización». Heidegger lo muestra a propósito de la noción de *fin*. Una «definición» formal de fin no basta para los propósitos de la descripción fenomenológica, sino que hay que “matizar” el concepto de fin, asignándolo a determinadas regiones de entes... para precisar su sentido, cada vez peculiar de esa noción de fin, previamente tenida en su estructura formal y generalísima. La «aplicación» a una región material determinada «aclarar» el concepto, lo «enriquece», pero a la vez lo «transforma». Esto en un doble sentido. Transforma primero a la noción formal en material, la concretiza; pero transforma también a la realidad a que se aplica, pues permite entreabrir nuevas dimensiones ónticas de su propia estructura que «antes» de confrontarla con esa noción estaba fijada o acotada, con referencia a otros horizontes que no eran los que ha despejado la nueva noción que le aplicamos [67].

Es difícil juzgar objetivamente el análisis de la esencia o el ser del accidente que hace Uranga; es cierto que no siempre parece consistente, pero para elucidarlo habría que abrirse paso entre un bosque de metáforas y dejar allanados los conflictos meramente superficiales. En todo caso, una vez definido, el accidente “ha de servirnos para explicar o dar razón del ser del mexicano” y queda establecido como la condición ontológica de posibilidad de los conceptos de actitudes, conductas, modos de ser, etc., que otros autores que han intentado

desentrañar la entraña del mexicano han encontrado; pues “sólo cuando colocamos el ser del mexicano en el horizonte del accidente podemos afirmar que lo hemos emplazado en su visión adecuada. Antes de alcanzar esta perspectiva nuestro extravío era casi total, pues apenas si por 'corazonada' dábamos con la veta o región del horizonte apropiado. Ahora estamos ya en la justa vertiente en que pueden hablar «las cosas mismas» [72]. Gracias a ello, el filósofo podrá encontrar nuevos caminos hasta para levantar, contra la “definición sustancialista del hombre”, “la figura de lo humano sin discriminaciones, con el impulso generoso de que lo humano realmente general y lo particular pueda encontrar en aquel tipo de ser accidental su constante más legítima”; pues “se trata, en verdad, de poner nuevamente al desnudo lo humano” [74]; se trata de apresar, a través del carácter del mexicano, “lo raigambrementemente ontológico del hombre”, y de atisbar, desde nuestro “modo de ser”, que es un “excelente medio de transparencia”, “la constitución accidental del hombre” [75]. El análisis del ser del mexicano es un humanismo.

Sabiendo, en definitiva, que “el ser mexicano no acota, pues, si se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser” [79], podemos confirmar el doble sentido de “mexicano” con que juega el texto, y la conclusión que ya señalamos: el ser mexicano (en el sentido de pertenecer al país México, tener la nacionalidad mexicana, haber vivido la historia de esta nación) es accidental respecto del *ser mexicano* de que se trata en esta ontología. Este es una suerte de cerámica humana que por contingencias históricas brotó en México, así como en Puebla llegó a brotar la de Talavera...

Esto explica acaso la disputa que Uranga abre en seguida contra el nacionalismo o el mexicanismo del mexicano. Lo que no impide, sin embargo, afirmar un “emparejamiento” de lo humano y lo mexicano, en que lo mexicano, empero, tiene preeminencia: “Lo humano se entiende a partir de lo mexicano” [83]. De este modo, Uranga puede deslindarse de la tendencia de la filosofía mexicana hasta mitad de siglo, consistente en “determinar la esencia del mexicano, o sea su peculiar estilo de vida, su radical proyecto de existir que sólo a él le pertenece y que lo distingue del español, del norteamericano y del europeo” [85]; en una nota advierte: “Distinguir con cuidado esta tendencia de la que nosotros propugnamos”. Esta se expone con énfasis ya inequívoco:

No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre particular que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre. La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esa idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado «prejuicios» y «presupuestos» que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala «generalización» de puntos de vista sobre el hombre

europeo. Cuando se habla del hombre en general, en verdad se mienta al hombre europeo, que le resulta como saldo de su historia que no hay más idea general del hombre que su propio ser europeo. Contra este arraigado prejuicio se pronuncia la ontología del mexicano que busca la exégesis de su propio ser para, desde ahí, avanzar «hacia un nuevo humanismo». A la ontología sigue, y no precede, preguntar por la «esencia del hombre». El «humanismo» es *la segunda tarea de la «ontología»* [90].

En una nueva revisión de la obra de Ramos, la psicología *qua* fenomenología de Uranga delata el complejo de inferioridad como una mera resolución posible de la insuficiencia constitutiva del mexicano. Pero la propuesta de asumirnos como insuficientes para librarnos de “las asechanzas del complejo de inferioridad” [95] ya no es un mero modelo interpretativo, sino un proyecto de conducta para los mexicanos –los mexicanos, ahora sí, de México, como lo confirma el repaso de la historia de México que se hace para aplicar el esquema.

A las objeciones que Gaos le planteó a su “Ensayo sobre una ontología del mexicano”, cuyo punto medular estribaba en negar la posibilidad misma de una ontología del mexicano y en la propuesta de sustituir ese nombre por el de “autognosis del mexicano”, que sería sólo una “*óntica del mexicano*”,⁶ Uranga responde que la *ontología fenomenológica* del mexicano es más bien el momento culminante y radical, propiamente *filosófico*, de un largo proceso de autognosis. Y sólo desde ese punto puede verse la tendencia misma del proceso. “Justamente –dice Uranga recordando a Ortega–, el tema generacional del «Hiperión» es la caracterización ontológica del ser del mexicano; momento, a nuestro entender el radical, de la *autognosis del mexicano*” [Uranga 1990b, 105].

Y como a fin de cuentas es Heidegger quien ha formulado el tipo o el sentido de ontología en el que se apoya Uranga, la exposición deriva hacia una difícil reseña del concepto heideggeriano de la *Jemeinigkeit*, el cual parece impedir, de paso, un conocimiento esencial; ante el atolladero, Uranga encuentra apoyo en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl.

Las reflexiones históricas, u ontológico-históricas, parecen por momentos simples y esquemáticas –la tradición filosófica occidental ha concebido al hombre como sustancial, hasta que en América aparece el hombre como accidental, es decir, como lo que genuinamente es–; pero el juego, nunca bien establecido ni aclarado, entre los planos histórico y ontológico, y entre los planos ontológico y ético, ponen en entredicho la coherencia misma de toda la exposición. Que “lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo” [111], es quizá poéticamente eficaz; filosóficamente es una afirmación, por decir lo menos, frágil y quebradiza ella misma, que no recibe en la obra una justificación suficiente; que, por otro lado, “*la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano*” [112-113], y que esta negación de lo

español sea "originaria" y consista en una elección de sí mismo como "*accidental, precisamente como negación de lo español que figura como 'sustancial'*" [113], son afirmaciones literariamente sugerentes, y sugerentes quizá hasta de cierta filosofía de la historia, pero, una vez más, su carácter las pone a salvo de toda posible corroboración en la historia efectiva.⁷ No son por ello corroboraciones, ni claro, tampoco refutaciones, de sus tesis las disquisiciones de "ontología comparada" que teje Uranga alrededor de alguna novela de Unamuno, o las que elabora en el último capítulo del libro alrededor de la poesía de López Velarde.

La ontología de Uranga, que se quiere a sí misma histórica ("Una ontología que se comprenda a sí misma no puede ser sino histórica" [115]), también se quiere a sí misma fenomenológica, y por ello, no pese a ello, aliada de la poesía. En la interpretación de un fragmento de "La tejedora" de López Velarde ("*Tarde de lluvia en que se agravan /al par que una íntima tristeza /un desdén manso de las cosas /y una emoción sutil y contrita que reza.*") Uranga emplea sin precisión dos de los términos más característicos de la fenomenología de Husserl:

La tarde de lluvia, el elemento exterior o noemático, se empareja con el carácter, elemento noético, cambiando o prestándose significaciones que permiten entender uno por la otra, y a la inversa [125].

Ante esto, claro, habría que hacer precisiones,⁸ pero la incursión misma de tales términos acaso sea un síntoma de lo que podría llamarse —no se nos ocurre algo mejor— "voluntad de fenomenología" en el pensamiento de Uranga. En un momento posterior de la misma explicación de "La Tejedora", se hallan estas frases:

En verdad la situación se aclara si nos fijamos en que el movimiento de la tejedora lo que aspira a conseguir es la síntesis de las conciencias, o sea la intersubjetividad. Salirse de la conciencia insular y alcanzar la comunitaria. Este es el término del movimiento en que se presta atención al azar. No es aquí el lugar para entrar en largas explicaciones filosóficas. Baste con decir que asistimos a ese tránsito de lo solitario a lo popular, de lo individual a lo colectivo [129].

Y en seguida, en nota: "O en el lenguaje filosófico, que se opera el tránsito de la cuarta a la quinta de las meditaciones cartesianas de Husserl."⁹ Valga la metonimia. Precisamente el carácter forzado y un tanto excéntrico de esta aplicación de la doctrina husserliana de la *empatía (Einfühlung)*, confirma aquella voluntad —voluntad que, en el párrafo final del ensayo, se reconoce y define a sí misma, al mismo tiempo que se extiende retrospectivamente sobre el camino recorrido.

Mucho se ha hablado últimamente de nuestra actitud eidética, de un empeño

«malsano» de quedarnos en la contemplación de la esencia de nuestro carácter. La fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias y originarias del carácter y no hacia la fijación de una estructura peculiar y clausurante. Este ahonde ha sido nuestra principal preocupación, y desde nuestro primer escrito sobre el tema se hizo evidente. De ahí que, sin que fuera menester avisarlo, estábamos ya atentos al poeta [142].

2. Luis Villoro escribió un breve ensayo titulado “Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, que se publicó como Nota introductoria en la edición de 1990 del *Análisis del ser del mexicano* y que es importante para conocer las preocupaciones por las que se formó el grupo Hiperión. Uranga era entre ellos el *primus inter pares*. La fenomenología y el existencialismo les ofreció el marco conceptual que necesitaban. “La fenomenología nos decía: no especulemos, vayamos «a las cosas mismas». Presentaba un método riguroso para describir los rasgos esenciales de un sector de la realidad, al través de la observación de ejemplares singulares” [Uranga 1990b, 11]. A pesar de que se proponía “fundar al fin una filosofía analítica” y de que reaccionaba “contra la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas” [10], la comprensión de la fenomenología del grupo Hiperión no parece haber ido mucho más allá de esas indicativas. Lo importante no era para ellos la definición plena de la fenomenología, entendida como método,¹⁰ sino las “aplicaciones” que le dieron, o que le dio, pues, Emilio Uranga. Villoro anota: “¿Qué mejor para describir los caracteres de nuestras formas de vida, de nuestras actitudes históricas, de nuestra cultura?” [10].

Es un corolario de la misma indefinición el hecho de que el grupo no haya llegado a ver con claridad ni las diferencias y rupturas, ni el sentido de la posible continuidad, entre los análisis de Husserl y los de Heidegger o Sartre, al menos en lo que respecta al método. A este saco fenomenológico-existencialista se le agregaron, como hemos visto, motivos procedentes de Ortega y Gasset: “La filosofía de Ortega no nos interesó demasiado, pero había legado a su discípulo Gaos, una visión de la filosofía como meditación sobre el hombre concreto en su circunstancia y una idea de la razón como razón histórica”; “en la conjunción de esos dos caminos” el grupo vio “el tema de nuestra generación” [11].

Enfrentado a la cuestión capital de definir la naturaleza del estudio de Uranga, Villoro aclara que “el término «ontología» no tenía un alcance metafísico, se tomaba en la acepción que tenía en Husserl cuando hablaba de «ontologías regionales» para designar la descripción de las características invariantes («esenciales») de una región de objetos, términos de referencia de un significado común” [12]. Parece más cierto, sin embargo, esto otro, al menos en cuanto a la intención: “Uranga pensaba también en el sentido que tenía en Heideg-

ger, desvelamiento del ser al través de la existencia concreta del hombre (*Dasein*)” [12]. Pero nada de esto debería tomarse en un sentido muy estricto; para Villoro mismo resulta más prometedor –“para comprender el sentido del programa teórico del Hiperión en general, de los trabajos de Uranga en particular”– analizar los procedimientos seguidos de hecho por Uranga, es decir, el intento por descubrir, a partir de un cúmulo de datos caracterológicos, culturales, históricos y literarios, un “núcleo básico”, “proyecto de existir”, una “especie de patrón de cultura”, una “manera de ser”... lo que llama Uranga “constitución ontológica” [14].

Debajo de una terminología “desprestigiada por el desarrollo posterior de la filosofía” [15], Uranga se enfrentaba a un “problema real”: si los caracteres descubiertos en el mexicano fueran “ontológicos”, corresponderían a todo hombre y no sólo al mexicano; y si fueran sólo “del mexicano”, no podrían considerarse propios del hombre o del *ser* del hombre como tal.¹¹ Pero lo cierto es que Uranga pretendía –a nuestro juicio en vano– disolver esa paradoja: quería llegar a lo “humano en general” mediante el análisis de hombres singulares, concretos, mexicanos... El resultado puede tal vez formularse así: lo que Uranga encuentra cuando encuentra ese “sentido de lo humano” es propiamente el sentido mexicano de lo humano. Pero es que en el mexicano se ha realizado lo humano de tal manera que, desde el momento de esa realización, lo no mexicano ya no puede decirse ni siquiera humano.

Los problemas filosóficos y lógicos que aquejan a las fórmulas de Uranga hacen desesperar a Villoro: “La terminología ontológica que emplea Uranga no era la más adecuada para expresar sus propios hallazgos. En mi opinión, habría que exponer su programa teórico, en otra terminología” [17]. Villoro mismo lo intenta, sustituyendo los términos ontológicos por los de una “filosofía de la cultura” –como proyecto de todo el grupo Hiperión, por cierto, y no sólo de Uranga. No entraremos en ello. Solamente podría hacerse constar, tal vez, que esa propuesta de traducción “terminológica” representaría sin duda, para el mismo Uranga, una crítica de su pensamiento mucho más severa de lo que a primera vista parece. La conversión de su “ontología” en una “filosofía de la cultura” haría que se perdiera, en efecto, lo que se preciaba de haber atinado en percibir: que la investigación ontológica se realiza sobre seres particulares, o más bien, que la investigación a fondo, a cierto fondo, de los entes, o de ciertos entes, particulares, “concretos e históricamente determinados”, resultaba a fin de cuentas ontológica. El ser habría sido revelado o develado. Y el resto es psicología, sociología, historia, filosofía de la cultura, y no ontología. Si esta creencia es, como creemos (y como creemos que Villoro cree), un error, en todo caso este error caracteriza a Uranga tanto, al menos, si no más, como los posibles aciertos de su filosofía de la cultura, aunque éstos sean lo más rescatable para nosotros hoy en día.

3. Más adelante nos referiremos al comentario de *La filosofía como ciencia rigurosa* que presentó Uranga al homenaje a Husserl celebrado por el Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por Gaos, en 1959.¹² Además de ese comentario, de interés para nuestro tema sólo restan algunas partes del libro *¿De quién es la filosofía?*, publicado en 1977, 25 años después del *Análisis*. El libro recoge una serie de escritos más o menos breves, además del ensayo principal que le da nombre. Este ensayo es un intento, a nuestro juicio enteramente fallido, por refutar la tesis gaosiana que considera la filosofía como una confesión personal de su autor. Aunque esta temática no deja de tener alguna relación con la preocupación de Husserl por establecer la idea de la filosofía como ciencia, es decir, como una obra a la postre impersonal, el intento de Uranga tiene en realidad muy poco interés para nosotros, sobre todo por la manera de abordar la cuestión, que consiste en distinguir, con base en cierta interpretación de la teoría de las descripciones de Bertrand Russell, entre el autor de una obra filosófica como persona y el autor de esa misma obra como... el autor de esa obra. Pero no puede ser ésta la ocasión de presentar estas ideas ni de fundamentar nuestro parecer sobre ellas.¹³

Llamamos la atención, en cambio, sobre el breve estudio "Leyendo a Husserl", el cuarto de los "Cuatro avisos" que se presentan tras la Introducción del libro, pues es una peculiar exposición, escrita en forma epistolar, de la actitud fenomenológica y a la vez una invitación a ella. La exposición se apoya en una difícil comprensión del papel de la reflexión, entendida como atención al habla (en sentido heideggeriano o cercano al heideggeriano) de la conciencia, en la adopción de la actitud fenomenológica. En medio de ciertas interpretaciones sospechosas de incoherencia se plantean problemas auténticos y sugerentes. "Lo enigmático, lo inexplicable es el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica, de una vida constituida a una vida constituyente. ¿Por qué operar este tránsito?" [Uranga 1990a, 38]. Otro problema legítimo es el de la relación entre la fenomenología y el lenguaje de la actitud natural, o sea, el problema de la comunicación o comunicabilidad de la fenomenología trascendental, precisamente por su carácter trascendental. Pues no se trata sólo, en efecto, "de *vivir* la conciencia pura, sino de *decir* la conciencia pura, de comunicárnosla y de comunicarla a los demás, de establecer o fundar una «explotación» común de nuestros descubrimientos trascendentales" [41]. En palabras de Uranga, Husserl se negó a inventarse una simbólica, un lenguaje de símbolos privados para expresar tales descubrimientos. Por "razones profundas" la fenomenología no puede abandonar el lenguaje natural. "Rozamos, me parece, un enigma digno de consideración" [44]. No es descabellado suponer que Uranga recibió de Eugen Fink, en el tiempo de su residencia en Friburgo, alguna inspiración para plantear este tipo de problemas.

Más adelante, Uranga critica, a partir de una interpretación cuestionable del concepto de reflexión, la posición adoptada por Husserl en relación con la cuestión del *yo*. Opina que el haber aceptado al *yo* en el ámbito de la conciencia “cambia todo el sentido de la reducción fenomenológica” [48], pues este *yo* es un elemento mundano que se inserta a trasmano en el ámbito trascendental. “Es la reflexión impura, la reflexión con su cola mundana la que acarrea como huésped indeseable al *yo* y la que lo consagra como dato absoluto”; “la reflexión impura me levanta, me incensa como creador del mundo” [49]. La razón con que Uranga pretende refutar esa presencia del *yo* en la conciencia es su impotencia...

La conciencia es impersonal. El *yo* es impotente ante la conciencia. Si fuera el obedecido señor de la conciencia bastaría su voluntad, la enunciación de algún deseo, para operar o provocar cualquier «estado de conciencia». En cuanto dijera el *yo*: quiero dormir, caería en el sueño. Pero no es así. El sueño viene a mí, me sorprende y soy impotente para provocarlo a voluntad [Uranga 1990a, 50].

No sólo hay que explicar, entonces, por qué un *yo* trascendental tendría que ser omnipotente a riesgo de no ser; también hay que explicar quién es ese “mí” al que viene el sueño, el sorprendido por él, el impotente para provocarlo... Pero para Uranga el caso está cerrado: “La reflexión pura se atiene a lo dado... El *yo* es una parte del mundo” [50]. Estamos, en realidad, en camino de una interpretación de la subjetividad trascendental como entidad divina del estilo de la que desde el inicio de su carrera propugnó, como veremos, Manuel Cabrera.

Y sin embargo, en el último párrafo del ensayo encontramos de nuevo pensamientos certeros en frases sugerentes y hasta literariamente efectivas. No está del todo en desacuerdo con Husserl presentar su fenomenología como “una ascesis, una renuncia, un apartamiento”, y la adopción de la actitud fenomenológica como una liberación de la tesis del “mundo” en la que “todos” estamos aprisionados. Los discípulos aún inmaduros, los medrosos, pueden preguntar en qué momento abandonarán la actitud fenomenológica y volverán a ser y portarse como hombres naturales. El maestro sabe que “no hay problema, no hay dificultad tan grave que obligue a abandonar la actitud fenomenológica. Los que no lo entienden así no han pisado ni el umbral de la fenomenología” [50-51].¹⁴

Jorge Portilla (1919-1963)

Acerca de Jorge Portilla, “uno de los pensadores más lúcidos del grupo” Hiperión,¹⁵ hay muy poco escrito, y acerca de su más ambicioso ensayo, la *Fenomenología del relajo*, hay todavía menos. Es muy tentador intentar fijar el sentido de su obra dentro de la historia de la filosofía, del ensayo, del periodismo de ideas en México; pero aquí no podríamos detenernos

en esa tarea, que buena falta hace, así como buena falta hace la relectura o lectura de sus escritos, al menos de los reunidos en la obra mencionada.

Desgraciadamente, la producción de Portilla, escasa en términos generales, lo es mucho más si nos limitamos a escritos de interés fenomenológico, aun en el sentido más amplio. Sin embargo, en este caso la calidad compensa con creces la cantidad: no sólo es *Fenomenología del relajo* tal vez el único ensayo original propiamente fenomenológico que haya escrito un filósofo mexicano; es también un ensayo admirable por su sobriedad y su rigor, por su entraña científica y la elevación y fuerza de su intención moral. Hay en él, además, la medida equilibrada y justa de ingredientes universales y particulares o locales; quiero decir: el relajo se analiza y describe como lo que es con entera independencia del lugar o tiempo en que haya cristalizado o pueda cristalizar, aunque el interés del análisis y su ocasión hayan surgido en medio de motivos perfectamente concretos, vitales y personales, e incluso aunque el mismo análisis se desenvuelva con la mira puesta en la circunstancia nacional de los fenómenos descritos.

“Se trata de comprender el relajo, esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país” [Portilla 1984, 13] —y el ensayo puede situarse entonces, simplemente por esta circunstancia, y responsablemente— dentro de la gran corriente de la filosofía del mexicano o de lo mexicano; pero Portilla no comete la torpeza fácil de decir que su objeto de estudio es algo así como el “relajo mexicano” o el relajo del mexicano...¹⁶ O no lo hace, al menos, porque el ensayo pretende ser genuinamente fenomenológico, aunque, hay que reconocerlo, tampoco encontramos en él una definición metodológica suficiente, sino, fuera de algunos pocos lineamientos casi incidentales, el puro trabajo fenomenológico seguro de sí mismo llevado a cabo sobre la cosa misma. Por razones semejantes, y aunque no tendría ningún sentido achacarle la falta a su autor, falta también una visión científica sistemática: aunque el relajo se ubica dentro de una serie más amplia de fenómenos (humor, risa, ironía...), el estudio no hace ningún intento por situarse dentro de una psicología o una antropología fenomenológica integral. Si bien esto podría y tendría que intentarse, quizá no era muy compatible, en el ánimo de Portilla, con el antiacademicismo que delatan algunos pasajes señalados de sus escritos. Pero sea de esto lo que fuere, ahí está el paso dado, como ejemplo y modelo, como base y primera piedra —también, desde luego, para ser criticado y superado, como todo trabajo científico.

No obstante:

No se trata, desde luego, de escribir neutra y objetivamente una forma de expresión de nuestro carácter nacional a la manera como el entomólogo estudia la vida de los insectos. Entre otras razones, porque los hombres no son insectos, aunque algunos se comporten como si otros lo fuesen [1984, 14].

Más que un diagnóstico, se busca el establecimiento de un diálogo lúcido que pueda conducirnos a una liberación. La motivación moral es para el autor quizá más importante que la científica o la filosófica. Pero digo mal, pues no se trata de establecer jerarquías ni riñas abstractas, sino de comprender que “la verdad me hace libre, y tal vez el sentido último de toda filosofía auténtica sea esta operación liberadora del 'logos', y no la fabricación de un armazón de conceptos como espejo de la realidad” [16].

En forma casi acorde con esa motivación doble pero unitaria, el ensayo se divide en dos partes, una primera que constituye propiamente –su nombre lo dice– la “Descripción fenomenológica del relajo”, y una segunda en que se estudia, desde una perspectiva más amplia, el “Sentido moral del relajo”. Es importante hacer notar, sin embargo, que en esa misma primera parte no se ofrece solamente una descripción fenomenológica del relajo y un intento de definirlo, sino también un esbozo, quizá no muy detallado, pero sí muy expresivo y convincente, de una fenomenología del valor. La primera descripción culmina provisionalmente en el siguiente resumen:

El relajo puede definirse, en resumen, como la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas. Esta suspensión es realizada por un sujeto que trata de comprometer a otros en ella, mediante actos reiterados con los que expresa su propio rechazo de la conducta requerida por el valor. Con ello, la conducta regulada por el valor correspondiente es sustituida por una atmósfera de desorden en la que la realización del valor es imposible. Por extensión, se llama también “relajo” a la situación real provocada por la intencionalidad descrita: el relajo “logrado”, el estado de cosas producido por un sujeto que ha realizado su propósito de imposibilitar la incorporación del valor mediante aquellos actos que, sin mayor aclaración, hemos llamado suspensivos de la seriedad [25].

Como se ve, la fenomenología del valor que se presenta en seguida (sin que, por cierto, quede abandonada la del relajo) es totalmente pertinente. Pero esa fenomenología no es equivalente a un examen de la cuestión sobre el “estatuto ontológico del valor”, ni serán una vez más los mapas idealmente trazados por Scheler y por Hartmann donde se habrá de buscar orientación: “lo que importa es averiguar la manera como el valor se da en la conciencia espontánea, independientemente de su cualidad ontológica o metafísica y de las relaciones a priori que puedan establecerse entre los valores mismos” [31]. Lo que Portilla enseña es que si de esas entidades, de sus cualidades y relaciones puede darse cuenta y razón fenomenológica, es decir, si hay en última instancia manera racional de justificarlas, comprenderlas o hacerlas comprensibles, esta manera tendrá que enraizarse en todo caso en la experiencia original (o el cúmulo de experiencias originales) del valor o los valores. Leamos el inicio de la lección, en toda su aparente ingenuidad:

Digamos, por lo pronto, que toda la vida humana se encuentra transida de valor. A donde quiera que volvamos la mirada, el valor da sentido y profundidad a la realidad. Los valores vividos no son esas esencias que se presentan en los manuales de filosofía como perlas de significación organizadas jerárquicamente más allá del ser. El valor destaca y organiza las cosas del mundo. Es un valor la frescura del agua que bebo en un día caluroso, es un valor la gracia de esta mujer que se cruza en la calle, es un valor la suavidad y el buen trazo del sillón en que me siento a descansar, es un valor la inteligencia de este amigo o el buen humor de aquél [32].

Esto nos conduce al tema del sentido fenomenológico del ensayo mismo, o, estrictamente, de la primera de sus partes. Desde el punto de vista del autor, una descripción fenomenológica presenta una "doble exigencia": la de abandonar toda actitud explicativa (ser efectivamente descripción) y la de situarse "en el punto de vista del sujeto" [50]. Aunque insuficiente como reflexión sobre el propio método, esta caracterización (que por lo demás no pretendía ser suficiente) es justa, no sólo respecto de las descripciones hechas, sino también respecto de las intenciones de la fenomenología husserliana como reflexión inmanente de una vida subjetiva, de sus vivencias intencionales y sus obras objetivas constitutivas. Hay que decir además que la reducción trascendental, o la puesta en actitud trascendental, no está ni explícitamente ejecutada ni reflexivamente considerada como tal,¹⁷ por ello, y puesto que, por otro lado, el ensayo se quiere eidético, éste podría ser considerado, de acuerdo con las definiciones husserlianas, como un fragmento de psicología fenomenológica más que como una fenomenología trascendental.

No seguiremos ya a Portilla por los detalles de sus descripciones en el estudio de las relaciones del relajo con la risa y lo cómico en sus distintas manifestaciones, y tampoco por las ricas disquisiciones de la segunda parte (no del todo fenomenológica ya, pero aún bastante fenomenológica) sobre el relajo y la libertad y su entretejimiento con el humor y la ironía, ni, por último, por la fisonomía del "apretado" con que, como contracara de la que se ha hecho del "relajiento" en todo lo precedente, culmina el ensayo. Por tanto, apenas podemos dar cuenta muy menguada del "sentido moral", digámoslo así, del ensayo mismo, de su significación cultural como obra de educación filosófica. Citemos, como parco sustituto, algunas de sus palabras finales:

El apretado niega la trascendencia del valor apropiándose y convirtiéndose así en *fundamento* de la comunidad. Pero, como hemos visto, el apretado... resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión. Por su parte el hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor.

Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una

auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos [95].¹⁸

Luis Villoro (1922)

La asimilación reflexiva de la fenomenología llega a su madurez en México sólo con los estudios de Villoro. Portilla llevó a cabo el ensayo que hemos reseñado, con las virtudes que le hemos reconocido; pero no hay en él una reflexión metodológica madura, una comprensión expresa y cabal del sentido y la función de la fenomenología —lo cual no señalamos como si fuera un defecto. En cambio, en Villoro no encontramos una semejante “aplicación” de la fenomenología ni ensayos fenomenológicos propiamente dichos (dejando a un lado la asimilación de ciertas ideas que se encuentra en su obra posterior), salvo aquellos en que se despliega su labor reflexiva sobre la fenomenología misma y el sentido de sus métodos. Estoy refiriéndome sobre todo a los dos ensayos “Los antecedentes de la reducción fenomenológica” y “La ‘reducción a la inmanencia’”; pero esa labor se lleva a cabo también, en cierta medida, en los otros textos publicados con ellos en *Estudios sobre Husserl*.¹⁹

La dedicación de Villoro a la fenomenología, dentro de la que hay que contar desde luego su ejemplar traducción de *Lógica formal y lógica trascendental*, publicada en 1962, y los cursos sobre Husserl que dio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (el último de los cuales tuvo lugar en 1964-65), se desarrolló desde finales de los años cincuenta hasta la segunda mitad de los sesentas. El valor didáctico de sus exposiciones o “estudios”, la lucidez de sus críticas y de sus interpretaciones, no sólo sirvieron para superar puntos de vista parciales y enmendar interpretaciones apresuradas, sino que establecieron las bases de lo que pudo haber sido un marco de discusión normalizado, apoyado en una comprensión suficientemente sólida y en puntos de referencia suficientemente aceptables. Naturalmente, nada de esto quiere decir que en Villoro todo sea claridad o que la claridad no sea a veces engañosa, que sus exposiciones no tengan momentos de comprensión insuficiente o interpretaciones de alto riesgo. Esto es cierto, y tal vez inevitable; pero lo que importa destacar es que todas las discusiones y controversias que esa misma necesidad de aclaración exige, sólo podrían ejercerse y dirimirse precisamente dentro del marco que estaba consolidándose en los escritos de Villoro.

Ahora bien, para que en ese marco hubiera tenido lugar realmente el desarrollo normal de la disciplina fenomenológica —con lo que esto supone en cuanto a comunicación e intercambio de ideas, estudio, enseñanza, difusión y aprovechamiento—, solamente hizo falta un grupo de gente interesada. Pero dadas las circunstancias y los intereses predominantes en el medio filosófico mexicano en los años sesentas y setentas (filosofía analítica por un lado, marxismo por otro), ni es probable que ese grupo hubiera acabado por formarse, ni por su

parte Villoro estaba dispuesto a esperar que el grupo se formara. Para 1975, que es la fecha de publicación de los *Estudios sobre Husserl*, Villoro podía escribir que se encontraba “ya muy alejado de esos temas” [Villoro 1975b, 7] —a pesar, agregaríamos, de las coincidencias reales y aparentes que se encontraban en los aspectos metodológicos y en el interés por el tema del lenguaje entre la fenomenología y la filosofía analítica. Pero desde mediados de los años sesentas, fecha de los últimos cursos sobre Husserl que impartió Villoro, la fenomenología se había borrado prácticamente del escenario principal de la filosofía en México. Incapaces de cohesionar por sí solos un grupo o de suscitar nuevos intereses, los *Estudios sobre Husserl* sólo pudieron mantener la presencia de la fenomenología en la conciencia cultural o filosófica del país en una forma muy velada.

Villoro había llegado a la fenomenología impulsado sin duda por las enseñanzas de Gaos, pero en ningún momento se encerró en el esquematismo de la comprensión gaosiana de la fenomenología. A diferencia de Gaos, que solamente estudió a fondo las obras “clásicas” de Husserl (*Investigaciones lógicas*, *Ideas I*, *Meditaciones cartesianas*),²⁰ Villoro abrió mucho el abanico de sus lecturas de estudio, que además hizo en casi todos los casos sobre el original alemán: el segundo libro de *Ideas*, *Filosofía primera*, la misma *Lógica formal y lógica trascendental*, *La idea de la fenomenología*, por ejemplo, así como algunas obras sobre Husserl. No es sorprendente, por tanto, encontrar una noción de la fenomenología más madura e informada que la de Gaos. Esta noción, que incluye algunos motivos interpretativos muy característicos, está expuesta de la manera más nítida en los dos ensayos mencionados arriba. Repasaremos en seguida sus motivos centrales.

Ante el desconcierto provocado por las interpretaciones que encuentran un conflicto entre la fenomenología expuesta en las *Investigaciones lógicas* y el llamado “giro trascendental” de la reducción fenomenológica propuesta en el primer libro de *Ideas*, Villoro intenta en “Los antecedentes de la reducción fenomenológica” hacer ver ambas obras como el desarrollo de un mismo proyecto. Este proyecto quiere “atenerse, con igual firmeza, a los dos términos de la aparente contradicción: la objetividad de la verdad lógica y el carácter intencional del conocimiento” [1975b, 15]. Estos términos, motivos fundamentales de las *Investigaciones lógicas*, se convierten en los hilos conductores de la investigación que pretende acercarse al sentido de la reducción fenomenológica expuesta en el primer libro de las *Ideas*.

El seguimiento del primero hace ver la necesidad, para mantener el carácter objetivo e ideal de la verdad cuando ésta se enlaza con el reino subjetivo de las vivencias —enlace necesario a su vez para eliminar la hipótesis metafísica (platónica) de su trascendencia—, de que estas vivencias posean un “elemento” o “aspecto” irreal, la “trama de la significatividad

pura”, que es el que ha de manifestar la “esencia irreal”. Pero la actitud natural, y con ella el naturalismo, “sólo puede concebir la conciencia desde su cara de realidad”; “la sola reducción eidética (o abstracción ideatoria)”, por su parte, “no basta para acceder a esa dimensión irreal de las vivencias”, pues por ella sólo pasamos del hecho individual a la esencia y no separamos, en el mismo hecho individual, “su carácter real de su momento de irrealidad”; se requiere por ende de una nueva reducción, la fenomenológica, para revelar “la urdimbre pura de la conciencia como sede de la verdad objetiva” [33-36]. La primera función de la reducción fenomenológica consiste en develar la conciencia en cuanto significación.

El seguimiento del segundo motivo de las *Investigaciones*, el de la intencionalidad de las vivencias, conduce también a la reducción fenomenológica. Ya un análisis preliminar basta para poner de manifiesto que la intencionalidad, o el elemento significativo que hay en ella, implica “una referencia que hace abstracción de la realidad de su objeto” [42]. Pero además, en lo que sin duda constituye la interpretación más arriesgada del ensayo, Villoro sostiene que el cumplimiento de la intención significativa, cuando es en efecto un acto de auténtica evidencia, esto es, un acto en que “lo mencionado se da tal como es mencionado”, tampoco otorga al fenómeno o al correlato intencional la “nota de realidad”; ello sería contradictorio, pues implicaría que lo dado iría más allá de la intención; la interpretación según la cual el cumplimiento consistiría en que “el objeto significado se convierta de pronto en una cosa entre cosas”, sería incluso “ridícula” [47-48]. Pero ésta es, de nuevo, la postura de la actitud natural, que se aferra a la realidad aunque ésta no esté dada e impide que el objeto o el ente “se destaque en su puro ser manifiesto en la evidencia”; se requiere entonces de una reducción —que será de nuevo la fenomenológica— para excluir ese “pretendido elemento de realidad no dado” y “reducir lo dado a los límites de la plena evidencia; lo que quiere decir: reducir el ente a su patencia”, en su verdad [48]. La segunda función de la reducción fenomenológica consiste en esta develación del ente en cuanto verdad.

“La 'reducción de la inmanencia'” da un paso más en el intento de aclarar la reducción fenomenológica: se trataría de evitar, mediante la distinción de los varios sentidos en que se usa el término “inmanencia”, las “perplejidades que suscita la comprensión de la reducción” (entendida, claro, como reducción a la inmanencia), y poder arrojar desde ahí “alguna luz sobre la pertinencia de la interpretación idealista” que hace Husserl de su propio método [53-54]. Lo primero para ello es reafirmar la interpretación de la actitud natural, que hallamos ya en “Los antecedentes...”, como una actitud que postula la realidad aunque ésta no esté dada. La exposición, sin embargo, crea la impresión de que la actitud natural no es en realidad nuestra inicial “postura espontánea” [59], sino una actitud en algún modo secundaria y una perversión o tergiversación de alguna otra actitud más originaria y también más adecuada o más fiel a lo dado. “Curiosa perspectiva ésta —la de la actitud natural—; que

ya no veo las cosas desde mí, sino todo desde el mundo y a mí mismo en él. Ya no es él mi espectáculo, yo quedo incluido en la escena" [58]. Justamente esta tergiversación es la que vendrá a corregir la reducción fenomenológica, gracias a la cual el mundo deja de ser el "todo de las realidades" y vuelve a ser sólo "un conjunto de datos experimentados, sin que les añada la significación de existir en sí y para sí mismos" [62-63].

La reducción fenomenológica suprime la tesis de la realidad (*Realität*) propia de la actitud natural, por lo que al "conjunto de fenómenos que quedan podemos calificarlos de 'irreales'" [64]. Pero Villoro advierte que no por ello dejan de ser reales "en el sentido de 'efectivamente existentes'" (esto es, en alemán, *wirklichen*).²¹ Así pues, escuetamente formulado, la reducción fenomenológica suspende la *Realität*, pero no la *Wirklichkeit*. Esto es cuestionable, al menos si nos atenemos a las exposiciones de Husserl. Habría que preguntar, desde luego, cuál es el modo o tipo de ser que compete a esos fenómenos "irreales" (mesas, montañas, colores, olores) que por la reducción han dejado de ser espacio-temporales pero que aún poseen, según la interpretación, existencia efectiva. Porque no parece que una mesa o un color puedan tener más existencia efectiva que la que pudieran tener espacio-temporalmente.

Sin embargo, se requeriría de una exposición más fina y de un análisis más detallado para poner de manifiesto y clarificar todos los problemas que esta interpretación suscita en los mismos ensayos de Villoro, y en particular en las consideraciones, parcialmente históricas, que se hacen en seguida sobre las relaciones entre la reducción eidética y la fenomenológica. Estas consideraciones son particularmente interesantes porque en ellas se encierra una concepción de la fenomenología misma.

la fenomenología —escribe Villoro— pretende ser exclusivamente una ciencia de esencias; con el método eidético parecería que pudiéramos llegar a ella sin necesidad de mayores rodeos. De hecho, la fenomenología empezó con la reducción eidética y sólo más tarde se planteó la necesidad de otra reducción para resolver problemas que ese primer método dejaba abiertos [1975b, 72].

Esta segunda reducción (la fenomenológica) no solamente se presentó después en el tiempo para resolver esos problemas (que son, en palabras de Villoro, los de "la relación entre la verdad en sí de lo esencial y su aparición en ejemplares individuales"), sino que viene a servir de base a la reducción eidética; es más: "es una condición de posibilidad de la ciencia eidética" [73]. Ahora bien, esto sólo podría ser cierto si por "ciencia eidética" se entiende aquí "ciencia eidética fenomenológica" o, para abreviar, fenomenología; pues es obvio que no se querría afirmar que las demás ciencias eidéticas (reales o posibles) tienen como condición de posibilidad a la reducción fenomenológica. Restringida a la fenomenología, la afirmación sería trivial si significara que la reducción fenomenológica es

condición de la fenomenología –trivial, al menos, desde el punto de vista de la concepción husserliana madura de la fenomenología–; pero si significara, por otra parte y por último, que la reducción fenomenológica es condición de posibilidad de la reducción eidética que se ejecuta dentro de la fenomenología misma (y no tanto de la “ciencia eidética”), se estaría implícitamente negando la posibilidad de una psicología fenomenológica –una psicología intencional e eidética que no hace uso de la reducción fenomenológica entendida como reducción trascendental.

Lo que hace surgir toda esta serie de cuestiones es en el fondo la indefinición en que queda en la exposición de Villoro esa supuesta fenomenología que “empezó con la reducción eidética”. Pues aunque los problemas que, de acuerdo con esa exposición, forzaron el paso a la fenomenología trascendental hayan sido problemas reales y hayan ameritado en verdad que se diera ese paso, sería preciso, y hasta urgente, para situar en su justa dimensión toda esa problemática y también la serie de cuestiones que en lo anterior planteamos, que se esclarecieran las razones por las cuales Husserl podía llamar “fenomenológicos” a los estudios que realizaba en las *Investigaciones lógicas*, ya que esas razones, ciertamente, se encontraban lejos de la necesidad de emplear en ellos una reducción eidética o “abstracción ideatoria”.²²

A pesar de lo anterior, y de algunos otros problemas menores que no reseñamos, el ensayo lleva adelante con penetración su interpretación medular, y cumple el propósito de dar a conocer el sentido de la reducción entendida como reducción a la inmanencia, analizando los diferentes sentidos que toma esta palabra –y su correlativa de “trascendencia”– según la actitud en la cual nos situemos: antes de la reducción, en actitud natural, o después de ella, en la nueva actitud trascendental. En la interpretación de Villoro, la “aporética” distinción que la actitud natural establece en la realidad (y justamente a causa de su “tesis de realidad”) entre un “conjunto de procesos psíquicos subjetivos”, “internos”, y unos “procesos físicos objetivos”, “externos” [1975b, 81], ha de ceder el paso, en y por la reducción, a un nuevo punto de vista que consiste en “ver el mundo real y la relación de conocimiento a partir de la vida intencional” [88].

No podemos pronunciarnos aquí en relación con la crítica que Villoro hace a Husserl por seguir utilizando, tras la reducción, “un lenguaje de la actitud natural en un nuevo contexto en que carece de sentido”, e insistir en que “todo es inmanente a la conciencia pura” [88], y tampoco en relación con el tercero y último concepto de inmanencia, el “Sentido definitivo de inmanencia” (y, correlativamente, de trascendencia) que Villoro encuentra en la obra de Husserl. Mucho habría que decir sobre ello, pero requeriría una discusión que no es posible iniciar aquí. No puede dejar de decirse, en todo caso, que las de esta última sección son páginas brillantes y sugerentes que dignamente coronan el ensayo y descubren el

vigor de la interpretación que lo guía. Pese a las dificultades en que esta interpretación se envuelve, deben ser leídas, todavía hoy, por todo aquel que quiera adentrarse en el sentido de la reducción fenomenológica-trascendental.

La preocupación por el sentido de la reducción trascendental, y por su papel como sustento de un idealismo trascendental, se manifiesta también, aunque de otra manera, en la reseña que hizo Villoro en 1959 del segundo tomo de las *Ideas* de Husserl. La reseña recorre, con bastante detenimiento, todas las etapas de la obra, que son las etapas de la constitución de la realidad; pero merece la pena destacar la indistinción que al final de su reseña Villoro encuentra en el final de la obra, entre el sujeto personal y el yo trascendental mismo desde el cual se ha efectuado la constitución. Husserl se ha visto forzado a destacar en la persona, determinada como una realidad superior del mundo, su ser sujeto, centro de actos dirigidos al mismo mundo. Esta suerte de fusión, que a la vez parece alejar del mundo al sujeto, y devolver al yo puro al mundo y hacerlo así concreto, “parece incitar a una revisión de la doctrina de la conciencia pura”, pero aunque Husserl termina reiterando el motivo trascendental, “en el fondo queda resonando una pregunta inquietante: si el yo es vida concreta, ¿no será el sujeto trascendental una mera abstracción de la persona? No levanta (cancela y conserva) la persona al sujeto trascendental?” [136]. La cita final resume toda una interpretación histórica de la fenomenología trascendental:

Los dos motivos seguirán dialogando en la obra posterior de Husserl sin llegar a confundirse plenamente. Las *Meditaciones cartesianas* y la *Lógica formal y trascendental* subrayarán el primero; los escritos de *Crisis* el segundo. En las nociones de “vida operante” de la conciencia (*leistendes Leben*) y de “mundo vital” (*Lebenswelt*) buscarán su síntesis; al lograrla, el idealismo trascendental terminará su ciclo para anunciar una filosofía de nuevo cuño” [136].

Pese a su alejamiento de la fenomenología en la última mitad de los años sesenta, Villoro no ha dejado de mostrar en sus escritos posteriores las huellas dejadas en su pensamiento por las lecturas de Husserl. Sin hacer un recuento puntual de todos los motivos de estirpe husserliana que en una forma más o menos escondida, más o menos expresa, asoman en sus textos principales, deben mencionarse las varias referencias explícitas o implícitas que se encuentran en *Creer, saber, conocer*,²³ así como la muy notable –porque justamente no se trata de una mera referencia– al segundo libro de *Ideas* en ocasión del análisis de la “Experiencia del valor” en *El poder y el valor* [Villoro 1997, 18].

En el centenario del nacimiento de Husserl (1959)

En pasajes anteriores nos hemos referido ya a la “sesión pública de homenaje a Edmundo Husserl, con motivo del centenario de su nacimiento”, que celebró en 1959 el Seminario de

Filosofía Moderna dirigido José Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. También hemos reseñado las “Notas sobre Husserl” que Gaos escribió para acompañar la publicación de los comentarios presentados en la sesión.²⁴ Con toda probabilidad, a la discusión que se llevó a cabo en esa sesión, y a su significación, aludió Fernando Salmerón, años después, al escribir las palabras que en seguida transcribimos:

Hacia el comienzo de la década de los años sesenta —si se quiere precisar más habría que señalar una fecha anterior: el año del centenario del nacimiento de Husserl—, se inició en México una discusión acerca de la naturaleza de la filosofía, que anunciaba un cambio de rumbo. De un lado, un grupo de jóvenes profesores de la Universidad Nacional se pronunciaba en contra de la práctica tradicional —condenada por los iniciadores de la filosofía analítica—, que buscaba ante todo la unidad y el sistema aun a riesgo de poner en peligro la objetividad de las verdades filosóficas. La nueva posición enfrentaba al maestro de todos los miembros del grupo, el profesor José Gaos, defensor a ultranza del carácter sistemático de la filosofía [1993, 133].

No hay indicios de que esa discusión se prolongara más allá de la sesión de homenaje misma, o tuviera más repercusiones que la publicación de las ponencias de los participantes. De éstos —que fueron Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro— no puede decirse que hayan representado todos solidariamente o en la misma medida una posición como la que Salmerón recuerda. Pero sea como fuere, tanto la reunión misma, con la discusión que puede fácilmente imaginarse, como la posterior publicación de las ponencias, representan un momento de cierta intensidad en la discusión de ideas husserlianas en México. Se trataba —a propuesta de Gaos, podemos suponer— de discutir las ideas expuestas en *La filosofía como ciencia rigurosa*.

La ponencia de Ricardo Guerra, “La historia y la filosofía como ciencia rigurosa”, se concentra en la crítica del historicismo, o en sus supuestos, y tiene el acierto de vincular esta temática con la de la subjetividad trascendental y su temporalidad. Pero en esta vinculación ve el autor precisamente un problema, pues no se explica cómo pudiera comprenderse la historia partiendo de una “idea subjetiva del tiempo” y de su “incorporación a un sujeto absoluto” [Guerra 1961, 156]. Las líneas finales de este breve ensayo lanzan al aire, sin explorar, una pregunta fácil: “¿no habría que preguntarse, si como ya se ha dicho insistentemente, la revolución metodológica de la fenomenología no reposa, en última instancia, en una ‘ingenuidad ahistórica?’” [156].

De “La tentación del filósofo”, la ponencia de Alejandro Rossi, merecen ser destacadas dos ideas: la primera —que el artículo de Husserl es un “manifiesto filosófico” [Rossi 1961, 157]— es, o eso parece, una mera observación literaria, pero las consecuencias que Rossi saca de ella son prueba de su agudeza; la segunda, más interpretativa o personal y, dicho sea de paso, más apegada a la tónica que Salmerón observó en la discusión, es la que justifica y

explica el título de la ponencia. La elevación de la filosofía a ciencia rigurosa ha de comenzar por una suerte de conversión vocacional del filósofo, quien “ha menester cambiar su arraigada y ya milenaria *actitud* frente a la filosofía; el filósofo debe asemejarse al científico: renunciar a sus *necesidades espirituales particulares*, a su afán de salvación personal, y, en consecuencia, concebir la tarea filosófica como algo imposible de llevar a cabo en el tiempo limitado de una vida personal” [162]. Pero con estos señalamientos, la oposición de Husserl a una filosofía entendida como *Weltanschauung* –por ser ésta una “desviación” producto de una “actitud humana equivocada”, una “manera *equivocada de considerar los problemas filosóficos*”, que reside en último término en “necesidades humanas”– puede emparentarse con la tendencia de “toda una rama de la filosofía moderna” a considerar o recalcar que “los sistemas filosóficos han tenido su origen en motivos extralógicos, como diría Reichenbach, o que la filosofía, es decir, sus *preguntas*, es una *enfermedad* –para utilizar el término de Wittgenstein” [162]. Sin necesidad de mayor comentario, se advertirá que en el descubrimiento de este parentesco se cifra una parte considerable del sentido de la influencia de Husserl en la filosofía mexicana en la segunda mitad del siglo. Pero para constatar que esta influencia ha sido en alto grado paradójica, basta recordar que estas consideraciones de Rossi se daban al mismo tiempo en que Gaos se sentía autorizado a concluir que la fenomenología trascendental husserliana desembocaba en una metafísica más...

El comentario de Uranga se titula “La filosofía como ciencia y como sabiduría”. A una escueta exposición de las ideas centrales del ensayo de Husserl, Uranga agrega algunos comentarios y glosas francamente no muy penetrantes. La exposición misma, por querer ser literariamente ágil, peca de excesos e imprecisiones que deforman las ideas de Husserl. Si la constatación del hecho de que la filosofía no ha logrado erigirse en ciencia rigurosa valiera como un “argumento clásico” en contra de “las pretensiones de cualquier doctrina filosófica que se quisiera hacer valer como científica” [1991, 214; 1961, 166], está claro que Husserl no habría podido sostener luego las pretensiones científicas de su propia filosofía. Las digresiones históricas del ensayo se apartan mucho de la idea que Husserl se hacía del deslinde entre la idea de una filosofía científica y la filosofía entendida como sabiduría. Es también muy dudoso que Husserl hubiera avalado nunca algo semejante a la manera como se plantean aquí las relaciones entre la filosofía y la ciencia con sus respectivas historicidades. Pues según Uranga, uno de los rasgos que distinguen a la filosofía como ciencia de la filosofía como sabiduría es “la condición histórica de la segunda y antihistórica de la primera”; a pesar de lo cual, “la historia de la ciencia es la historia de caducidades sin remedio, la historia de la filosofía una especie de *eterno retorno* de lo idéntico” [1991, 221; 1961, 172].

Por otra parte, vale la pena señalar una anotación que puede ser reveladora. Al referirse

a la propia aportación de Husserl a la filosofía científica, afirma: "Husserl es conocido como el creador del método fenomenológico. ¿Por qué no hemos hablado para nada de fenomenología? ¿Es legítimo glosar las ideas de Husserl fuera completamente de las perspectivas de la fenomenología? A nuestro parecer, sí. Su alegato en favor de la filosofía como ciencia nada tiene que ver con la fenomenología y nada nos aburriría tanto como seguir estas ideas de nuestro artículo en el contexto de un estudio sobre Husserl y la fenomenología. Las tomamos tal y como se dan, independientemente de que sean líneas del creador de un método que muchos estiman, y otros desestiman y entregan sin misericordia a los *historiadores*, que se apasionan por lo que no está de moda" [1991, 224; 1961, 175]. Independientemente de los aburrimientos personales, es cierto que las ideas de Husserl en torno al tema de la cientificidad de la filosofía son independientes de su fenomenología. Sostener lo contrario requeriría al menos alguna argumentación independiente. Pero lo que hay que destacar en las palabras de Uranga es la concepción de la fenomenología como un método: Husserl es conocido como el creador del método fenomenológico, no como el creador, o el creador "virtual", de una ciencia.

El ensayo de Villoro, "Ciencia radical y sabiduría", plantea un conflicto interesante: la filosofía es la única ciencia que lo es radicalmente, por ser *saber de los orígenes*. Pero un saber de los orígenes no puede carecer de supuestos. Dadas las características que debe reunir una ciencia auténtica, sus supuestos serían éstos: i) una teoría de la predicación (o lógica formal pura), ii) una teoría de la verificación antepredicativa (o lógica genética); iii) una teoría de la idealidad (o ciencia eidética pura). Ahora bien, para decidir de la validez de estas disciplinas supuestas, se requiere una crítica de sus límites y un examen de los datos inmediatos de que parten. Estos implican un conocimiento que inevitablemente rebasará el marco de una ciencia auténtica, esto es, de un conocimiento predicativo y eidético, pues es un saber de lo dado antes de toda teoría científica, del mundo vivido, tal como se presenta al hombre, inseparable de su referencia a la persona... A diferencia del saber científico, este "debe ser inmediato y personal, es decir, 'sabiduría'. Sólo si la filosofía abarcara ese conocimiento, carecería de supuestos y podría ser saber de los orígenes" [Villoro 1975a, 144; Villoro 1961, 179].

Villoro cree llegar con eso a una conclusión "contraria a la de Husserl": o la filosofía acepta los supuestos mencionados, o se apoya en un conocimiento que no es él mismo ciencia rigurosa [1975a, 144; 1961, 180]. Sin embargo, el mismo autor hace ver en seguida que la división entre una filosofía científica y una filosofía como concepción del mundo o como sabiduría no puede ser tan tajante. La decisión misma de preferir o dedicarse a la realización de una ciencia filosófica impersonal, de valor eterno e interés general, supone una estimativa y una elección personales que son asunto de sabiduría. Con ello, "la alternativa entre un

saber personal y objetivo (ciencia), queda aquí superada; la decisión de convertir la filosofía en ciencia radical es, ella misma, consagración personal al valor absoluto y realización de la más alta forma de vida" [1975a, 147; 1961, 181]. No sólo la dedicación a la ciencia requiere valoraciones que se enlazan con una sabiduría; también, por su lado, la sabiduría "implica un interés científico" y tiende a "alcanzar validez incondicional y universalidad". "La sabiduría filosófica, en la medida en que es filosofía, no ha podido dejar de buscar el ideal de ciencia" [1975a, 147-148; 1961, 182].

Contra el afán husserliano que pretende excluir o mantener aisladas esas dos "formas de saber", Villoro concluye que no parece posible despojar a la filosofía de su tensión entre ellas. "La filosofía como ciencia da validez a toda sabiduría. La filosofía como sabiduría da sentido a toda ciencia... En su ideal regulativo se identificarían ciencia rigurosa y sabiduría última. Mas la síntesis podría ser en pureza inalcanzable y la filosofía consistir en un empeño paradójico" [1975a, 148; 1961, 182].²⁵

En el mismo año de 1959 en que se celebró la "sesión pública" en que se presentaron estos trabajos, *Diánoia* publicó, quién sabe si con la intención de sumarse al mismo homenaje, pero en traducción de Gaos, el ensayo de Gerhard Funke "Fenomenología trascendental y 'filosofía primera'", doctrinal y documentalmente mucho más sofisticado que aquéllos, y junto a él el estudio de Villoro sobre la edición alemana del segundo tomo de las *Ideas*, que fue luego recogido en *Estudios sobre Husserl*.

Ni Fernando Salmerón ni Alejandro Rossi formaron parte del grupo Hiperión, y aunque tampoco hicieron suyas las preocupaciones centrales del grupo (el tema de México y lo mexicano, y el existencialismo), hubo factores que los mantuvieron cerca de algunos de sus miembros: los principales eran la amistad que tenían con ellos y el haber tenido todos a José Gaos como maestro; pero otro, no desdeñable aunque ciertamente no principal, fue el común interés por la fenomenología de Husserl.²⁶ Y en el caso de los tres fundadores de la revista *Crítica*, lo que sobre todo importa destacar aquí es la dirección en la que ese interés obró: para ninguno de los tres se encontraba Husserl muy lejos, ni por su temática ni por la actitud fundamental con la que abordaba el trabajo filosófico, de la tendencia analítica y crítica que la revista propugnaba, y objetivamente una filosofía como la fenomenológica era perfectamente compatible y coordinable con el talante metodológico y estilístico que quería imprimírsele a la revista y con el proyecto de profesionalizar la filosofía que *Crítica* debía encauzar.²⁷ Es cierto que ninguno de los tres se metió en indagaciones de detalle sobre esa afinidad, y que a la postre ninguno de los tres perseveró en su "vocación" husserliana —si se le puede llamar así. Y por ello, al fin hay que lamentar que ese claro y prometedor contacto entre la fenomenología y la filosofía analítica y crítica no haya fructificado y que más que de una confluencia deba hablarse más bien de una transición de la primera a la segunda.²⁸

Fernando Salmerón (1925-1997)

El acercamiento de Salmerón a la fenomenología fue breve, pero no por ello poco intenso. Su único fruto de consideración fueron los tres ensayos que se desprendieron de la tesis doctoral de la que formaron parte originalmente, para ser publicados en distintos números de *Diáncia*.²⁹ El influjo de Gaos es notorio, sobre todo en el ensayo que se dedica a Husserl; pero los tres forman parte, sin embargo, de un proyecto que —aunque haya sido en última instancia inspirado por Gaos, y toque en parte los mismos temas que la propia tesis de doctorado de Gaos— debe considerarse como un proyecto original de Salmerón: se trataba de una “reconstrucción histórica” del tema del ser ideal en el pensamiento contemporáneo de lengua alemana, que sentara las bases para una “discusión a fondo del problema” [Salmerón 1965, 79]. Si seguimos la trayectoria que a Salmerón le interesa destacar, y que sólo puede apreciarse en la lectura unitaria de los ensayos, asistiremos, al repasar en su orden las obras estudiadas (las *Investigaciones lógicas* de Husserl, los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* de Hartmann, y *El ser y el tiempo* de Heidegger), a la exposición, el desarrollo y la crisis del mismo concepto del ser ideal, cuya crítica por parte de Heidegger culmina, pues, en el interior del movimiento fenomenológico, una época de “entusiasmo y plenitud” en relación con el tema planteado. Desde un punto de vista crítico, veremos más bien desenvolverse y profundizarse el mismo error de perder de vista la independencia de la lógica y la teoría del lenguaje y el significado, respecto de las cuestiones ontológicas, psicológicas o antropológicas.

Es una lástima que Salmerón no haya llevado más lejos el estudio que estos ensayos ayudaron a preparar, y, por otra parte, es también una lástima que su temprano alejamiento de la fenomenología le haya impedido desarrollar cabalmente el estudio comparativo, que siempre le pareció posible y prometedor, entre el método fenomenológico y algunos rasgos metodológicos de la filosofía analítica. Este intento lo inició, muy tardíamente, en la conferencia que dictó dentro del ciclo “Actualidad de Husserl” que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1987, pero no volvió a encontrar una oportunidad para darle el remate que le parecía que el tema exigía. La conferencia llevaba el nombre de “Fenomenología y análisis”,³⁰ y tomaba como base de la comparación un concepto de fenomenología en buena medida heredado de Gaos: el de un método preocupado ante todo por la clarificación de los conceptos lingüísticos.

Alejandro Rossi (1932)

En Rossi la confluencia entre la fenomenología y la filosofía analítica, o la transición de una a otra, ocurre en el campo de la filosofía del lenguaje. Su única obra de interés dentro del

contexto de nuestra historia es *Lenguaje y significado*, que reúne cinco ensayos escritos todos en los sesentas; de ellos, sólo el primero se ocupa directamente de temas fenomenológicos.³¹ Sin embargo, puede ser significativo que no se establezca en él (ni en el resto de los artículos, por lo demás) ninguna separación de los demás en cuanto a su procedencia, su “escuela” o su metodología.

“Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*” es una pulcra exposición de los principales elementos conceptuales y las tesis centrales de la teoría del significado expuesta, sobre todo, en la primera de las *Investigaciones lógicas*, encaminada a una revisión de los diferentes conceptos de sinsentido y contrasentido que según Husserl pueden presentarse. En un pasaje final, Rossi destaca certeramente la convicción husserliana de que la *comprensibilidad* es la única condición de la *significatividad*. Y de acuerdo con ello, define la teoría expuesta en las *Investigaciones* como “una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que *comprendamos* ciertas expresiones a pesar de que son falsas, a pesar de que sus objetos no existen y a pesar de que son contradictorias?” [Rossi 1989, 50].

Ahora bien, en cierto momento la exposición se detiene para discutir un “problema fundamental”, y clave para definir la postura de Husserl en cuestiones decisivas de significación y referencia, en la concepción husserliana de *materia* —como “aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta” [29].³² Se trata del problema de distinguir, en la intención misma (o, también, en la expresión misma), ese “objeto en general” (*das Gegenständliche überhaupt*: el objeto sin más, tal como sería sin ese modo de ser mentado), pues lo único que en ella se tiene es el objeto, sí, pero justamente el objeto tal como es mentado, el objeto en el modo de su mención. Parece obvio que para una misma vivencia (o una misma expresión), si sólo la consideramos a ella, esta distinción no existe (o no existe al menos como una distinción *de objetos*), pues tendríamos que postular una doble intencionalidad. El mismo Rossi trae a colación el pasaje en que Husserl advierte que “cuando decimos que en toda expresión hay que distinguir *dos aspectos* [uno que daría la significación y otro la referencia objetiva], esta manera de hablar no debe tomarse en serio, y que realmente la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación” [33].³³ Sin embargo, no toma en cuenta una afirmación que en el texto de Husserl viene casi en seguida de la que considera problemática, y que tendría que haberlo llevado, por lo menos, a plantear el problema de otra manera; me refiero a estas palabras: “Materias iguales no pueden dar nunca una referencia objetiva distinta; pero materias distintas pueden dar igual referencia objetiva. (...) A estas distinciones no corresponde, naturalmente, una fragmentación concebible de la materia, como si un trozo correspondiese al objeto igual y otro al distinto modo de representarlo. Es notorio que la

referencia objetiva sólo es posible *a priori*, como un modo determinado de referencia objetiva; sólo puede tener lugar en una materia plenamente determinada" [Husserl 1982, 523-524]. Parece claro, por lo demás, que la consideración del "objeto en general" la hace el análisis que en la reflexión compara varias y distintas intenciones o expresiones. Aunque la respuesta completa no pudiera consistir en sólo esta circunstancia, ésta también debe llevar a plantear el problema de una manera distinta y más clara.

Un punto que para Rossi reviste mucho interés y que es tema de sus estudios ya en el campo de la filosofía analítica del lenguaje, es el de la manera como esta teoría de la significación de Husserl pudiera hacer frente al problema de la relación entre la significatividad del lenguaje o de las expresiones y la inexistencia del objeto de esas expresiones. Aquí solamente dice que la solución de Husserl, que consiste en darle significatividad a expresiones aunque carezcan de objeto existente (falsas o contradictorias) es meritoria aunque "no es muy convincente" (y remite en nota al trabajo "Descripciones vacías" para una "crítica a la posición general de Husserl") [Rossi 1989, 46]. Pero la "crítica a la posición general de Husserl" que se lleva a cabo en "Descripciones vacías" no parece realmente tal, sino un comentario crítico de una posición relativa a la manera de determinar el objeto de expresiones cuyo sujeto está constituido por una descripción definida *vacía*, cuyo sujeto no existe por razones contingentes o empíricas ("El niño que refutó el teorema de Gödel...", "El actual rey de Francia..."), posición más o menos cercana a la que Husserl sostendría de acuerdo a la teoría del significado que sostiene en las *Investigaciones lógicas*. Rossi trata esta posición —la concepción del "objeto intencional"— como una variante de la concepción general que, por hacer estribar la significatividad en el objeto de referencia, se considera obligada, aun en el caso de aquel tipo de descripciones vacías, a aceptar la existencia o subsistencia de un objeto o entidad lógica o ideal para mantener la significatividad. Aun en el caso de la interpretación más benigna (en la que el "término 'objeto intencional', lejos de denotar a un ente determinado, trata de *describir* el rasgo esencial de una expresión, o sea la dirección hacia algo distinto de ella, siendo secundario que exista o no exista ese algo") [127], Rossi trata de forzar esta concepción del objeto intencional a entrar en el marco trazado: el esquema de explicación debe asumir en alguna forma objetos inexistentes y no puede hacerlo sin contradicción o sin alteración de la significación normal.

Si se observa que aquí en realidad no se está afirmando la *existencia* de unos objetos o individuos, que no se está ni *descubriendo* ni *reconociendo* su existencia sino, más bien, asumiendo ciertos elementos explicativos, la respuesta es que entre esta postura y la que de una manera más directa y menos matizada acepta la necesidad de la postulación de entes subsistentes no hay, a nuestro entender, una diferencia de principio [129].

He dicho que es una posición más o menos cercana a la que Husserl sostendría, pues la cuestión discutible, en efecto, no sería sólo la de si la concepción husserliana tendría respuesta a estos planteamientos críticos (o incluso si no traería consigo una reforma de los mismos planteamientos), sino si la concepción criticada se apega a la expuesta por Husserl (o incluso a las variantes de su teoría de la significación elaboradas después de él). No vamos a tratar aquí estas cuestiones. Pero sea de ellas lo que fuere, hay que decir que la crítica de Rossi, aquí y en la cuestión sobre el "objeto en general" que antes revisamos, tiene el mérito de poner de relieve con seriedad puntos sensibles o problemáticos de la posición fenomenológica o de cierta manera más o menos obvia de exponerla y comprenderla.

Antes de abordar el caso de Manuel Cabrera, cuyos escritos, ciertamente no muy copiosos, cubren sin embargo desde 1938 hasta 1989, quiero mencionar, aunque sea de pasada, un par de muy serios trabajos sobre temas husserlianos realizados por dos autores de una generación posterior a la de los fundadores de *Crítica*, pero cuyo interés por Husserl no fue sin embargo predominante en su carrera. De uno de los seminarios sobre Husserl dirigidos por Villoro surgió en 1961 "El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl", ensayo del malogrado **Wonfilio Trejo** en el que se exponen los resultados de un hondo y cuidadoso estudio del problema del tiempo en Husserl. Aunque está escrito en un estilo denso, el ensayo contiene ideas que toda consideración seria del problema podría encontrar aprovechables. Por el mismo tiempo, bajo la supervisión de Gaos y la dirección de Ricardo Guerra, **Hugo Padilla** redactó una tesis de licenciatura a partir de la cual publicó luego dos artículos en sendas revistas de Nuevo León. La tesis llevaba el título de "Ideas axiológicas en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas* de Edmundo Husserl", y es notable porque concurren en ella dos prioridades: la de ser el primer análisis mexicano de la doctrina propiamente husserliana del valor y de la percepción de valor —y hasta donde sabemos sigue siendo el único—,³⁴ y la de ser el primer trabajo mexicano en que se exponen ideas o doctrinas de los libros II y III de las *Ideas* de Husserl —en una exposición que pretende ser, y es, "una interpretación objetiva", en la que no se introducen "heterodoxias" [Padilla 1961, i], y que tiene además la virtud de tomar en consideración los textos originales de Husserl y no solamente las traducciones.³⁵

Manuel Cabrera Maciá (1913-1997)

El caso de Manuel Cabrera es excepcional. Aunque pasó en los años cuarenta por los seminarios de Gaos, donde trabó conocimiento con la fenomenología y el existencialismo y se hizo amigo de Leopoldo Zea, su ausencia del país por muy largas temporadas a partir de 1946 lo distanció de las modas, los círculos y las tendencias que sucesivamente imperaron en la filosofía mexicana desde entonces hasta su regreso definitivo en 1984.

Cabrera estudió Derecho antes que Filosofía, e hizo una respetable carrera diplomática. Fue Director de la Casa de México en París (finales de los 40, principios de los 50), embajador de México en Austria (desde 1959) y en la República Federal Alemana. En 1984 ingresó como Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y volvió a la cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras, impartiendo unas lecciones en torno a su interpretación de las *Meditaciones cartesianas*. Estaba ya —me decía en una de las conversaciones que tuve el privilegio de sostener con él— “de vuelta de la fenomenología”; pero todavía cuando el Parkinson lo atacó a principios de los 90, estaba dedicado a entretejer un denso entramado conceptual en que la monadología fenomenológica se asimilaba o se identificaba con una interpretación personal del argumento ontológico —en una argumentación de aire muy francés y en la que francamente no era sencillo entrar sin tambalearse. Pero a partir de entonces su actividad académica empezó a declinar. Murió el 30 de octubre de 1997. Pese a su crítica sostenida e inflexible contra la fenomenología husserliana, sentía paradójicamente un enorme respeto por la figura de Husserl, y quizá pueda incluso decirse —pero lo digo basado sólo en mis impresiones personales— que no haya conocido mejor ni admirado más a ningún otro filósofo.

En relación con esta fenomenología —de la cual, por lo demás, no cesó nunca de ocuparse—, Manuel Cabrera sólo tuvo una postura. Nunca cambió sustancialmente la opinión que sobre ella se expresa ya en su primer libro de 1938, las *Bases para una fundamentación de la sociología* y, dentro de un contexto diferente, en el curso, muy cercano a él, sobre “La metafísica de la persona”, dado en Morelia en 1942, y en su ensayo de 1952, “Fenomenología de la historia y de la crisis”. La misma posición, sólo más sofisticada, con sólo algunos elementos novedosos, es la que se presenta años después en *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, de 1979,³⁶ y en sus artículos y conferencias posteriores de 1984 y 1989.

¿Cuál es esta postura? No es sencillo dilucidarla ni exponerla, pues está por desgracia envuelta en un lenguaje poco preciso que con frecuencia se enreda en malentendidos y confusiones que ocurren en diversos niveles. Además, el punto de vista desde el cual se aborda el pensamiento de Husserl no es un punto de vista estrictamente filosófico, sino que incluye elementos sociológicos, históricos, aun políticos, o en general culturales, que dificultan la adopción de un juicio justo. Esperamos que no será por ello mal visto que nos limitemos a algunas de sus claves suficientemente visibles e importantes. Y conste que nada de lo dicho prejuzga en contra —ni en pro— del valor o la solidez de las ideas y la postura de Cabrera.

Según él, la fenomenología de Husserl (la trascendental, se entiende aquí siempre), queriendo ser una explicación o un diagnóstico de la crisis del “mundo moderno”, es en realidad la máxima expresión filosófica de ella. La fenomenología representa en efecto la

quiebra del idealismo, que constituye el sello propio de la época moderna inaugurada por Descartes. Es más, en una apreciación que ha de recordar la opinión de Nicol sobre ella, la fenomenología es esencialmente la culminación, en diversos aspectos, del cartesianismo, cuyas contradicciones ha llevado al extremo y al punto en que no queda más que reconocer el derrumbe del sistema. En fin, tanto por su adopción de un punto de vista trascendental absoluto en el cual se diluye y se deforma la historia concreta (la de la humanidad y la de la filosofía misma), como por otros varios motivos secundarios o derivados (la idea de que la ciencia se lleva a cabo en una tarea infinita, la idea de Europa como la realizadora de la anterior idea, etc.), Husserl ahonda una crisis que consiste en una pérdida de contacto con la realidad, en un aferramiento a “una realidad derogada por la vida concreta. Es así como el pensamiento se transforma en principio de enajenación... Estamos abandonando los tiempos modernos y es inútil tratar de perpetuar un mundo cuyas estructuras esenciales se dislocan” [Cabrera 1952, 110].

Desde un punto de vista filosófico, el problema ante el cual se revela el fracaso del idealismo cartesiano-fenomenológico es –de nuevo como en Nicol– el de la comunicación: la imposibilidad de dar cuenta, desde el *ego* monádico aislado, de la existencia de otros sujetos y de las relaciones que sostiene con ellos. Husserl no puede evitar el solipsismo, a pesar de que repite, a su manera y ante el mismo viejo problema de la “comunicación de las sustancias” –y con un resultado distinto, además–, el argumento ontológico de que se valió Descartes para alcanzar, mediante la veracidad divina, el mundo real. La versión fenomenológica del argumento ontológico postula una “armonía preestablecida” entre las mónadas que no sólo rompe con el principio de una total exención de supuestos, sino que termina en el endiosamiento del sujeto, pues “no es posible acceder al otro sin al mismo tiempo divinizar la conciencia” [Cabrera 1989, 62]. Otorgándole al *ego* carácter absoluto y poder de constitución sobre todo el mundo y sobre Dios mismo, puede llevar a su extremo el motivo trascendental que Descartes, por una razón inversa, no pudo desarrollar o traicionó; pero queda entonces preso de un solipsismo que se disfraza de intersubjetividad monadológica y que en el fondo es –dice Cabrera en términos que no sólo recuerdan a Antonio Caso, sino que están tomados de él– “un *panenteísmo ateo...*, un *panenteísmo sin Dios trascendente...*, un *panenteísmo inmanentista*” [63].

Desde un punto de vista sociológico, histórico o político (y también con algunos visos psicológicos), cuya importancia para Cabrera no es menor que la del filosófico, es fácil ver que en la “metafísica husserliana de la armonía preestablecida” “se expresa la quiebra del individualismo, la quiebra de una filosofía de la persona que identifica individuo y persona”; tal filosofía es efecto de “la descomposición del individualismo social” [Cabrera 1943, 113]. En contraste con el otro gran sistema cartesiano, la monadología de Leibniz, que es

expresión “del individualismo creador en pleno auge”, de un “individualismo optimista”, el de Husserl es más bien “la expresión de un individualismo en quiebra”, de “un individualismo pesimista”, pues “las mónadas en Husserl viven en constante angustia” [113]. Pero esto no es todo. De Descartes Husserl tuvo que tomar también la voluntad de dominio que está en la base del programa cartesiano. Y como “la dominación se ha de realizar a través de la *cogitatio*, es decir, de la idea seguida necesariamente de acción”, llegamos a la conclusión de que “el problema del solipsismo es el problema del *acceso al mundo para poder dominarlo*” [1989, 61]. Esto es, pues, lo que aporta una “lectura política del solipsismo” [51].

Un tanto cuanto enigmáticamente, Cabrera termina sus reflexiones –en lo que puede considerarse como una suerte de fusión de todos aquellos puntos de vista– refiriéndose a la necesidad de formular, frente a la “egología fenomenológica” –que es “la metafísica que deriva el ser del pensamiento”–, una metafísica que derive el no-ser del pensamiento, ya que

esta última constituye el sentido verdaderamente oculto de la conciencia moderna, de su riqueza, de su inteligencia y de su moral. Sólo si se saca a la luz este sentido se podrá superar el solipsismo y acceder a una conciencia verdaderamente universal [1989, 63].

En su prólogo a la segunda edición (quince años posterior a la primera) de *Bases para una fundamentación de la sociología*, José Gaos alaba el hecho de que Cabrera se haya atrevido, en 1938, a intentar una crítica “histórico-existencial” sobre una filosofía como la de Husserl, que parecería por principio excluir de antemano toda crítica de esa índole... y quiere hacernos creer que con semejante crítica Cabrera se estaba adelantando a su tiempo (saltando, digamos, a 1953, el tiempo de la segunda edición en que ese tipo de crítica era ya moneda de uso corriente) [Gaos 1996, 597]. Naturalmente, si los motivos o criterios históricos o histórico-culturales hubieran de ser los decisivos, quizá haya aquí en efecto una lección que aprender. Pero si esos motivos son los decisivos, es decir, si son ellos los que habrían de permitirnos en última instancia abrir juicios acerca del sentido de una filosofía, no se ve por qué habría de poder salvarse de ellos precisamente una filosofía cuyo cometido fuera contradecirlos –si ésta está justamente ya invalidada desde el momento en que aquellos motivos se ponen en marcha.

Con todo, en el mismo lugar Gaos trae a cuento la circunstancia de que en 1938 ya llevaba dos años publicado el trabajo “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”, en que Husserl “interpretaba su propia creación en función de la crisis de las ciencias, no manifestación, sino raíz, de la crisis actual de Occidente”; y sin decir una palabra acerca de las posibles razones para entender el asombroso hecho de que una filosofía “tan extremadamente abstracta de toda realidad concreta, de la vida, de la historia, tan hecha

entre paréntesis fuera de los cuales había empezado por poner justo toda esta realidad”, pudiera venir de repente a sentirse con autoridad para hablar de crisis actuales de occidentes, agrega esta disculpa: “el trabajo estaba en una revista de Belgrado que se difundió malamente” [Gaos 1996, 597], lo cual es absolutamente cierto. Y aunque también es cierto que Cabrera inició su crítica de Husserl en sus *Bases* y en los otros textos de esos años sin conocer *La crisis*, la posterior lectura de esta obra no obró en él lo que Gaos habría supuesto; por el contrario, Cabrera no solamente reafirmó su crítica, sino que introdujo en ella, como se advierte en la edición de 1979 de *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, algunos motivos nuevos.³⁷

CAPÍTULO IV LA SITUACIÓN ACTUAL

Nos hemos referido al vacío de fenomenología creado al dejar de impartir Luis Villoro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM sus cursos sobre Husserl entre 1964 y 1965. Desde finales de 1981 empezó quien esto escribe a impartir cursos sobre fenomenología de Husserl en la misma Facultad, y a intentar abrir con ellos un nuevo capítulo en la historia de la fenomenología en México. Pero todo vacío es relativo, y además sería injusto no reconocer las contribuciones de profesores o autores que, en aquellos años y en los que desde entonces han seguido corriendo, han servido para configurar la situación actual. Presentamos en lo que sigue algunas de las coordenadas de esta situación —entendiendo por su “actualidad” un lapso que comprende, sin ningún afán de delimitaciones rígidas, los últimos veinticinco o treinta años del siglo.¹

En realidad, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el silencio sobre Husserl nunca fue total. En los cursos de Introducción a la Filosofía de Margarita Vera solía leerse con algún detalle *La filosofía como ciencia rigurosa*; Carlos Félix aseguraba en los suyos, con borroso profetismo, que la fenomenología era la filosofía del futuro...; Juliana González no dejaba de recordar, cuando se presentaba la oportunidad para hacerlo, la importancia y trascendencia del movimiento fenomenológico, y fue su preocupación por los estudios fenomenológicos en la Facultad lo que en 1980 la hizo, siendo Secretaria Académica de la Facultad, proponerme llenar por fin el hueco impartiendo un curso sobre Husserl, el cual no pudo dar principio hasta finales de 1981.²

Por otra parte, la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana publicó en 1969 un breve ensayo de Daniel Herrera Restrepo sobre las lecciones de *La idea de la fenomenología* —lecciones cuya traducción al español se tardaría todavía 13 años—,³ que sería la primera de las tres colaboraciones de este competente investigador colombiano a la revista —las otras dos son [1984] y [1991]. Con esto (y con algunos de los artículos a los que nos referimos más adelante), la *Revista de Filosofía* se ha sumado al lento y delgado río de publicaciones de ensayos de autores extranjeros de interés fenomenológico que ya corría desde años atrás por *Diánoia*.⁴

Herrera Restrepo forma también parte de esa vertiente del interés en la fenomenología que busca desentrañar los muchos enigmas y aristas problemáticas que se encierran en la relación entre Husserl y Heidegger. Pero en todo caso, el desarrollo en México de esa problemática, iniciada como tema expreso a fines de los setentas y principios de los ochentas, y desde luego no en México, ha sido de hecho muy escaso. Pero en relación con esto, hay que decir que el hueco de fenomenología no fue tal si por fenomenología entendemos justamente la de Heidegger. Aunque el interés por Heidegger en México ha tenido sus altibajos, no ha decrecido nunca considerablemente desde los numerosos cursos, conferencias, artículos y traducciones de Gaos (a los que deben añadirse los no tan numerosos de García Bacca y María Zambrano), y la a veces reticente admiración de los miembros del grupo Hiperión, hasta los cursos y conferencias que se imparten todavía hoy en día.⁵ De todos modos, se ha necesitado mucho tiempo para dejar de considerar a Heidegger como un mero representante —aunque sea el máximo— de una corriente mal definida llamada “existencialismo”, y empezar a indagar con seriedad no sólo sus lazos con la fenomenología de Husserl, sino las posibilidades de su obra para una fenomenología en general, así sea comprendida bajo el nuevo cariz —tampoco muy bien definido— de la “hermenéutica”.

Otros pensadores pertenecientes al movimiento fenomenológico que han hallado recientemente su camino en el interés de algunos grupos de profesores mexicanos son Maurice Merleau-Ponty y Edith Stein. Aunque en menor escala, también han empezado a recibir atención Emmanuel Levinas y, desde la vertiente de la hermenéutica, Paul Ricoeur. Sobre Merleau-Ponty, que hace años despertó también (lo hemos visto) el interés de Emilio Uranga, han publicado estudios y comentarios dignos de consideración sobre todo Mario Teodoro Ramírez, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y Felipe Boburg y José Rubén Sanabria de la Universidad Iberoamericana.⁶ El atractivo de la figura de Edith Stein en diferentes frentes ha dado algunos frutos valiosos, en su mayoría debidos igualmente a los profesores de la Universidad Iberoamericana. Es digno de nota a este respecto el trabajo de traducción de Alberto Pérez Monroy, y el homenaje cuyas actas publicó en 1992 Miguel Mansur Kuri.⁷

Pese a todo, este interés por pensadores que han elaborado su pensamiento en conexión más o menos estrecha con la fenomenología de Husserl no ha sido, en términos generales, un interés por la fenomenología misma —y menos por la de Husserl—, y puesto que en la inmensa mayoría de los casos ha faltado a los autores un conocimiento bastante —ya no digamos estudio o compenetración— de Husserl y su fenomenología, se ha llegado a la paradoja de unas exposiciones y análisis estrictamente “prehusserlianos” de autores de la fenomenología “posthusserliana”. Aunque hay que poner cierto énfasis en la reciente

revitalización del interés general por el llamado “último Husserl” y la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* —a los que no es tan imposible encontrarles sitio entre las inquietudes filosóficas que dominan nuestra “posmodernidad”—, la fenomenología en general, o la fenomenología husserliana en particular, se ha mantenido durante años, más como objeto de rumores mal informados que de discusiones serias, más como tema de charlas de pasillo que de exposiciones de aula. Y reconocida, encima, no como una disciplina o una ciencia —y mucho menos, claro está, como una disciplina o una ciencia capaz de operar una radical reforma de la orientación filosófica y cultural de la humanidad—, sino como un *método*, como *el método fenomenológico*, en un consenso difuso y prácticamente unánime que ha sido como el mar en que todas las líneas desembocan: el concepto dejado por las enseñanzas de Gaos y mla que bien adoptado por el grupo Hiperión, no suficientemente contrarrestado por una idea más completa que sin duda en ocasiones se tenía en el grupo o más tarde en el grupo de *Crítica*; pero acorde, por lo demás, con la cercanía de Villoro, Rossi y Salmerón a la filosofía analítica, acorde también con la idea de la fenomenología de Nicol, y acorde, sobre todo, con la idea de fenomenología que se encontraba (y se encuentra) en *El ser y el tiempo*.

Una muestra clara del estado de los estudios fenomenológicos la dan los libros de textos escritos para enseñar filosofía o historia de la filosofía en preparatorias y universidades. No se trata de textos dedicados exclusivamente a la divulgación o el estudio de la fenomenología, de los cuales no conocemos ninguno,⁸ sino textos que, dentro de la exposición de la historia de la filosofía, le conceden un sitio importante a la fenomenología. Este es ya un primer rasgo significativo: normalmente, la fenomenología ha gozado y goza de una excelente reputación. Es ciertamente muy fácil reconocer que es “una de las doctrinas más importantes en lo que va del siglo” [Larroyo 1968, 594], o que “entre las filosofías que surgen en nuestro siglo ocupa un lugar destacado la fenomenología” [Escobar Valenzuela y Albarrán Vázquez 1996, 94]; pero exponerla de modo correcto ha sido, a juzgar por los resultados hasta hoy, una misión prácticamente imposible. Como ilustración, nos referiremos muy brevemente a dos textos contemporáneos de este tipo.

En la sección “Fenomenología”, dentro del libro *Clásicos de la filosofía 2*, Eduardo García Ramírez hace, lo dice el subtítulo de su texto, una “Aproximación introductoria a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl según el Epílogo de su obra *Ideas...*”. El Epílogo, en efecto, se encuentra transcrito en el texto, según la traducción de Gaos [Husserl 1997]; la introducción no es muy ordenada y deja muchas cosas en el aire,⁹ pero lo peor son los sustanciales errores en que cae y las confusiones que se traslucen.

El método de la reducción fenomenológica consiste en suspender por completo todo

juicio sobre las cosas del mundo; distingue diversos grados: a) La reducción histórica que procede a hacer abstracción de todas las doctrinas filosóficas; b) La reducción eidética sobre los objetos la cual hace abstracción de todas las teorías de las ciencias naturales y sociales, por último, c) La reducción trascendental que pone entre paréntesis la existencia de la individualidad, el resultado es el descubrimiento de la condición que hace posible el efectuarse todas las esencias: la conciencia como pensamiento puro o conciencia trascendental (lo que no puede ser reducido, aquello sobre lo cual la abstracción resulta imposible, aquello que no se puede suspender o poner entre paréntesis) [García Ramírez 1993, 98].

Sobran los comentarios. Algo más breve:

La duda cesa cuando mi atención se posa sobre el sustrato del flujo de vivencias, se trata del "yo" que permanece como posibilidad de cualquier vivencia [98].

El Glosario, cuyas definiciones tienen poco que ver con la fenomenología de Husserl, contiene algunas "joyas":

Abstracción. Operación mediante la cual cualquier cosa elegida como objeto de percepción, atención, observación, consideración, investigación, estudio, etcétera, es aislada de otras cosas con las cuales se encuentra en una relación cualquiera. La abstracción es inherente a cualquier procedimiento de conocimiento.

Indubitable. Indudable.

Inherente. Perteneciente a, estar unido a, que por su naturaleza está inseparablemente unido a otra cosa, pero no de modo necesario.

Inmanente. Perteneciente o unido a algo, de modo necesario.

Intencionalidad. Referencia de cualquier acto humano a un objeto diferente a sí.

Percepción. Interpretación de los estímulos, esto es, el reencuentro o la construcción de sus significados.

Ulteriormente. Posteriormente.

Vivencia. Experiencia vivida, hecho de conciencia, uno más de los contenidos del "cogito" (del pensar) [101-102].

Algo diferente es el caso del libro *Filosofía: un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas* de Gustavo Escobar y Mario Albarrán, de factura más ambiciosa y un cuidado en la edición notablemente mayor. No repararemos en la idea de que "la fenomenología es... sobre todo un método de investigación" [Escobar Valenzuela y Albarrán Vázquez 1996, 94], ni en la de que este método tiene como "regla de oro" o "principio fundamental" la de que es "necesario volver a 'las cosas mismas'" [96], puesto que no hacen más que reflejar una de las nociones más comunes y arraigadas acerca de la fenomenología.¹⁰ La exposición quiere ser pulcra y en verdad tiene aciertos que son raros en exposiciones de esta índole, como el de enfatizar la idea del radicalismo que entraña la idea de una filosofía fenomenológica, o el de darle su lugar debido al método del análisis

intencional. Pero tiene también algunos errores de monta,¹¹ entre los cuales uno lo hemos visto también en el pasaje citado del texto de García Ramírez: todos las propuestas metódicas de Husserl (desde la *epojé* filosófica o “histórica” hasta la reducción trascendental, pasando por la eidética, etc.) son consideradas como partes de un mismo y solo método fenomenológico, como fases o pasos del mismo camino hacia las cosas mismas. Sin embargo, la reducción eidética recibe una preferencia notoriamente injusta: “Si bien la fenomenología intenta describir la vida de la conciencia y el flujo puro de lo vivido, no perdamos de vista que, en última instancia, se trata de una ciencia *eidética* y que, por lo mismo, se centra en las *esencias*” [Escobar Valenzuela y Albarrán Vázquez 1996, 100]. Una vez más, la fenomenología no es sólo una ciencia de esencias entre otras posibles, sino la ciencia de esencias por excelencia o por antonomasia, y en esto consiste su propia esencia.

En resumen, no es nada grato decir que, a pesar de los años transcurridos, estos libros de texto no superan por mucho la calidad de los libros de divulgación de décadas pasadas, entre los cuales el más negativamente característico es desde luego *La sociología fenomenológica*, de Antonio Luna Arroyo. Esta obra fue publicada por la UNAM en 1978, pero a pesar de ello y de que pretende aleccionar sobre la materia del título y reunir materiales para su estudio, a nuestro juicio no podría aspirar siquiera a ser usado como libro de texto en una escuela preparatoria mínimamente exigente. De entrada, considera a la fenomenología como un método, y lo que le interesa es su aplicación a la sociología. En una exposición inicial y general de la fenomenología que se apoya principalmente en la transcripción literal (confesada) de la obra *Diccionarios del Saber Moderno: Filosofía* (Ediciones Mensajero, Bilbao, España) y en la igualmente literal (pero inconfesada) de largas partes de la sección sobre “La fenomenología” del libro *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, de Francisco Larroyo [1968, 103-114], se mezclan indistintamente ideas de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, y se esboza una doctrina de la reducción fenomenológica en la que ésta se confunde sistemáticamente con la eidética. Al “método fenomenológico” (o “método de la intuición de las esencias, ideación fenomenológica o abstracción ideatoria”), se le imputan (como en la obra de Larroyo que el autor transcribe) tres fases: la primera es la “actitud natural”, que se considera equivalente con la experiencia individual que sirve de base a una captación de esencia; la segunda es la “reducción eidética (paréntesis fenomenológico)” que consiste en una exclusión de elementos accidentales o inesenciales; y la tercera es “la percepción inmanente o reflexión fenomenológica”, que “tiene que ver exclusivamente” con “esta unidad de cualidades que ha permanecido inalterable a pesar de la reducción progresiva de las notas inesenciales” [Luna Arroyo 1978, 73-74], sólo que en la explicación el autor, o el diccionario que transcribe, no sólo confunde la reducción eidética y la trascendental, sino elementos subjetivos con elementos intencionales, además de que el

ejemplo mismo considerado termina completamente desfigurado. En la conclusión del ejercicio ejemplar del método fenomenológico que se lleva a cabo, cualquier conocedor o lector atento de Husserl podrá ver una simple y llana barbaridad "fenomenológica": "De este modo hemos llegado a la siguiente descripción esencial o eidética: 'el recuerdo es el darse cuenta de un objeto no presente por medio de su mera imagen'" [Luna Arroyo 1978, 76; Larroyo 1968, 108]. Finalmente, se confunden también, para no dejar de mencionarlo, motivos procedentes de diferentes momentos o etapas del desarrollo de la obra de Husserl.

Una parte histórica expone, en resúmenes compuestos también en buena medida de transcripciones, algunas ideas de los "sociólogos fenomenólogos" Theodor Litt, Alfred Vierkandt, François Rouger, Jorge Gurvitch, Alfred Schutz, José Ortega y Gasset y, por último, del "fenomenólogo más importante de México" (vivir para ver), Francisco Larroyo [Luna Arroyo 1978, 144]. Los despropósitos que ya la configuración de la lista revela, se ven lastimosamente confirmados a cada paso de las exposiciones. El ingenuo lector que buscara, en este texto de *sociología fenomenológica*, alguna indicación sobre las obras de Cabrera —por ejemplo [Cabrera 1953]— o de Recaséns —por ejemplo [Recaséns Siches 1942a; 1952]—, terminaría su lectura con las manos vacías.

El libro concluye con una voluminosa sección de "Terminología y lecturas", en la que se transcriben las definiciones o explicaciones que se dan en diccionarios y obras de consulta o de texto de algunos términos de interés fenomenológico: *egología*, *eidético*, *epoché*, *esencia*, *fenomenología*, *mónada*, etcétera. En abigarrada serie se presentan de nuevo textos extraídos de los diccionarios de "Filosofía" y "Sociología" de los *Diccionarios del Saber Moderno*, pero ahora en copiosa compañía de entradas tomadas de los *Diccionarios* de Ferrater Mora y Abbagnano y de largos pasajes del libro de Antonio Caso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, y, por no dejar, hasta de algunos conceptos de Croce o Carnap. Y con todo, y en vista de la pobreza temática e histórica del resto, esta parte resulta —junto con las escuetas transcripciones literales presentadas antes de textos de Schutz o de Larroyo— probablemente la más valiosa o la única rescatable de todo el libro.

Bajo este mismo rubro de obras didácticas hay que mencionar también la más reciente *Antología de fenomenología* (1993) de Juan Parent (profesor de origen belga, nacido en 1933, que ha trabajado desde hace años en la Universidad Autónoma del Estado de México). Por desgracia, sus numerosas deficiencias acaban contradiciendo su encomiable intención pedagógica. Salvo la introducción y la agrupación temática que se refleja en los títulos de los distintos capítulos, faltan en la antología todo tipo de orientaciones; los textos no están situados ni en su contexto propio ni en ningún otro que los hiciera más accesibles; nada se explica, y hay muchos textos que requerirían una explicación detenida. Los capítulos representan temáticas bien elegidas; pero en el interior de cada uno de ellos, los textos, salvo

la distinción entre los de fenomenólogos y los de comentaristas, están dispuestos con mucho desorden: el célebre pasaje de la *Psicología* de Brentano donde se define la intencionalidad, por ejemplo, está colocado después de un pasaje, muy posterior, y de una elaboración mayor, de la *Psicología* de Maximiliano Beck; pasajes que involucran ya una interpretación (como los de Levinas) se encuentran junto a textos didácticos meramente expositivos. Esto se agrava porque en general los pasajes elegidos son, quizá por imposiciones editoriales, demasiado breves. La variedad de traducciones de la difícil terminología de Husserl es un problema que el autor no se preocupó por enfrentar; y esto, aparte de que algunas de las traducciones, hechas aparentemente por el autor mismo de la antología, dejan mucho que desear. Esto es particularmente lamentable en el caso de los textos valiosos que la antología recoge, entre los que hay, por supuesto, algunos pasajes ineludibles de la literatura fenomenológica en español. El problema se presenta particularmente en el excelente texto de Roman Ingarden elegido como muestra de aplicación del método y no menos en el "Vocabulario de la fenomenología" tomado en su mayoría de Spiegelberg. Por lo demás, las referencias bibliográficas que se dan de las obras son insuficientes; en todos los casos se omite el nombre del traductor y en algunos casos hasta la paginación está mal señalada.

Juan Parent había escrito antes un libro (*Un cuerpo propiamente dicho*, de 1983), en que podía verse un renacimiento del antiguo interés de los filósofos mexicanos por Max Scheler. Se trata de un estudio no mal estructurado, pero más o menos superficial, sobre el concepto de cuerpo (*Leib*), o, en la traducción del autor, "cuerpo propio", como se encuentra principalmente en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y en *El puesto del hombre en el cosmos*. Sobre lo expuesto en el libro en relación con la fenomenología, hay que mencionar lo siguiente. Según Parent, el "método fenomenológico fue la vía" hacia los descubrimientos más originales de Scheler, singularmente el del concepto de "cuerpo propio", que es "la gran originalidad del pensamiento de nuestro autor" [Parent 1983, 145]. Sin embargo, y a pesar de que en la Introducción del libro advierte que el objetivo de su estudio es "el análisis del método fenomenológico" en una aplicación peculiar o *sui generis* [11, 12], Parent señala en varios pasajes las limitaciones de la adopción de la fenomenología por parte de Scheler: para Scheler la fenomenología no era un método, sino una "actitud" [26, 131]; no manejó en forma sistemática las "reducciones" que lo "hubieran llevado ciertamente más hondo o por lo menos en forma más ordenada a las conclusiones a las que llegó" [136]; y por lo demás, no tenía ni la intención de buscar una "ciencia rigurosa" ni "tampoco la de crear una nueva ciencia que llamaríamos fenomenología" [131]. Es importante también el señalamiento de que la fenomenología de Scheler se ejercía en una dirección objetiva, no subjetiva: "El retorno al objeto (*Zu den Sachen selbst*) de los fenomenólogos, él lo ha puesto en práctica en un sentido ontológico y

realista. Hay que 'entregarse', 'dedicarse' a las cosas. En esta actitud el filósofo encuentra la verdad y también la alegría contenida en la paz de la contemplación" [24]. En el mismo sentido: "Su filosofía es la del ser, ser del hombre, más que una reflexión sobre la conciencia como lo hicieron otros fenomenólogos. Sin embargo, de sus maestros (Husserl, entre otros) pone en práctica el retorno al objeto. Volver a las cosas es fuente de la alegría y origen de la verdad" [105].¹²

Con amigos como éstos –secundados por la increíble ligereza de juicio que, pese a la real o ficticia "normalización" y la "profesionalización" de la filosofía, todavía impera en vastos sectores del medio filosófico en nuestro país (como en muchas otras partes del mundo)–, la fenomenología no ha requerido apenas de enemigos. Sólo valdría la pena mencionar una corriente de oposición a la fenomenología procedente de pensadores relacionados con la filosofía de la ciencia de corte neopositivista, o incluso vinculados con la investigación científica, que se ha dejado sentir con intensidad variable, pero siempre en forma más o menos soterrada. Son prototípicas la tosca reseña que hizo Eli de Gortari de la versión española de *Ideas I* [Gortari 1949]¹³ y la ya antigua inquina de Mario Bunge contra la fenomenología, que para él es –como el existencialismo "o la llamada escuela crítica"– un oscurantismo anticientífico, "basura cultural" del mismo orden que la astrología, la homeopatía o el psicoanálisis [García Hernández 1996, 25]; un sistema, en fin, "repleto de resabios animistas, esencialmente anticientífico y de consecuencias inhumanas" [Bunge 1951, 122].¹⁴

Pero quizá peores que los amigos entrampados y que los enemigos delirantes sean los falsos amigos, si así se le puede llamar, con buenas razones, a las traducciones incompetentes o irresponsables. La traducción de *Erfahrung und Urteil* hecha por Jas Reuter y Bernabé Navarro [Husserl 1980], mereció a su tiempo –por sus cuestionables elecciones terminológicas y por no haber tomado en cuenta las buenas traducciones existentes–¹⁵ la severa reprimenda del investigador argentino Roberto J. Walton, publicada en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* [Walton 1984]. Y, sin duda alguna, cabría hacer una reprimenda semejante e igualmente detallada a la traducción de *Krisis* hecha por Hugo Steinberg [Husserl 1984], con el agravante de que en este caso también el trabajo de edición está muy por debajo de la calidad que una obra de esta naturaleza debe poder esperar.¹⁶

La falta de uniformidad en las traducciones de Husserl (aun entre las que tenían una calidad aceptable o muy alta), la escasez de textos de introducción a la fenomenología confiables, el vacío de cursos sobre Husserl o sobre fenomenología señalado arriba (ante todo en la

UNAM, pero también en las demás universidades mexicanas), las innumerables deformaciones y confusiones señaladas, y en fin, la dificultad que evidentemente representaba el estudio serio de Husserl en nuestro país en vista de esa serie de circunstancias (y en vista además de las deficiencias de la formación filosófica general de un estudiante de filosofía medio), determinó en buena medida la orientación de los proyectos a los que me he dedicado desde finales de 1981. Al lado de los cursos regulares (normalmente de carácter introductorio) que he impartido en la UNAM y recientemente en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, de algunos otros irregulares en algunas ciudades del interior, de las traducciones de obras de Husserl¹⁷ y del ciclo de conferencias "Actualidad de Husserl", organizado en 1987,¹⁸ considero todavía como mi proyecto principal (pese al poco tiempo que proporcionalmente he podido dedicarle desde que lo inicié hace ocho años) el de un léxico bilingüe (alemán/español) de conceptos husserlianos, denominado por ahora *Diccionario Husserl*. De él ha surgido, como derivación y complemento, pero con personalidad independiente, el proyecto del *Glosario-guía para traducir a Husserl* [Zirión Quijano, 1996a], en el que he contado con la colaboración de otros traductores de Husserl (al español hasta ahora, pero próximamente también a otros idiomas) y que tiene un sitio de trabajo permanente disponible a través de Internet. Si con los diversos cursos y conferencias he intentado despertar o reanimar el interés por el pensamiento de Husserl, con las traducciones y con estos últimos proyectos he intentado más bien crear herramientas de difusión, estudio e investigación para estudiantes y estudiosos de todos los niveles. Con ellas¹⁹ espero, pues, contribuir a que el pensamiento de Husserl se haga, sobre todo en los países de habla hispana, más accesible, menos lejano y extraño, y sobre todo, menos ingenua y fácilmente "superado". A la larga se trataría de dejar atrás también la muy real y muy penosa situación en la cual toda confusión, todo malentendido, toda incompreensión, puede hallar justificación en la inaccesibilidad de las fuentes, en la dificultad de la lengua alemana, en las peculiaridades o manías del lenguaje de Husserl, en la pesantez de su afán por introducir distinciones que parecen planeadas para desesperar a los más pacientes, y en la "obvia" imposibilidad de dedicarle toda la vida a una sola filosofía.

Tratándose de México, he dicho que la literatura en torno a pensadores o fenomenólogos posthusserlianos encerraba la paradoja de ser ella misma prehusserliana. Sin embargo, creo que puede afirmarse sin temor a equivocación que en los días que corren empieza a cobrarse conciencia, en diversos grupos, de la necesidad de un estudio sólido de las obras de Husserl si se quiere comprender verdaderamente la tierra donde pisan los posthusserlianos estudiados y donde pisamos nosotros mismos gracias a ellos y en parte, por tanto, y muchas veces sin saberlo, gracias a Husserl.²⁰ Me alegraría saber que he tenido una pequeña parte en ese logro todavía muy pequeño; pero más me alegrará participar en el lento trabajo necesario para poder disolver la paradoja.

Una última referencia. En septiembre de 1995 tuvo lugar en Guadalajara el Segundo Congreso Mundial de Fenomenología del World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning que preside Anna-Teresa Tymieniecka. No es necesario decir que su organización no fue debida al empuje o la "importancia" del movimiento fenomenológico mexicano, sino a decisiones y circunstancias de carácter privado.²¹ La cantidad de los trabajos presentados en el Congreso,²² su muy irregular calidad, y sobre todo la inabarcable heterogeneidad de sus temas, no sólo desafían el intento de compendiarlos en una sola reseña, sino que ponen seriamente en duda el optimismo de Tymieniecka, quien ve, en esta reunión de estudiosos de todo el mundo, una manifestación "del espíritu fenomenológico en su forma más vigorosa" y considera que "la fenomenología a lo largo del mundo es la promesa y en parte la realización del cumplimiento del largo sueño filosófico de este siglo" [Tymieniecka 1998b, xi y xiii].

Así sea.

CAPÍTULO V
MÉXICO Y LA FENOMENOLOGÍA
(A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Hemos hecho un recorrido, casi en línea recta, por las diferentes figuras que han significado algo para la fenomenología en México o para las cuales ha significado algo la fenomenología. Con excepciones contadas, y sin habérselo propuesto así deliberadamente, la exposición se ha limitado al ámbito de la filosofía académica. Esto quiere decir que la fenomenología en México ha sido, muy primordialmente, cosa de filósofos, y que sólo a través de la dilución de las mediaciones y las derivaciones (existencialismo, hermenéutica, crítica y análisis...) ha alcanzado cierto influjo en algunas esferas aledañas: lingüística, sociología, filosofía política, teoría literaria. Vasconcelos tenía razón: no había ningún peligro de que la fenomenología se volviera popular. Nuestra fronteras y defensas culturales pudieron contener a la que era, en frase que se le atribuye a José Revueltas, "el último contrabando que el idealismo alemán pasaba por las fronteras del pensamiento occidental".¹ Y sin embargo, en el balance de sus repercusiones en la vida nacional no todo son saldos negativos. Ni siquiera está decidido si una popularización o vulgarización de la fenomenología husserliana habría sido para ella lo más conveniente, y no habría significado, lo que parece más que probable, su perversión y anquilosamiento en un formulismo cada vez más deforme y huero. En todo caso, la popularización o la difusión apresurada de una disciplina científica cuya edificación, según palabras de su fundador, debe requerir un previo trabajo de siglos sólo en los cimientos, no parece de entrada lo más recomendable. Quizá aún estemos en esa trabajosa edificación de los cimientos, y las vicisitudes que hemos relatado no son más que los primeros capítulos de la primera etapa de la contribución mexicana a esa obra de siglos. Sólo una vez consolidada, ya edificada o en camino seguro de serlo, y no antes, la fenomenología podría iniciar el camino de la permeabilización de la cultura o las culturas con una segura garantía de éxito. Pero este éxito final o decisivo no podría ser de ningún modo —si es que entendemos mínimamente lo que aquí está en juego— el triunfo de una escuela filosófica entre otras, el auge duradero, aunque siempre a fin de cuentas momentáneo, de unas cuantas fórmulas o filosofemas que justo momentáneamente

nos parezcan (¿a todos?, ¿a muchos?, ¿a cuántos?) profundos, reveladores, convincentes, pero que solamente definen el perfil de una época, de una personalidad, de un círculo.

Pero por lo pronto, y ateniéndonos a lo que podemos coger con las manos en nuestro presente, ¿qué podemos decir sobre la etapa ya recorrida de la fenomenología en el siglo? De entrada, no parece poca cosa haber logrado captar el interés de la gran mayoría de las más importantes figuras en el campo de la filosofía mexicana durante un lapso de alrededor de cuarenta años. Al menos en este siglo, ninguna otra "filosofía" lo ha logrado —y el siglo se acaba. Sin haber podido fusionar a un grupo más o menos cohesionado, como el neokantismo; sin haber logrado una escuela más o menos cerrada de trabajo en común, como la filosofía analítica; sin haber alcanzado una expansión académica y social significativa dentro y fuera de las aulas, como el marxismo; sin haber podido convertirse en un movimiento de altos e internacionales vuelos y aspiraciones como la "filosofía latinoamericana"; y con todo y sus indefiniciones y los tropiezos en su enseñanza y su aprendizaje, la fenomenología consiguió, como ninguna otra, la atención, el interés y la dedicación más o menos intensa, más o menos prolongada, de casi todos los filósofos que se han destacado en el país en este siglo. Y así, a ellos y a sus obras, y a través de ellos a sus estudiantes o a sus lectores, ha podido aportar o comunicar siquiera algo de su voluntad de rigor y de radical seriedad, del sentido de responsabilidad y de su actitud de respeto hacia los problemas y las cosas.

La fenomenología también contribuyó, así haya sido en medio de actitudes inmaduras y reflexiones insuficientes o ligeras, a una exploración de la realidad nacional que aún está en proceso —y que no puede decirse que esté concluida porque ahora ya no se siga por un camino que no llevaba a ninguna parte. Con la fenomenología se dieron y se siguen dando también los primeros pasos —vacilantes, como todos los primeros pasos— en la investigación de algunos temas nuevos en el campo de las ciencias de la cultura: religiosidad, corporalidad, socialidad, literatura y expresión...

Todo lo cual no es poco, quizá, para una filosofía difícil y en muchos sentidos extremadamente exigente; para una disciplina que con facilidad casi cómica despierta la desconfianza y la suspicacia de la gente; para una actividad teórica cuya honda vinculación con la vida más real y más concreta se pierde frecuentemente de vista y parece en efecto demasiado honda y demasiado lejana...

Eso por un lado, es decir, por lo que se refiere a lo que la fenomenología ha puesto o propiciado en México, como respuesta, aún parcial y en muchos aspectos poco explorada, a la pregunta sobre cómo le ha ido a México con la fenomenología. Por el otro lado, por lo que se refiere a la pregunta sobre cómo le ha ido a la fenomenología en México,

intentaremos resumir en lo que sigue los rasgos o los motivos más acentuados, o principales, que ha presentado o que se le han conferido a la fenomenología en nuestro país, con el propósito de hacer una suerte de catálogo preliminar de los mismos. Con ello queda dicho que no recabaremos sólo los rasgos o características que podríamos llamar internos o intrínsecos, sino también los que dependen de la consideración que se ha tenido de la fenomenología y que son necesariamente extrínsecos. Y puesto que presuponemos que se ha seguido con nosotros el recorrido que en el trabajo hemos hecho, tampoco haremos aquí la historia de cada rasgo o de cada motivo, sino sólo brevísimas alusiones.

1. La fenomenología se ha considerado más como un método que como una disciplina o una ciencia. No es posible negar que, en cierto sentido, la fenomenología sea o pueda ser considerada como un método. El mismo Husserl se refirió en muchas ocasiones a la fenomenología como un "método". Una de las más destacadas se encuentra en el artículo que redactó para la entrada "Fenomenología" de la *Encyclopaedia Britannica*:

"Fenomenología" —dice en la cuarta versión del *Artículo*— designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo... [Husserl 1990, 59]

Y sin embargo, hay un gran paso entre esta consideración y la idea de que la fenomenología es sobre todo, o esencialmente, o, en el caso extremo, exclusivamente, un método. O más: que la fenomenología es uno entre los varios posibles métodos de la filosofía. Lo que se olvida es que, si la fenomenología puede considerarse, primariamente, o ante todo, como un método, no es con el objeto de emprender cualquier tipo de indagaciones en el campo infinito de la filosofía y de las ciencias humanas o sociales; sino con el objeto de fundar o erigir una ciencia o —si molesta la palabra ciencia o se quiere distinguir la fenomenología o la filosofía de las ciencias particulares— una disciplina ordenada y sistemática de interés cognoscitivo... Hacia falta leer completa la cita anterior:

...y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias.

Subrayo las palabras: *que se desprende de él*. Del método fenomenológico se desprende una ciencia apriórica que debe suministrar el órgano, esto es, el instrumento de una filosofía científica y... No se trata, pues, de utilizar el "método fenomenológico" en todo tipo de investigaciones, con la idea más o menos explícita de que de cualquier objeto puede hacerse fenomenología o *su* fenomenología.

La idea de que la fenomenología es esencialmente o ante todo un método o el "método fenomenológico", provino sin duda de autores extranjeros, uno de los cuales posiblemente

fue Arnold Metzger, que publicó un ensayo en *Revista de Occidente* sobre “La situación presente de la fenomenología” en el cual se preocupa por separar el método fenomenológico de la filosofía idealista de Husserl. En todo caso, ya García de Mendoza imparte un curso denominado “El método fenomenológico”, y en su *Lógica* se refiere al “método fenomenológico” de Husserl.

Aunque Antonio Caso no se deja seducir por la consideración estricta de la fenomenología como un método, en un momento dado (el contexto no es ahora importante) dice: “si se rechaza el idealismo de Husserl y se admite su método”, y se refiere en sus obras al “método fenomenológico”, relacionándolo a veces con la reducción eidética y a veces con el principio de la intuición. A veces reúne ambas cosas. En otras parte dice de Husserl que es el “gran filósofo fundador del método fenomenológico”.

Samuel Ramos ya casi no habla de fenomenología, sino de método fenomenológico. Para él, la fenomenología “ha proporcionado un método que ya se aplica con fruto en varios campos de las ciencias particulares”. También para investigar “los principios que deben ser exclusivos del campo de la estética”, propone expresamente un “análisis de las vivencias estéticas” que emplee “el método fenomenológico”. De esto se hace eco Francisco Larroyo en su Prólogo al primer volumen de las *Obras completas* de Ramos (1975), donde escribe que “en este libro [*Hacia un nuevo humanismo*] y en las obras subsiguientes del autor se habla de la urgencia de emplear el método fenomenológico en las elucidaciones filosóficas”.

De Romano Muñoz, bastará citar las palabras en que Luis Recaséns Siches resume la intención y el contenido de su libro *El secreto del bien y del mal*: “Considera [Romano Muñoz] que el método fenomenológico es el propio de la filosofía actual; y lo aplica a la Ética...”, etc. Romano dice que Husserl descubre el “método fenomenológico”, que es el “método de la filosofía actual”. En otro lugar habla de “este nuevo método de la investigación filosófica”.

García Máynez dice por ejemplo de la *Ética* de Hartmann que “representa aquel tratado la más afortunada aplicación del método del gran lógico [éste es Husserl] al estudio de la moral”.

Pasando a los españoles, encontramos una excepción en Joaquín Xirau, que no habla con la ligereza habitual del “método fenomenológico”. Pero el auténtico paladín de la consideración de la fenomenología como un método es sin lugar a dudas José Gaos. De tanto hablar del “método fenomenológico”, o de la posibilidad de hacer fenomenologías de esto y aquello y lo de más allá, el método fenomenológico se le fue diluyendo hasta acabar en la definición —que ya hemos citado— de ese “método considerado como el método por excelencia para describir o caracterizar y definir esencias por la filosofía de nuestros días: el método de la fenomenología eidética” que no consiste en nada asible —y como si, dicho sea

de paso, pudiera haber otros métodos para el mismo fin de describir o definir esencias, y resultara, por alguna extraña razón, que el fenomenológico era el favorito. Hay que confesar que en *En torno a la filosofía mexicana*, no se sabe si Gaos avala o no tal método; pero más tarde, en su curso *Del hombre*, de 1965, la definición del método del curso coincide prácticamente con aquella descripción que había hecho ya veinte años antes en aquel libro. También hay que recordar los ejercicios que Gaos prescribe a sus alumnos para ejercitarse en el "método fenomenológico".

El imperio de la noción de la fenomenología como método se muestra también claramente hasta en el reparo de Nicol según la cual la fenomenología no es un método, sino el modo esencial e invariable de operar la razón que da razones...

Ya entre los integrantes del grupo Hiperión ese imperio empieza a declinar, aunque todavía es muestra de su poder el hecho de que Uranga afirme que Husserl es conocido como el creador del método fenomenológico, y el de que Salmerón siga, hasta cierto punto al menos, inmerso en las concepciones metodológicas de Gaos. Pero no hay duda de que la consideración de la fenomenología como método pasa a un segundo plano en los propios textos de los miembros del grupo.

Pero aunque desde entonces ya esté claro para los enterados que la fenomenología no puede identificarse sin más con el método fenomenológico, los enterados son muy pocos y esta identificación ha seguido prevaleciendo en los ambientes filosóficos y académicos en México, quizá hasta nuestros días.

2. Con mayor o menor conciencia, el denominado "método fenomenológico" se ha vinculado sobre todo con la que Husserl llamaba "reducción eidética", y de acuerdo con ello la fenomenología se ha considerado ante todo como una disciplina, o una filosofía, o una psicología, o una labor, *solamente eidética*,... El *solamente* señala dos exclusiones, ambas de trascendencia, pero de sentido distinto y sobre todo de distinto origen. Una es la del reconocimiento de la intencionalidad (la necesidad de estudiar todo fenómeno en o desde la correlación intencional); la otra es la de la admisión de la reducción trascendental o de un ámbito trascendental en general. Estas exclusiones no tienen que darse juntas. Cuando lo hacen, la fenomenología queda convertida en un mera investigación o conocimiento de esencias. Esto, claro, en el mejor de los casos, es decir, cuando no se pervierte también el aspecto del conocimiento eidético, en cuyo caso lo único que puede quedar de fenomenología es, además del nombre, algunos de sus caracteres más elementales o básicos y por ello más susceptibles de ser vagamente entendidos y asumidos: proceder descriptivamente, atenerse a lo dado, recurrir a la intuición, guiarse por las cosas mismas... En México estas exclusiones se han dado, lo hemos visto, en diferentes mixturas, desde la seria

asunción de una fenomenología como disciplina eidética en García Máynez hasta la displicente descripción del método fenomenológico que acabamos de recordar en el punto anterior.

Las mismas exposiciones propiamente fenomenológicas de Husserl acerca de la percepción de las esencias, o acerca del modo de tener acceso a ellas en la libre variación con todas sus complejidades, han solido ser dejadas simplemente de lado, al menos hasta antes de los últimos desarrollos que se encuentran en Villoro. Y a causa de esta omisión, por cierto (y en relación con algo ya dicho en el punto anterior), no se sabe a qué atenerse cuando se lee, como no es infrecuente, que el método fenomenológico es el (o un) método para describir esencias, sugiriendo así que consiste en algo más y no precisa o exclusivamente en esta misma descripción de esencias. Pero ese algo más, que sería la esencia misma del método, queda en la penumbra.

Naturalmente, la historia misma de la fenomenología y de su difusión en Alemania y en toda Europa son en gran parte responsables de lo que quizá ni siquiera pueda decirse que es un malentendido, aunque en todo caso signifique una muy seria tergiversación de las intenciones y propósitos de Husserl respecto de la fenomenología. En cuanto a la exclusión de la reducción trascendental o fenomenológica-trascendental, lo normal es considerar que la idea de una conciencia o un sujeto trascendental, o de una comunidad de sujetos (intersubjetividad) trascendental, no es más que una derivación peculiar husserliana, una especie de giro o vuelco hacia la metafísica idealista que le aconteció a Husserl pero que no necesita acontecernos a nosotros —como si fuera un bache en el que no todos necesitamos caer, y en el que en todo caso (esto es lo esencial) no es preciso caer para ser fenomenólogos o desarrollar la fenomenología. La fenomenología puede desarrollarse sin trascendentalismo. La exclusión de la intencionalidad o de la correlación intencional, por su lado, ha ido también de la mano del desarrollo relativamente exitoso de una fenomenología concebida como mera descripción más o menos esencial de cualquier cosa... Si bien, por cierto, no ha sido común ignorar la intencionalidad como un tema central de la fenomenología husserliana, sí lo ha sido ignorarlas como carácter definitorio de una fenomenología. Y en este aspecto, ha corrido la suerte de otras temáticas de la fenomenología husserliana de primera importancia, como la constitución, la fenomenología genética, el estudio de las síntesis pasiva y activa, etc., todo lo cual nos parece que ha sido excluido más bien por la llana ignorancia que produce la falta de información y de estudio.

En todo caso, la fenomenología que en México se ha expuesto y/o desarrollado ha sido una fenomenología no trascendental y no intencional en grados diversos. Ha sido, principalmente, la fenomenología que Gaos ha desarrollado o la que se ha desarrollado siguiendo a Gaos, aunque hay notables excepciones anteriores, como las de Samuel Ramos y García Máynez.

Puede pensarse que el rasgo de estas exclusiones entra en conflicto con el que llamamos la fusión de la reducción eidética y la reducción trascendental y que aquí expondremos en cuarto lugar. En efecto. Pero tómese en cuenta que estamos catalogando tendencias, rasgos que se han acentuado acá y allá; muy bien pueden convivir los dos rasgos en dos autores distintos o a veces hasta en diferentes momentos de un autor.

3. Como una suerte de corolario fatal de la consideración de la fenomenología como una disciplina eidética, no se le ha rehusado en México a la fenomenología husserliana la fama de platonismo. ¿Qué más pueden ser las esencias o las *eide*, sino precisamente ideas platónicas? Ni las explícitas y bien legibles protestas de Husserl, ni sus propias –y menos legibles, es cierto– investigaciones fenomenológicas sobre la constitución del ser ideal, han servido, no ya para acallar una reputación tan bien ganada, sino ni siquiera para suscitar la curiosidad sobre el fondo del asunto. Y eso que, a juzgar por los textos, no se estuvo siempre lejos de ello: Antonio Caso afirma que la fenomenología husserliana “reivindica las ideas platónicas y las conjuga con la vida del espíritu”. Justamente es esa “conjugación” lo que está en el fondo, y sobre la cual habría que haber pedido cuentas a Husserl. Pero nada interesante puede verse ahí si ya de entrada se estima, como en Vasconcelos, que el esencialismo husserliano es algo tan anacrónico como el platonismo. El grado de obviedad que adquiere el platonismo de la doctrina husserliana de las esencias se pone bien de manifiesto cuando un pensador tan sobrio como García Máynez puede sostener la afinidad de las esencias “de que habla la fenomenología” con las ideas platónicas. Para Gaos está también claro que la fenomenología significó, en sus inicios, una “restauración del idealismo platonizante de las ideas y los valores en el siglo XX”. Sin embargo, esta afirmación, lo mismo que la que atribuye a Husserl “un reforzamiento en nuestros tiempos del descubrimiento platónico de un orden del ser distinto del ser mudable y sensible”, tiene el carácter de una constatación histórica. Para sostener que Gaos mismo suscribía la asociación entre fenomenología y platonismo hay que traer a la discusión testimonios que hasta ahora no hemos citado. Si bien tales testimonios existen, también es cierto que Gaos puede volver a acercarnos –queriendo o sin querer– al fondo del asunto. Leamos este pasaje de *Del hombre*:

...se comprende muy bien que muchos filósofos, desde Platón, pasando por los defensores del “realismo” en la disputa medieval de los universales, hasta Husserl y sus secuaces en esto, en nuestros días, hayan concebido los números y las figuras como una clase de objetos distinta de toda las demás clases de objetos, calificándolos distintivamente de objetos “ideales”, no sólo por tratarse de los mismos objetos que llamó Platón “ideas”, sino por la razón profunda por la que Platón los llamó así: ser los objetos de un *idém* o “ver”, de una “objetivación”, *sui generis* [Gaos 1992, 121].

Finalmente, toda vía de exploración queda cancelada cuando se puede declarar, como lo hace Nicol con lastimosa superficialidad, que “la indagación esencial... no debe ni puede desprenderse de esta base [del fenómeno, de la aprehensión inmediata], formando un mundo de las puras esencias que recuerda el mundo platónico de las 'ideas'”.

4. La fusión de la reducción fenomenológica y la reducción eidética ha ocurrido por confusión o por interpretación. Ciertamente, cuando no se dio por confusión, o donde terminó por no serlo, como en Gaos, en cuya interpretación más pensada la reducción trascendental debía acarrear la eidética (es la concepción del sujeto trascendental como una idealidad), no tuvo mucho arraigo y acaso sirvió también para alimentar la confusión. Pero en todo caso puede y debe distinguirse. Aunque no estemos de acuerdo con ella, no es una confusión la interpretación de Villoro según la cual la reducción trascendental fue arbitrada para resolver ciertos problemas de la reducción eidética y darle mejores bases; ésta es más bien una tesis sostenida a partir de una interpretación argumentada.

Por la otra parte, hay indicios de fusión por confusión, o de fusión confusa, pues, ya en Antonio Caso; pero el caso verdaderamente paradigmático no es el de él, sino tal vez el de Romano Muñoz, para quien, como vimos en su momento, “la Fenomenología se limita a *describir* el contenido intencional que se da y tal como se da a la esencial intencionalidad de la conciencia. Tal descripción es posible gracias a la previa 'reducción fenomenológica' o 'epojé', que consiste en suspender, en 'poner entre paréntesis' todos los juicios, teorías, afirmaciones o especulaciones que se refieran al 'mundo natural', incluyendo el 'mundo natural' mismo”.

Este es también el error favorito de las exposiciones escolares de Husserl, desde las de Larroyo hasta la de García Ramírez, aunque han caído en él autores como Joaquín Xirau, así sea momentáneamente, y Juan David García Bacca, así sea neblinosamente.

En cualquier caso, confusión o interpretación, el fantasma de esta fusión de ambas reducciones ha recorrido toda la historia de la fenomenología en México y se le ha permitido acampar bajo cualquier clima.

5. La frecuente superficialidad con que se ha considerado a la fenomenología en México se manifiesta quizá mejor que en ninguno de sus rasgos en el que podemos llamar la teoría de la *única fenomenología* en tres fenomenólogos distintos: la idea de que la fenomenología, la *misma* fenomenología o, naturalmente, el *mismo* método fenomenológico, ha tenido una evolución que ha atravesado por tres etapas: Husserl, Scheler, Heidegger... De aquí no hay más que un paso a la otra idea de que la fenomenología es un primer paso o un escalón natu-

ral para transitar o elevarse al existencialismo, a la que a veces se agrega la de que el existencialismo viene a ser una suerte de coronación o culminación de la fenomenología. Pero —dejando a un lado la cuestión del existencialismo— lo que nos interesa destacar es que la idea de aquella evolución de tres momentos suele presentarse sin ninguna reflexión, sin un mínimo cuestionamiento, es decir, como un genuino dogma histórico. Un mínimo adentramiento en el estudio de la fenomenología enseña desde luego que las diferencias entre los tres pensadores (ya en cuanto a actitud o disposición filosófica o científica básica, pero sobre todo en cuanto a su noción misma de fenomenología) son suficientemente considerables como para poner en entredicho cualquier esquema simple de este tipo. Lo cual, por cierto, tampoco equivale a negar, ni mínimamente, las muy estrechas y complejas relaciones filosóficas entre esos tres capitanes del equipo histórico de la “fenomenología” —complicadas además, sobre todo en el caso de Husserl y Heidegger, con relaciones personales de nada fácil evaluación.

Dejando esto a salvo, la idea a la que nos referimos la expone por vez primera en nuestro país García de Mendoza; se encuentra con pleno vigor en Antonio Caso; la sostienen, aunque en forma levemente más compleja, Samuel Ramos y Romano Muñoz; domina en historiadores y difusores, y se mantiene, aunque ya en medio de una actitud más reflexiva, en Xirau y en Gaos, quienes lo traían ya de España, lo que demuestra su carácter plurinacional. Es cierto que en los últimos años, los posteriores a Gaos, digamos, y quizá en parte gracias a esa mayor reflexión aportada por los españoles, el esquema se ha ido diluyendo; pero hay que hacer notar también que se ha ido diluyendo junto con el interés mismo por la fenomenología como disciplina. Por supuesto, hay razones para esperar que cuando ese interés reverdezca, la ciega adopción del esquema trinitario ya no reverdecerá con él.

6. Cuando la fenomenología husserliana ha sido considerada como fenomenología trascendental, lo normal ha sido llevar la doctrina de la subjetividad o intersubjetividad trascendental o del idealismo fenomenológico a ciertas interpretaciones extremosas y tildarla de un sistema metafísico más en la línea de los cartesianos. Un sólo paso más a partir de ahí y estamos ya ante lo que podemos llamar la teologización de la fenomenología: la concepción del sujeto o la conciencia trascendental como una entidad divina, como Dios mismo. Sin contar la incidental insinuación de Uranga sobre la omnipotencia del yo trascendental, a esta teologización han llegado solamente, en forma abierta, Antonio Caso y en su seguimiento Manuel Cabrera, aunque las elaboraciones de éste rebasen con mucho el ámbito de ideas provenientes de Celms en que se mueve Caso. Mientras que en Caso el “*panenteísmo fenomenológico de la trascendencia immanente*” se queda prácticamente en una enunciación

aislada, en Cabrera se desenvuelve en toda una visión cósmica —¿o mística?— con elementos sociológicos, políticos, históricos, antropológicos y culturales, en la cual sigue siendo un factor decisivo, sin embargo, igual que en la enunciación de Caso, la raigambre cartesiana del sistema de Husserl.

También hay que incluir en esta línea el caso de Gaos, por su interpretación del idealismo trascendental como una concepción metafísica y en particular por la atribución al sujeto trascendental del afán de colocarse por encima del mismo Dios —aunque, por otro lado, hay que recordar su no muy pertinente dicho en el sentido de que Husserl no volvió a sacar a Dios de los paréntesis en que lo puso, desconsideración por la cual su metafísica —cortada por lo demás, según el patrón de la metafísica clásica— ha quedado ayuna de teología.

7. Finalmente, hay que referirse a uno de los puntos más peculiarmente mexicanos de la asimilación o recepción de la fenomenología en este país. Se trata de la consideración de la fenomenología como una empresa intelectualista, racionalista, que hace a un lado la vida concreta o los aspectos emotivos, sentimentales de la existencia humana, o que deja a un lado incluso a esta existencia humana misma... Romanell decía:

De todas las tendencias de la filosofía alemana del siglo XX, la que ha tenido más arraigo en los círculos académicos de Latinoamérica es la orientación existencialista desprendida del movimiento fenomenológico. En cuanto a la fenomenología propiamente dicha, su cultivo en Latinoamérica ha sido bastante esporádico: Edmundo Husserl, el hombre intoxicado de esencias, es demasiado logicista para gustar a la mente latinoamericana. Como Aristóteles en los tiempos antiguos, los latinoamericanos generalmente anhelan bajar a la tierra el reino de las esencias, y por eso, aunque parezca extraño, el pensamiento de Martin Heidegger ejerce sobre ellos una atracción mucho mayor que la filosofía de Husserl [Romanell 1954, 163-164].

Es característica a este respecto la coincidencia de las actitudes paralelas y opuestas de Antonio Caso y de José Vasconcelos. De Caso solamente hay que recordar su petición, que ya citamos antes, de que algún pensador futuro ponga el principio de la voluntad-de-vivir, el *élan vital* bergsoniano, en su función adecuada dentro de la magna edificación de la fenomenología trascendental. En su reseña de la *Filosofía en metáforas y parábolas* de García Bacca, dice Caso unas palabras casi definitorias de la actitud de los filósofos mexicanos antes la fenomenología:

Faltó al gran lógico alemán, según su crítico español, calor de humanidad y realidad. San Agustín ha escrito: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem*. Sí, es la verdad. Nosotros pensamos esta vez, lo que pensamos siempre: la existencia es economía del pensamiento, intuición del arte, pero sobre todo, entraña el misterio de

la caridad, el misterio del amor. San Juan dice: "Dios es amor". Este misterio de la caridad, como muy bien lo apunta García Bacca, es el profundo arcano de la existencia. Si el yo trascendental, que todo lo abarca, no abarca el amor, no abarca ni explica nada [Caso 1972, 456].

La postura de Vasconcelos es mucho más radical; pero en su rechazo de los análisis de la fenomenología por idealizantes y abstractos, por alejados de la concreción de la vida, y en su propuesta de una "epojé inversa", se expresa el mismo antiintelectualismo y el mismo romanticismo.

Sin llegar a esos extremos, en el resto de la historia de la fenomenología en México se aprecia la misma tendencia a considerar la fenomenología como una empresa demasiado intelectualista para nuestra sensibilidad o nuestro gusto... A veces, hay en esto un error implícito (que se comete con cierto fundamento): el de creer que a la fenomenología husserliana solamente le interesan las vivencias intelectuales, cognoscitivas, lógicas, y no las emotivas, valorativas, sentimentales o afectivas. Romano Muñoz le atribuye a Scheler nada menos que el descubrimiento de los actos emocionales, los cuales "revelan ante la evidencia de la mirada sentimental el mundo entero de los valores, y a través de ellos, la realidad independiente del mundo". Y entonces, la fenomenología, "sin abandonar la fidelidad al método de pura descripción", y sin contar ya sólo con los actos intelectuales y sus correlativos objetos ideales —que conducían a Husserl a "una concepción idealista e intelectualista"—, puede ahora conducir a "un realismo de base emocional". (Por cierto, es sentencia de Romano la siguiente: "La fenomenología conduce necesariamente a la filosofía existencial.")

El intento de aplicación del método fenomenológico o de la fenomenología al ser del mexicano es el caso más sonado que conozco, en toda la historia de la filosofía, de querer llevar agua ajena al molino propio, y además un buen ejemplo de la voluntad del mexicano de no resignarse a que las cosas son como son y no como sus caprichos quisieran que fueran. Naturalmente, no vamos a caer aquí en la tentación de decir que esta afirmación se basa en la intuición de nuestra esencia, y menos en la de catalogar esta intuición, o esta esencia, como fenomenológica. Pero sí puede arriesgarse una hipótesis.

Dejando la puerta abierta a otras explicaciones históricas siempre posibles y sin duda también presentes, la percepción de la fenomenología como una disciplina intelectualista, racionalista, unilateralmente teórica, lógica, técnica, y encima anquilosada, fría, seca, ida o extraviada, esta percepción revela, más que ciertas notas objetivas y comprobables de una tendencia filosófica, ciertos rasgos propios del *carácter cultural* de la comunidad mexicana en un momento de su historia; rasgos acaso antropológicos, acaso psicológicos, entreverados con múltiples determinaciones y circunstancias sociales, económicas, políticas, pero todos ellos empíricos, fácticos, históricos, superables o modificables como (casi) todo

lo humano. Ese carácter cultural tendría un papel destacado —éste es el otro lado de la hipótesis—, aunque sin duda aún parcial, no sólo en la explicación de la apreciación de la fenomenología a la que nos referimos en este séptimo y último punto, sino también en la de las dificultades que experimentaron la recepción y la asimilación de la fenomenología en este país, tal como lo hemos constatado durante nuestro recorrido.

No creemos que Gaos estuviera muy descaminado cuando escribió:

El cultivo de los campos en que colindan la Filosofía y las ciencias humanas o los sectores de la cultura objeto de estas ciencias (religión, arte, literatura, historia, política) parece mucho más prometedor que el cultivo de los campos de la Filosofía pura o en que coincidan la Filosofía y las ciencias exactas y naturales, para la vocación y las aptitudes históricamente probadas de los pueblos hispánicos [Gaos 1956, 52-53].

Estas nuestras “vocación y aptitudes” explican, pues, aunque sólo en parte, nuestra actitud ante una fenomenología que se presenta como una disciplina que habita esos campos de la “Filosofía pura”. Son otras razones, relacionadas sobre todo, aunque no únicamente, con su evolución propia y su historia mundial, las que explican que la fenomenología en general, y en particular la husserliana, no se haya dado a conocer ante nosotros, más que en círculos muy reducidos y casi por excepción, como una disciplina con amplias y hondas colindancias y coincidencias con “las ciencias humanas o los sectores de la cultura objeto de estas ciencias”. Pues para esos círculos que han tenido la oportunidad y, por qué no considerarlo así, el privilegio de compenetrarse con ella y verle el otro lado del rostro, sus “colindancias y coincidencias” con lo más humano de lo humano son más que evidentes y más que prometedoras.

Pero ya la evolución o el progreso de la misma fenomenología mexicana revela que es posible, si se cuenta con condiciones propicias, llegar a una asimilación madura de la fenomenología —a pesar de nuestro carácter, y aun diría también que, en un sentido, gracias a nuestro carácter... Nos daremos cuenta de ello si colocamos las frases de Caso y de Xirau que hemos puesto como epígrafes de los capítulos I y II, respectivamente, junto a la frase de Hugo Padilla que tomamos como epígrafe del Capítulo III. Al gran maestro, en 1945, le gana la emoción y pone en duda, en un momento de arrebató, la capacidad de la fenomenología husserliana para enfrentarse a la emoción, al misterio del amor. Lo mismo en esencia había hecho en 1940 Joaquín Xirau al negarle al “mundo de Husserl” su color y cálidas palpaciones. Tanto Caso como Xirau pedían algo que ya tenían. En germen y envuelto en un lenguaje de difícil acceso, no cabe duda; pero a fin de cuentas visible. Veintitantos años después, un estudiante de filosofía que redacta su tesis de licenciatura descubre con asombro, pero con la cabeza fría que se necesita para descubrirlo, que para esa

misma filosofía un mundo que el valor no ha impregnado no es un mundo “en el sentido más comprensible del término”.

Esto es muestra –no única, por supuesto, sólo elocuente– de que después de todo ha podido darse la fenomenología en México. Con riego adecuado, no hay duda, podrá hacerlo de nuevo. Con tal que estemos dispuestos a asumir, con algo de pasión reyesiana, que tampoco allí sería caso de cantar.

164



Notas a la Introducción

¹ "Sur la phénoménologie", *Esprit* 21 (1953), p. 836: cit. en [Waldenfels 1988, 154].

² Este esbozo está basado en [Zirión Quijano 1996].

³ Nos referimos aquí a los que conformaron los llamados círculos de Gotinga y de Munich. Sin hacer aquí mayores precisiones ni detallar las procedencias de cada uno, diremos que varios de ellos se habían formado con Theodor Lipps en Munich, y acudieron a Husserl en la primera década del siglo gracias al impacto de las *Investigaciones lógicas*. Hay que mencionar, en orden aproximado de integración al círculo (o a los círculos) en primer lugar a Adolf Reinach, Johannes Daubert y Alexander Pfänder; los siguió Moritz Geiger y un poco más tarde Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Wilhelm Schapp. Luego se unieron a ellos Alexander Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann y Edith Stein. Alrededor de 1906 se integró al grupo Max Scheler, que no fue nunca alumno de Husserl. Sobre la historia de estos círculos de primeros discípulos, así como la del movimiento fenomenológico en general, sigue siendo de primera importancia el libro *The Phenomenological Movement* de Herbert Spiegelberg [1982].

⁴ Esta declaración puede leerse en el anuncio editorial del *Anuario* que se reproduce fotográficamente en [Spiegelberg 1978, 124].

⁵ No conocemos ningún estudio en español sobre todo este caso que tan escuetamente dejamos aquí mencionado, aunque se roza en [Wenisch 1987]. Si bien las investigaciones en otros idiomas sobre los distintos aspectos involucrados en él han empezado a fluir, sentimos que todavía no está acabado de construir el cuadro completo que nos dé las *razones* de fondo que dieron lugar a aquellas consideraciones de los grupos de discípulos y a su final rechazo, o bien al hecho de que este rechazo no se haya manifestado antes de la publicación de *Ideas I*. En vista de la trascendencia histórica que tuvieron en el desarrollo de la fenomenología, estas razones han recibido comparativamente poca atención de los especialistas. La exploración tiene que empezar, de nuevo, por [Spiegelberg 1982], y luego tomar muy en cuenta a [Sepp 1988], y los artículos pertinentes, *con sus bibliografías particulares*, en [Embrée 1997] (como el de Barry Smith sobre la "Fenomenología realista" y el de Ernst Wolfgang Orth y Thomas M. Seebohm sobre "Alemania"). Particularmente valioso será sin duda [Sepp 1999]. Un panorama bastante claro se ofrece en [Möckel 1998]. En inglés, pueden consultarse [Mulligan 1987; Schuhmann y Smith 1985].

⁶ Aunque no precisamente con los fines señalados, se hace un intento de unificación o de "reunión" semejante en la Introducción de la recientemente publicada *Encyclopedia of Phenomenology*, escrita por Lester Embree y J. N. Mohanty. Véanse en [Embrée 1997, 1-2] los cinco rasgos que, en su opinión, "la mayoría de los fenomenólogos acepta, independientemente de su disciplina, tendencia o periodo".

⁷ Citado en [Waldenfels 1988, 154].

⁸ La más actualizada exposición de la historia de la fenomenología en México es la de [Walton 1997]. El capítulo "Latin America: Proliferations", en [Spiegelberg 1982, 660-661], es más breve y deja mucho que desear respecto de la que se encontraba en [Spiegelberg 1978, 619-622] con el título de "The Ibero-American World: Double Wave". En el texto nos referiremos en seguida al ensayo de Alberto Rosales. En lo que se refiere a México, no hay ningún avance en [Herrera Restrepo 1998].

⁹ En una ponencia presentada en el 2o. Congreso Mundial de Fenomenología, en Guadalajara, Jal., Rosales afirma: "Carecemos en nuestros países de visiones de conjunto acerca de la historia de la Fenomenología. Existen, ciertamente, trabajos que informan sobre su desarrollo en algunos países y en algunos autores, pero

ellos suelen ser del género encomiástico, que es bien conocido en nuestra vida cultural. O ellos no pasan de ser una mera mención de nombre, fechas y obras. Echamos de menos consideraciones críticas, que pongan de relieve lo bueno y lo malo en las producciones, o que interpreten el sentido de los desarrollos históricos. A todo ello se añade el relativo aislamiento en que se encuentran hasta ahora los movimientos fenomenológicos de los diversos países." Y él mismo reconoce en seguida: "Nuestra exposición, limitada además en el tiempo, no puede pretender superar esas deficiencias" [Rosales 1998, 345].

¹⁰ Sobre este último contexto puede recomendarse, además de las obras de Spiegelberg, Sepp y Embree que antes hemos citado, el sucinto y bien informado panorama que da Bernhard Waldenfels en [Waldenfels 1997]. Sobre el contexto de la filosofía nacional, nuestras recomendaciones resultarán obvias a fuerza de recurrir a ellas en lo que sigue. Pero a todo ello habrá que agregar a su tiempo la colección sobre Historia de la Filosofía Contemporánea en México que se prepara actualmente en la UNAM bajo la coordinación de Margarita Vera.

Notas al Capítulo I

¹ Sobre todo [García de Mendoza 1928a; García de Mendoza 1928b], y los dos volúmenes de su *Lógica* [García de Mendoza 1932a; García de Mendoza 1932b].

² En ella leemos títulos como éstos: "La Lógica pura en Cohen y en Husserl", "Fuentes de la fenomenología", "El método fenomenológico", "Epocas de la fenomenología", "Problemas de la fenomenología", "Max Scheler y la teoría fenomenológica de los valores", "La obra de Martin Heidegger y la nueva fenomenología", "Crítica de la fenomenología de Heidegger" [Hernández Luna 1948, 304-305]. Más datos sobre los cursos de García de Mendoza se encuentran en sus propios escritos [1932a, 53; 1938, 21]. La impresión de Gaos se encuentra en [Gaos 1996, 234-235].

³ [García de Mendoza 1938, 21, nota]. Véase [Hernández Luna 1948, 304-305]. En su *Lógica*, García de Mendoza remite al lector a "los apuntes de mis clases de Fenomenología, que inicié en el año de 1929 en México en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma. Asimismo en 1930 expliqué los principios de la Lógica Pura de Husserl; en 1931 la doctrina del Yo Puro y Conciencia Pura en Edmundo Husserl, y en 1932 desarrollaré las doctrinas fenomenológicas de Max Scheler para los valores, y de Martín Heidegger para la existencia y el tiempo" [1932a, 53]. También en las conferencias sobre Filosofía Moderna en Monterrey aporta datos (parcialmente contradictorios) sobre sus cursos. "La teoría de los valores, según la concepción de Max Scheler, la estuve explicando en la Facultad de Filosofía y Letras durante el año de 1931; de la misma manera las objeciones al psicologismo en la Lógica, que constituye la base en la investigación de la Fenomenología de Husserl, los expuse en la misma Facultad el año de 1930. (...) las concepciones de Heidegger sobre la existencia a base de la angustia fue el objeto del curso de Metafísica el año de 1932 en la antes mencionada Facultad" [1938, 21]. Y allí mismo, en una nota al pie: "Véase al final del libro el programa de Fenomenología de mi curso que impartí el año de 1930, habiendo sido el primero en México que expusiera tan avanzadas doctrinas y en especial en la Universidad Nac. Autónoma."

⁴ No hemos podido encontrar la colección, a la que Hernández Luna se refiere, de las "tesis" de los exámenes de los alumnos de García de Mendoza. Sólo su estudio, paralelo al que hizo Hernández Luna de las tesis de temática kantiana o neokantiana, habría permitido tal vez corroborar la extrapolación sugerida. Hernández Luna sólo dice que "en esas tesis se denuncian las enseñanzas sobre la fenomenología, el neokantismo y el existencialismo que en aquellos años impartía el joven maestro a sus alumnos" [Hernández Luna 1948, 305], pero no expone ni describe ninguna tesis sobre fenomenología, ni nos da el nombre de ninguno de los discípulos de García de Mendoza en fenomenología.

⁵ No hay duda de que García de Mendoza fue alumno de Caso, pues el nombre de Caso se encuentra entre los de "mis queridos maestros" a quienes dedica su trabajo de tesis (seguramente de Licenciatura) titulado "El ontologismo en la epistemología" (Facultad de Filosofía y Letras, México, 1928). Sin embargo, en la tesis misma no se aprecia influencia alguna de ninguna doctrina casiana. En todo caso es seguro que la fenomenología no la tomó de Caso.

⁶ Es dudoso que García de Mendoza haya estudiado con Husserl (o con Scheler, Heidegger o Hartmann). Si es cierto que estudió en las universidades mencionadas, Husserl no enseñó en ninguna de ellas (y en esos años, Scheler estuvo enseñando en la Universidad de Colonia, Heidegger en las de Friburgo y Marburgo, Hartmann en Marburgo y luego en Colonia). Naturalmente, García de Mendoza pudo viajar para asistir a algunos cursos. Pero, al menos en cuanto a Husserl, no hay noticia de él en ninguna de las crónicas de sus cursos y alumnos. (Cfr. [Spiegelberg 1982; Schuhmann 1977; Sepp 1988].)

⁷ Tampoco hemos podido conseguir ningún ejemplar de la otra obra de García de Mendoza que consignan [Salmerón 1978, 238] y [Hernández Luna 1948, 305], a saber, la llamada *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*.

⁸ Además, la caracterización de cada una de las épocas que hace García de Mendoza es tosca e inadecuada. Según él, en la primera época "se estiman los objetos intencionales fuera de inmanencia o trascendencia de la conciencia"; se trata sólo de establecer las "verdades que existen por sí"; las esencias como "pura posibilidad". En la segunda época, "se afirma la objetividad de los objetos intencionales", y los objetos intencionales que existen son éstos: pensamientos y valores"; "la esencia se convierte en entidad real, en fundamento cósmico". Finalmente, en la tercera época, Heidegger extiende el dominio de la Fenomenología de las ciencias eidéticas a las fácticas [García de Mendoza 1932a, 46-47]. Además, Scheler sostiene un "realismo epistemológico" mientras que Husserl sostiene un "Idealismo epistemológico" [56 y 94]. En la "Sociología de la Cultura" de Scheler se da una "síntesis admirable entre el Apriorismo y el Relativismo histórico" [García de Mendoza 1932b, 23].

⁹ Por lo cual no es totalmente adecuada la afirmación de Spiegelberg en el sentido de que el fundamento de la fenomenología mexicana puede encontrarse en una monografía de Antonio Caso y en la obra de Adalberto García de Mendoza [Spiegelberg 1982, 660].

¹⁰ Para el estudio del modo como Caso asimiló la fenomenología han sido de primera importancia el ensayo introductorio de Luis Villoro en el Volumen VII de las *Obras completas* de Caso (luego reproducido en [Villoro 1995]) y la sección sobre la "Influencia husserliana" dentro del libro *La filosofía de Antonio Caso* de Rosa Krauze. A ellos hay todavía que añadir el capítulo VIII ("Los valores y las esencias") del importante libro de José Hernández Prado *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*. Francamente, más allá de estos trabajos no se puede aspirar a avanzar gran cosa. Una breve semblanza, y sin embargo muy sustanciosa, de la personalidad de Caso como filósofo y de su obra puede verse en [Salmerón 1980].

¹¹ Esta traducción fragmentaria de Caso se basa, naturalmente, en la versión francesa, única publicada en vida de Husserl [Husserl 1931]. Esta es la primera traducción al español de textos de las *Meditaciones*. La versión de Gaos, basada en el texto alemán, se publicó en 1942 (véase [Husserl 1986]).

¹² Sobre el origen de estos textos, véase el Índice cronológico publicado en el volumen VII de las *Obras completas* de Caso [Caso 1972a, 225], donde fue reproducido *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* sin todos los apéndices menos el último y con la Introducción de Luis Villoro que ya mencionamos y a la cual nos volveremos a referir más adelante. En este volumen se publican también una serie de artículos periodísticos dedicados a temas cercanos y que no "tuvieron la suerte" de ser reproducidos en los libros publicados en el volumen (véanse las pp. viii y 175-224).

¹³ Este libro se reedita sin cambios en [Caso 1972a], de donde tomamos las palabras citadas [127].

¹⁴ Algunos de estos artículos formaron el capítulo III ("El intuicionismo y la teoría económica del conocimiento") de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, que tiene interés particular y que no apareció sino en la última edición de la obra, de 1943. Véase el Índice cronológico al final de [Caso 1972b, 185].

¹⁵ Sirvan de ejemplo la reiterada mención de la "ceguera para las ideas" [Caso 1985, 127; Caso 1971, 380] y del "principio de todos los principios" [Caso 1971, 611].

¹⁶ Véase la impresión general de Villoro en [Villoro 1972, viii].

¹⁷ [Cardiel Reyes 1986, 7], en referencia a [Ramos 1990, 211]: "Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre que consagra íntegramente su vida a la filosofía".

¹⁸ [Villoro 1972, viii-ix]. Una precisión: es indudable que Caso fue algo más allá de los "Prolegómenos" de

las *Investigaciones lógicas*: en los capítulos X y XI de *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* se exponen algunos temas centrales de la "Investigación Segunda". Cf. [Caso 1972a, 53-61].

¹⁹ La traducción de Gaos del Libro Primero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* no apareció hasta 1949, tres años después de la muerte de Caso. Las traducciones de *La filosofía como ciencia estricta* y de *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, hechas en Argentina, son de los años cincuenta.

²⁰ Daré sólo dos de los muchos ejemplos que podrían darse:

Primero. Leemos: "En la contemplación de las esencias, la existencia real misma ha quedado suspendida o *entre paréntesis*, según dice Husserl" [Caso 1972a, 50]. Naturalmente, habría que distinguir entre la "desconexión" de la existencia propia de la reducción fenomenológica —la famosa "puesta entre paréntesis" de la fenomenología—, y la mera falta de atención a la realidad propia de la contemplación de esencias (o reducción eidética), que no implica ninguna puesta entre paréntesis. El asunto parece poco importante, pero tiene que ver nada menos con la fundamental distinción entre la reducción fenomenológica y la reducción eidética, tantas veces ignorada.

Segundo. Leemos: "Las esencias no resultan de estilizar o seleccionar abstractivamente la realidad, sino que la integran en una suprema integración, que se da intuitivamente con toda claridad y eficacia. Lo que la intuición realiza es *descubrir*, simplemente, las esencias en la conciencia del yo trascendental. Y aun en el mundo de la fantasía, que Husserl llama de la *cuasirrealidad*, radican las esencias, como en la realidad misma" [Caso 1972a, 52]. Es obvio que una afirmación como ésta requiere un buen número de precisiones, justamente porque habría un buen número de maneras incorrectas de entenderla, y de caer, en consecuencia, en confusiones muy severas. Digamos al menos esto: está claro que, en un sentido perfectamente husserliano, podría sostenerse que las esencias no están ni en la conciencia del yo trascendental, ni en el mundo de la fantasía, ni mucho menos en la realidad misma. Y por otra parte, tampoco sabemos a qué concepto, o *idea*, o descripción, en Husserl, podría corresponder esa "suprema integración" a que alude Caso, que en todo caso no parece dada con tanta claridad y eficacia.

²¹ Véase [Caso 1972a, 107-108]. Ahora bien, Müller mismo se encarga en sus obras de rechazar esa posible inclusión. (Véase [Müller 1931, 15].)

²² Mucho más adelante volveremos a encontrar este mismo esquema interpretativo casiano, con todo y el señalamiento del dilema, en los escritos de Manuel Cabrera Maciá.

²³ El capítulo "La evolución de la fenomenología en que se expone este asunto es refundición de tres artículos publicados en *El Universal* en 1944 y 1945. Ver también el artículo "Martín Heidegger" [Caso 1972a, 175]: "La dirección de la fenomenología en su desarrollo contemporáneo, después de los grandes nombres de Husserl y Max Scheler, anota el de Martin Heidegger".

²⁴ Una discusión muy valiosa del sentido de la evolución de la fenomenología, y de las malas inteligencias en torno a la postura propiamente husserliana se encontraba ya en el ensayo de Metzger citado arriba [Metzger 1928/1929, 197-200], que Caso pudo sin duda haber conocido.

²⁵ Cf. [Villoro 1972, xiii].

²⁶ A no ser que se tome como tal el brevísimo pasaje acerca del historiador de César. José Gaos escribió que en Caso "apenas hay la fenomenología de la esperanza", refiriéndose sin duda al "Ensayo sobre la esperanza" que se encuentra en *La existencia...* [Gaos 1996, 314] Basta ver la fecha en que este ensayo fue escrito (entre 1917 y 1919) para ver que no pudo estar dirigido por ninguna *intención* "fenomenológica".

²⁷ Gaos vio bien esta relación: "Tras de haber cooperado [Antonio Caso] a superar en estos países el positivismo mediante el bergsonismo —'principalmente', quizá con mayor exactitud que 'exclusivamente'— en la forma conocida de todos, en forma acaso ya no tan conocida de todos se asimiló el pensamiento de Husserl como para poder aducirlo contra el neopositivismo en labor tan consecuente con aquella gesta inicial como fiel al sentido de la controversia en que entraron el fundador de la fenomenología y Schlick, maestro del 'Círculo de Viena'..." [Gaos 1996, 76]

²⁸ Si "la exposición fenomenológica —dice Husserl— no es nada del estilo de la construcción metafísica, y no es, ni franca ni ocultamente, teorizar con supuestos recibidos o con ideas auxiliares tomadas de la tradición metafísica histórica", ello lo debe "a su proceder en el marco de la 'intuición' pura" [Husserl 1986, 220-221].

²⁹ Por ejemplo: "Lo que mueve a muchos a desconfiar del intuicionismo, es cierto prejuicio, que no deja de hallar su origen en una posición de aparente congruencia filosófica. Se piensa que la intuición es el disfraz, por medio del cual se introduce en la filosofía el mundo inconexo de la fantasía. Se cree que el misticismo, por la intuición, se sitúa dentro del campo de la especulación filosófica. Es, quizás, este temor de desnaturalizar lo auténticamente filosófico, lo que inspira a los negadores sistemáticos de la intuición. Por exceso de celo en limpiar de fantasmas el campo de la especulación, se incurre en el profundo error de negar las verdades evidentes, substituyéndolas con postulados inadmisibles" [Caso 1972b, 58].

³⁰ Véase sobre este tema [Villoro 1972, xvii], y [Gaos 1996, 115], a quien Villoro cita también.

³¹ En el apartado "La voluntad de conocer" [Villoro 1972, xvii], Villoro hace una exposición más completa del conflicto y de la manera como Caso lo enfrentó.

³² Para el primer concepto de "razón" utiliza Husserl la palabra "Ratio" ("racionalidad" = "Rationalität", "racional" = "rational"); en cambio, para el segundo utiliza "Vernunft" ("racionalidad" = "Vernunftigkeit", "racional" = "vernunftig"). Caso no podía detectar en las traducciones esta diferencia.

³³ Cf. [Villoro 1972, xi].

³⁴ Cf. sobre esto [Villoro 1972, xii].

³⁵ Curiosamente, Fernando Salmerón no se refiere a esta animadversión de Vasconcelos en el apartado que le dedica en su estudio "Los filósofos mexicanos del siglo XX" [1980]. Y sin embargo, ella es un claro y concentrado resultado de lo que Salmerón destaca en las siguientes palabras: "la falta de disciplina y de una sólida formación intelectual fueron los obstáculos más graves para elaborar aquella doctrina de validez universal: la ocurrencia, la especulación sin freno, la pasión del momento, el ánimo apresurado y arbitrario impidieron toda actitud de reflexión y de análisis, lo mismo en los tratados filosóficos que en los escritos políticos" [273].

³⁶ Las palabras que Gaos cita son de la *Todología*, de 1952 [234]. Una versión española del ensayo de Kolnai llamado "El asco", fue publicado en 1929 por la *Revista de Occidente*. Gaos, por cierto, solía proponerlo en sus cursos como una muestra acabada de aplicación del "método fenomenológico". Quizá no deba parecer extraño que Vasconcelos no lo conociera, en vista de su propio "asco" hacia *Revista de Occidente*...

³⁷ En oposición frontal a Husserl, concluye el pasaje: "Por Filosofía entendemos: ¡Sabiduría!, recobrando para la palabra su acepción legítima" [xiv-xv].

³⁸ Pero ya la exposición de la "Filosofía fenomenológica" en la *Historia del pensamiento filosófico*, de 1937, pone en claro la impresionante ligereza de juicio de Vasconcelos. Como no podía menos, toda la exposición se salpica de invectivas y conatos de refutaciones que, según Vasconcelos, hasta los niños podrían hacer. Como en otros escritos, también en éste está presente la acusación de que la fenomenología ignora la ciencia: "la indiferencia por el desarrollo científico es otra característica del fenomenólogo" [1937, 491]. De Husserl no da ninguna bibliografía (sólo remite a la Biblioteca de Revista de Occidente). Scheler, en cambio, "aunque empieza como fenomenista, en realidad se liberta y va por otros caminos", y logra escribir libros "interesantes y nada absurdos" [490 y 492].

³⁹ Por no decir que cabría sin muchos retoques en el berenjenal espinoso y variopinto en que se ha convertido un vasto sector del movimiento fenomenológico.

⁴⁰ Aquí cabe el texto sobre la esencia de la naranja, en la breve sección "Esencia" de la *Estética* [1945, 158-161].

⁴¹ Cf. por ejemplo [Vasconcelos 1952, 14 ss.].

⁴² Vasconcelos se refiere probablemente a los artículos de Ortega sobre el carácter argentino ("La Pampa... promesas" y "El hombre a la defensiva") publicados en el tomo VII de *El Espectador* [Ortega y Gasset 1993, 635], en los cuales, sin embargo, no hallamos una atribución de resentimiento a los argentinos, scheleriano o no scheleriano. (Sobre el tema de las relaciones de Ortega con Argentina, véase [Medin 1994, 101].) Por otra parte, y por esta misma razón, tampoco parece muy prometedor seguir la orientación de Vasconcelos en otra posible dirección, a saber, en la de pensar que la influencia de Ortega y Gasset no constituye solamente el origen (o uno de los orígenes importantes, al menos) de la preocupación filosófica mexicana por el

mexicano o lo mexicano –lo cual se ha dicho ya muchas veces (ver por ejemplo [Fagen 1975, 63; Villoro 1990, 11; Medin 1994, 59-60; Romanell 1954, 68])–, sino además el del contenido mismo de las principales tesis relativas a la “esencia” del mexicano que se llegaron a formular: la de Samuel Ramos, que la encuentra en el complejo de inferioridad, y la de Emilio Uranga, que la ve en la accidentalidad o la insuficiencia ontológica.

⁴³ En el mismo lugar, Salmerón agrega: “En 1925 había traducido a Croce, en los años posteriores traduce a Dewey, a Dilthey y a Heidegger”. A las traducciones de textos de Heidegger nos referimos más adelante. Ramos tradujo “El origen de la obra de arte” y “Hölderlin y la esencia de la poesía”, publicados, con un Prólogo suyo, en 1958 bajo el título de *Arte y poesía*.

⁴⁴ De hecho, antes de esta fecha las consideraciones que en algún sentido podrían denominarse fenomenológicas son laterales y esporádicas, y en el contexto del pensamiento de Ramos intrascendentes. La reseña de la conferencia “El saber y la cultura” de Scheler, publicada por *Revista de Occidente* en español a mediados de los veinte, no es fenomenología más que muy sesgadamente. Son más sugerentes una nota de “El caso Stravinsky”, de 1929 (“Las ideas de Lasserre [Pierre Lasserre, *Philosophie du Gout Musical*] me dieron la clave para encontrar un concepto que explicara a la música por ella misma y no por la metafísica, la sociología o la cultura. Basta con esto para ir directamente al fenómeno musical sin ningún prejuicio y reducirlo a los elementos que de un modo evidente le pertenecen. No se requieren otros datos para agotar la esencia específica de aquel fenómeno” [Ramos 1991, 16]), y un comentario sobre Dewey (de 1949): “Su contacto directo con los hechos, la inmediatez casi fenomenológica de sus descripciones” [Ramos 1991, 185].

⁴⁵ Es decir, ni siquiera si por fenomenología se entendiera, como se entendió en algunas de las investigaciones de la filosofía del mexicano, una mera descripción o análisis de esencias. Si Ramos no tuvo la pretensión de estar descubriendo un rasgo psicológico o una característica propia o exclusivamente mexicana, mucho menos tendría la de estar definiendo la esencia de lo mexicano. “En verdad, ese sentimiento [de inferioridad] no puede considerarse como una anormalidad psíquica peculiar y exclusiva de los mexicanos. Siendo los motivos que lo producen conflictos psicológicos de índole muy humana, el sentimiento de inferioridad aparece en hombres pertenecientes a todas las razas y nacionalidades. Pero... en México asume las proporciones de una deficiencia colectiva” [Ramos 1990, 158].

⁴⁶ Véase sobre esto [Medin 1994, 61]: “Es éste [el de Ramos y *El perfil*] evidentemente un ejemplo clásico de la aplicación del circunstancialismo orteguiano y de su aspiración a salvar las circunstancias propias en función de su conceptualización y su comprensión, entrelazándolas, como quería Ortega, ‘con las corrientes más sutiles del pensamiento humano’, lo que en Ramos implica fundamentalmente a Adler, Ortega y Scheler.”

⁴⁷ En [1985, 95], Mario A. Presas se pregunta si “sería muy aventurado suponer que esta feliz fórmula [‘yo y mi circunstancia’] desarrolla el título y el contenido del... párrafo 27 de *Ideen: ‘Ich und meine Umwelt’*”, y en una nota remite a la afirmación de Diego Gracia, quien en su libro *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor, 1986), dice (en p. 66) que “indudablemente aquí [en el mencionado párrafo de *Ideen*] está la raíz próxima del apotegma orteguiano: «Yo soy yo y mi circunstancia»”. Un examen más general, pero también más actual, de la presencia de la fenomenología en *Meditaciones del Quijote*, se encuentra en los tres primeros capítulos de [San Martín 1998].

⁴⁸ Cfr. *Hipótesis* (de 1928), donde se censuraba el intuicionismo filosófico o la “intuición metafísica” a la Bergson como método filosófico, junto con los excesos de anti-intelectualismo y de irracionalismo.

⁴⁹ ¿Podría encontrarse aquí el origen de la afirmación de Octavio Paz según la cual la fenomenología “desemboca... en tautologías” [Paz 1994, 202-203]? Pero el texto en que ésta se encuentra es de 1977, por ende muy posterior al libro de Ramos, y su contexto tiene poco que ver con la temática de este libro. En un comentario sobre “El Más allá de Jorge Guillén”, Paz asocia la idea de la “poesía pura”, que era “muy de la época”, con la búsqueda de elementos últimos que se daba tanto en la física como en la pintura cubista y en la lingüística. Y entonces nos brinda esta visión:

Esta orientación intelectual se manifestó poderosamente en la filosofía de Edmund Husserl, la fenomenología. También los filósofos de esta tendencia intentaron reducir las cosas a sus esencias y

así se hicieron ontologías regionales de la silla, el lápiz, la garra, la mano. Lo malo es que estas ontologías terminaban casi siempre en expresiones como éstas: la silla es la silla, la poesía es la poesía (o sea: todo aquello que no es prosa). La fenomenología desemboca, me temo, en tautologías. Pero la tautología es, quizá, la única afirmación metafísica al alcance de los hombres. Lo más que podemos decir del ser es que es.

Parece dudoso, pero no imposible, que Paz haya tenido noticia del contenido de uno de los últimos seminarios de Heidegger impartido en 1973, en el cual, según informa [Kisiel 1997, 339], aludió al "pensamiento tautológico" contenido en la fenomenología y a las raíces de ésta en Parménides. No hemos reunido elementos para pronunciarnos sobre esta cuestión.

⁵⁰ Un comentario final: además de varias reseñas publicadas en México, entre ellas una de José Gaos (en [1990, 153-159]), *Hacia un nuevo humanismo* mereció dos reseñas en la revista *Philosophy and Phenomenological Review*, en una época en que ésta no había perdido su orientación fenomenológica: ambas coinciden en que el libro de Ramos constituye una buena introducción a la tradición o las tendencias de la fenomenología. Una de ellas es de O. A. Kubitz [1941], la segunda de Joaquín Xirau [1942a].

⁵¹ En una conferencia dada en El Colegio Nacional en 1956, titulada "La estética de Nicolai Hartmann".

⁵² Romanell también recuerda que "en 1928-29 Samuel Ramos asistió a las conferencias que en la Sorbona pronunció Georges Gurvitch sobre las tendencias de la filosofía alemana contemporánea, donde examinó las ideas de Husserl, Scheler, Lask, Hartmann y Heidegger", y agrega en seguida que la posterior publicación en español de estas conferencias, bajo el título de *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, "se convirtió en una de las fuentes más importantes de divulgación en el mundo de habla española del pensamiento alemán desde Husserl" [Romanell 1954, 164].

⁵³ El libro al que Ramos alude es [Geiger 1946], compilación de ensayos de Geiger sobre estética que no fue publicado en alemán con ese título. Ramos también pudo conocer [Geiger 1928], versión española de uno de los artículos publicados en *Zugänge zur Ästhetik* (1928). Puede verse en [Romero 1953, 171-177] una informativa "Nota sobre Moritz Geiger". La cuestión de la influencia de Geiger en las ideas estéticas de Ramos, y en particular en sus ideas sobre el papel del arte en la vida humana, merece un estudio que aquí no hemos emprendido.

⁵⁴ En nota al pie, Ramos atribuye el desarrollo y fundación de esta teoría del sentimiento a Max Scheler "en su libro *Esencia de la simpatía*" [sic], y acota: "originalmente la idea viene de F. Brentano, que la expone en una nueva teoría psicológica 'desde el punto de vista empírico'" [231].

⁵⁵ Véase [284-285].

⁵⁶ "Max Scheler", en [Ramos 1990, 52-57]. De esta obra de Scheler provienen los conceptos que de este autor se encuentran en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

⁵⁷ La transcribimos en esta nota por su valor documental: "El método fenomenológico de investigación de las *esencias* (y ya se dijo que las ciencias filosóficas son *ciencias de esencias*) consiste fundamentalmente en la fidelidad al 'principio de todos los principios', a saber: 'tomar simplemente cuanto se ofrece a la intuición originaria tal como se da, pero sólo en los límites dentro de los cuales se da'. Es decir, la Fenomenología se limita a *describir* el contenido intencional que se da y tal como se da a la esencial intencionalidad de la conciencia. Tal descripción es posible gracias a la previa 'reducción fenomenológica' o '*epojé*', que consiste en suspender, en 'poner entre paréntesis' todos los juicios, teorías, afirmaciones o especulaciones que se refieran al 'mundo natural', incluyendo el 'mundo natural' mismo; en otras palabras, el conjunto del mundo y de la ciencia, pero también la conciencia psicológica, todo objeto real tanto como todo objeto ideal. Esta 'primera reducción fenomenológica' permite a la conciencia dejar de atender a los 'objetos' y a los juicios sobre ellos, para volcarse sobre los *actos puros*, sobre el 'puro tejido de vivencias' de la conciencia, a través de expresiones, significaciones, efectuaciones intuitivas y adecuaciones entre el 'acto expresivo' y el 'objeto intencional o *fenómeno*'. Ahora bien, cuando la adecuación es total, se da entonces la evidencia en sentido propio y, con ello, la *intuición esencial* o '*Wesenschau*'" [1946, 28].

⁵⁸ Desde las primeras páginas del libro queda claro que "la interioridad de lo real concreto, el dato primario e inmediato de la conciencia" es "intuible sólo en genuina actitud fenomenológica" [11].

⁵⁹ Esto está claro, por ejemplo, en el elocuente pasaje en que, tras expresar su admiración por el biólogo catalán Ramón Turró y sus libros, relata cómo este científico “partiendo del análisis del *hambre* como apetencia trófica celular, nos hace ver cómo de la sensibilidad trófica, específicamente selectiva, enraizada en la oscuridad de la subconciencia, surge el significado de los objetos y del mundo exterior, haciendo a la larga posibles esas asociaciones representativas elementales que son, al propio tiempo, el punto de partida del conocimiento empírico y de la inducción lógica. De donde se desprende que todas las posibilidades cognoscitivo-dialécticas del *ego transcendental* no serían factibles sin esa humilde raigambre orgánica que es la apetencia trófica” [119].

⁶⁰ Sobre la trayectoria general de García Máynez es de nuevo indispensable el ensayo [Salmerón 1978] sobre la filosofía en México entre 1950 y 1975 que ya hemos citado varias veces en este trabajo.

⁶¹ Todo indica que una primera versión de este capítulo VII fue presentada a finales de 1947 como ponencia en una sesión del Instituto de Investigaciones Filosóficas, en la cual José Gaos fungió como replicante. La ponencia llevaba el título “La relatividad de los valores jurídicos”, y Gaos convirtió después su réplica en todo un estudio que, sin embargo, dejó inacabado e inédito. Este “Estudio de la ponencia del Lic. Eduardo García Máynez sobre ‘La relatividad de los valores jurídicos’” fue recientemente publicado en [Gaos 1996, 421-486] (Véase ahí la Nota editorial de Fernando Salmerón en pp. 25-29.) Por el interés que tiene como una muestra de la fenomenología que Gaos practicó, nos referiremos brevemente a él cuando nos ocupemos de este filósofo.

⁶² Del cual sólo se dice, en última instancia, que es “un modo de ser distinto del que caracteriza a las cosas corpóreas. Una determinación más precisa acerca de la idealidad es imposible, tan imposible como la explicación de qué sea el ser real” [1960, 158].

⁶³ Véanse también los ensayos reunidos en [García Máynez 1969] y en [García Máynez 1959a].

⁶⁴ Leemos: “dos famosos kelsenianos, Félix Kaufmann y Fritz Schreier, han aplicado al estudio del derecho el método fenomenológico de E. Husserl. Gerhart Husserl, Schapp y Adolfo Reinach pertenecen también al grupo de los juristas fenomenólogos” [García Máynez 1951, 119].

⁶⁵ El título del libro de Schreier es *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts. Entwurf einer phänomenologisch begründeten formalen Rechts- und Staatslehre*. Wien, 1924. (Citado por el mismo García Máynez en [García Máynez 1953, 115, nota 5].)

⁶⁶ Menéndez Samará publicó un libro titulado *Dos ensayos sobre Heidegger* [1939]. La comparación orográfica se halla en *Menester y precisión del ser*, en el lugar que acabamos de citar. La observación de Salmerón es de [1978, 238].

⁶⁷ Véase como muestra lo que se dice ahí sobre la intencionalidad [42-44].

⁶⁸ Así le llama Salmerón en [1978, 238]. El artículo de Hernández Luna es [Hernández Luna 1947].

⁶⁹ Ver [Salmerón 1978, 252].

⁷⁰ Véase también, en el mismo [Gaos y Larroyo 1940], lo que Larroyo escribe sobre la fenomenología en su segundo artículo, titulado *Disputatio de nomine*.

⁷¹ Además de los que revisamos en seguida, véase la sección 12.13 (“Fenomenología realista, teoría material de los valores y existencialismo”) en [Larroyo 1989, 157-158].

⁷² Este mismo fragmento apareció después en [Larroyo 1973, 625-628]. Tómese en cuenta entonces que con este texto nos encontramos ya muy cerca del comienzo del último cuarto del siglo.

⁷³ Véase también el ensayo filosófico acerca de la “Cosmovisión de Miguel Niebla” [1954a], cuyo título alude al personaje central de la novela. Por desgracia, no hemos podido revisar el ensayo posterior de Cevallos, “Trabajo y mundo: ensayo fenomenológico” [1969].

Notas al Capítulo II

¹ En un artículo titulado "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", integrado en *Filosofía mexicana de nuestros días*: véase [Gaos 1996, 225].

² No nos ocuparemos aquí de las otras direcciones o actividades de Xirau que Gaos menciona: publicista de su propia obra, culto de figuras del pensamiento español de edades pasadas, maestro.

³ Prescindimos, en cambio, de otros escritos menores de temáticas afines escritos tanto antes de la llegada de Xirau a México como durante su estancia en nuestro país y que no añaden nada sustancial a esa noción: [1924; 1940a; 1940b; 1941].

⁴ Aunque *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* fue publicado en Buenos Aires en 1941, Ramón Xirau hace constar que fue escrito en México. Cf. su texto introductorio en Joaquín Xirau, "Dos cartas desde el exilio" [1996c, 33].

⁵ Como la caracterización de las diversas ontologías regionales y de la ontología formal como "ciencias fenomenológicas". [153, 181]. El mismo concepto de "ciencia fenomenológica" es ya discutible.

⁶ "...de ahí que la única ciencia de la realidad sea la metafísica y la ciencia descriptiva que la prepara" [146].

⁷ Más adelante reconoce: "Esta segunda característica del amor ha sido minuciosamente descrita por Scheler. Con alguna diferencia de matiz, la esbozaremos, por tanto, brevemente" [166].

⁸ Todas las citas de esta nota que siguen son de [Xirau, 1942b, 152, nota 7] y se dan en nuestra traducción del inglés.

⁹ Para dar una muestra, aún incompleta, de las fenomenologías que Gaos hizo o consideró hechas por otros, o mencionó que podrían hacerse, según su testimonio o el de otros, mencionamos las fenomenologías de la caricia, de la expresión verbal, de los objetos expresados por la expresión verbal, de la razón, de las categorías (o de la existencia, la negación y la infinitud), de la presencia o de la fenomenicidad, de la naturaleza humana, de la historia de la filosofía, del viajar, de "nuestra vida" (y dentro de ella de los fenómenos de la publicidad y la tecnocracia), del tiempo humano y del amor, de la embriaguez en los Fragmentos de Heráclito, de la actitud ingenua y la visión natural del mundo en Heidegger, del cariño y de la ternura, de la soberbia, de la confesión personal, de la filosofía y del filósofo.

¹⁰ Remito al lector a mis anteriores trabajos acerca del pensamiento de Gaos en su inflexión "fenomenológica", por así decirlo, de los cuales el presente ensayo toma la mayor parte de su material. (Véase la Bibliografía.)

¹¹ *Investigaciones lógicas*, (1929); *Meditaciones cartesianas* (1942); *Ideas*, Libro Primero (1949). Aunque tiene su interés, aquí no nos fijaremos en los detalles de la labor de Gaos como traductor de Husserl —o también, como tampoco es necesario recordar, de *El ser y el tiempo* de Heidegger.

¹² En sus *Confesiones profesionales*, dice Gaos: "En su *Kant* dice Ortega que la filosofía kantiana fue su prisión durante aproximadamente diez años. La de Husserl, su maestro Brentano, el inspirador de ambos, Bolzano, y algunos discípulos inmediatos de Husserl, el mayor Scheler... fue mi prisión durante también aproximadamente diez años: de 1923, en que me licencié, pasando por 1928, en que me doctoré con una tesis sobre el tema dicho, e hice mis primeras oposiciones a cátedra, hasta 1933" [Gaos 1982b, 62].

¹³ Junto con la tesis de doctorado de Gaos: *La crítica del psicologismo*. Véase [Gaos 1960].

¹⁴ Gaos escribe "epoché". No hay ninguna diferencia semántica.

¹⁵ Compárese, por ejemplo: "La fenomenología tiene aquellos caracteres que le prestan el ser ciencia eidética y el ser ciencia de la conciencia pura. Como ciencia eidética, las proposiciones que formula tienen el valor universal y necesario *a priori* que la intuición eidética confiere a las proposiciones que no hacen sino expresar fielmente sus datos. Como ciencia de la conciencia pura es la ciencia de lo absoluto y, por tanto, la primera y fundamental. Este es el rasgo idealista en la fenomenología de Husserl, que sus discípulos abandonan" [Gaos 1960, 80].

¹⁶ Concretamente en los "Prolegómenos a la lógica pura". En la nota 36 de su tesis [Gaos 1960, 181], relata

Gaos: "Nuestro trabajo nos fue sugerido a principios del año 1927 por los profesores Morente y Zubiri. La exposición de la crítica de Husserl que constituye la primera parte se remonta en el modo de entender y presentar esta crítica a la labor realizada desde aquella fecha hasta mayo del siguiente año; la forma actual [...], a una labor posterior, terminada a fines del año 1930 (en el número de enero-febrero de 1931 de la revista UNIVERSIDAD fue publicada la primera parte en su forma actual). Esta segunda parte de nuestro trabajo, la crítica de la crítica de Husserl, estaba esbozada al publicar a principios de 1931 la primera parte, como prueban los cuatro párrafos preliminares; pero la forma en que aparece aquí es resultado de una labor dilatada hasta el final de 1932".

¹⁷ Página 20265 del manuscrito de *Jornadas filosóficas*, manuscrito que forma parte del Fondo Documental de Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Citada por Fernando Salmerón en [1988, 242].

¹⁸ Nota 36 (al § 36) de *La crítica del psicologismo en Husserl* [Gaos 1960, 181].

¹⁹ Gaos abunda: "El tomo I de las *Investigaciones lógicas*, las cuatro primeras de éstas –principalmente la segunda y tercera– y el capítulo de las *Ideen* sobre 'Tatsache und Wesen', favorecieron la interpretación de la fenomenología como ciencia universal y fundamental de las esencias, como ontología eidética, que es como llegó Scheler a identificarla con la 'prima filosofía', como ha sido desarrollada por el trabajo efectivo de muchos epígonos y como en general se la ha divulgado y combatido... Pero las dos últimas *Investigaciones lógicas* y el cuerpo de las *Ideen* acentúan mucho más enérgicamente el otro elemento o factor de la fenomenología, de tal suerte que si la fenomenología puede seguir teniendo los caracteres de la universalidad y la fundamentalidad, es merced a la concepción de la conciencia pura como el ser absoluto... A esta concepción se atienen todavía más estrictamente las últimas publicaciones de Husserl, *Formale und transzendente Logik...* y *Meditations cartésiennes. Introducción a la phénoménologie...*, y a ella más que al elemento eidético, puede decirse abandonado, responde la última etapa de la fenomenología, representada por M. Heidegger..., de suerte que puede advertirse una como reacción conjunta de Husserl y Heidegger contra Scheler" [185].

²⁰ Esta concepción está en un pasaje anterior puesta en relación con la evolución histórica de la fenomenología: "Pero, además, la fenomenología ha evolucionado desde Husserl hasta Heidegger en un sentido de creciente atención a los fenómenos humanos en la circunstancialidad que Ortega ha enseñado desde sus *Meditaciones del Quijote*. Husserl toma los fenómenos psíquicos en la abstracción en que los venía tomando la psicología general. Se ha visto, no sólo por la filosofía, sino también por la psicología (psicología concreta, caracterología), que los fenómenos *humanos* son concretos de aquellos y deben ser descritos y narrados, historiados, en esta su concreción, que es su sola autenticidad" [Gaos y Larroyo, 1940, 76].

²¹ Es evidente su filiación orteguiana, la cual fue asumida desde luego por Gaos mismo. Sería muy interesante el intento de mostrar que en última instancia ese concepto mismo de la "vida" como realidad absoluta, y hasta "trascendental", pudo tener su origen en la "discusión", por llamarla así, de Ortega ante la fenomenología trascendental de Husserl. Quede señalado como conjetura. Pero sea como sea, no hay duda de que en este punto puede verse el momento de máximo acercamiento doctrinal del pensamiento de Gaos con la fenomenología trascendental de Husserl.

²² También en el prólogo a su versión de las *Meditaciones cartesianas*, Gaos otorga a la fenomenología de Husserl la virtud de resumir en una sola filosofía el pasado entero de la filosofía, por reunir en sí los dos movimientos en que se reduce ese pasado (el eidético de la filosofía antigua y medieval, y el reflexivo de la filosofía cristiana y moderna), y de esbozar también las filosofías futuras que la ha sucedido (la filosofía de los objetos ideales, por un lado o uno de sus motivos, y la filosofía existencial, por el otro: "Contenido y mérito últimos de la fenomenología de Husserl: la articulación de sus dos partes sugiere cuál podría ser la relación entre ambos movimientos de la historia de la filosofía, fondo último de esta historia entera y de la filosofía en general" [Gaos 1987b, 296 y s.].

²³ Gaos concluye con un reproche dirigido a Husserl porque a pesar de definir y practicar la filosofía como fenomenología no hizo nunca "una expresa y rigurosa fenomenología de la filosofía": "Acaso, de haberla hecho, hubiera concluido que este fenómeno humano que es la filosofía, es confesión personal" [77].

²⁴ Véase el "Prólogo" de Fernando Salmerón en el tomo XIII de las *Obras completas* de Gaos [Gaos 1992, 17]. Este prólogo fue publicado también en *Diánoia* [Salmerón 1990, 1-16], con el título "Introducción a la filosofía de Gaos". Hay que remitirse a él en relación con el tema del pensamiento Gaos en general. Pueden

verse también los otros escritos de Salmerón a los que se hace referencia en la bibliografía, así como el "Prólogo" de Luis Villoro al tomo XII de las *Obras* de Gaos.

²⁵ Cf. la Lección I de la Primera Parte [Gaos 1982a, 3].

²⁶ [Gaos 1992, 39]. En muchos otros pasajes de sus obras alude Gaos a investigaciones fenomenológicas o "fenomenologías" posibles; a modo de ejemplo: "Hubo un momento, *lato sensu*, en mi vida, en que me pareció que la decepción filosófica procedía de determinada incompatibilidad entre la esencia de la Filosofía y la 'esencia' de la vida contemporánea: la Filosofía de la Filosofía requería la determinación de esta última 'esencia', partiendo de una 'fenomenología' de la vida contemporánea" [1982b, 126].

²⁷ Solamente da sus razones para que "la Filosofía, principie, para mí, por la Fenomenología de la Expresión Verbal -o de que ésta acabe, para mí, por ser la Filosofía de la Filosofía entera y, o, la Filosofía" [1982a, 6 y s.].

²⁸ [1992, 39]. Las palabras que siguen a éstas especifican el método sin aclararlo: "Este método fenomenológico, en cuanto aplicado a fenómenos de expresión, requiere una comprensión de las expresiones, o de lo expresado por ellas, que hace de él un método *hermenéutico*..." [39].

²⁹ A la coincidencia señalada debe hacerse la salvedad de que en el pasaje recién citado Gaos no se atribuye a sí mismo el ejercicio de ese vaguísimo método, sino que lo atribuye (lo que desde luego tiene mucho interés para nuestro tema) a las descripciones o caracterizaciones hechas dentro del movimiento, si así se puede llamar, de la filosofía de lo mexicano o del mexicano.

³⁰ Que Gaos aceptaba, en algún sentido, las esencias, y que éstas tenían relación para él con la fenomenología, se desprende de afirmaciones como la que sigue, que abundan en sus escritos: "En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo" [Gaos 1982b, 119-120].

³¹ Lección I [Gaos 1992, 43]. También en el comienzo de *De la filosofía*: "El método fenomenológico prescribe partir de expresiones verbales designantes del objeto del que se quiere hacer la fenomenología y de un ejemplo o ejemplar de tal objeto" [Gaos 1982a, 11].

³² *Del hombre*, Lección cuarta [1992, 73]; *De la filosofía* [1982a, 11].

³³ Lección II [1992, 47]. En el mismo sentido, *De la filosofía*: "Mas una vez analizado y sintetizado así el ejemplo elegido, el método fenomenológico nos prescribe '*generalizar*' -buscando acuciosa y lealmente ejemplos, no que *revaliden*, sino que *invaliden* los resultados del análisis y síntesis del ejemplo elegido, porque únicamente los resultados no invalidados por los ejemplos así buscados podrán generalizarse a todos los ejemplares del fenómeno de que se trata de hacer la fenomenología..." [1982a, 16].

³⁴ Y en *Dos ideas de la filosofía*: "[toda fenomenología] debe hacerse a base de casos o ejemplares empíricos y puede hacerse a base de uno solo e incluso imaginario o ficticio", y en seguida acota: "enseñanzas todas expresas de Husserl" [Gaos y Larroyo 1940, 75].

³⁵ Parece hallarse una excepción en la crítica que hace en *En torno a la filosofía mexicana* de las que llama "aporias de la fenomenología eidética", a las que considera culpables de que la mayor parte de las descripciones o caracterizaciones de lo mexicano sean empíricas más bien que eidéticas (véase [Gaos 1996, 342-349]). No podemos considerar aquí estas "aporias", cuya mera exposición reduce a nuestro juicio la "fenomenología eidética", o el método de la reducción eidética, a una suerte de inducción empírica. Véase [Zirión Quijano 1996, 616-617].

³⁶ Recapitulando, afirma Gaos: "En suma, que he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no pude *acogerlos* como *la* verdad... Ya estaba escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores... Pues ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica -*biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida*, mucho más que la sucesión del pasado *sabida* por la Historia; a qué sino al escepticismo?" [1982b, 60].

³⁷ Ver sobre todo esto [Gaos 1987b, 52, 291 y s.].

³⁸ La crítica se expone en "Notas sobre Husserl" [Gaos 1961], breve texto escrito a modo de preámbulo para

la publicación de los comentarios a *La filosofía como ciencia rigurosa* presentados por los miembros del Seminario de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro), en la sesión pública de homenaje a Edmund Husserl celebrada en 1959 con motivo del centenario de su nacimiento. Gaos era el Director del Seminario.

³⁹ Véanse los lugares que en que esto se expone: *De la filosofía* [1982a, 413]; *Del hombre* [1992, 564].

⁴⁰ Esta afirmación coincide con la que un poco más adelante encontraremos en García Bacca, según la cual Husserl tuvo la idea de una "fundamentación absolutamente primera de todo el universo".

⁴¹ Por ejemplo: "Discurso de filosofía" [1959, 19-20]; *Filosofía contemporánea* [1962, 300]; "Introducción a las 'Meditaciones cartesianas'" [1987, 299]; *De la filosofía* [1982a, 382]. Sobre la nobleza de la metafísica según Gaos, véase Salmerón, "Los estudios cervantinos de José Gaos" [1994, 46-47].

⁴² No deja de ser curioso que Gaos pensara que era posible esperar que Husserl llegara a sacar algún día a Dios de sus paréntesis para poder ocuparse de él. La misma idea está de nuevo expresada en una nota de *En torno a la filosofía mexicana*: "Husserl puso la trascendencia divina entre unos paréntesis de los que no se sabe que llegara a sacarla" [Gaos 1996, 379]. Naturalmente, si esto no es un atractivo juego de ideas, revela una seria incompreensión de la función de la puesta entre paréntesis fenomenológica, que no es precisamente la de constituirse en una bodega de temas aplazados. Si Husserl no se ocupó de Dios en sus obras principales y de una manera directa, ello no tuvo nada que ver con el hecho de haberlo puesto entre paréntesis. Tampoco el mundo fue sacado de sus paréntesis, y Husserl no dejó nunca de ocuparse de él.

⁴³ Expresada ya en la cita que hemos hecho de las "Notas sobre Husserl": "Husserl quiso hacer la ciencia de los fundamentos de *todas* las ciencias e hizo una filosofía más de los principios de *todas* las cosas" [Gaos 1961, 148]. En una nota Gaos enfatiza: su "filosofía científicas" [la de Husserl] es un "monstruo de contradicciones" [145, nota 4].

⁴⁴ La cita completa del pasaje pertinente de *Filosofía contemporánea* [Gaos 1962, 300] reza: "Pero Husserl recayó en la [metafísica] del idealismo, y las restauraciones [de la metafísica] de Bergson, Dilthey y Husserl nos parecieron criaturas raquíticas comparadas con las gigantescas con las que forzaron a compararlas ellas mismas con sus intentos restauradores..." Véase también [Gaos 1996, 379].

⁴⁵ Véase sobre todo el importante "Discurso de filosofía" escrito entre 1953 y 1954 y publicado en 1959 en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia* [Gaos 1959, 13-30]. Véase además el juego de conceptos que se da entre "fenomenológico-problemático" y "meta-fenomenológico-metafísico" en [Gaos 1996, 378].

⁴⁶ La conciencia pura en su esencia, según lo expone en forma inicial, pero bastante pormenorizada, en la parte de su *Introducción a la fenomenología* titulada precisamente "Los objetos de la fenomenología" [Gaos 1960, 51-80] —como hemos visto arriba, al principio de este apartado.

⁴⁷ Recordemos: "El método de la Antropología de este curso es ante todo un método *fenomenológico*, porque se trata de 'fenómenos' y no de 'objetos metafísicos', en el sentido preciso que a estas expresiones dará el curso" [Gaos 1992, 39].

⁴⁸ La definición de fenómeno reza: "'fenómeno' designa todo objeto 'presente' en sí mismo, o simplemente 'presente', cualquiera que sea la forma de su 'presencia'" [Gaos 1992, 113]; la de objeto metafísico, dada en el mismo lugar, reza en cambio: "'objeto metafísico' designa todo objeto *no* 'presente' en sí mismo, o simplemente *no* 'presente', sino tan sólo 'representado' por un objeto 'presente', una imagen, un concepto".

⁴⁹ Quizá éste fue el último evento de significación fenomenológica en México antes del oscurecimiento de aproximadamente 16 años que siguió al último curso de fenomenología de Husserl que impartió Villoro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que podemos situar alrededor de 1965.

⁵⁰ La ponencia de Gaos fue publicada, junto con las ponencias de los demás participantes en el simposio, en [Gaos *et al.*, 1963].

⁵¹ Para todo esto [Gaos 1963, 22-24].

⁵² Estrictamente, cuando hace esta afirmación Reyes está refiriéndose sólo al deslinde inicial o principal, es decir, el que se hace entre lo histórico, lo científico y lo literario; pero puesto que en ningún momento se

introducen consideraciones nuevas sobre el instrumento del deslinde, suponemos que la afirmación vale también respecto del que luego se hace respecto de la matemática y la teología.

⁵³ “Nuestro análisis es despiadadamente fenoménico, no social ni psicológico, y nunca preceptivo” [247].

⁵⁴ En el mismo capítulo: “Hay que buscar las esencias más allá de las arbitrariedades lingüísticas” [35]; y en la misma página: “las esencias del proceso creador se revelan más claramente en esa ‘temperatura’ literaria acentuada que llamamos ‘poesía’”. Más adelante: “La clasificación atiende a las esencias y se desentiende de lo accesorio” [189]; y durante el deslinde de la matemática y la literatura se refiere incluso a la distinción entre esencias matemáticas y esencias morfológicas [373].

⁵⁵ Damos aquí como mero ejemplo de uso de esas nociones, aunque su importancia teórica no es nada leve, la tesis con que Reyes concluye cierta etapa de su análisis: “la literatura no conoce límites noemáticos, la literatura no admite contaminaciones noéticas” [107]. Otro ejemplo anterior que da idea de cómo la organización misma del libro está determinada por distinciones fenomenológicas: “En toda obra de pensamiento hay que distinguir: 1o. el movimiento noético de la mente hacia sus objetos; 2o. la noemática o conjunto de objetos mentales propuestos. Estos, para nuestro fin actual, se reducen a temas. Los temas pueden ser a su vez: a) temas formales, de expresión o lenguaje; b) asuntos mentados. En esta decantación previa no tomamos en cuenta el movimiento de la mente hacia sus objetos, que será materia del siguiente capítulo, sino sólo las formas y los asuntos, sólo la noemática, en sus dos fases: la poética y la semántica.” [45]

⁵⁶ Esta afirmación se hace durante el deslinde respecto de la matemática; pero afirmaciones semejantes se hallan por todas partes: “La manera de expresión aparece determinada por la intención y por el asunto de la obra” [40]; “Nos aplicamos ahora a los rumbos de la mente y a las cosas de que se ocupan las diversas disciplinas teóricas: movimientos e intenciones del pensar, especies o nociones a que se dirigen, hechos de realidad y de idealidad que recogen” [77]; “La intención, siempre la intención, es nuestro reactivo por excelencia” [388].

⁵⁷ Citaré la noticia completa que da sobre esta reseña Alfonso Rangel Guerra: “Para Romanell, el método utilizado en este libro no es fenomenológico; Reyes sólo menciona a Husserl en dos ocasiones –dice Romanell–, y en ninguna parte acredita el uso de su terminología, además de que la aplicación que da al término ‘intención’ tiene diferente significación en el filósofo alemán y en el escritor mexicano” [Rangel Guerra 1989, 97]. En el mismo sentido esta nota: “Patrick Romanell afirmó que la intención de que habla Alfonso Reyes no es la misma a la que se refiere la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl” [Rangel Guerra 1989, 150]. A Hugo Padilla, en su reseña del libro de Rangel, le parece “atinada” la observación de Romanell, pero agrega: “Creemos, con Romanell, que don Alfonso interpretó de manera muy personal varios conceptos de la fenomenología; pero también pensamos que esto no desvirtúa el fondo del trabajo. Las nociones fenomenológicas que se apartan de la ortodoxia husserliana, en su mayoría, se refieren, de manera principal, a la descripción de la conciencia y a las características de las vivencias, pero no a la descripción de las esencias de los fenómenos literarios. Y en verdad, esto último es lo que cobra la importancia mayor” [Padilla 1989, 71]. (La reseña de Romanell es [Romanell 1946].)

⁵⁸ La obra pionera de Ingarden [1998], ha sido recientemente traducida al español. Véase la bibliografía de estudios fenomenológicos sobre teoría literaria que se incluye en [Rangel Guerra 1989, 327].

⁵⁹ Véase sobre todo el capítulo III. Las palabras recién entrecomilladas, en [67]. Una parte del valor de este libro viene del hecho de que su autor se basa, para reconstruir los hechos, en el *Diario* de Alfonso Reyes, a la sazón inédito.

⁶⁰ Y al parecer no lo hace tampoco en ninguna otra. La “reflexión” más detenida sobre la fenomenología que se encuentra en sus escritos es la que hace en “El espejo de Husserl” [1942], un texto en que se dramatiza con cierto humor la metáfora –muy del gusto de García Bacca– del yo fenomenológicamente reducido como un mero espejo de reflejos irreales. El resto son comentarios aislados de poca monta.

⁶¹ “Nuestra investigación –se dice en [Reyes 1963, 32]– puede reducirse a un esfuerzo lingüístico. La misma fluidez de nuestra materia hace que los conceptos anden por ahí sin bautismo definido, y que las denominaciones se apliquen por ahí a varios conceptos. Pretendemos llegar a una recta distribución entre los nombres y las nociones, como a un acto de justicia teórica”.

⁶² Véase [Husserl 1982, I, 37].

⁶³ Algunos de esos análisis se encuentran desarrollados posteriormente, en las investigaciones que siguen.

⁶⁴ Hemos citado ya la reseña de Romanelli. Joaquín Xirau, por su parte, escribió —citamos de nuevo a Rangel Guerra— que “el trabajo de Reyes, tanto por su método como por su estilo, ‘difiere de la rigurosa «delimitación de esencias» aconsejada o prescrita por el fundador de la denominada «fenomenología». Poco tiene que ver el «deslinde» con el primitivo incitante de su actitud metódica...” [Xirau, 1945, 207-208], citado por [Rangel Guerra 1989, 97]. Sobre la reseña de García Bacca, en nuestro sentir particularmente impropia, y que debió de afectar particularmente a Reyes por la amistad que llevaba con él, nos pronunciamos en el apartado que le dedicamos a este filósofo español, un poco más adelante. Todo el episodio está narrado con detalle en el capítulo IV (“El aviso de la crítica”) de [Rangel Guerra 1989].

⁶⁵ También este episodio está contado con más pormenores en [Rangel Guerra 1989], capítulo V, “Epílogo”. La sustitución de los términos se ha respetado, salvo por error, en las sucesivas ediciones de las *Obras completas* de Reyes.

⁶⁶ Correspondencia en el Archivo de Alfonso Reyes, citada en [Rangel Guerra 1989, 113].

⁶⁷ El artículo surgió de una ponencia dada en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM.

⁶⁸ El subtítulo da los nombres de los nueve filósofos tratados (“Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead”); los títulos de las conferencias particulares dan los temas con que cada uno se relaciona: “Bergson o el tiempo creador”, “Husserl o la intencionalidad pura”, “Unamuno o la conciencia agónica”, “Heidegger o el sentido del ser”, “Scheler o los valores”, “Hartmann o los límites de racionalidad”, “W. James y el realismo de la verdad”, “Ortega y Gasset o el poder vitamínico de la filosofía”, y “A. N. Whitehead o la metafísica del ser actual”.

⁶⁹ “En la esencia de un yo puro *en general* y de una vivencia *en general* radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis de *existencia* evidentemente incontrastable” [Husserl 1997, 106-107]. García Bacca toma la cita desde líneas atrás. Lamentablemente, no podemos entrar en los detalles de su discusión.

⁷⁰ También fue publicado, con mínimas variantes, como ensayo independiente en *Cuadernos Americanos*, con el título de “La filosofía de Husserl y el poema *Hérodíade* de Mallarmé”: [García Bacca 1945a].

⁷¹ El libro fue reseñado por Antonio Caso. Su reseña, “Filosofía en parábolas”, fue publicada primero en *El Universal* en 1945, y luego en el volumen VI de sus *Obras completas* [454-456].

⁷² La obra que García Bacca toma principalmente en cuenta en su ensayo es justamente las *Meditaciones cartesianas* en su edición francesa.

⁷³ Como la de mezclar la reducción trascendental con la modificación de neutralidad [García Bacca 1945b, 132].

⁷⁴ Véase sobre todo [García Bacca 1945b, 125, 133, 134].

⁷⁵ De la cuestión del empleo del método fenomenológico en *El deslinde* nos hemos ocupado en la sección anterior.

⁷⁶ Este artículo fue publicado en español en 1948 en la revista mexicana *Filosofía y Letras* [García Bacca 1948a], y un poco más tarde en *Philosophy and Phenomenological Research*, en traducción inglesa [García Bacca 1949].

⁷⁷ Dejo intacta la traducción de García Bacca [García Bacca 1948a, 53], que no difiere de la de Gaos en nada significativo. El texto se encuentra en el § 70 de *Ideas I*. La confusión, ella sí característica, se da entre la reducción o la actitud propiamente fenomenológicas, y el factor de irrealidad, fantasía o “ficción” en que se apoya el método de la reducción eidética. Nos sacaría de nuestros límites la exposición de otros dos ensayos de García Bacca aparentemente escritos en México y de tema cercano al de la fenomenología: “La ontología fenomenológica de J. P. Sartre” [García Bacca 1948b] y “Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)” [García Bacca 1947].

⁷⁸ En estos *Estudios* dice que sigue “el excelente trabajo (inédito) de José Gaos, ¿Qué es la

Fenomenología?". A ese mismo trabajo inédito se refiere singularmente en *Los temas de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión de futuro* de 1934... Podemos estar seguros de que ese trabajo de Gaos nunca se publicó. En una carta a Francisco Romero de enero de 1940, Gaos afirma que "la exposición de la fenomenología a que se refiere Recaséns en sus *Temas* es un trabajo que había hecho para unas oposiciones y utilizado mucho para cursos, y que me proponía publicar, pero que es de lo que quedó en Madrid" [Gaos y Romero 1992, 177]. En libros posteriores, Recaséns ya no cita ese trabajo, sino los que vinieron en realidad a suplirlo: la *Introducción a la fenomenología* y *La crítica del psicologismo*.

⁷⁹ Véase sobre todo [1965] y [1971], pero también [1968].

⁸⁰ Este ejercicio, titulado "Fenomenología de relaciones interhumanas", fue publicado en tres partes en la *Revista Mexicana de Sociología*: [1942a; 1942b; 1942c].

⁸¹ La opinión se refiere a Adolf Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913, Neue Ausgabe, 1953.

⁸² Es muy ilustrativa la inflexión que toma la crítica de Nicol a la fenomenología de Heidegger, debida a las peculiaridades de la concepción heideggeriana de la fenomenología. Aunque la crítica se expresa en múltiples pasajes de las obras de Nicol, tomaremos este pasaje de la *Metafísica de la expresión* en atención a su conexión con la historia: "Es necesario recalcar hasta qué punto la posición básica de Heidegger concuerda con las posiciones acreditadas de la metafísica. En esta cuestión del método, es más revolucionaria la terminología que el esquema teórico que con ella se formula. Tradicionalmente, se llamaba fenómeno a 'lo que se muestra', y esto es lo que la palabra significa; el auténtico ser quedaba situado más allá de lo aparente o fenoménico. Correspondientemente, en Heidegger el ser no se muestra, sino que permanece velado, y es misión de la filosofía revelarlo. Pero, con el fin de que esta filosofía pueda seguir considerándose fenomenológica, a pesar de que pretende ir más allá del fenómeno, se llama entonces fenómeno justo a lo que no se muestra" [1974a, 118].

⁸³ Como mero ejemplo, pero en sí mismo interesante, véase [Nicol 1990d, 30-31].

⁸⁴ No es excepción a esto el ensayo titulado "Fenomenología de la enajenación", que constituye un capítulo de *El porvenir de la filosofía*, ya que no se contienen en él reflexiones metodológicas de ningún tipo. El ensayo es ciertamente excepcional porque el título de "fenomenología" se aplica a un tema que difícilmente cabría en una ontología o una metafísica, y no hay nada comparable en el resto de la obra de Nicol hasta donde la conocemos. Se trata, dice el mismo Nicol, de un "examen fenomenológico de unos datos existenciales y sociales" [1974, 110]; pero el texto mismo no da ninguna pista para saber qué se entiende aquí por "fenomenológico" —a menos que cedamos a la vaguedad usual de la expresión y aceptemos que por "fenomenológico" aquí, por ende, no se entiende propiamente... nada. Pues de atenernos al concepto de Nicol (fenomenología como atenerse a lo dado), tendríamos más bien que extrañarnos de que no haya empleado este adjetivo en sus escritos con más frecuencia o siempre.

⁸⁵ Véase [1974a, 124], y [1982, 178]; también [1980a, 17-20].

⁸⁶ Este tema está muy elocuentemente expuesto en [1990a].

⁸⁷ Apenas planteado en nuestro trabajo [Zirión Quijano 1989a].

⁸⁸ Y con ello apenas rozaremos el otro componente metódico de la metafísica de la expresión de Nicol: la dialéctica, el cual tampoco se expone como un rasgo de una teoría particular, sino como el modo de operación del *logos* debido a su constitución ontológica misma...

⁸⁹ Valdría la pena hacerlo y examinar, en cuanto a lo primero, el papel primordialísimo que desempeña en ella el peculiar concepto del cuerpo como "carne" (un concepto que debe más a Platón y a San Pablo que a Sartre o a Merleau-Ponty) con el que Nicol pretende superar el que en la tradición existencialista ha significado más bien un obstáculo para el esclarecimiento del problema. (Véase [1990b, 139 ss.].) En cuanto a lo segundo, podría preguntarse: ¿Qué significa bien a bien ese estar dado "potencialmente" del ser del otro en el ser propio? También habría que profundizar, por otro lado y por ejemplo, en los conceptos de percepción y de atención que Nicol maneja en su exposición, los cuales resultan cruciales para sus conclusiones.

⁹⁰ Señalada, pero no exclusivamente, en las *Las conferencias de París* y por tanto en las *Meditaciones cartesianas*. Véase [Husserl 1986, 139-140].

⁹¹ Naturalmente, en Husserl no podría hablarse así, en general, de la "evidencia del ser" sin referirse a los diferentes sentidos, especies, dominios de ser. Aquí, aunque no lo diga, Nicol se refiere a la realidad espacio-temporal, a la *Realität* en los términos de Husserl. Que la evidencia de esta realidad me la da el otro, es uno de los resultados de esa misma Quinta meditación en que Nicol ve el derrumbe del idealismo. Véase [Husserl 1986, 169]: "el primer no-yo es... el otro yo. Y ello posibilita... un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos los otros todos y yo mismo". Tampoco debe ignorarse que mientras para Husserl el otro viene a darle a la cosa real sólo el sentido de objetividad, que consiste precisamente en no ser sólo para mí, sino para todos, para cualquiera, para Nicol el otro le da más bien a la evidencia de la cosa el carácter de apodicticidad, de absoluta indubitabilidad.

⁹² Señaladamente en su conferencia de 1987, "Homenaje a Edmund Husserl", dada dentro del ciclo "Actualidad de Husserl a los cincuenta años de su muerte" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM: [Nicol 1990c].

⁹³ En la reseña del libro de Farber a que nos referimos arriba encontramos sin embargo la insinuación de un reconocimiento de su valor. En relación con los análisis de la "fenomenología de la conciencia interna del tiempo (publicados por Heidegger en 1928...)", Nicol, siguiendo a Farber, comenta que "el hecho de que la experiencia de que ahí se habla quede desconectada rigurosamente del mundo empírico en el cual se produce efectivamente, no disminuye la importancia de los resultados fenomenológicos para quien quiera aplicarlos luego a un mundo el cual se haya restituido la realidad vital del sujeto concreto" [Nicol 1944, 227].

Notas al Capítulo III

¹ He enmendado ligeramente la sintaxis del texto, que se encuentra en [Padilla 1961, 118].

² En ésta y las listas siguientes, añado entre corchetes los nombres faltantes en su primera mención.

³ El marginal interés de Zea por la fenomenología o autores cercanos a la fenomenología se manifestó sin duda en algunos textos: una reseña de *Meditaciones cartesianas* [1942], un ensayo sobre Scheler y su idea de la historia [1943]... Reflejan, en cambio, su dedicación a la filosofía de lo mexicano [1952a] y [1952b], donde no hay fenomenología alguna pese a la insinuación de Gaos en su ensayo "México, tema y responsabilidad" [Gaos 1996, 172]. Pero también fuera del grupo Hiperión, y fuera del campo de la filosofía, florecieron intereses afines a los suyos, sobre todo en cuanto a esta preocupación por el conocimiento de la realidad mexicana. Deben mencionarse obras como [Reyes Nevares 1952] y todas las publicadas en la colección "México y lo mexicano", dirigida por el mismo Zea. Un buen estudio sobre el movimiento de la filosofía de lo mexicano es el que hace Villegas en [1960].

⁴ La cita es de Gaos, "Notas al artículo de Uranga del 10 de febrero de 1952", en [1996, 630], quien agrega que los trabajos, por esa índole, "nada indican acerca de la orientación ni preferencias personales y auténticas de los autores". Los trabajos son [Altamirano 1951; Carrión 1951; Escalona Ramos 1951; Montejano 1951; Mues 1951; Salmerón 1951]. Digamos también que las dificultades a las que nos referimos son intrínsecas a todo intento de aplicación del "método fenomenológico" (entendido, además, como mera descripción eidética) a objetos particulares: realidades, situaciones o tipos empíricos; y aunque afectan el resultado de algunos de los trabajos, poco indican acerca de su calidad, que es ciertamente muy irregular y no puede juzgarse en grupo.

⁵ El mismo Uranga, en el *Análisis*, hace un esbozo de historia del proceso de autognosis del mexicano: Ramos, Yáñez, Zea...

⁶ Tras remitir al artículo "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México" (de 1949, ahora en [Gaos 1996, 223-244]), en el que Gaos introdujo esa denominación, Uranga relata en una nota: "En una conversación privada que sostuvimos con Gaos a principios de 1949 con ocasión de nuestro entonces proyectado y hoy ya publicado *Ensayo de una ontología del mexicano*, nos manifestó el maestro una doble

oposición, primero en cuanto a los fundamentos metódicos del ensayo, y segundo, en cuanto a su contenido. Una ontología del mexicano era, en su parecer, imposible, lo más que cabría hablar sería de una *óptica* del mexicano. En cuanto a las afirmaciones contenidas en el ensayo las estimaba demasiado pesimistas, además de válidas sólo, quizá, en ciertas épocas de la historia de México. Frente a lo primero tomaremos posición en seguida. Frente a lo segundo, hemos implícitamente respondido con nuestra teoría sobre la actitud del criollo del XVIII. Ese momento de aparente suficiencia y superioridad deja ver si se le analiza un fondo de insuficiencia. Ahora que insuficiencia que nada tiene que ver con una actitud pesimista ante la vida. En aquella época, Gaos solía designar nuestros esfuerzos también con el título de *Meontología*" [Uranga 1990b, 103].

⁷ Y esto sin referirnos a las obvias contradicciones, como la que se da, por ejemplo, entre la postulación de la "indole reflexiva del mexicano" ("No queremos sólo vivir, sino *saber*, si es posible simultáneamente, lo que vivimos, comprenderlo") [Uranga 1990b, 106], y la posterior afirmación de que "el mexicano no sabe explicarse sobre sus conductas y sentimientos, no se objetiva, sino que vive en una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes" [115].

⁸ Ya la pura tarde de lluvia, sin el carácter o el sentimiento, requeriría, claro, un elemento noético al par que uno noemático (exterior sólo en un sentido impropio). Lo noemático no es la exterioridad neutra y objetiva; lo noético no es solamente lo emotivo.

⁹ "López Velarde nos hace asistir al trance de la formación de la intersubjetividad, que nos inicia en el misterio complicadísimo de la plasmación de una comunicación. Salir de la soledad individual y engranarse con la soledad ajena para formar la comunidad no es un movimiento fácilmente explicable. Revivir esta ocurrencia trivial requiere de una agudeza de análisis que en filosofía sólo quizás existe como ejemplo el de Husserl. El pensador alemán nos hace asistir a este tránsito en su quinta meditación cartesiana" [Uranga 1990b, 132].

¹⁰ "La verdad es que, en el Hiperión, no teníamos en esa época una idea precisa de la vía metodológica que deberíamos seguir en nuestro proyecto" [Uranga 1990b, 12].

¹¹ Ya Villegas señalaba la contradicción: "la contradicción no desaparece, lo que se afirma del mexicano se afirma de todo hombre" [Villegas 1953, 328].

¹² Hemos preferido presentar estos comentarios reunidos al terminar nuestra exposición de la fenomenología en el Grupo Hiperión. Véase el apartado "En el centenario del nacimiento de Husserl".

¹³ Aunque es de todos modos interesante constatar en este libro lo que parece una retractación de la propia idea de filosofía sostenida en el *Análisis del ser del mexicano*. Mientras en éste había dicho que "una filosofía que reniegue de la búsqueda de lo mexicano como su tema cardinal no pasará de ser, entre nosotros, y en el mejor de los casos, elegante flor de invernadero académico" [Uranga 1990b, 86], ahora medita: "Hereditario de una «raza» que se ha empeñado en representarse dentro de estos cuadros de visión gloriosa [los "cuadros monumentales en que los pintores hagiógrafos representan, digamos, el triunfo de Santo Tomás"], he defendido otrora, *olim*, la idea de la filosofía «como confesión personal», como expresión de un pueblo, de un «estilo de vida», pero poco a poco le he ido perdiendo la fe. Se me ha clavado la sospecha de que esas visiones de grandeza han entorpecido gravemente el camino de la filosofía, que la prescripción de pintar «frescos» que expresen nuestras peculiaridades, se paga al precio de desfigurar la filosofía" [Uranga 1990a, 87]. Que el ensayo forme parte de la discusión que sostuvo Uranga con Gaos a lo largo de años (como queda claro ya en las líneas finales del ensayo y sobre todo en el Apéndice y la Posdata del mismo, que se ocupan de la trayectoria y la personalidad de José Gaos desde un punto de vista crítico muy personal), no tiene que interesarnos aquí.

¹⁴ No podemos dejar de mencionar que Uranga, al cabo fenomenólogo *existencialista* y cuyo interés por Heidegger ha quedado consignado en lo anterior, escribió también artículos de temática sartriana y merleau-pontyana, como se hace constar en nuestra bibliografía, además de que hizo una traducción de gran calidad de la *Fenomenología de la percepción*. Fue entonces, sin duda, un antecedente de consideración del posterior interés por la obra de Merleau-Ponty en México.

¹⁵ Palabras de Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro en la "Advertencia" inicial del volumen en que se publicó *Fenomenología del relajo*: [Portilla 1984, 9].

¹⁶ Incluso cuando estudia, en páginas brillantes del ensayo, los tipos antropológicos del *pelado* y el *apretado*, que han florecido en México (o hasta en la ciudad de México) en determinado momento histórico, no pretende Portilla hacer de ellos una definición de particularismos, es decir, de personajes o personalidades que no podrían tener lugar en otro espacio y otro tiempo, sino justamente tipos, estilos de ser humano... modos, en fin, de ser humano, y no solo, aunque también lo sean, modos de ser *mexicano* o modos *mexicanos* de ser.

¹⁷ Aunque accesoriamente menciona en un pasaje la "reflexión fenomenológica" como "la operación que nos permite aprehender los fenómenos descritos", y la distingue de la "reflexión introspectiva" de la psicología [1984, 22, nota 2].

¹⁸ Christopher Domínguez Michael [1997] ha expresado una opinión muy diferente sobre la *Fenomenología del relajo*, a la que considera "más que el canto de cisne del existencialismo mexicano", "el graznido de los cuervos marxistas ante el espectáculo, desagradable por precapitalista, del desmadre nativo" [9]. Domínguez cree posible parafrasear las últimas palabras de Portilla que hemos citado, diciendo que "la *Fenomenología del relajo* concluye anunciándonos que la sociedad sin clases dará término al relajo" [10].

¹⁹ Esta compilación de 1975 reúne seis textos de temática husserliana: junto a los dos ensayos mencionados, de los cuales, que sepamos, sólo había sido publicado el segundo (en *Diánoia* de 1966), se publican dos reseñas de obras de Husserl (una de 1959 del libro segundo de las *Ideas* publicado en 1952 en *Husserliana* IV, la otra de 1960 de la parte segunda de *Filosofía primera* publicada en 1959 en *Husserliana* VIII), otra reseña de 1967 del libro de J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, y la contribución de Villoro a la sesión de homenaje del Seminario de Filosofía Moderna de 1959, titulada "Ciencia radical y sabiduría". En el volumen se dejó fuera, sin embargo, otra breve reseña de la misma temática: la del importante libro de Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento*, publicada en el número de 1957 de *Diánoia*; y quizá podría haberse considerado también la del libro de Manuel Cabrera, *Bases para una fundamentación de la sociología*, publicada en el primer número de *Diánoia*, de 1955.

²⁰ Gaos conoció también, sin duda, la *Lógica formal y lógica trascendental* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (como lo demuestra su ponencia sobre la *Lebenswelt*), y probablemente algunas otras; pero no hay duda de que su estudio de ellas no puede compararse con el que hizo de las que él mismo llamó clásicas, que fueron las que determinaron por completo su visión de la fenomenología.

²¹ La aclaración que en una nota hace Villoro páginas antes de la equivocidad que en español tienen las palabras "real" y "realidad" (que pueden significar tanto la existencia efectiva –*Wirklichkeit* en alemán– como la realidad espacio-temporal –*Realität* en alemán–), debe servir también para precisar el sentido de su exposición en el ensayo que reseñamos en primer lugar. Sin embargo, y pese al encomiable propósito de eludir las confusiones que estas dificultades terminológicas pueden crear, pensamos que Villoro no consiguió evitar él mismo todos los escollos, con el resultado de que no siempre es posible saber en cuál de los dos sentidos usa los términos castellanos "real" o "realidad".

²² No creemos, por ello, que pudiera comprobarse lo que Villoro dice en una nota: "Husserl emplea a veces el término 'reducción fenomenológica' para referirse a la reducción eidética. Para evitar equívocos, nosotros usaremos los términos 'reducción fenomenológica' y 'reducción trascendental' como equivalentes; de ambos habría que distinguirse la 'reducción eidética'" [1975b, 59]. Los equívocos, ciertamente, abundan; y el propósito de evitarlos es también el nuestro. Pero aunque los usos lingüísticos de Husserl hayan podido ser causa de muchos de ellos, creemos que el que aquí se reporta simplemente no se dio nunca.

²³ El texto que Villoro presentó en el Seminario de Filosofía Moderna en el centenario del nacimiento de Husserl puede considerarse también como un antecedente de algunas de las ideas expuestas en el capítulo "Tipos de conocimiento" de *Creer, saber, conocer*. Fernando Salmerón considera incluso que este libro (y no sólo ese capítulo) es el "fruto maduro" de una dedicación cuyas preocupaciones tuvieron su origen en la discusión con José Gaos que se dio en esa ocasión (véase [Salmerón 1993, 133-134] y el siguiente apartado de este trabajo, consagrado a la sesión que celebró ese Seminario en 1959 para conmemorar aquel aniversario). Y es que, siguiendo el parecer de Salmerón, la participación de Luis Villoro en aquel "diálogo polémico", así como su trato cercano con la obra de Gaos, "marcaron su trabajo filosófico en esa década y en las siguientes" [Salmerón 1993, 134].

²⁴ Véase en este trabajo nuestro apartado sobre José Gaos; los textos de Gaos y de los participantes, en [Gaos *et al.*, 1961].

²⁵ En sus "Notas sobre Husserl", que hemos reseñado en su lugar, Gaos encuentra dificultades en estas tesis de Villoro, a las que llama "la solución de integración histórica y asintótica de filosofía y ciencias". Véase [Gaos 1961, 144].

²⁶ Rossi, por ejemplo, al recordar en su "Saludo a Luis Villoro" algunas de las etapas de su amistad con Villoro, cuenta: "Luego sobrevino un periodo husserliano que nos acercó: él más por el lado de las *Ideas* y las *Meditaciones Cartesianas*, yo por el de las *Investigaciones Lógicas*" [Rossi 1993, 8].

²⁷ *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, fue fundada, como es sabido, por Rossi, Salmerón y Villoro en 1967. En la famosa declaratoria de principios del primer número, el Comité de Dirección saluda la nueva tendencia que parece acusarse en la filosofía hispanoamericana y que puede reconocerse "en un modo distinto de encarar la labor filosófica: la filosofía deja de concebirse como aventura especulativa, para entenderse como análisis conceptual y como crítica"; y entre las notas que advierten en el trabajo filosófico reciente, y para las cuales la revista quiere ser órgano de expresión, mencionan "una actitud crítica frente a la mayoría de los sistemas tradicionales de pensamiento; una reacción contra la especulación metafísica y las filosofías de la *Weltanschauung*, que fácilmente caen en generalizaciones vacías o en un diletantismo retórico; un franco desvío del afán de lograr originalidad mediante 'sistemas' personales del mundo; una creciente prevención, en fin, a no confundir la investigación filosófica con las reflexiones –más o menos literarias– acerca de las características culturales o antropológicas de nuestros países" [Rossi, Salmerón y Villoro 1967, 2].

²⁸ Ya es asombroso, en vista de la declaración de principios citada en la nota anterior, que la reseña de Villoro del libro de Mohanty (publicada en el segundo número de *Crítica*) haya sido el único texto de temática directamente husserliana publicado por la revista en muchos años.

²⁹ La tesis, llamada "El ser ideal en tres filósofos contemporáneos. Husserl, Hartmann y Heidegger", fue dirigida por José Gaos y presentada en 1965. Los tres ensayos son [1965; 1966; 1968].

³⁰ Más adelante nos referimos al ciclo "Actualidad de Husserl". La conferencia de Salmerón no fue incluida en el volumen que reunió las conferencias presentadas (ver [Zirión Quijano 1989]), y se ha mantenido inédita hasta ahora.

³¹ Basta ver las fechas de los cinco ensayos que conforman el libro para detectar aquella transición. "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*", el primer ensayo al que nos referimos, fue publicado en 1960; el resto, comenzando por "Lenguaje privado", de 1963, hasta "Nombres propios", de 1969, se ocupan ya de temas clásicos dentro de la tradición analítica, aunque con alguna consideración, en pocos puntos, de posiciones husserlianas.

³² Rossi cita el § 20 de la Investigación Quinta: [Husserl 1982, 523].

³³ Investigación Primera, § 13: [Husserl 1982, 251].

³⁴ No encontramos nada tampoco que contradiga la sospecha de Padilla en su Prólogo: "[este trabajo es...] el primero que en nuestra lengua, según las noticias del autor, centra íntegramente su atención en las cuestiones axiológicas tratadas por el filósofo de Moravia" [Padilla 1961, i].

³⁵ Sobre Padilla y Trejo se dice algo más en [Salmerón 1992, 319-320], artículo que también debe consultarse, por cierto, en relación con el tema de la transición o la continuidad entre la fenomenología y la filosofía analítica. Véase también, en el Capítulo V de este trabajo, lo que decimos acerca de las palabras de Padilla que pusimos como epígrafe al inicio de éste capítulo.

³⁶ 1979 es la fecha de la primera edición del libro; pero hemos encontrado referencias de un texto muy anterior con el mismo título, publicado en la revista *Tierra nueva* en 1940. Ver [Zea 1955, 233]. No nos extrañaría, por las razones expuestas, encontrar en este texto, que no hemos podido revisar, un antecedente importante del libro de 1979, o incluso contenidos literalmente idénticos.

³⁷ No carecería de interés seguir la exposición, anunciada en las *Bases* y presentada en "La metafísica de la persona" con algunos rasgos más elaborados, de las ideas de Cabrera sobre la persona, apoyadas en Ortega y Gasset, Samuel Ramos, Heidegger, y finalmente en Zubiri. Véanse [Villoro 1955; Zea 1955, 232-236].

Notas al Capítulo IV

¹ Naturalmente, parte de lo ya consignado en los capítulos anteriores viene a invadir el lapso indicado. Un ejemplo destacado es el de las últimas publicaciones de Manuel Cabrera.

² La situación en las demás universidades del país, incluyendo las privadas y las del interior del país, no era –hasta donde hemos podido explorarla– significativamente diferente. Los cursos aislados, como los de Severo Iglesias en la Universidad Michoacana y los de Juan Parent en la Universidad Autónoma del Estado de México, no alteran la imagen de abandono prácticamente total de la fenomenología husserliana durante la época a la que nos referimos.

³ Véase [Herrera Restrepo 1969]; la traducción aludida es [Husserl 1982a]. A las traducciones al español de obras de Husserl nos referimos más adelante.

⁴ Véanse, publicados en *Diánoia*, los siguientes [Funke 1959; Mohanty 1968; Abba 1971; Llambias de Acevedo 1973; García-Baró 1986; Iribarne 1990]. De acentuado interés fenomenológico era ya el hermoso texto de 1955 de Alfred Schutz [Schutz 1955] (escrito “Schütz” en la revista) sobre “Don Quijote y el problema de la realidad”, en el que, en un lenguaje desprovisto del habitual rigor teórico, interpreta con mano maestra los pasajes claves de la novela de Cervantes desde el punto de vista del problema de las imputaciones subjetivas de realidad. – En menor grado, también *Cuadernos Americanos* ha publicado textos relacionados con la fenomenología, por ejemplo [Kogan 1963; Caillois P. 1947].

⁵ De Gaos deben citarse, además de su traducción de *Sein und Zeit*, [Heidegger 1951], y de su introducción a la misma obra, [Gaos 1986], los ensayos y reseñas [Gaos 1952; Gaos 1954; Gaos 1958; Gaos 1961a], recogidos todos en el volumen X de sus *Obras completas*, de aparición muy próxima. De García Bacca basten [García Bacca 1947; García Bacca 1990], y de Zambrano [Zambrano 1951]. Del Hiperión, todavía, [Sánchez Macgrégor 1953]. La época de mayor furor por la filosofía de Heidegger, desde luego, pasó hace mucho. Así puede entenderse lo que dice Oswaldo Díaz Ruanova: “El esplendor de Heidegger en México se inicia en 1942 y llega a su término dos décadas después” [Díaz Ruanova 1982, 21]. Pero no hay duda de que para muchos profesores y estudiantes de hoy en día Heidegger sigue siendo una estrella que splende y traza rumbos. Hay una bibliografía abundantísima y de un nivel muy desigual. Damos un repertorio de ningún modo exhaustivo: [Guandique 1973; Colomer 1995; Blanco Regueira 1995a; Carrillo Huerta 1994; Veraza U. 1990]. No pueden faltar los numerosos escritos publicados por la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana: [Gutiérrez Girardot 1974 y 1986; Sanabria 1977, 1986 y 1989; Zamorano 1979; Albizu 1981, 1986 y 1989; Boburg 1986; Galán 1979, 1985, 1986, 1989 y 1990; Beuchot 1986; Lotz 1986; Schmidt 1986; Guibal 1986; Herrera Restrepo 1984; Boburg 1989; Silva Camarena 1986; Boeder 1996; Constante 1989]. Y también las traducciones que se han hecho de él: [Biemel 1989; Heidegger 1986a y 1986b]. En la revista *Espacios* han aparecido [Barco 1986, 1988, 1989; Juanes 1986a, 1986b; Astrada 1988; Murena 1989; Olmos Torres 1988; Palmer 1986; Caputo 1987], además de varias traducciones: [Heidegger 1987, 1988a, 1988b, 1989a y 1989b]. Véanse también los ensayos en torno a la relación de Heidegger con el nazismo publicados en [Ferry *et al.*, 1988]: [Helguera 1988; Olaso 1988; Merquior 1988; Ruiz-Portella 1988; Ferry y Finkielkraut 1988; Todorov 1988]. Recientemente fue reeditada en Puebla la traducción española del libro de Alphonse de Waelhens, que fue reseñada por Gaos en 1946: [Waelhens 1986].

⁶ De Ramírez Cobián, véanse [1994a, 1994b y 1996]. También ha escrito sobre Merleau-Ponty Eduardo González de Pierro, de la misma Universidad Michoacana [1991]. De Felipe Boburg, véanse [1988, 1995 y 1996]; y de Sanabria [1988 y 1995]. La *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana ha publicado otros muchos trabajos sobre Merleau-Ponty, como los de Ma. Luz Pintos Peñaranda [1994 y 1995], José Blanco Regueira [1995b] (quien también ha publicado sobre Husserl [Blanco Regueira 1986]), Francisco Galán [1985], Pablo Sebastián García [García 1995]. También sobre Merleau-Ponty ha publicado Alicia Pochelu [1992, 1993 y 1994].

⁷ Véanse [Stein 1994 y 1995], y [Mansur Kuri 1992]. Dos colaboradores en el libro de Mansur han publicado trabajos independientes: Alfredo Vargas Alonso [1994] y Gabriel Chico Sánchez [Pesch M. 1995; Chico Sánchez 1993]. Y no olvidemos los textos sobre la figura de Stein de Antonio Gómez Robledo y Ramón Xirau [Gómez Robledo 1988; Xirau 1992]. Sobre Ricoeur y la hermenéutica deben tomarse en cuenta [Beuchot 1988 y 1989; Dussel 1992]; y sobre Lévinas [Checchi González 1997; Sanabria 1994]. En

un ensayo de cierta originalidad, a la búsqueda de un "encuentro", Fernanda Navarro toma en cuenta a algunos pensadores del movimiento fenomenológico, incluyendo a Husserl, en [Navarro 1995].

⁸ A no ser que *La sociología fenomenológica* de Antonio Luna Arroyo —de la que hablaremos más adelante— cuente como uno de ellos.

⁹ La edición toda del libro, preparado para servir de texto en el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, está llena de descuidos y defectos. Esto es lamentable en un libro que tiene la gran virtud de poner al alcance de los estudiantes textos claves y breves de la filosofía del siglo XX.

¹⁰ Hemos fundamentado nuestra opinión contra esta difundida y aparentemente inextirpable noción en [Zirión Quijano, 1989b].

¹¹ Entre los que tampoco contaremos la simple confusión del libro *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* con el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, propiciada por el cuasi-trabalenguas de sus nombres.

¹² Aunque ambos libros de Parent se han mantenido, quizá no inmerecidamente, como obras marginales, quiero advertir que aquí no hacemos ningún juicio sobre el resto de la labor de Juan Parent como profesor en la Universidad Autónoma del Estado de México y como escritor de libros y artículos de temas éticos y humanísticos no estrictamente fenomenológicos.

¹³ Esta es, curiosamente, la única reseña en español y contemporánea de la versión española de la obra que hemos podido encontrar. Desde un punto de vista científicista, De Gortari critica primero la distinción de Husserl entre ciencias de "hechos" y ciencias de "esencias" porque deja "asomar el trasfondo de la vieja metafísica" al hacer depender las primeras de las segundas y radicar el fundamento de éstas "en el mero imaginar" [372]. Pero en seguida critica —cuando pensábamos que ya tenía decidido que las esencias para él eran meros entes imaginarios— que Husserl haya dejado fuera de las "esencias" de las cosas materiales, "por alguna sinrazón que se guarda de revelar, a la energía" [372]. Acerca de la reducción fenomenológica, comenta (lo que sin duda tiene en sí mismo mucho interés) que "se antoja una sombra de la bien conocida actitud del científico quien, una vez que ha dispuesto las condiciones dentro de las cuales opera un experimento, coloca 'entre paréntesis' la teoría para poder así juzgar objetivamente de los resultados encontrados" [373]; sólo que, como era de esperarse, agrega: "aun cuando es claro que en la actitud científica no se incluye ningún elemento intuitivo que sirva para revelar ciencias evidentes" [373].

¹⁴ Las coloridas objeciones y las muy graves acusaciones de Bunge contra la fenomenología —a las cuales nos referimos aquí porque han tenido manifestaciones notables en nuestro país— han recibido muy escasa respuesta. Aunque sea un primer paso, está claro que no es suficiente una denuncia escueta como la que hizo Eduardo Nicol en su "Homenaje a Edmund Husserl", por elocuente que haya querido ser: "Hace años se celebró en Santiago de Chile un Congreso Interamericano de Filosofía. En el curso de una sesión de trabajo, un asistente dijo que Edmund Husserl no tenía la menor idea de lo que era la ciencia. La frase, a primera vista, carece de importancia: bastaba para desacreditar a su autor sin remisión. El escándalo vino a producirse retrospectivamente. Dicho señor es hoy conocido entre nosotros como autor distinguido, o por lo menos notorio, de obras de filosofía de la ciencia" [Nicol 1990c, 428-429]. Que Nicol se refiera a Bunge en este pasaje está fuera de duda —como debe de poder atestiguarlo cualquiera que haya formado parte alguna vez de su Seminario de Metafísica.

¹⁵ Sobre todo la del primer libro de *Ideas* hecha por Gaos [Husserl 1997] y la de *Lógica formal y lógica trascendental* de Villoro [Husserl 1962].

¹⁶ Para no dejar de decirlo en este contexto: tales traducciones contrastan con las bien conocidas de Gaos [Husserl 1997; Husserl 1986] (para referirnos solamente a las que publicó en México) y con la de Luis Villoro [Husserl 1962], que en términos generales y en muchos aspectos son modelos de traducción filosófica.

¹⁷ De las cuales las dos primeras [Husserl 1988 y 1990] tienen también un carácter introductorio, y la tercera [Husserl 1997b] es la de una obra esencial para conocer una vertiente importantísima del proyecto fenomenológico de Husserl que —con la salvedad de Luis Villoro— había sido prácticamente ignorada a lo largo de la historia de la fenomenología en México.

¹⁸ Con la excepción de la de Fernando Salmerón, las conferencias dictadas en el ciclo por Eduardo Nicol, Manuel Cabrera, Ricardo Guerra, Ramón Xirau, Luis Eduardo González y Antonio Ziri6n fueron luego publicadas en [Ziri6n Quijano, 1989], volumen que incluye adem6s ensayos de Karl Schuhmann y J. N. Mohanty y la traducci6n de un breve texto de Husserl.

¹⁹ Entre ellas deben contarse tambi6n las diferentes publicaciones que bajo mi nombre se recogen en la Bibliograf6a.

²⁰ Por ello me han parecido siempre tan atinadas las palabras de Villoro al comienzo de su reseña de la edici6n alemana del segundo libro de *Ideen*, en que dice: "Su impresi6n ha venido a develar una de las ra6ces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenol6gico, tanto alem6n como franc6s. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus p6ginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que crey6 de 6ltimas fechas" [Villoro 1975b, 101].

²¹ Entre las cuales hay que reconocer en primer lugar el empeño del Dr. Miguel Jarqu6n, del Instituto de Terapia Gestalt Regi6n Occidente (INTEGRO), de Guadalajara.

²² Los trabajos fueron publicados en cuatro vol6menes de la colecci6n *Analecta Husserliana* (52, 53, 54 y 55) bajo el t6tulo com6n de "Phenomenology of Life and the Human Creative Condition", todos en edici6n de Anna-Teresa Tymieniecka. Durante el congreso se constituy6 tambi6n una Sociedad Iberoamericana de Fenomenolog6a, con una representaci6n m6nima de estudiosos de fenomenolog6a en los pa6ses de Iberoam6rica.

Notas al Cap6tulo V

¹ [D6az Ruanova 1982, 54].

BIBLIOGRAFÍA

187

- Abba, Boris. 1971. "La autoenajenación de la experiencia trascendental en la fenomenología de Husserl, como autocrítica humanizante". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XVII(17):129-40.
- Albizu, Edgardo. 1981. "Heidegger, pensador del ser". *Revista de Filosofía* 14(42):477-88.
- . 1986. "Heidegger: La metafísica como derrumbamiento y alienación". *Revista de Filosofía* 19(56):183-210.
- . 1989. "Pensar después de Heidegger". *Revista de Filosofía* 22(66):375-87.
- Altamirano, Isaías. 1951. "El sentido mexicano del tiempo". *Filosofía y Letras* XXI(41-42), enero-junio:133-59. FFyL, UNAM.
- Astrada, Carlos. 1988. "De Kierkegaard a Heidegger". *Espacios* 5(12):23-26.
- Barco, Oscar del. 1986. "Notas sobre Heidegger". *Espacios* 3(8):3-14.
- . 1988. "Heidegger y el misterio de la técnica". *Espacios* 5(12):27-38.
- . 1989. "Introducción a una lectura fragmentaria de Heidegger". *Espacios* 6(15):14-24.
- Beuchot, Mauricio. 1986. "Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger". *Revista de Filosofía* 19(56):211-24.
- . 1988. "Hacia una hermenéutica del significado vivenciado". *Logos* 16(47), may.-ago.:9-24.
- . 1989. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Puebla: UAP. 190 pp.
- Biemel, Walter. 1989. "En torno a Heidegger". Entrevista de Raúl Fornet-Betancourt y Klaus Hedwig con Walter Biemel. *Revista de Filosofía* 22(66), sep.-dic.:332-48.
- Blanco Regueira, José. 1986. "Husserl y Bergson: esbozo de un debate imaginario". *Revista de Filosofía* 19(55), ene.-abr.:17-29.
- . 1995a. "Heidegger y el abismo". *Coatepec n.e.*(4), primavera-verano:5-9.
- . 1995b. "Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad". *Revista de Filosofía* 28(84), sep.-dic.:402-18.
- Boburg, Felipe. 1986. "Obras de Heidegger traducidas al español". *Revista de Filosofía* 19(56), may.-ago.:351-55.
- . 1988. "Sujeto y corporeidad en Maurice Merleau-Ponty". *Revista de Filosofía* 21(61), ene.-abr.:45-51.
- . 1989. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica de Martin Heidegger". *Revista de Filosofía* 22(66), sep.-dic.:300-19.
- . 1995. "La rehabilitación ontológica de la percepción". *Revista de Filosofía* 28(83):117-36.
- . 1996. *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)*. México: Universidad Iberoamericana. 182 pp.
- Boeder, H. 1996. "El límite de la modernidad y el 'legado' de Heidegger". *Revista de Filosofía* 29(87):454-87.
- Bunge, Mario. 1951. "La fenomenología y la ciencia". *Cuadernos americanos*, jul.-ago., 108-22.
- Cabrera, Manuel. 1943. "La metafísica de la persona". Cursillo de 4 conferencias sustentado en los cursos de Primavera 1942. *Universidad Michoacana* 20 (Marzo-Abril):79-125. Morelia, Mich.
- . 1952. "Fenomenología de la historia y de la crisis". *Cuadernos americanos* 3 (mayo-junio):99-110.
- . 1953. *Bases para una fundamentación de la sociología*. Prólogo de J. Gaos. México: Imprenta Universitaria.
- . 1984. "Cartesianismo, fenomenología y solipsismo". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXX(30):103-10.
- . 1989. "La intersubjetividad monadológica". En [Zirión Quijano 1989], 51-64.
- Caillois P., Roland. 1947. "'Volver a las cosas.' Evidencia e historia". *Cuadernos americanos*, jul.-ago., 71-86.
- Caputo, John D. 1987. "Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en Heidegger". Trad A. Ashwell. *Espacios* 4(11):3-32.
- Cardiel Reyes, Raúl. 1986. *Retorno a Casa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. 163 pp.
- Carrillo Huerta, Sergio. 1994. "El humanismo según Heidegger". *Revista de filosofía-Colima* 1(2), dic.:16-28.

- Carrión, Jorge. 1951. "De la raíz a la flor del mexicano". *Filosofía y Letras* XXI(41-42), enero-junio:9-24. FFyL, UNAM.
- Caso, Antonio. 1934a. *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)*. México: Librería de Porrúa Hnos. y Cia. 221 pp.
- . 1934b. *La filosofía de Husserl*. México: Imprenta Mundial. 167 pp.
- . 1945. "Filosofía en parábolas". En *Obras completas* VI, 454-456.
- . 1946. *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*. México: Editorial Porrúa. 373 pp.
- . 1971. *Obras completas* I. Prólogo de Juan Hernández Luna. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. Nueva Biblioteca Mexicana. México: UNAM. 687 pp.
- . 1972. *Obras completas* VI. Prólogo Francisco Larroyo, Compilación Rosa Krauze de Kolteniuk. Nueva Biblioteca Mexicana. México: UNAM. 494 pp.
- . 1972a. *Obras completas* VII. Introducción de Luis Villoro. Compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk. Nueva Biblioteca Mexicana. México: UNAM. 242 pp.
- . 1972b. *Obras completas* III. Prólogo José Gaos, Compilación Rosa Krauze de Kolteniuk. Nueva Biblioteca Mexicana. México: UNAM. 202 pp.
- . 1985. *Obras completas* X. Prólogo M. Vera Cuspín, Compilación de R. Krauze de Kolteniuk. Nueva Biblioteca Mexicana. México: UNAM. 315 pp.
- Celms, Teodoro. 1931. *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente. 214 pp.
- Cevallos, Miguel Angel. 1944. *Ensayo sobre el conocimiento*. México: Ant. Librería Robredo.
- . 1954a. "Cosmovisión de Miguel Niebla". *Filosofía y Letras* 55-56 (julio-diciembre):139-60. México.
- . 1954b. *Un hombre perdido en el Universo*. México: Editorial Cultura.
- . 1969. *Trabajo y mundo: ensayo fenomenológico*. México: Stylo. 71 pp.
- Checchi González, Tania. 1997. *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*. México: Universidad Iberoamericana. Filosofía. 240 pp.
- Chico Sánchez, Gabriel. 1993. Sobre Philibert Secretan. *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*. *Analogía* 7(2), jul.-dic.:207-09.
- Colomer, Eusebi. 1995. *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad. P. Giralt. Cuadernos de Filosofía. México: UIA.
- Constante, Alberto. 1989. "La alegría del arte: Hebel y Heidegger". *Revista de Filosofía* 22(66), sep.-dic.:349-53.
- Díaz Ruanova, Oswaldo. 1982. *Los existencialistas mexicanos*. México: Ed. Rafael Giménez Siles.
- Domínguez Michael, Christopher. 1997. "¿El existencialismo fue un relajo?" *Tinta Seca* 25 (febrero-marzo):7-10.
- Dussel, Enrique. 1992. "Hermenéutica y liberación. De la 'Fenomenología hermenéutica' a una 'Filosofía de la Liberación.' (Diálogo con Paul Ricoeur)". *Analogía filosófica* 6(1), ene.-jun.:141-81.
- Embree, Lester (ed. gral.) 1997. *Encyclopedia of Phenomenology*. Center for Advanced Research in Phenomenology. Contributions to Phenomenology. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. 770 pp.
- Escalona Ramos, Alberto. 1951. "El hombre de México". *Filosofía y Letras* XXI(41-42), enero-junio:25-42. FFyL, UNAM.
- Escobar Valenzuela, Gustavo, y M. Albarrán Vázquez. 1996. *Filosofía: un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas*. México, Buenos Aires, etc.: McGraw-Hill. 173 pp.
- Fagen, Patricia W. 1975. *Transterrados y ciudadanos. Los republicanos españoles en México*. Trad. A. Zagury. México: Fondo de Cultura Económica. 230 pp.
- Ferry, Luc, et al. 1988. *El experimento del doctor Heidegger*. *Vuelta* 12(142), septiembre:50-67.
- Ferry, Luc, y A. Finkielkraut. 1988. "Entre Hitler y el humanismo". Trad. G. Castillo. *Vuelta* 12(142), septiembre:50-52 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Funke, Gerhard. 1959. "Fenomenología trascendental y 'filosofía primera' (Observaciones al 'Ensayo de una historia crítica de las ideas' de Husserl)". Trad. J. Gaos. *Diánoia. Anuario de Filosofía* V(5):150-94.
- Galán, Francisco. 1979. "La develación del ser en el tiempo". *Revista de Filosofía* 12(34):77-105.
- . 1985. "La idea de la fenomenología de Merleau-Ponty". *Revista de Filosofía* 18(54):385-408.
- . 1986. "¿Qué nos ha dejado Heidegger?" *Revista de Filosofía* 19(56):151-65.
- . 1989. "La noción de verdad en 'El Ser y el Tiempo'". *Revista de Filosofía* 22(66), sep.-dic.:412-37.
- . 1990. "La noción de verdad en 'El Ser y el Tiempo' (continuación)". *Revista de Filosofía* 23(67):1-27.

- Gaos, José. 1952. "La cura en Goethe y Heidegger". *Filosofía y Letras* XVIII(35):9-26.
- . 1954. "Caminos del bosque", 1950. *Cuadernos americanos* X(53):135-53.
- . 1956. *La filosofía en la universidad*. México: Imprenta Universitaria. 173 pp.
- . 1958. "Heidegger 1956 y 57". *Diánoia. Anuario de Filosofía* IV(4):354-68.
- . 1959. "Discurso de filosofía". En *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- . 1960. *Introducción a la fenomenología, seguida de La Crítica del Psicologismo en Husserl*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras. Xalapa, México: Universidad Veracruzana. 188 pp.
- . 1961. "Notas sobre Husserl". Homenaje a Edmund Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna, 1959. *Anuario de Filosofía* I:143-50. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- . 1961a. "Ortega y Heidegger". *La Palabra y el Hombre* 19:403-39.
- . 1962. *Filosofía contemporánea*. Col. Filosofía. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 336 pp.
- . 1963. "La *Lebenswelt* de Husserl". En [Gaos, Paci et al. 1963], 19-24.
- . 1982a. *Obras Completas XII*. Prólogo Luis Villoro. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. xxx+434 pp.
- . 1982b. *Obras Completas XVII*. Prólogo y selección de la Aforística inédita Vera Yamuni Tabush, Coordinador Fernando Salmerón. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. 269 pp.
- . 1986. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE. 151 pp.
- . 1987. "Introducción a las 'Meditaciones cartesianas' de Husserl". En [Gaos 1987b], 285-300.
- . 1987b. *Obras Completas VII*. Coordinador de la edición Fernando Salmerón. Prólogo Raúl Cardiel Reyes. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. 374 pp.
- . 1990. *Obras Completas VI*. Coordinador de la edición Fernando Salmerón. Prólogo José Luis Abellán. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. 417 pp.
- . 1992. *Obras Completas XIII*. Prólogo Fernando Salmerón. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. 587 pp.
- . 1996. *Obras Completas VIII*. Coordinador de la edición Fernando Salmerón. Prólogo Leopoldo Zea. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Coordinación de Humanidades, UNAM. 653 pp.
- Gaos, José, y Francisco Larroyo. 1940. *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*. México: La Casa de España en México / Fondo de Cultura Económica. 194 pp.
- Gaos, José, Enzo Paci, John Wild, y Ludwig Landgrebe. 1963. *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. México: UNAM, Centro de Estudios Filosóficos.
- Gaos, José, y Francisco Romero. 1992. "Correspondencia José Gaos-Francisco Romero". Presentación y edición J. C. Torchia Estrada. *Revista de Filosofía y Teoría Política* 28-29:159-94. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Gaos, José, et al. 1961. Seminario de Filosofía Moderna. Facultad de Filosofía y Letras. 1959. *Anuario de Filosofía* I:141-82. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- García Bacca, Juan David. 1944a. "Las flores y la flor, la filosofía y las filosofías". *Cuadernos americanos* Año III(1), enero-febrero:77-85.
- . 1944b. "El problema filosófico de la fenomenología literaria". *Filosofía y Letras* VIII(15), julio-septiembre:121-32. México: FFyL, UNAM.
- . 1945a. "La filosofía de Husserl y el poema *Hérodiade* de Mallarmé". *Cuadernos americanos* XXII(4), julio-agosto:77-99.
- . 1945b. *Filosofía en metáforas y parábolas (Introducción literaria a la filosofía)*. México: Editora Central. 322 pp.
- . 1947. "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)". *Cuadernos americanos*:87-117.
- . 1948a. "E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica". *Filosofía y Letras* XV(29), enero-marzo:53-60. México: FFyL, UNAM.
- . 1948b. "La ontología fenomenológica de J. P. Sartre". *Filosofía y Letras* XV(29):185-218. México: FFyL, UNAM.
- . 1949. "E. Husserl and J. Joyce or Theory and Practice of the Phenomenological Attitude". *Philosophy and Phenomenological Research* 9:588-94.
- . 1990. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Barcelona: Anthropos, Filosofía. 554 pp.

- García-Baró, Miguel. 1986. "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900". *Diánoia. Anuario de Filosofía* 32(32):41-69.
- García de Mendoza, Adalberto. 1928a. *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*. Prólogo Francisco de P. Herrasti. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- . 1928b. *El ontologismo en la epistemología*. México: Facultad de Filosofía y Letras. 63 pp.
- . 1932a. *Lógica - Tomo I: Introducción - Significaciones*. 205 pp. México: Editorial Cultura.
- . 1932b. *Lógica - Tomo II: Esencias - Juicio - Concepto*. 228 pp. México: Editorial Cultura.
- . 1938. *Filosofía moderna: Husserl, Scheler, Heidegger*. México: Edición privada (Ejemplar en la Biblioteca Nacional). 125 hojas.
- García Hernández, Arturo. 1996. "Bunge: utopía peligrosa, remplazar sociedad real por ciberespacio". Reportaje y entrevista con Mario Bunge, en ocasión de su participación en el XIII Congreso Mundial de Humanistas 1996. *La Jornada*, 16 de noviembre, 25.
- García Máynez, Eduardo. 1935. *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*. México: Imprenta Mundial.
- . 1951. *Introducción al estudio del derecho*. Prol. V. Domínguez. México: Editorial Porrúa.
- . 1951a. *Introducción a la lógica jurídica*. México: FCE.
- . 1953. *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*. México: Imprenta Universitaria. 174 pp.
- . 1955. *Lógica del juicio jurídico*. Publicaciones de Diánoia. México: FCE. 197 pp.
- . 1959a. *Ensayos filosófico-jurídicos (1934-1959)*. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Xalapa: Universidad Veracruzana. 382 pp.
- . 1959b. *Lógica del concepto jurídico*. Publicaciones de Diánoia. México: FCE. 201 pp.
- . 1960. *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*. Biblioteca Facultad de Derecho. Xalapa: Universidad Veracruzana. 284 pp.
- . 1964. *Lógica del raciocinio jurídico*. Publicaciones de Diánoia. México: FCE. 180 pp.
- . 1966. *Ética. Ética empírica, ética de bienes, ética formal, ética valorativa*. México: Editorial Porrúa. 318 pp.
- . 1969. *El problema de la objetividad de los valores: diez conferencias, en seis de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann*. México: El Colegio Nacional. 145 pp.
- . 1973. *Doctrina aristotélica de la justicia*. México: UNAM (IIFs). 297 pp.
- . 1981. *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*. Estudios Clásicos. México: UNAM (IIFs). 325 pp.
- . 1987. *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*. Estudios Clásicos. México: UNAM (IIFs). 412 pp.
- . 1988. *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*. Estudios Clásicos. México: UNAM (IIFs) / Editorial Porrúa. 468 pp.
- . 1989. *Filosofía del derecho*. México: Porrúa. 542 pp.
- . 1993. *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*. México: Fontamara, UNAM, Fac. de Derecho.
- García, Pablo Sebastián. 1995. "Simetría y asimetría en la noción de reversibilidad de Merleau-Ponty". *Revista de Filosofía* 28(84), sep.-dic.:271-83.
- García Ramírez, Eduardo. 1993. "Fenomenología. Aproximación introductoria a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), según el epílogo de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)". En *Clásicos de la Filosofía 2*, Coordinación Elsa Martínez Ortiz, 95-116. México: Universidad Nacional Autónoma de México, CCH.
- Garzón Valdés, Ernesto, y Fernando Salmerón (eds.). 1993. *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Geiger, Moritz. 1928. "Acción superficial y acción profunda del arte". *Revista de Occidente* XXII(19):44-67.
- . 1946. *Estética*. Buenos Aires: Argos.
- Gómez Robledo, Antonio. 1988. *El pensamiento filosófico de Edith Stein*. Cuadernos. México: UNAM (IIFs). 75 pp.
- González di Pierro, Eduardo. 1991. "La subjetividad y el cuerpo, un ensayo sobre Merleau-Ponty". *Estudios* 8(25), verano:93-103.
- Gortari, Eli de. 1949. "Sobre *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*". *Filosofía y Letras* XVIII(36), Octubre-diciembre:370-74.

- Gründler, Otto. 1926. *Elementos para un filosofía de la religión sobre base fenomenológica*. Trad. J. Gómez de la Serna Favre. Madrid: Revista de Occidente. 237 pp.
- Guandique, José Salvador. 1973. "De Husserl a Vierkhandl pasando por Heidegger". *Humanitas* 14:261-78.
- Guerra, Ricardo. 1961. "La historia y la filosofía como ciencia rigurosa". Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna, 1959. *Anuario de Filosofía* 1:151-56. México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras.
- Guibal, Francisco. 1986. "Martin Heidegger pensador del mundo moderno". *Revista de Filosofía* 19(57), octubre:457-73.
- Gurvitch, Georges. 1931. *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Madrid: Aguilar.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. 1974. "Reflexiones en torno al concepto heideggeriano de verdad". *Revista de Filosofía* 7(21):347-64.
- . 1986. "Martin Heidegger a los diez años de su muerte". *Revista de Filosofía* 19(56):167-82.
- Heidegger, Martin. 1951. *El ser y el tiempo*. Prólogo y traducción del alemán José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica. 510 pp.
- . 1958. *Arte y poesía*. Prólogo y trad. Samuel Ramos. (Reúne "El origen de la obra de arte" y "Hölderlin y la esencia de la poesía.") Fondo de Cultura Económica. Breviarios.
- . 1986a. "Camino de conversación". *Revista de Filosofía* 19(56):333-39.
- . 1986b. "El principio de identidad". Trad. y notas Felipe Boburg. *Revista de Filosofía* 19(56):315-32.
- . 1987. "Qué es la Metafísica: introducción y epílogo". Trad. E. García Belsunce. *Espacios* 4(10):77-88.
- . 1988a. "Hacia una discusión de 'Gelassenheit': conversaciones en un sendero del campo sobre el pensar". Trad. A. Ashwell. *Espacios* 5(12):9-22.
- . 1988b. "Serenidad". *Espacios* 5(12):3-8.
- . 1989a. "La cosa". Trad. A. Ashwell. *Espacios* 6(14):3-11.
- . 1989b. "Tiempo y ser". Trad. A. Quijano. *Espacios* 6(15):3-15.
- Helguera, Luis Ignacio. 1988. "El silencio de Heidegger". *Vuelta* 12(42), septiembre:62 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Hernández Luna, Juan. 1947. "Un diálogo con el restaurador en Mascarones de la *philosophia perennis*". *Filosofía y Letras* XIII(26), abril-junio:309-21. FFyL, UNAM.
- . 1948. "El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana". *Filosofía y Letras* XVI(32), oct.-dic.:287-310. FFyL, UNAM.
- Hernández Prado, José. 1994. *La filosofía de la cultura de Antonio Caso: la concepción casiana del conocimiento de la historia, la sociedad y la cultura*. México: UAM-A. 290 pp.
- . 1998. "Comentarios a 'La fenomenología en Antonio Caso' de Antonio Ziriñ Quijano". En *Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras*. Morelia: UMSNH. (En prensa.)
- Herrera Restrepo, Daniel. 1969. "Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl". *Revista de Filosofía* 2(6):195-207. México.
- . 1984. "Heidegger: prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl". *Revista de Filosofía* 17(49):135-47.
- . 1991. "El yo en la fenomenología husserliana". *Revista de Filosofía* 24(70), enc.-abr.:1-17.
- . 1998. *América Latina y la fenomenología*. México: Universidad Pontificia de México, A.C. 125 pp.
- Husserl, Edmund. 1931. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit par G. Pfeiffer and E. Levinas. Paris: A. Colin.
- . 1962. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México: Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México, Filosofía contemporánea. 367 pp.
- . 1976. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Vol. VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2. Auflage*. Herausgegeben von W. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1980. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición Ludwig Landgrebe, epílogo Lothar Eley. Trad. Jas Reuter, revisión de trad. Bernabé Navarro. Filosofía Contemporánea. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Xxvii+532 pp.
- . 1982. *Investigaciones lógicas*. 2 vols. Versión española de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Universidad (331 y 332). 777 pp.
- . 1982a. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. y presentación Miguel García-Baró. México-Madrid: Fondo de Cultura Económica; Ediciones FCE España. 125 pp.

- . 1984. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Hugo Steimborg, revisión técnica Oscar Terán. Colección Alternativas. México: Folios Ediciones. 268 pp.
- . 1986. *Meditaciones cartesianas*. Trad. I-IV: José Gaos, trad. V: Miguel García-Baró, prólogo José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica. 236 pp.
- . 1988. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. Presentación, trad. y notas Antonio Ziri6n. Cuadernos. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. 105 pp.
- . 1990. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versi6n de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel*. Trad. y edici6n Antonio Ziri6n. Cuadernos. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. 183 pp.
- . 1994. *Husserliana Dokumente*. In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- . 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Introducción + Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura + Epílogo. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica. 529 pp.
- . 1997b. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones sobre la constituci6n*. Presentaci6n, traducci6n y glosario Antonio Ziri6n. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas. Filosofía contemporánea. 519 pp.
- Ingarden, Roman. 1998. *La obra de arte literaria*. Taurus y Universidad Iberoamericana. (Trad. de *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik, und Literaturwissenschaft*. Halle: Max Niemeyer, 1931.)
- Iribarne, Julia. 1990. "La problemática ética en el pensamiento de Husserl". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXXVI(36):51-60.
- Johnson, William D. 1946. "Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau". *Cuadernos americanos*, jul.-ago., 119-38.
- Juanes, Jorge. 1986a. "Derivas a partir de Heidegger". *Espacios* 3(8):15-34.
- . 1986b. "La política de Heidegger". *Espacios* 3(9):3-5.
- Kisiel, Theodore. 1997. "Husserl and Heidegger". En [Embree 1997], 333-39.
- Kogan, Alberto Jacobo. 1963. "La idea de historia en Husserl". *Cuadernos americanos* 3(128), June:109-30.
- Kolnai, Aurel. 1929. "El asco". Ensayo publicado en dos partes. *Revista de Occidente* XXVI(77 y 78):161-201 y 294-347. Madrid.
- Krauze de Koltieniuk, Rosa. 1985. *La filosofía de Antonio Caso*. México: UNAM, Seminarios. 286 pp.
- Kubitz, O. A. 1941. "Humanism in Mexico". *Philosophy and Phenomenological Research* II(2), December:211-18.
- Larroyo, Francisco. 1968. *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. Colaboraci6n Edmundo Escobar. México: Editorial Porrúa. 799 pp.
- . 1973. *Introducci6n a la filosofía de la cultura: Sistema e historia*. Colaboraci6n Edmundo Escobar. México: Porrúa. 688 pp.
- . 1989. *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*. Sepán cuantos. México: Porrúa. 304 pp.
- . 1990. "Prólogo". En [Ramos 1990], v-xxv.
- Larroyo, Francisco, y Miguel Angel Cevallos. 1945. *La lógica de la ciencia. Con una propedéutica general de la filosofía*. México: Porrúa. 326 pp.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Quatrième édition, conforme à la première. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 224 pp.
- Llambías de Acevedo, Juan. 1973. "La fenomenología como método de la filosofía". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIX(19):199-212.
- Lotz, J. B. 1986. "El problema de Dios en la filosofía del ser de Martin Heidegger". *Revista de Filosofía* 19(56):225-41.
- Luna Arroyo, Antonio. 1978. *La sociología fenomenológica*. México: UNAM, Coordinaci6n de Humanidades. 247 pp.
- Mansur Kuri, Miguel. 1992. *Homenaje a Edith Stein*. Simposio Homenaje a Edith Stein: sep. 1991, Cd. de México. Cuaderno de Filosofía. México: UIA, Depto. de Filosofía. 150 pp.
- Medin, Tzvi. 1994. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE. 318 pp.
- Menéndez Samará, Adolfo. 1939. "Dos ensayos sobre Heidegger". México: Letras de México.

- . 1946. *Iniciación en la filosofía*. México: Antigua Librería Robredo. 397 pp.
- . 1946b. *Menester y precisión del ser*. México: Antigua Librería Robredo. 128 pp.
- . 1947. *Breviario de psicología*. México: Antigua Librería Robredo. 345 pp.
- . 1949. *Manual de introducción a la filosofía*. México: Antigua Librería Robredo. 257 pp.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Emilio Uranga. México: Fondo de Cultura Económica. 507 pp.
- Merquior, José Guilherme. 1988. "Heidegger: más allá del nazismo". *Vuelta* 12(142), septiembre:58-61 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Metzger, Arnold. 1928 y 1929. "La situación presente de la fenomenología". Ensayo publicado en dos partes (I-IV y V-XII). *Revista de Occidente* XXII(65):177-201 (oct.-nov.-dic. 1928) y XXIII(68):178-209 (ene.-feb.-mar. 1929). Madrid.
- Möckel, Christian. 1998. *Einführung in die transzendente Phänomenologie*. Uni-Taschenbücher. München: Wilhelm Fink Verlag. 329 pp.
- Mohanty, J. N. 1968. "Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo". Trad. B. Navarro. *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIV(14):82-95.
- Montejano, Jesús. 1951. "Sobre las formas de religiosidad del mexicano". *Filosofía y Letras* XX(41-42), enero-junio:161-73.
- Mues, Laura. 1951. "Actitud del mexicano ante el extranjero". *Filosofía y Letras* XX(41-42), enero-junio:189-202.
- Müller, Aloys. 1931. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Mulligan, Kevin (ed.). 1987. *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Murena, H. A., y D. S. Vogelmann. 1989. "Heidegger, partiendo de Heráclito". *Espacios* 6(14):12-14.
- Navarro, Fernanda. 1995. *Existencia, encuentro y azar*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Secretaría de Difusión Cultural. 142 pp.
- Nicol, Eduardo. 1944. "Sobre Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*". *Filosofía y Letras* VIII(15), julio-septiembre:223-28. México: FFyL, UNAM.
- . 1957. *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica. 421 pp.
- . 1974. *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 354 pp.
- . 1974a. *Metafísica de la expresión*. Nueva versión. México: Fondo de Cultura Económica. 285 pp.
- . 1980a. "Física especulativa, metafísica positiva". *Teoría. Anuario de Filosofía* I(I):17-31. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- . 1980b. *La reforma de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. 333 pp.
- . 1982. *Crítica de la razón simbólica*. México: Fondo de Cultura Económica. 280 pp.
- . 1990. *Ideas de vario linaje*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. 448 pp.
- . 1990a. "Discurso sobre el método". Texto de la conferencia inaugural del Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México. A. C. México, 1983. En [Nicol 1990], 267-78.
- . 1990b. "El falso problema de la intercomunicación". En [Nicol 1990], 131-46.
- . 1990c. "Homenaje a Edmund Husserl". En [Nicol 1990], 423-32.
- . 1990d. "El retorno a la metafísica". Trad. E. Hülsz Piccone. En [Nicol 1990], 23-37.
- Oíaso, Ezequiel de. 1988. "Heidegger y la insularización". *Vuelta* 12(142), septiembre:53-54 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Olmos Torres, Jorge. 1988. "Notas sobre Heidegger". *Espacios* 5(13):55-58.
- Ortega y Gasset, José. 1993. *Obras completas II*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente.
- Padilla, Hugo. 1961. *Ideas axiológicas en las Investigaciones lógicas y en las Ideas de Edmund Husserl*. Tesis de licenciatura. Monterrey: Universidad de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras. 177 pp.
- . 1962. "Algunas ideas axiológicas en las Ideas de Husserl". *Humanitas* 3(3):51-69. Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León.
- . 1964. "Algunos rasgos de la constitución de los valores en Husserl". *Armas y Letras. Revista de la Universidad de Nuevo León* 7 <II Epoca>(4), diciembre:71-88. Monterrey: Departamento de Extensión Universitaria.
- . 1989. "Tentaciones de la ciencia". *Universidad de México* XLIV(466), noviembre:69-71. México.
- Palmer, Jean-Michel. 1986. "Heidegger y el nacional-socialismo". *Espacios* 3(9):6-24.
- Parent Jacquemin, Juan M. 1983. *Un cuerpo propiamente dicho. Lecturas críticas*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México. 155 pp.

- . 1993. *Antología de fenomenología*. Textos y apuntes. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México. 223 pp.
- Paz, Octavio. 1994. *Obras completas: Fundación y disidencia. Dominio hispánico*. Vol. 3. Edición del autor. Círculo de Lectores, 192-211. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pesch M., Joseph. 1995. "Gracia y libertad: reflexión filosófica de Edith Stein sobre la estructura del ser humano-personal". Trad. G. Chico Sánchez. *Anámnesis* 5(1), ene.-jun.:5-22.
- Pfänder, Alexander. 1940. *Lógica*. 2a. ed. Trad. J. Pérez Bances. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe Argentina. 422 pp.
- Pintos Peñaranda, Ma. Luz. 1994. "La tesis merleau-pontyana del apriori histórico como lo absoluto". *Revista de Filosofía* 27(79):133-49.
- . 1995. "Eidos-factum: lectura merleau-pontyana de un fragmento de Husserl". *Revista de Filosofía* 28(84), septiembre-diciembre:314-31.
- Pochelu, Alicia G. 1992. "El carácter viviente de la relación yo-tú, según Merleau-Ponty". *Logos* 20(59), may.-ago.:59-70.
- . 1993. "La descentralización vivida como instancia decisiva en la estructura de la conciencia, según Maurice Merleau-Ponty". *Logos* 21(62), may.-ago.:109-21.
- . 1994. "La primacía de la percepción y del mundo vivido: controversia de Merleau-Ponty y Piaget". *Logos* 22(65), may.-ago.:93-103.
- Portilla, Jorge. 1984. *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE. 212 pp.
- Presas, Mario A. 1985. "Ortega, el abandono de la fenomenología". *Escritos de Filosofía* 15-16:83-105. Buenos Aires.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro. 1994a. *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. Presentación E. Dussel. Morelia, Mich.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 260 pp.
- . 1994b. "La 'verdad' de la fenomenología (Husserl y Merleau-Ponty)". *Iztapalapa* 14(33 <No. extraordinario>):51-62.
- . 1996. *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*. Toluca: Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM. 295 pp.
- Ramos, Samuel. 1990. *Obras completas I*. Prólogo Francisco Larroyo. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 280 pp.
- . 1990a. *Obras completas II*. Biografía Juan Hernández Luna. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 241 pp.
- . 1991. *Obras completas III*. Prólogo Raúl Cardiel Reyes. Nueva Biblioteca Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 337 pp.
- Rangel Guerra, Alfonso. 1989. *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*. México: El Colegio de México. 343 pp.
- Recaséns Siches, Luis. 1936. *Estudios de filosofía del derecho*. (Adiciones de la 2a. edición de *Filosofía del derecho* de Del Vecchio.) Barcelona: Bosch, Casa Editorial. 550 pp.
- . 1942a. "Fenomenología de relaciones interhumanas. I. Ensayo sobre el mando". *Revista Mexicana de Sociología* IV(2):35-53. México.
- . 1942b. "Fenomenología de relaciones interhumanas. II. El ruego". *Revista Mexicana de Sociología* IV(3):33-50. México.
- . 1942c. "Fenomenología de relaciones interhumanas. III. La pregunta". *Revista Mexicana de Sociología* IV(4):43-59. México.
- . 1952. *Vida Humana, Sociedad y Derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*. 3a. ed. México: Fondo de Cultura Económica. 620 pp.
- . 1965. "La experiencia jurídica". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XI(11):18-39.
- . 1968. "Argumentación, logos de lo humano y subjetivismo". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIV(18):163-81.
- . 1971. *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica "razonable."* Publicaciones de Diánoia. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica. 578 pp.
- . 1986. *Tratado general de Filosofía del Derecho*. 9a. ed. México: Editorial Porrúa. Xx+717 pp.
- Reyes, Alfonso. 1942. "El espejo de Husserl". *Cuadernos americanos* VI(6), nov.-dic.:110-13.
- . 1961. *La crítica en la edad ateniense. La antigua retórica*. Obras completas de Alfonso Reyes XIII. México: Fondo de Cultura Económica, Letras mexicanas. 587 pp.
- . 1962. *La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales*. Obras completas de Alfonso Reyes XIV. México: Fondo de Cultura Económica, Letras mexicanas. 416 pp.

- . 1963. *El deslinde. Apuntes para la teoría literaria*. Obras completas de Alfonso Reyes XV. México: Fondo de Cultura Económica, Letras mexicanas. 525 pp.
- Reyes Nevares, Salvador. 1952. *El amor y la amistad en el mexicano*. Porrúa y Obregón.
- Robles, Oswaldo. 1942. *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo*. México: Pax. 113 pp.
- . 1943. *Propedéutica filosófica (Curso de introducción general a la filosofía)*. México: Porrúa. 222 pp.
- Romanell, Patrick. 1946. "El deslinde". *Philosophy and Phenomenological Research* 6(4), junio:654-56.
- . 1954. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México. 1910-1950*. Presentación J. Gaos. El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica. 238 pp.
- Romano Muñoz, José. 1946. *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*. Prólogo L. Recaséns Siches. México: Antigua Librería Robredo.
- . 1953. *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*. México: Imprenta Universitaria. 173 pp.
- Romero, Francisco. 1953. *Estudios de historia de las ideas*. Buenos Aires: Losada. 209 pp.
- Rosales, Alberto. 1998. "La fenomenología en Latinoamérica". En A.-T. Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life. (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, 345-55. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Rossi, Alejandro. 1961. "La tentación de filósofo". Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna, 1959. *Anuario de Filosofía* I:157-63. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- . 1989. *Lenguaje y significado*. Breviarios. México: FCE. 157 pp.
- . 1993. "Saludo a Luis Villoro". En [Garzón Valdés y Salmerón 1993], 7-9.
- Rossi, Alejandro, Fernando Salmerón, y Luis Villoro. 1967. [Declaración de principios]. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* I(1):2-3. México.
- Ruiz-Portella, Xavier. 1988. "¿Y si, pese a todo, Heidegger diera a pensar la democracia?" *Vuelta* 12(142), septiembre:63-65 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Salmerón, Fernando. 1951. "Una imagen del mexicano". *Filosofía y Letras* XXI(41-42), enero-junio:175-88. FFyL, UNAM.
- . 1965. "El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XI(11):79-104.
- . 1966. "El ser ideal en las 'Investigaciones lógicas' de Husserl". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XII(12):132-54.
- . 1968. "Lenguaje y significado en 'El ser y el tiempo' de Heidegger". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIV(14):96-121.
- . 1974. "La estructura de *De la filosofía* de José Gaos. La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XX(20):147-71.
- . 1975. "La ontología de José Gaos". *Cátedra* 2 (enero-marzo):103-18. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- . 1978. "La filosofía en México entre 1950 y 1975". En *Las humanidades en México, 1950-1975*, 217-60. México: Consejo Técnico de Humanidades. UNAM.
- . 1980. "Los filósofos mexicanos del siglo XX". En [Varios 1980], 249-93.
- . 1988. "Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos". En Fernando Salmerón, *Ensayos filosóficos (Antología)*, Nota preliminar de Carlos Montemayor. Lecturas Mexicanas. Segunda serie, 239-59. México: Secretaría de Educación Pública.
- . 1990. "Introducción a la filosofía de Gaos". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXXVI(36):1-16.
- . 1992. "Notas sobre la recepción del análisis filosófico en México". En *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, II, 305-22. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1993. "La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro". En [Garzón Valdés y Salmerón 1993], 133-51.
- . 1994. *Los estudios cervantinos de José Gaos. Seguido de un ensayo inédito de José Gaos y un comentario final de Carlos Montemayor*. México: El Colegio Nacional. 120 pp.
- Sanabria, José Rubén. 1977. "El concepto de libertad en Heidegger". *Revista de Filosofía* 10(28):93-120.
- . 1986. "Heidegger, peregrino de Dios". *Revista de Filosofía* 19(56):281-313.

- . 1988. "Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo existencial". *Revista de Filosofía* 21(61), ene.-abr.:23-44.
- . 1989. "¿Metafísica todavía? Heidegger y la metafísica (cuarta parte)". *Revista de Filosofía* 22(66), sep.-dic.:388-99.
- . 1994. "Ética y filosofía primera en E. Lévinas". *Revista de Filosofía* 27(81):469-507.
- . 1995. "¿Fenomenología de la percepción? ¿ontología de la percepción?" *Revista de Filosofía* 28(84), sep.-dic.:363-401.
- Sánchez Macgrégor, Joaquín. 1953. "Heidegger, ¿existencialista?" *Cuadernos americanos*, jul.-ago.; sep.-oct., 109-26; 97-114.
- San Martín, Javier. 1998. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos. 263 pp.
- Schmidt, C. 1986. "Concepto de humanismo en Martin Heidegger. Reflexión e torno a la 'Carta sobre el humanismo'". *Revista de Filosofía* 19(56):265-79.
- Schuhmann, Karl. 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana. Dokumente I*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schuhmann, Karl, y Barry Smith. 1985. "Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's *Ideas I*". *Review of Metaphysics* 39:763-93.
- Schutz, Alfred. 1955. "Don Quijote y el problema de la realidad". Trad. M. Díaz de León de Recaséns. *Diánoia. Anuario de Filosofía* 1(1):312-30.
- Sepp, Hans Reiner (ed.). 1988. *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Im Auftrag des Husserl-Archivs an der Universität Freiburg im Brisgau herausgegeben von Hans Reiner Sepp. 2. Auflage. Freiburg/München: Verlag Karl Alber. 469 pp.
- . 1999. *Die Münchener-Göttinger Phänomenologie*. Freiburg: Verlag Karl Alber. (En prensa.)
- Silva Camarena, Juan Manuel. 1986. "A propósito de Heidegger. ¿Polémica o diálogo?" *Revista de Filosofía* 19(56), may.-ago.:243-64.
- Spiegelberg, Herbert. 1978. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Second ed. Phaenomenologica. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.
- . With the collaboration of Karl Schuhmann. 1982. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Third Revised and Enlarged ed. Phaenomenologica. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Stein, Edith. 1994. "Imagen de la trinidad en la creación: persona e hipótesis". Trad. A. Pérez Monroy. *Gaceta del Fondo de Cultura Económica* n.c.(285), sept.:19-21.
- . 1995. *Sobre el problema de la empatía*. Trad. Alberto Pérez Monroy. México: Universidad Iberoamericana. 187 pp.
- Todorov, Tzvetan. 1988. "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo". Trad. U. González de León. *Vuelta* 12(142), septiembre:65-67 (*El experimento del doctor Heidegger*).
- Trejo, Wonfilio. 1961. "El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl". *La palabra y el hombre* 18 (abril-junio):193-228.
- Tymieniecka, A.-T., ed. 1997a. *Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. (Laying down the Cornerstones of the Field. Book I)*. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , ed. 1997b. *The Reincarnating Mind, or the Ontopoietic Outbursts in Creative Virtualities. (Harmonisations and Attunement in Cognition, the Fine Arts, Literature. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book II)*. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , ed. 1998a. *Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book IV)*. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , ed. 1998b. "Phenomenology Worldwide". In A.-T. Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life. (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*, Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research, xi-xiii. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Uranga, Emilio. 1961. "La filosofía como ciencia y como sabiduría". Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna, 1959. *Anuario de Filosofía* 1:165-75. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- . 1990a. *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*. Obras de Emilio Uranga 2. Guanajuato, Gto., México: Gobierno del Estado de Guanajuato. 195 pp.

- . 1990b. *Análisis del ser del mexicano*. Presentación R. Corrales Ayala, Nota introductoria Luis Villoro. Obras de Emilio Uranga 3. Guanajuato, Gto., México: Gobierno del Estado de Guanajuato. 195 pp.
- . 1991. *Ensayos*. Presentación Armando Gómez Villalpando. Obras de Emilio Uranga 4. Guanajuato, Gto., México: Gobierno del Estado de Guanajuato. 226 pp.
- Vargas Alonso, Alfredo. 1994. "Comprensión del método fenomenológico en Edith Stein". *Efemérides mexicana* 12(34), enc.-abr.:77-100.
- Varios. 1980. *Estudios de historia de la filosofía en México*. Facultad de Filosofía y Letras: Seminarios. Seminario de Filosofía en México. Colegio de Filosofía. México: UNAM.
- Vasconcelos, José. 1937. *Historia del pensamiento filosófico*. México: Ediciones de la Universidad Nacional de México. 289 pp.
- . 1945. *Estética*. 3a. ed. México: Ediciones Botas.
- . 1945b. *Lógica orgánica*. México: El Colegio Nacional.
- . 1952. *Todología. Filosofía de la Coordinación*. México: Ediciones Botas.
- Veraza U., Jorge. 1990. "El capital disfrazado: crítica a la visión heideggeriana de la modernidad". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 36 <n.e>(140), abr.-jun.:67-93.
- Villegas, Abelardo. 1953. "Sobre Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*". Reseña. *Filosofía y Letras* XXVI(51-52), julio-diciembre:324-29. FFyL, UNAM.
- . 1960. *La filosofía de lo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis. 1955. "Sobre Bases para una Fundamentación de la Sociología, por Manuel Cabrera Maciá". *Diánoia. Anuario de Filosofía* I(1), 1955:398-401.
- . 1961. "Ciencia radical y sabiduría (Notas sobre *La filosofía como ciencia rigurosa*, de Husserl)". *Anuario de Filosofía* I:177-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1972. "Introducción". En Antonio Caso, *Obras completas* VII. Nueva Biblioteca Mexicana, vii-xxiv. México: UNAM.
- . 1975a. "Ciencia radical y sabiduría". En Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*. Opúsculos, 137-49. México: FFyL, UNAM.
- . 1975b. *Estudios sobre Husserl*. Opúsculos. México: FFyL, UNAM. 181 pp.
- . 1982. "Prólogo". En José Gaos, *Obras Completas* XII. Nueva Biblioteca Mexicana, v-xxviii. México: Coordinación de Humanidades, UNAM.
- . 1990. "Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana". Nota introductoria a Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Obras de Emilio Uranga 3, 9-23. Guanajuato, Gto., México: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- . 1995. *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México: El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica. 217 pp.
- . 1996. *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores. 310 pp.
- . 1997. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica. El Colegio Nacional. 400 pp.
- Waelhens, Alphonse de. 1986. *La filosofía de Martin Heidegger*. Trad. R. Ceñal. Col. Filosófica, nueva serie. Puebla: UAP. 332 pp.
- Waldenfels, Bernhard. 1988. "Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität". *Husserl Studies* 5(2):143-67. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- . 1997. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Trad. W. Wegscheider, revisión técnica J.-C. Mèlich. Studio. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós. 191 pp.
- Walton, Roberto J. 1984. "Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica". Comentario bibliográfico. *Revista Latinoamericana de Filosofía* X(1), marzo:87-90.
- . 1997. "Spain and Latin America". En [Embree 1997], 675-79.
- Wenisch, F. 1987. *La filosofía y su método*. Trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica. 194 pp.
- Xirau, Joaquín. 1924. "Notas sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl". *Revista de Pedagogía* III(30-31), junio-julio. Madrid.
- . 1940a. "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (1)". *Romance* 10 (junio). México.
- . 1940b. "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (2)". *Romance* 14 (agosto). México.
- . 1941. "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (3)". *Romance* 20 (enero). México.

- . 1942a. "Hacia un nuevo Humanismo". Reseña. *Philosophy and Phenomenological Research* II(4), June:558-60.
- . 1942b. "Being and Objectivity". *Philosophy and Phenomenological Research* III(2), December:145-61.
- . 1945. "El deslinde, de Alfonso Reyes". *Revue de l'IFAL* 1 (30 de junio de 1945):207-08.
- . 1966. *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Apéndice sobre *Algunos temas del último Husserl* y Bibliografía Carlos L. Ceriotta. Biblioteca de Filosofía. Buenos Aires: Ediciones Troquel. 301 pp.
- . 1996a. *Obra selecta*, Vol. I. Recopilación y presentación Ramón Xirau. México: El Colegio Nacional.
- . 1996b. *Obra selecta*, Vol. II. Recopilación y presentación Ramón Xirau. México: El Colegio Nacional.
- . 1996c. "Dos cartas desde el exilio". Presentación y texto introductorio de Ramón Xirau. *Boletín Filosofía y Letras*, 9 (mayo/junio 1996).
- Xirau, Ramón. 1980. "Los filósofos españoles 'transterrados'". En [Varios 1980], 295-318.
- . 1992. *De mística: maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil*. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México: Joaquín Mortiz. 103 pp.
- Zambrano, María. 1951. "El tema de la muerte en la filosofía contemporánea (S. Kierkegaard, Heidegger y Sartre, y en el mexicano)". *Universidad Michoacana* 27 (abril-junio):57-68. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Zamorano, A. 1979. "El concepto de verdad en 'El Ser y el Tiempo' de Martin Heidegger". *Revista de Filosofía* 12(36):363-72.
- Zea, Leopoldo. 1942. "Sobre Edmundo Husserl, *Meditaciones cartesianas*". Reseña. *Filosofía y Letras* IV(8), octubre-diciembre:353-57. México: FFyL, UNAM.
- . 1943. "La historia en la filosofía de Scheler". *Filosofía y Letras* VI(12), octubre-diciembre:235-53. México: FFyL, UNAM.
- . 1952a. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa y Obregón.
- . 1952b. *La filosofía como compromiso*. Tezontle.
- . 1955. *La filosofía en México (Tomo II)*. Biblioteca Mínima Mexicana. México: Ediciones Libro-Mex.
- Zirión Quijano, Antonio (compilación y prefacio). 1989. *Actualidad de Husserl*. Alianza Estudios (Filosofía). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Fundación Gutman / Alianza Editorial Mexicana.
- . 1989a. "El sentido de la fenomenología en Nicol". En Juliana González y Lizbeth Sagóls, *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, 87-97. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- . 1989b. "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'". En [Zirión Quijano 1989], 99-123.
- . 1993. "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas*". *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXXIX(39):137-80.
- . 1996. "Gaos: ¿fenomenólogo?" En León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, 601-23. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- . 1996a. *Glosario guía para traducir a Husserl*. Guía multilingüe para traducir a Husserl. Con la colaboración de Miguel García-Baró, Julia Iribarne, Mario A. Presas, y Agustín Serrano de Haro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Sitio en la WWW de Internet. URL: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html>.

APÉNDICE TABLA CRONOLÓGICA

Claves:

↑ = Nace

↓ = Muere

° = Publicación

* = Otra

Hua = Husserliana

tr. = Traducción de

- 1859 ↑ Edmund Husserl
- 1870 ↑ Alexander Pfänder
- 1874 ↑ Max Scheler
- 1882 ↑ José Vasconcelos
- ↑ Nicolai Hartmann
- 1883 ↑ Antonio Caso
- ↑ José Ortega y Gasset
- ↑ Adolf Reinach
- 1889 ↑ Martin Heidegger
- 1893 ↑ José Romano Muñoz
- 1895 ↑ Joaquín Xirau
- 1897 ↑ Samuel Ramos
- 1900 ↑ José Gaos
- ↑ Eugenio Imaz
- ° Husserl: *Logische Untersuchungen (I)*
- ° Pfänder: *Phänomenologie des Willens*
- 1901 ↑ Adalberto García de Mendoza
- ↑ Juan David García Bacca
- ° Husserl: *Logische Untersuchungen (II)*
- 1903 ↑ Luis Recaséns Siches
- 1907 ↑ Eduardo Nicol
- ↑ María Zambrano
- ↑ Eduardo García Máynez
- ° Vasconcelos: "Teoría dinámica del derecho"
- 1908 ↑ Adolfo Menéndez Samará
- 1910 ° Vasconcelos: "Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" (Ateneo de la juventud)
- ° Husserl: "Philosophie als strenge Wissenschaft"
- 1912 ↑ Francisco Larroyo
- ° Scheler: "Über Ressentiment und moralisches Werturteil"
- 1913 ↑ Manuel Cabrera
- ° Husserl: *Ideen I*
- 1914 ° Ortega: *Meditaciones del Quijote*
- 1915 ° Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (2a. versión de "Über Ressentiment...")
- 1916 ° Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*
- ° Vasconcelos: "Pitágoras, una teoría del ritmo"
- ° Caso: "La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo"
- * Primera visita de Ortega a Argentina
- 1917 ↓ Reinach
- ° Vasconcelos: "El monismo estético"
- 1919 ↑ Jorge Portilla
- 1920 ° Vasconcelos: "Estudios indostánicos", "Prometeo vencedor", "La caída de Carranza"
- 1921 ↑ Emilio Uranga

- 1922 ° Pfänder: *Logik*
↑ Luis Villoro
° Vasconcelos: "Divagaciones literarias"
- 1923 ° Ortega: *El tema de nuestro tiempo*
- 1924 ° Vasconcelos: "La revulsión de la energía", "Los últimos cincuenta años", "Ideario de acción"
° Ortega: "Ni vitalismo ni racionalismo", "Kant: Reflexiones de centenario" (1724-1924)"
° Xirau: "Notas sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl"
- 1925 ↑ Fernando Salmerón
° Vasconcelos: *La raza cósmica*, "Teoría de los cinco estados"
- 1926 ° Brentano, tr. Gaos: *Psicología* (incompleta)
° Scheler, tr. J. Gómez de la Serna: *El saber y la cultura*
° Scheler, tr. ?: *La idea del hombre y la historia*
° Gründler, tr. J. Gómez de la Serna: *Elementos para una filosofía de la religión de base fenomenológica*
- 1927 ° Vasconcelos: *Indología*
° Ramos: "Antonio Caso. La campaña anti-positivista"
° Caso: "Ramos y yo"
° Xirau: *El sentido de la verdad*
° Heidegger: *Sein und Zeit*
° Scheler, tr. Gaos: *El resentimiento en la moral*
° Scheler, tr. ?: *El porvenir del hombre*
° Romano: "Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica"
- 1928 ↓ Scheler
° Metzger, tr. ?: "La situación presente de la fenomenología" (I)
° Ramos: *Hipótesis (1924-1927)*: "Max Scheler", "Ortega y Gasset, espectador", "Antonio Caso"
° García de Mendoza: *El ontologismo en la epistemología; La dirección racionalista ontológica en la epistemología*
* Segunda visita de Ortega a Argentina
- 1929 ° Vasconcelos: *Tratado de metafísica*
° Ramos: "El caso Stravinsky"
° Ortega: "Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)"
° Husserl: *Formale und transzendente Logik*
° Husserl, tr. Morente/Gaos: *Investigaciones lógicas*
° Scheler, tr. Gaos: *El puesto del hombre en el cosmos*
° Recaséns: *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*
° Metzger, tr. ?: "La situación presente de la fenomenología" (II)
° Kolnai, tr. ?: "El asco"
° Revista *Contemporáneos*
- 1930 ° Ortega: *La rebelión de las masas*
- 1931 ° Vasconcelos: *Ética*
° Husserl, tr. Levinas/Pfeiffer: *Meditationes cartesianae*
° Celms, tr. Gaos: *El idealismo fenomenológico de Husserl*
- 1932 ° García de Mendoza: *Lógica* (I y II)
- 1933 ° Gaos: *La crítica del psicologismo en Husserl*
* García de Mendoza: conferencias sobre Filosofía Moderna: Husserl, Scheler, Heidegger (Monterrey)
- 1934 ° Caso: *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)*
° Caso: *La filosofía de Husserl*
° Husserl, tr. Caso: *Meditaciones cartesianas* (fragmentos)
° Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México*
- 1935 ° Vasconcelos: *Estética*
° García Máynez: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*
° Scheler, tr. Gaos: *Sociología del saber*
* Deja de publicarse *Revista de Occidente*
- 1936 ° Recaséns: *Estudios de filosofía del derecho*

- 1937 ° Vasconcelos: *Historia del pensamiento filosófico*
- 1938 ↓ Husserl
 ° Ramos: "Más allá de la moral de Kant"
 ° Romano: *El secreto del bien y del mal*
 ° García de Mendoza: *Filosofía moderna: Husserl, Scheler, Heidegger*
 ° Cabrera: *Bases para una fundamentación de la sociología*
 * Gaos llega a México
- 1939 ° García Máynez: *El derecho natural en la época de Sócrates*
 ° Recaséns: *Vida humana, sociedad y derecho*
 ° Xirau: "La filosofía de Husserl (con ocasión del aniversario de su muerte)"
 * Xirau llega a México
 * Ortega: 3a. visita a Argentina
- 1940 ° Vasconcelos: *Manual de filosofía*
 ° Ramos: *Hacia un nuevo humanismo*
 ° Xirau: *Amor y mundo*
 ° Xirau: "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (1)(2)"
 ° García Máynez: *Introducción al estudio del derecho*
 ° Menéndez Samará: *Fanatismo y misticismo y otros ensayos*
 ° Gaos y Larroyo: *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*
- 1941 ↓ Pfänder
 ° Caso: *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*
 ° Ramos: "Veinte años de educación en México"
 ° García Máynez: *Libertad, como derecho y como poder*
 ° Nicol: *Psicología de las situaciones vitales*
 ° Xirau: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*
 ° Xirau: "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (3)"
 ° Scheler, tr. Rodríguez Sanz: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*
- 1942 ° Husserl, tr. Gaos: *Meditaciones cartesianas (I-IV)*
 ° García Máynez: "Una discusión sobre el concepto jurídico de la libertad. (Respuesta a Carlos Cossío.)"
 ° Recaséns: "Fenomenología de las relaciones interhumanas"
 * Ortega deja Argentina
- 1943 ° Caso: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*
 ° Ramos: *Historia de la filosofía en México*
 ° Cabrera: "La metafísica de la persona"
 ° Scheler, tr. Gaos: *Esencia y formas de la simpatía*
 * García Bacca llega a México
- 1944 ° García Máynez: *Ética*; "Objeto de conocimiento y objeto estético, según Hartmann"
 ° Cevallos: *Ensayo sobre el conocimiento*
 ° García Bacca: "El problema filosófico de la fenomenología literaria"
 ° Nicol: Reseña de M. Farber, *The Foundation of Phenomenology*
- 1945 ° Vasconcelos: *Lógica orgánica; Estética*
 ° Gaos: *En torno a la filosofía mexicana*
 ° Gaos: *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*
 ° García Bacca: *Filosofía en metáforas y parábolas (Introducción literaria a la filosofía)*
- 1946 ° Caso: *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*
 ° Ramos: "La filosofía de Antonio Caso", "La estética de Antonio Caso"
 ° Romano: *El secreto del bien y del mal*
 ° Menéndez Samará: *Menester y precisión del ser*
 ↓ Caso
 ↓ J. Xirau
- 1947 ° Gaos: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*
 ° Gaos: *En torno a la filosofía mexicana*
 ° Varios: *Homenaje a Antonio Caso*
 ° García Bacca: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*

- * García Bacca sale de México a Venezuela
- 1948 ° García Máynez: *La definición del derecho*
- ° Ramos: "Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos"
- ° García Bacca: "E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica"
- 1949 ° Husserl, tr. Gaos: *Ideas I*
- ° Uranga: "Ensayo de una ontología del mexicano"
- 1950 ↓ Hartmann
- ↓ Imaz
- ° Heidegger: *Holzwege*
- ° Vasconcelos: *Discursos 1920-1950*
- ° Ramos: *Filosofía de la vida artística*
- ° Paz: *El laberinto de la soledad*
- ° Nicol: *Historicismo y existencialismo*
- ° Sánchez Villaseñor: *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre*
- ° Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México*
- ° Hua I, II
- ° Hua III (Biemel)
- 1951 ° García Máynez: *Introducción a la lógica jurídica*
- ° O'Gorman: *La idea del descubrimiento de América*
- ° Ramos: "En torno a las ideas sobre el mexicano"
- ° Larroyo: *El existencialismo. Sus fuentes y direcciones*
- ° Heidegger, tr. Gaos: *El ser y el tiempo*
- ° Gaos: *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*
- 1952 ° Gaos: *En torno a la filosofía mexicana*
- ° Reyes: *La X en la frente. (Algunas páginas sobre México.)* (Inicia Col. México y lo mexicano)
- ° Vasconcelos: *Todología. Filosofía de la coordinación*
- ° Uranga: *Análisis del ser del mexicano*
- ° Cabrera: "Fenomenología de la historia y de la crisis"
- ° Hua IV, V
- 1953 ↓ Menéndez Samará
- ° Romano: *Hacia una filosofía existencial*
- ° García Máynez: *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*
- ° Cabrera: *Bases* (2a. ed.)
- 1954 ° Gaos: *Filosofía mexicana de nuestros días*
- ° Hartmann, tr. Gaos: *Ontología 1*
- ° Hua VI
- 1955 ° Ramos: *El problema del a priori y la experiencia*
- ° García Máynez: "Lógica del juicio jurídico"
- ° Diánoia. *Anuario de Filosofía* (Primer número)
- 1956 ° Hartmann, tr. Gaos: *Ontología 2*
- ° Hua VII
- 1957 ° Nicol: *Metafísica de la expresión*
- ° Vasconcelos: *En el ocaso de mi vida*
- ° Ramos: "Prólogo" a *Antología filosófica de Caso*
- 1958 ° Gaos: *Confesiones profesionales*
- ° Nicol: "El falso problema de la intercomunicación"
- ° García Máynez: "Ontología formal del derecho y lógica jurídica"
- ° Larroyo: *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*
- ° Heidegger, tr. Ramos: *Arte y poesía*
- ° Hua VIII
- 1959 ° García Máynez: *Lógica del concepto jurídico*
- ° García Máynez: *Ensayos filosófico-jurídicos (1934-1959)*
- ° Recaséns: *Tratado general de Filosofía del Derecho*
- ° Gaos: *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*
- ° Salmerón: *Las mocedades de Ortega y Gasset*

- Hartmann, tr. Gaos: *Ontología 3*
- * Homenaje a Husserl en el Seminario de Filosofía Moderna dirigido por Gaos
- ↓ Vasconcelos
- ↓ Ramos
- 1960 ◦ Gaos: *Introducción a la fenomenología* (1929), seguida de *La crítica del psicologismo en Husserl* (1933)
- Hartmann, tr. Gaos: *Ontología 4*
- 1961 ◦ Villoro, Rossi, Uranga y Guerra: Trabajos del homenaje a Husserl de 1959
- Gaos: "Notas sobre Husserl"
- 1962 ◦ Husserl, tr. Villoro: *Lógica formal y lógica trascendental*
- Gaos: *De la filosofía (Curso de 1960)*
- *Hua IX*
- 1963 ↓ Portilla
- * XIII Congreso Internacional de Filosofía (México): *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*
- Gaos, Landgrebe, Paci, Wild: *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*
- Ramos: *Estudios de estética*
- 1964 ◦ García Máynez: *Lógica del raciocinio jurídico*
- Hartmann, tr. Gaos: *Ontología 5*
- 1965 ↓ García de Mendoza
- Nicol: *Los principios de la ciencia*
- Salmerón: "El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann"
- 1966 ◦ Portilla: *Fenomenología del relajo*
- Salmerón: "El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl"
- *Hua X, XI*
- 1967 ↓ Romano Muñoz
- *Crítica. Revista Latinoamericana de Filosofía* (Primer número)
- 1968 ◦ Salmerón: "Lenguaje y significado en *El ser y el tiempo* de Heidegger"
- García Máynez: *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*
- Larroyo: *El positivismo lógico. Pro y contra*
- Larroyo y Escobar: *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*
- 1969 ◦ García Máynez: *El problema de la objetividad de los valores*
- ↓ Gaos
- 1970 ◦ Gaos: *Del hombre (Curso de 1965)*
- *Hua XII*
- 1972 ◦ Nicol: *El porvenir de la filosofía*
- 1973 ◦ García Máynez: *Doctrina aristotélica de la justicia*
- Nicol: "Fenomenología y dialéctica"
- *Hua XIII, XIV, XV, XVI*
- 1974 ◦ Nicol: *Metafísica de la expresión* (Nueva versión)
- García Máynez: *Filosofía del derecho*
- *Hua XVII*
- 1975 ◦ Villoro: *Estudios sobre Husserl*
- *Hua XVIII*
- 1976 ↓ Heidegger
- *Hua III/1, III/2* (Schuhmann)
- 1977 ◦ Nicol: *La idea del hombre*
- ↓ Recaséns Siches
- 1979 ◦ Cabrera: *Los supuestos del idealismo fenomenológico*
- Husserl, tr. Presas: *Meditaciones cartesianas*
- *Hua XXII*
- 1980 ◦ Nicol: *La reforma de la filosofía*
- Husserl, tr. Reuter: *Experiencia y juicio*
- *Hua XXIII*
- 1982 ◦ Nicol: *Crítica de la razón simbólica*

- Villoro: *Crear, saber, conocer*
- Husserl, tr. García-Baró: *La idea de la fenomenología*
- 1983 ◦ *Hua XXI*
- 1984 ◦ Cabrera: "Cartesianismo, fenomenología y solipsismo"
- *Hua XIX/1, XIX/2, XXIV*
- 1986 ◦ Husserl, tr. Gaos/García-Baró: *Meditaciones cartesianas* (completas)
- 1987 ◦ Nicol: "Homenaje a Edmundo Husserl"
- Cabrera: "La intersubjetividad monadológica"
- *Hua XXV, XXVI*
- * Ciclo "Actualidad de Husserl"
- 1988 ↓ Uranga
- Husserl, tr. Ziri6n: *Las conferencias de Paris*
- *Hua XXVII, XXVIII*
- 1989 ◦ Ziri6n: *Actualidad de Husserl*
- 1990 ↓ Nicol
- Husserl, tr. Ziri6n: *El articulo de la Encyclopaedia Britannica*
- 1991 ↓ Zambrano
- 1992 ↓ García Bacca
- 1993 ↓ García Máinez
- *Hua XXIX*
- 1995 * 2o. Congreso Mundial de Fenomenología (Guadalajara)
- 1996 ◦ *Hua XXX*
- 1997 ↓ Cabrera
- ↓ Salmer6n
- Villoro: *El poder y el valor*
- Husserl, tr. Ziri6n: *Ideas II*

ÍNDICE

205

Introducción	1
Agradecimientos	7
Capítulo I: Los primeros pasos	9
Adalberto García de Mendoza: un inicio que nada inicia	9
Versiones y animadversiones	16
Antonio Caso (1883-1946)	16
José Vasconcelos (1882-1959)	26
La fenomenología entre los <i>Contemporáneos</i>	30
Samuel Ramos (1897-1959)	30
José Romano Muñoz (1893-1967)	39
Eduardo García Máynez y otros discípulos de Caso	43
Eduardo García Máynez (1908-1993)	43
Otros discípulos de Caso	48
Adolfo Menéndez Samará (1908-1953)	48
Oswaldo Robles (1904-1969)	49
Francisco Larroyo (1912-1985)	50
Miguel Ángel Cevallos (1896-1973)	51
Capítulo II: Los filósofos españoles en México	53
Joaquín Xirau (1895-1946)	53
José Gaos (1900-1969)	64
Prolegómenos a un deslinde de <i>El deslinde</i>	82
Juan David García Bacca (1901-1992)	87
Luis Recaséns Siches (1903-1977)	91
Eduardo Nicol (1907-1990)	95
Capítulo III: Fenomenología en el grupo Hiperión y más acá	103
Emilio Uranga (1921-1988)	105
Jorge Portilla (1919-1963)	119
Luis Villoro (1922)	123
En el centenario del nacimiento de Husserl (1959)	128
Fernando Salmerón (1925-1997)	133
Alejandro Rossi (1932)	133
Manuel Cabrera (1913-1997)	136

206

Indice

Capítulo IV: La situación actual

141

Capítulo V: México y la fenomenología (A manera de conclusión)

151

Notas

165

Bibliografía

187

Apéndice: Tabla cronológica

199

Indice

205