

## LA FENOMENOLOGÍA EN MÉXICO EN EL SIGLO XX

Por Antonio Ziri3n Quijano (investigaci3n y redacci3n) y

Jethro Bravo Gonz3lez (selecci3n y revisi3n)

### Introducci3n

De entrada hay que anunciar dos limitaciones del presente art3culo. La primera est3 expresada en el t3tulo: salvo por las referencias de algunas obras posteriores que se dan en notas, s3lo se cubre aqu3 el siglo XX; en lo que va del XXI la fenomenolog3a ha tenido tambi3n ya alguna historia, pero quiz3 no es a3n el momento de contarla.<sup>1</sup> La otra limitaci3n no est3 en el t3tulo: es que el art3culo se ocupa solamente de la recepci3n en M3xico de la fenomenolog3a vinculada con la obra de Edmund Husserl. Claro que, dada la historia misma de esta disciplina, esta restricci3n no basta para fijar un 3nico concepto de fenomenolog3a, y esta equivocidad se refleja en la historia que aqu3 se resumir3.<sup>2</sup> A pesar de la importancia e influencia que en el mundo ha tenido el llamado “movimiento fenomenol3gico”, y sin contar los m3ltiples malentendidos y confusiones que alrededor de 3l se han suscitado, debe reconocerse su falta de unidad interna como el hecho hist3rico que ha sido. Ya en el mismo momento en que Husserl expuso, en sus *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica* (1913), la actitud y el m3todo de la epoj3 o reducci3n fenomenol3gica o trascendental que definen a la fenomenolog3a como el an3lisis y descripci3n de la conciencia pura o trascendental y sus correlatos, superando con ello el m3todo “psicol3gico

---

<sup>1</sup> Esta limitaci3n tiene relaci3n con el origen del mismo art3culo: 3ste es un resumen del “Estudio introductorio” en Antonio Ziri3n Quijano (Estudio introductorio y selecci3n de textos), *La fenomenolog3a en M3xico. Historia y Antolog3a* (M3xico: UNAM, Colecci3n Paid3a / Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo / Jitanj3fora Morelia Editorial-Red Utop3a, A. C., 2009), estudio que ya era una versi3n abreviada del libro del mismo autor, *Historia de la fenomenolog3a en M3xico* (M3xico: Jitanj3fora Morelia Editorial-Red Utop3a, A. C. [Serie Fenomenolog3a, vol. 1], 2003). La investigaci3n para ambos fue concluida antes de finalizar el siglo XX, y no la he proseguido de una manera, digamos, profesional. Otros antecedentes que vale la pena mencionar se encuentran en las partes dedicadas a Espa3a y Latinoam3rica de Herbert Spiegelberg (con la colaboraci3n de Karl Schuhmann), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Third Revised and Enlarged ed., Phaenomenologica (The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982), pp. 659-661; en el art3culo de Roberto J. Walton, “Spain and Latin America”, en Lester Embree, gen. ed., *Encyclopedia of Phenomenology* (Center for Advanced Research in Phenomenology. Contributions to Phenomenology [Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997]), pp. 674-679, y en el ensayo de Alberto Rosales “La fenomenolog3a en Latinoam3rica”, en *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*, ed. A.-T. Tymieniecka. Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), p. 345.

<sup>2</sup> Es famosa la declaraci3n de Paul Ricoeur en el sentido de que “la fenomenolog3a es en gran medida la historia de las herej3as husserlianas” (“Sur la Ph3nom3nologie”, *Esprit*, 21, (1953), p. 836).

descriptivo” que había seguido en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901), sus primeros seguidores de la primera década del siglo, la primera “hornada” del “movimiento fenomenológico”,<sup>3</sup> juzgaron la nueva caracterización como una desviación respecto de la idea de la fenomenología que se habían hecho sobre la base de los análisis realizados en esas *Investigaciones*. Esta primera idea de “fenomenología” y de “método fenomenológico” se define sobre todo por la aceptación de la intuición intelectual, categorial o *eidética*, y por su empleo para descubrir y describir esencias, necesidades objetivas u ontológicas, leyes “sintéticas *a priori*” —independientes de las formas de la subjetividad—, y se enriquece con la admisión del principio de la falta de supuestos y la prescripción de guiarse por las cosas mismas. En los textos de Husserl, lo primero conforma la llamada “reducción eidética”, que constituye, *junto* con la “reducción trascendental”, el método principal de la fenomenología. El rechazo de la “reducción trascendental” por parte del primer núcleo de seguidores produjo así la separación en dos sentidos de la palabra “fenomenología” y, con ellos, de la concepción misma del sentido filosófico de la disciplina así nombrada. En algunos casos, como el de Max Scheler,<sup>4</sup> fue decisiva también la idea de que los análisis “psicológicos” de las *Investigaciones lógicas* eran sólo una *aplicación* peculiar, determinada, de la intuición de esencias (llamada ya también “fenomenológica”), cuando era justamente ese carácter “psicológico”, es decir, el hecho de estar dirigidos a la subjetividad, a vivencias de conciencia en su referencia objetiva, lo que ante todo y sobre todo permitía, según Husserl, llamarlos análisis *fenomenológicos*.

Con el tiempo, esa “fenomenología eidética”, “ablata”, según dijo [José Gaos](#), “del ‘resto’ de la fenomenología”,<sup>5</sup> es decir, de la “trascendental”, dio lugar a la denominada “fenomenología realista”, justo por su rechazo de la “reducción trascendental” y del idealismo que se supone que ella implica.<sup>6</sup> Otras inflexiones del concepto de fenomenología han dependido de la

---

<sup>3</sup> Hay que contar entre ellos a Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Roman Ingarden. La historia del “movimiento fenomenológico” debe consultarse en Herbert Spiegelberg (con la colaboración de Karl Schuhmann), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, ed. cit.

<sup>4</sup> Véase sobre todo su ensayo “Fenomenología y gnoseología” en Max Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, tr. Elsa Tabernig (Buenos Aires: Editorial Nova, 1962), pp. 68 y 72.

<sup>5</sup> José Gaos, *Obras completas*, VII: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Coordinador de la edición Fernando Salmerón, pról. Raúl Cardiel Reyes (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 88, 1987), pp. 291-292.

<sup>6</sup> Véase el artículo de Barry Smith sobre la “Fenomenología realista” en Lester Embree, gen. ed., *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. cit., pp. 586-590. Acerca de la historia del concepto de fenomenología y acerca de las razones históricas, biográficas o filosóficas que dieron lugar a su “dispersión” o “equivocidad”, puede verse de nuevo Herbert Spiegelberg, *The*

diferente significación que se da a otros aspectos de las “propuestas metodológicas” de Husserl. En particular, sobre todo por influjo de Heidegger, se suele identificar a la fenomenología con el célebre llamado a ir o a volver “a las cosas mismas”.<sup>7</sup> A nuestro juicio, esto ha tergiversado la genuina naturaleza de la fenomenología husserliana, y ha pervertido el sentido mismo del llamado, convirtiéndolo en bandera de una escuela filosófica entre otras. La historia de la fenomenología en México, incluso en sus desarrollos más originales —sus esfuerzos pedagógicos de gran envergadura, sus ambiciosas derivaciones y aplicaciones—, ha estado atravesada por esas deformaciones y tergiversaciones, que no son, pues, originalmente suyas. Como quiera que sea, el repaso que haremos aquí se limita a los estudios fenomenológicos o “fenomenologías” derivados en cualquier sentido de Husserl, y a los derivados de sus sucesores o discípulos que, por débilmente que sea, conserven su filiación husserliana o entrañen la intención de pertenecer a “su fenomenología”.

*Un inicio que nada inicia*

**Adalberto García de Mendoza (1900-1963)** fue señalado a mediados del siglo pasado como “el padre del neokantismo mexicano” y como “el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad”.<sup>8</sup> Con los mismos méritos podría decirse que fue también el padre de la fenomenología mexicana, sólo que, si se toma en cuenta que ni su

---

*Phenomenological Movement. A Historical Introduction* y también Karl Schuhmann, “‘Phänomenologie’: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion”, *Husserl Studies* 1, núm. 1 (1984), pp. 31-68, edited by J. N. Mohanty and Karl Schuhmann (The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984). También son útiles las introducciones a la fenomenología trascendental de Rudolf Bernet, Iso Kern, and Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, with a foreword by Lester Embree (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993) y Christian Möckel, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*. Uni-Taschenbücher (München: Wilhelm Fink Verlag, 1998).

<sup>7</sup> Véase el § 7 de *Ser y tiempo*. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pról. y tr. José Gaos (México: FCE, 1951), p. 38. Husserl hizo uso de esta expresión en el § 2 de la Introducción a la segunda parte de sus *Investigaciones Lógicas*, titulada *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, como una prescripción para evadir una “comprensión verbal meramente simbólica” en las reflexiones sobre las significaciones lógicas, y revivir, por el contrario, la intuición originaria que les corresponde y que ha quedado obscurecida, justamente por el uso verbal y los equívocos a que es propenso. Antonio Ziri6n ha fundamentado su opini6n contra la identificaci6n hecha por Heidegger, en “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’”, en *Actualidad de Husserl*, comp. Antonio Ziri6n. Alianza Estudios (Filosofía) (México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM / Fundaci6n Gutman / Alianza Editorial Mexicana, 1989), pp. 99-123, y la ha continuado en trabajos posteriores al tenor de una “polémica” con Ángel Xolocotzi Yáñez; el último de esos trabajos se titula “¡Ah, qué cosas éstas!...” (Respuesta a “Las cosas de la fenomenología”), y está publicado en *Devenires. Revista de filosofía y de filosofía de la cultura*, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, no. 29, año XV, enero-junio de 2014, pp. 129-180.

<sup>8</sup> Juan Hernández Luna, “El neokantismo ante la tradici6n filos6fica mexicana”, en *Revista Filosofía y Letras* XVI, núm. 32, pp. 310 y 305.

labor docente ni sus publicaciones tuvieron ningún influjo real en la vida filosófica del país, habrá que matizar mucho esta afirmación.

García de Mendoza vivió en Alemania durante siete años, entre 1919 y 1926, y ahí obtuvo prácticamente toda su formación filosófica.<sup>9</sup> A su vuelta a México impartió en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras una serie de cursos con títulos como “La lógica pura en Cohen y en Husserl”, “Fuentes de la fenomenología”, “El método fenomenológico”, “Épocas 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”,<sup>10</sup> y fue por ello, según su dicho, “el primero en México que expusiera tan avanzadas doctrinas y en especial en la Universidad Nac. Autónoma”.<sup>11</sup> Entre sus escritos destaca su *Lógica*, publicada en 1932 en dos volúmenes,<sup>12</sup> pues ella debía constituir el instrumento de un ambicioso proyecto de reforma de 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”.<sup>13</sup>

Este proyecto era, sin embargo, difícilmente realizable con el apoyo de una obra en que no se reflejaba una asimilación suficientemente madura de todas las doctrinas —no sólo de lógica, sino de filosofía de la lógica, teoría del conocimiento y fenomenología en general— que

---

<sup>9</sup> En el mismo artículo (p. 304), Hernández Luna afirma que estudió “en las universidades de Baden, Tubinga y Stuttgart” y que siguió “cursos con Rickert, Windelband, Cassirer, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger”. Un *curriculum vitae* que nos fue amablemente facilitado por su hija, Elsa García de Mendoza de Taylor, corrobora la lista de universidades dada, y añade las de Heidelberg y Berlín; pero no dice nada acerca de los cursos que habría seguido. Hay que decir que la mayoría de los filósofos mencionados no estuvieron en esas universidades, por lo que creemos que la información de Hernández Luna no es enteramente confiable. Fernando Salmerón escribe que, aunque estuvo en las primeras generaciones de discípulos de Antonio Caso, “al parecer... debe poco a Caso y la casi totalidad de su formación filosófica viene de sus estudios en Alemania” (Salmerón, “La filosofía en México entre 1950 y 1975”, en *Las humanidades en México, 1950-1975*. México, UNAM, Consejo Técnico de Humanidades, 1978, pp. 217-260; p. 237).

<sup>10</sup> Hernández Luna, *op. cit.*, pp. 304-305.

<sup>11</sup> A. García de Mendoza, *Filosofía moderna: Husserl, Scheler, Heidegger* [conferencias dadas en la Universidad de Nuevo León, Monterrey, por el doctor e ingeniero Adalberto García de Mendoza. Ex catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional Preparatoria pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México. Invierno de 1933]. Edición privada, México, 1938, p. 21, nota. Nueva edición: *Filosofía moderna. Husserl, Scheler, Heidegger. Conferencias de 1933*, Prólogo de Pedro Cortés Rodríguez (México: *jitanjáfora* Morelia Editorial (Serie Fenomenología, vol. 3) y Universidad Autónoma de Nuevo León, Morelia, 2004), p. 71, nota.

<sup>12</sup> *Lógica*. Tomo I: *Introducción-Significaciones*; Tomo II: *Esencias-Juicio-Concepto* (México: Editorial Cultura, 1932). En 1928 se publicó su tesis de maestría: *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*. Prólogo de Francisco de P. Herrasti (México: Talleres Gráficos de la Nación).

<sup>13</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 152.

aspira a exponer. Se leen en sus páginas los nombres de Husserl y Scheler, Nikolai Hartmann, Alexander Pfänder y Heidegger. Abundan en ella las vaguedades y las imprecisiones, y no falta alguna cita apócrifa. Los estudios de las significaciones, de la esencia, del concepto y del juicio, aunque recurren a las *Investigaciones lógicas* y al primer libro de *Ideas* de Husserl, no están estructurados de modo coherente y ordenado.

Estas deficiencias son muy de lamentarse en vista de los aciertos de que la exposición tampoco carece. Está su justa apreciación de la crítica al psicologismo como “el ataque más serio que en nuestro tiempo se ha hecho al Positivismo”;<sup>14</sup> pero está sobre todo el hecho de que exponga la fenomenología completa, incluyendo la trascendental —a la que llama “nueva concepción de la fenomenología”—, según se halla en *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl, cuyo mera mención en una obra de 1932 es de llamar la atención, pues esta importante obra de 1929 no llegó a ser bien conocida por muchos otros estudiosos mexicanos de la fenomenología, como [Antonio Caso](#), [Samuel Ramos](#), [Eduardo García Máynez](#) o el mismo José Gaos.

Un interesante atisbo, que en México nadie recogió después, se refiere a la peculiar evolución del pensamiento de Husserl que hace necesario comprender las obras anteriores por las posteriores: “La obra de Husserl es, pudiéramos decir, una obra invertida, pues empieza propiamente por donde debía terminar”.<sup>15</sup> Es también muy meritorio que se establezca correctamente la distinción entre la “descripción eidética” y la “actitud fenomenológica”, y se deje claramente sentado que lo esencial de la Fenomenología “es que aplica el método de la descripción eidética a una esfera del ser totalmente peculiar. Esta esfera del ser es la conciencia pura”.<sup>16</sup> Se distingue incluso entre la “actitud fenomenológica estática” y la “actitud fenomenológica genética”<sup>17</sup> —de las cuales no volveremos a escuchar en esta historia.

Por otro lado, en esta *Lógica* de García de Mendoza, así como en las conferencias que pronunció en Monterrey en 1933 con el nombre de “Filosofía moderna: Husserl, Scheler,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 130.

Heidegger”,<sup>18</sup> se halla la primera formulación en nuestro país de ese socorrido tópico que concibe el desarrollo de la fenomenología como la evolución de una misma disciplina en tres etapas, representadas cada una, respectivamente, por Husserl, Scheler y Heidegger.<sup>19</sup>

En suma, puede concluirse que, a pesar de que la obra de García de Mendoza no puede aportar una sólida base de conocimientos fenomenológicos a ningún estudiante y a ningún público, en ella se encuentra el primer intento hecho en México de exponer una idea de la fenomenología husserliana cabal y auténtica.

#### *Versiones y animadversiones: Caso y Vasconcelos*

Sin desdeñar la obra pionera de García de Mendoza, sólo reconociendo su intrascendencia, hay que decir que la verdadera difusión de la fenomenología en México comenzó con las publicaciones de Antonio Caso sobre la filosofía en Husserl.<sup>20</sup> Históricamente, es más interesante comparar la posición de Caso en relación con la fenomenología con la de [José Vasconcelos](#). Pues los dos más grandes filósofos mexicanos del primer tercio del siglo, que compartían ciertas concepciones filosóficas básicas, y que además tuvieron un papel muy destacado en la educación filosófica mexicana en la primera mitad del siglo, sostuvieron respecto de la fenomenología posiciones totalmente divergentes —las cuales, sin embargo, nunca se confrontaron abiertamente.

**Antonio Caso (1883-1946)** conoció tarde la filosofía de Husserl y ésta no pudo ya servirle para armar el sistema que se había formado. En 1934 publica sus dos breves libros de temática fenomenológica: *El acto ideatorio (las esencias y los valores)* y *La filosofía de Husserl*. En el primero expone partes de las *Investigaciones lógicas*; en el segundo, las *Meditaciones cartesianas*, y como Apéndice publica una traducción al español de algunas partes de la edición francesa de 1931 de las mismas *Meditaciones*.<sup>21</sup> Estos dos libros se reunieron en 1946 en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, con un par de nuevos textos.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Véase la nota 11 de este artículo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>20</sup> Cf. la afirmación de Herbert Spiegelberg (*op. cit.*, p. 660) que le da el mismo peso en este respecto a García de Mendoza y a Caso.

<sup>21</sup> Esta traducción de *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (única versión publicada en vida de

Ahí, Caso destaca la afiliación de la “obra fenomenológica” con el objetivismo (o “realismo pleno”) del “pensamiento tradicional” (básicamente, el aristotélico-tomista) enfrentado al subjetivismo de corte kantiano.<sup>23</sup> La crítica de Husserl al psicologismo y la reivindicación de la lógica pura, se proponen basar “el saber humano sobre fundamentos incontrovertibles”.<sup>24</sup> El principal bastión es la abstracción ideatoria o intuición esencial, la cual permite postular el “*mundo eidético*” como “*base y fundamento del fáctico*”.<sup>25</sup> La idealidad de tal mundo constituye “otro modo de existir”, una “*realidad diferente*”, y significa una nueva concepción de lo absoluto.<sup>26</sup> Este “objetivismo” “de las esencias” se ampliará luego con el objetivismo “de los valores” de Scheler.<sup>27</sup>

Frente a Husserl, Caso defiende, sin embargo, el papel de la voluntad en el conocimiento y cree necesario postular “a priori *la voluntad como principio del conocimiento, 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*”.<sup>28</sup> Pero salvo esta adición, Caso parece aceptar el que llama “sistema de Husserl” con todas sus notas: 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 immanente, j) La *Einfühlung* o presentación, y k) El yo monádico y la armonía preestablecida.<sup>29</sup>

Ahora bien, sin el sentido histórico que mostró García de Mendoza y sin mostrar cómo se concilian aspectos aparentemente tan opuestos como el objetivismo y el subjetivismo presente en el “sistema de Husserl”, Caso allanó en su exposición de este “sistema” la

---

Husserl), es la primera traducción al español de textos de las *Meditaciones*. La versión de Gaos, basada en el texto alemán, pero aún incompleta, se publicó en 1942.

<sup>22</sup> *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* se reproduce, con supresiones y adiciones, en el volumen VII de las *Obras completas* de Antonio Caso (*El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Positivismo, neopositivismo y fenomenología*). Ver nota siguiente.

<sup>23</sup> A. Caso, *Obras completas*, VII: *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 19, 1972), p. 26.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 106-108.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 44.

enorme distancia entre las dos obras de Husserl sobre las cuales se erige (las únicas del filósofo moravo que Caso llegó a estudiar).<sup>30</sup> El sistema de la fenomenología trascendental puede ser así colocado, sin mayor conflicto, en la línea de los pensadores —Sócrates, Descartes, Kant— que han insistido en la “verdad que formuló el oráculo délfico: *nosce te ipsum*”.<sup>31</sup> “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*’”.<sup>32</sup> Husserl era, pues, “*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*”.<sup>33</sup>

Caso llegó a apreciar la tarea científica que se le ofrece a los fenomenólogos,<sup>34</sup> y su idea de la filosofía como una sabiduría que debía tener repercusión en la vida a través de la acción educativa lo llevó a ver en la fenomenología un sistema doctrinal con resultados comunicables y enseñables. Es, por otro lado, muy forzado su intento de conciliar el concepto husserliano de intuición con el de Bergson, que había adoptado antes. Nunca pudo ver, 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,<sup>35</sup> y no era, como en ocasiones lo fue para Caso, el método de acceso a una realidad superior.<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> Hasta donde sabemos, ninguna otra obra de Husserl está citada en sus escritos. 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 argentinas de *La filosofía como ciencia estricta* y de *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* son de los años cincuenta. Sobre el estudio de Husserl que hizo Caso, véase L. Villoro, “Introducción”, en Caso, *op. cit.*, pp. VIII-IX.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>34</sup> *Cf. ibid.*, p. 73.

<sup>35</sup> *Cf.* E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. I-IV: José Gaos, trad. V: Miguel García-Baró, prólogo José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 220-221, y la “Introducción” de Luis Villoro en Caso, *op. cit.*, p. xv.

<sup>36</sup> Véase Villoro, en Caso, *op. cit.*, p. xvii, y J. Gaos, *Obras completas*, VIII: *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Coord. de Fernando Salmerón y pról. de Leopoldo Zea (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 129, 1996), p. 115. En el cotejo entre Bergson y Husserl que se da en Caso son también importantes la cuestión del yo y la cuestión de la voluntad.



Caso trató de subsanar las deficiencias de su conocimiento de Husserl con algunos textos secundarios,<sup>37</sup> y usó principalmente el libro *El idealismo fenomenológico de Husserl*, del filósofo letón Teodoro Celms. De él tomó, por ejemplo, la idea de que el idealismo fenomenológico se caracteriza mejor como un “espiritualismo” que como un idealismo trascendental en sentido kantiano;<sup>38</sup> pero en vez de la denominación que da Celms al “sistema de Husserl” como “*solipsismo pluralista*”, propone 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 trascendencia inmanente*”.<sup>39</sup>

Esta caracterización no choca, para Caso, con la que también hace de la fenomenología como un “positivismo de las esencias”, positivismo que va de la mano de su intuicionismo y de su platonismo, y que le da a Caso, por otro lado, un “punto de vista crítico” desde el cual evaluar la evolución histórica del positivismo.<sup>40</sup> Lo cual consagra el sentido que tuvo para él la adopción de la fenomenología como un nuevo y poderoso aliado en su constante lucha contra el positivismo de todo cuño.<sup>41</sup>

Por lo demás, el movimiento fenomenológico es visto —como lo había sido en García de Mendoza— como un proceso que se ha desarrollado de Husserl a Scheler y a Heidegger: “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’”.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Entre los textos que empezaron a conformar cierto “ambiente fenomenológico” en México desde los años veintes, 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 libro de Celms mencionado en el texto, y el ensayo sobre “La situación presente de la fenomenología” de Arnold Metzger, así como los libros franceses de Levinas y Gurvitch.

<sup>38</sup> Caso, *op.cit.*, p. 76.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>40</sup> Cf. su estudio histórico del positivismo en *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* de 1941, *op.cit.*

<sup>41</sup> Cf. L. Villoro, “Introducción”, en *op. cit.*, p. XIII. Cf. también A. Caso, *Obras completas*, III: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, prólogo de José Gaos, compilación de Rosa Krause de Kolteniuk y revisión de Carlos Valdez (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, 1972), p. 64. La fenomenología se presenta también en esta obra como la síntesis entre el idealismo hegeliano y el positivismo de Comte (*ibid.*, p. 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...” (*ibid.*, p. 67).

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 79-80. Véase también el artículo “Martín Heidegger”, en *ibid.*, p. 175.

Gracias a la fenomenología, Caso pudo “ampliar el alcance de su propia tendencia metafísica y afianzarla frente a las doctrinas contrarias a ella”.<sup>43</sup> Es cierto que ello significaba asignarle a la doctrina de Husserl la función de restaurar “una tradición metafísica” en vez de ver en ella, como su autor, “la postura crítica más radical”,<sup>44</sup> y que Husserl resulta por ello el “defensor de una actitud precrítica”.<sup>45</sup> Pero también es cierto que Caso atinó a ver que el proyecto fenomenológico de Husserl encerraba una “cosmovisión” afín a la que él mismo había venido cultivando desde años atrás: una cosmovisión antipositivista y antirreduccionista, en un buen sentido espiritualista y humanista, para la cual son prioritarias las cuestiones del sentido y de los fines, de los principios y del valor, por encima de las cuestiones de hecho y del interés científico orientado por y hacia los puros hechos.<sup>46</sup> Creo que hay que matizar, pues, la expresión de [Luis Villoro](#) según la cual, “lejos de haberse convertido Caso a la fenomenología, convirtió la fenomenología a sus preferencias”.<sup>47</sup>

La actitud hacia la fenomenología de **José Vasconcelos (1882-1959)** no pudo estar más alejada de la de Antonio Caso. Su “hostilidad encarnizada” —son palabras de Gaos—<sup>48</sup> 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. Como sea, 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.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>46</sup> Sobre esto, véase también J. Gaos, *Obras completas*, VIII, *op.cit.*, p. 76.

<sup>47</sup> L. Villoro, *op. cit.*, p. XXIV.

<sup>48</sup> J. Gaos, *op.cit.*, p. 130.

<sup>49</sup> Curiosamente, Fernando Salmerón no se refiere a esta animadversión de Vasconcelos en el apartado que le dedica en su estudio anteriormente citado. 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” (F. Salmerón, “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, p. 273).

Ante ello, sólo podemos tratar de alejar la cuestión del ámbito de los prejuicios personales, buscar la coherencia en los exabruptos, y señalar las incomprensiones obvias. Algo semejante intentó José Gaos cuando 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; Gaos sostiene que algunos de los trabajos de la fenomenología son los que, en la historia entera “de la filosofía universal, más se han acercado al detalle concreto, real, vivo, de los fenómenos mismos”.<sup>50</sup> Vasconcelos se queja: “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”. Gaos reconforta: “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”.<sup>51</sup>

La “ceguera” de Vasconcelos dependió en parte (una mínima parte, tal vez) de una visión de la fenomenología marcadamente unilateral: ésta no era mucho más que una “ciencia de esencias” contaminada de logicismo, 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’”.<sup>52</sup> No hay que decir que ésta es en realidad una caricatura mal hecha, resultado de llevar a extremos absurdos un 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.<sup>53</sup> Vasconcelos concibe a la fenomenología como el esencialismo y el platonismo más anacrónicos, el abstraccionismo más alejado de la vida concreta y de la ciencia contemporánea, el intelectualismo (y formalismo, logicismo, filologismo) más extremo y deformante.

---

<sup>50</sup> J. Gaos, *Obras completas*, VIII, *op.cit.* pp. 131-132.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 132, nota 1. Las palabras que Gaos cita son de la *Todología*, de 1952. El ensayo de Kolnai llamado “El asco”, que Gaos recomendó siempre como modelo de práctica de la fenomenología, fue publicado en 1929 por la *Revista de Occidente*. Pero hay que recordar que Vasconcelos sentía asco hacia *Revista de Occidente*... “El asco” se ha publicado de nuevo recientemente en A. Kolnai, *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*, Introducción y traducción de Ingrid Vendrell Ferran (Madrid: Ediciones Encuentro, 2013).

<sup>52</sup> José Vasconcelos, *Lógica orgánica* (México: El Colegio Nacional, 1942), pp. XIV-XV. El pasaje concluye: “Por Filosofía entendemos: ¡Sabiduría!, recobrando para la palabra su acepción legítima” (*idem*).

<sup>53</sup> Nos referimos al proyecto dominante en el pensamiento de García de Mendoza de una lógica para reformar los estudios de bachillerato, que se beneficiaría de “las brillantísimas contribuciones que la Fenomenología ha aportado a la teoría del conocimiento en estos últimos años.” Ver el apartado dedicado a García de Mendoza aquí mismo.

Esto está expuesto de la manera más diáfana en la *Lógica orgánica*,<sup>54</sup> 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 Gasset 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”.<sup>55</sup> 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”.<sup>56</sup> 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”),<sup>57</sup> 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”.<sup>58</sup>

Si pudiera tenderse algún puente entre la fenomenología y el pensamiento de Vasconcelos, tendría que partir, curiosamente, de la propuesta de una “*epojé* inversa” que pone “entre paréntesis toda la estructura ideológica de las ideas y la dialéctica” y llegue “a la realidad en intuición directa” —propuesta hecha, claro, bajo el supuesto de que la *epojé* fenomenológica

---

<sup>54</sup> 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. Toda la exposición se salpica de inectivas 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”. J. Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico* (México: UNAM, 1937), p. 491. De Husserl no da ninguna bibliografía (sólo remite a la Biblioteca de *Revista de Occidente*). Scheler, en cambio —y esta opinión es muy significativa—, “aunque empieza como fenomenista, en realidad se liberta y va por otros caminos”, y logra escribir libros “interesantes y nada absurdos” (*ibid.*, pp. 490 y 492).

<sup>55</sup> J. Vasconcelos, *Lógica orgánica*, p. XXII.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. XXI-XXII.

<sup>57</sup> J. Vasconcelos, *Estética* (México: Ediciones Botas, 3ra. ed., 1945), p. 11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

consiste en un reemplazo del mundo real y vivo por un mundo de ideas, por una “mediocre imaginería conceptual carente de vida”.<sup>59</sup> La *epojé* inversa, en cambio, da lugar a un “pensamiento sin ideas”, un “pensamiento paradisiaco”, no lejano de la “filosofía de la cualidad”, de la “filosofía de síntesis” o “comprensiva” de que habla la *Todología*.<sup>60</sup>

Pero más prometedora que la tarea de construir ese puente nos parecería en todo caso la que se propusiera recabar todos los motivos que en el pensamiento de Vasconcelos exigían el rechazo de una filosofía como la de Husserl. Al menos nos ayudaría a entender por qué pudo parecerle que la fenomenología (y sus derivados, como el existencialismo de Heidegger y Sartre, con la cuasi-excepción de Scheler) significaba un peligro para nuestra cultura. Por fortuna para él, su clarividencia (“No hay ningún riesgo de que la filosofía fenomenista, abstrusa, mal escrita, subdividida en capillas, artificiosa y falsa, se haga popular”)<sup>61</sup> podía contrarrestar la alarma con que constataba su creciente presencia en las aulas y en el interés de los jóvenes.

La fenomenología no se hizo popular, en parte debido a la popularidad que sí tuvo el existencialismo. ¿Contribuyeron a la impopularidad de la fenomenología las difamaciones de Vasconcelos? Pero la filosofía de Vasconcelos tampoco se ha hecho nunca popular.

### *Los Contemporáneos y otros 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, en algún respecto, de Caso y Vasconcelos, se han apartado ya años atrás de las doctrinas de ambos maestros y han seguido su propio camino. Entre ellos destacan Samuel Ramos, José Romano Muñoz y Adolfo Menéndez Samará. Después de los nutridos cursos y la obra difícilmente aprovechable de García de Mendoza; después del ambiguo entusiasmo de Antonio Caso, y a pesar de las diatribas de Vasconcelos (pero acaso también gracias a ellas,

---

<sup>59</sup> J. Vasconcelos, *Todología. Filosofía de la coordinación* (México: Ediciones Botas, 1952), pp. 38 y 39.

<sup>60</sup> Un ejemplo de pensamiento paradisiaco es tal vez el texto sobre la esencia de la naranja, en la breve sección “Esencia” de la *Estética* (pp. 158-161). Sobre la filosofía de la cualidad, véase J. Vasconcelos, *Todología. Filosofía de la coordinación*, pp. 14 y ss.

<sup>61</sup> J. Vasconcelos, *Estética*, p. 26.

por qué no), la fenomenología le debe su más o menos firme establecimiento en la vida académica mexicana —hasta antes de la llegada de los “transterrados” españoles— a los dos primeros de ellos. ¿Cuál era, pues, la fenomenología a que temía tanto Vasconcelos?

La fenomenología no adquiere un peso importante en las reflexiones de **Samuel Ramos (1897-1959)** antes de *Hacia un nuevo humanismo*, publicado en 1940. Pero esto significa que la fenomenología no tuvo en realidad un papel significativo en la fundamentación o justificación de una filosofía nacional —por lo menos en sus inicios y de una manera directa— en *El perfil del hombre y la cultura en México* (de 1934). Gaos mismo, generalmente nada avaro para 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”.<sup>62</sup>

*Hacia un nuevo humanismo* contiene la propuesta de unas indagaciones fenomenológicas aplicadas a la antropología filosófica, o que conforman una primera etapa de esta antropología. “El sentido y el valor” del método fenomenológico de Husserl están 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”.<sup>63</sup> Por 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”.<sup>64</sup>

La intuición, que en su versión bergsoniana, anti-intelectualista o irracionalista, Ramos combatió en escritos de años anteriores,<sup>65</sup> resulta, en su versión husserliana, “indispensable

---

<sup>62</sup> J. Gaos, *Obras completas*, VI: *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, coord. de Fernando Salmerón, pról. de José Luis Abellán (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 101, 1990), p. 151.

<sup>63</sup> S. Ramos, *Obras completas*, II: *Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*, biografía de Juan Hernández Luna (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 46, 1990) p. 23.

<sup>64</sup> *Idem*.

<sup>65</sup> En *Hipótesis* (1928) 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. S. Ramos, *Obras completas*, I: *Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*, pról. de Francisco Larroyo (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 41, 1990).

como medio para devolvernos el contacto directo con las cosas reales”.<sup>66</sup> No ha de ser el “único instrumento cognoscitivo”, pero sí un “auxiliar de la razón”. La fenomenología, “independientemente de su posición doctrinal”, “ha proporcionado un método que ya se aplica con fruto en varios campos de las ciencias particulares”.<sup>67</sup>

Uno de los logros iniciales de la fenomenología habría sido la constatación de la estructuración “territorial” de la realidad, contra el supuesto de su homogeneidad y consiguiente uniformidad de método postuladas por el “intelectualismo”.<sup>68</sup> A cada uno de los territorios corresponde lo que Husserl llama una “ontología regional”.<sup>69</sup> Ramos distingue, 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.”<sup>70</sup>

A esta última se dedica el programa de una antropología filosófica, no lejana de la reciente “filosofía existencial”. 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 adherirnos a esta o aquella teoría antropológica”.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

Parece lo más consecuente con las ideas expuestas en esta misma obra considerar que, para Ramos, ese “método establecido por Husserl” no incluye la reducción fenomenológico-trascendental propiamente dicha, sino que solamente consiste en la reducción eidética junto

---

<sup>66</sup> S. Ramos, *Obras completas*, II, p. 23.

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>72</sup> *Idem.*

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 apeándose al método de Husserl”.<sup>73</sup>

En los *Estudios de estética*, el texto 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. Ramos cita la afirmación de Heidegger 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”.<sup>74</sup> 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”.<sup>75</sup> 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”,<sup>76</sup> aunque por otro lado señala también “la dirección francamente irracionalista del pensamiento de Heidegger”<sup>77</sup> y toma distancia ante su terminología “oracular”<sup>78</sup> y su “estilo sibilino”.<sup>79</sup>

En cambio, en *Filosofía de la vida artística* el método elegido es aquel “establecido por Husserl”: “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... No hay otra manera de descubrir esa esencia o ley general, que mediante la intuición lograda en presencia de un proceso estético particular...”<sup>80</sup>

---

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> S. Ramos, *Obras completas, III: Estudios de estética. Filosofía de la vida artística*, Prólogo de Raúl Cardiel Reyes (México : Coordinación de Humanidades, vol. 48, 1991) p. 193.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 221.



Este procedimiento parece ser el único capaz de enfrentarse al “gran problema” de definir un concepto unitario del arte ante la multiplicidad de sus formas.<sup>81</sup> La unidad se halla en el hecho de que “el arte es como una dirección del espíritu siempre la misma”; y a esta dirección del espíritu en los sujetos “corresponde en las obras un modo de ser que es siempre el mismo”.<sup>82</sup> De acuerdo con esta distinción, la tarea de la estética es también doble; por un lado, investigar “esa función espiritual constante que llamamos artística”, y por otro lado, determinar “el modo de ser de la obra de arte”. Esta última “sería lo que llama Husserl, una ‘ontología regional’”.<sup>83</sup> Por fin, para investigar “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”.<sup>84</sup>

Ahora bien, el libro no es, en realidad, una aplicación de este método o una realización de las investigaciones propuestas. Y aunque es digno de nota que el análisis pensado sea el de una vivencia, lo que para Ramos le da al método su carácter fenomenológico no parece ser esto, sino el hecho de valerse de una intuición esencial. El descubrimiento o redescubrimiento de la intencionalidad de los sentimientos es, más bien, un descubrimiento *psicológico*.<sup>85</sup> Lo que finalmente interesa a Ramos es que gracias a este descubrimiento pueda eliminarse el error de la teoría sentimental del arte y en general el del subjetivismo en la estética o en la teoría del arte.<sup>86</sup>

Otros escritos de Samuel Ramos se ocupan de escritores pertenecientes al movimiento fenomenológico en sentido más o menos amplio. Es el caso de una reseña de *El saber y la cultura* de Max Scheler publicada en *Hipótesis*<sup>87</sup> y de la consideración de algunas ideas de Brentano (en “Nuevos rumbos de la ética”, publicado en *Más allá de la moral de Kant*)<sup>88</sup> como fundamentales para el desarrollo de la ética poskantiana. En particular, Ramos califica de

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 221-223.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 231-232. El desarrollo y fundación de esta teoría del sentimiento se atribuye a Scheler, aunque se reconoce que “originalmente la idea viene de F. Brentano, que la expone en una nueva teoría psicológica ‘desde el punto de vista empírico’” (*ibid.*, p. 231).

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 232, 233 y 275.

<sup>87</sup> S. Ramos, *Obras completas*, I: *Hipótesis*, pp. 52-57.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 193.

“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 en Brentano y después en Scheler. El análisis reflexivo propuesto por Brentano, que consiste 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”.<sup>89</sup>

De **José Romano Muñoz (1893-1967)** hay que decir que, a pesar de la exposición del método fenomenológico que hace en *El secreto del bien y del mal*, su primer libro, 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”),<sup>90</sup> Husserl y su fenomenología no constituyeron realmente una estación en su itinerario filosófico. Fenomenología es para él, inicialmente, la de Scheler y Hartmann, más tarde también la de Heidegger, y de hecho acaba siendo una suerte de dispositivo intelectual que le permite al filósofo aceptar todo lo que sus propias inclinaciones o su temperamento le propongan como aceptable.

En su prólogo a aquel libro, Recaséns Siches ya advierte que la aplicación que hace Romano Muñoz del “método fenomenológico” a la ética se halla “bajo la acentuada influencia de la Axiología fenomenológica, sobre todo de Scheler y de Hartmann...”.<sup>91</sup> El “método fenomenológico” descubierto por Husserl, que es el “método de la filosofía actual”,<sup>92</sup> recurre a la “experiencia fenomenológica”, “la *Wesenschau* o intuición esencial”, con la que se amplía el campo de la experiencia en un auténtico “positivismo de las esencias” y se supera al

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>90</sup> J. Romano Muñoz, *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*, prólogo de Luis Recaséns Siches (México: UNAM, Antigua Librería Robredo, 3ra. ed., 1946), p. 25.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 8. La holgada exposición de las doctrinas éticas y axiológicas de *El secreto del bien y del mal*, aunque basada en la fenomenología axiológica u ontología de los valores de Scheler y Hartmann, no se apoya tanto en la lectura de sus obras como en la 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?*).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 27.

empirismo y al positivismo.<sup>93</sup> En la descripción que sigue —que transcribimos por su carácter ilustrativo— se mezclan sin explicación y sin auténtica coherencia motivos muy diversos.

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 “*epoché*”, 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*”.<sup>94</sup>

A los errores y confusiones de la exposición hay que agregar la exageración histórica de que “este nuevo método de la investigación filosófica se inició con la publicación del ‘Discurso del método’”.<sup>95</sup> Pero además, la fenomenología, *aun definida de ese modo*, sigue considerándose como un movimiento en desarrollo con las tres consabidas etapas: el mismo método que Husserl empleó “en el campo de las esencias lógicas”, permitió a Scheler y a Hartmann “realizar sus brillantes hallazgos en el sector de las esencias axiológicas (los valores) y del fenómeno moral” y a 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”.<sup>96</sup> Un único método fenomenológico ahora en cuatro fenomenólogos distintos. Sin embargo, las diferencias acabarán siendo determinantes, como el mismo Romano Muñoz señala en su segundo libro.

En *Hacia una filosofía existencial*, Husserl (no la fenomenología) ya no es casi más que una referencia —por obligatoria que resulte—, ya que “su proclividad intelectualista lo induce a quedarse en el campo de las esencias (truncando así las posibilidades de su propio método)

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 22-24.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

hasta desembocar —como era de preverse— en una franca monadología”.<sup>97</sup> Bajo cierta interpretación puede admitirse que para Husserl “la estructura esencial del Cosmos se halla en estricta dependencia de la estructura esencial de la conciencia”; pero decir que Husserl es intelectualista porque tiene “la convicción de que la única manera mediante la cual el sujeto se pone en contacto con el objeto, es la relación de conocimiento”<sup>98</sup> ya es un franco desatino.

Parecida ligereza padece la nueva exposición que hace Romano del método fenomenológico como 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”, y la caracterización también nueva de su desarrollo histórico: en Husserl “se aplica solamente al descubrimiento de las *esencias universales*, eidéticas”; en Scheler —a quien Romano le atribuye nada menos que el descubrimiento de los “actos emocionales”— conduce, “sin abandonar la fidelidad al método de pura descripción”, a “un realismo de base emocional”;<sup>99</sup> y finalmente en Heidegger “va al fondo mismo de la realidad, a analizar la *esencia* del yo humano *individual*... con vistas a la construcción no de un mero subjetivismo antropológico, sino de una posible, aunque quizá lejana, ontología trascendental”.<sup>100</sup>

La fenomenología acaba llevando a Romano Muñoz a su verdadero objetivo en esta obra: poner los fundamentos de una filosofía existencial, una “filosofía primaria”, base no sólo de las ciencias y sus métodos, sino también de las ontologías regionales y la ontología fundamental “de que nos habla Husserl”. Congruente con las enseñanzas de Ortega, proclama que la “*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: atenemos a lo dado y sólo a lo dado. La fenomenología conduce necesariamente a la filosofía existencial”.<sup>101</sup>

La actitud o el método fenomenológico siguen siendo “idealistas” por estar dirigidos a la conciencia (“el filósofo sabe que esta elucidación [de la ‘esencialidad ontológica del ser del

---

<sup>97</sup> J. Romano Muñoz, *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)* (México: Imprenta Universitaria, 1953), p. 28.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 40.

hombre'] no puede intentarse sino desde y en el seno mismo de la *conciencia*"); pero su idealismo no será el "de un trascendentalismo inoperante e in-humano".<sup>102</sup> La "conciencia trascendental" es ya para el existencialismo una "pamema pseudo-filosófica".<sup>103</sup>

La filosofía primaria de Romano se deja empero aleccionar por el hombre de ciencia que, "partiendo del análisis del *hambre* como apetencia trófica celular, nos hace ver cómo de la sensibilidad trófica... surge el significado de los objetos y del mundo exterior"; a la postre, "todas las posibilidades cognoscitivo-dialécticas del *ego trascendental* no serían factibles sin esa humilde raigambre orgánica que es la apetencia trófica".<sup>104</sup>

Ningún indicio hay, digamos por último, para creer que Romano no hubiera sostenido que la "fenomenología del acto místico" que presenta en el capítulo titulado "El dato que aporta la experiencia religiosa", no fuera una "fenomenología" en el sentido en que la había definido él mismo, sino en el sentido extra-filosófico, único aplicable al caso, de repertorio, en cierto ámbito o esfera de experiencia, de fenómenos de cierta especie.

A mediados de los años treinta, [Eduardo García Máynez \(1908-1993\)](#), quien había también pasado "por el aula" de Caso y había estudiado en Viena (con Alfred von 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 adaptar certeramente en ella ideas provenientes de autores en mayor o menor grado identificados con el movimiento fenomenológico.<sup>105</sup> Tres obras de tres "fenomenólogos" impresionaron a García Máynez en particular e intervinieron 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. Ya en su primer libro de 1935 (*El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*), García Máynez afirma que la *Ética* de Hartmann es "la más afortunada aplicación del método del gran lógico [Husserl] al estudio de la moral".<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>105</sup> Sobre la trayectoria general de García Máynez es de nuevo indispensable el ensayo de F. Salmerón, "La filosofía en México entre 1950 y 1975", citado anteriormente.

<sup>106</sup> Eduardo García Máynez, *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho* (México: Imprenta Mundial, 1935), p. 46.

En este libro, García Máynez expone la teoría —que Salmerón llama “fenomenológica”<sup>107</sup>— 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, estudio sobre las relaciones entre tres conceptos del derecho: el derecho vigente o formalmente válido, el derecho objetivo 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).<sup>108</sup>

Este “objetivismo axiológico” ha surgido, como parece entenderse de modo más o menos implícito, de una fenomenología, es más, de una “axiología fenomenológica”.<sup>109</sup> Esto estaba ya claro desde el libro 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”.<sup>110</sup> Y en *La definición del derecho* se insiste en 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”.<sup>111</sup>

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 muy destacadamente cuando se trata de dilucidar precisamente en qué consiste el ser ideal,<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> F. Salmerón, *op. cit.*, p. 240.

<sup>108</sup> E. García Máynez, *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico* (Xalapa: Universidad Veracruzana, Biblioteca Facultad de Derecho, 2ª. ed., 1965), p. 155.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>110</sup> E. García Máynez, *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, p. 53.

<sup>111</sup> E. García Máynez, *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*, p. 157.

<sup>112</sup> 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” (E. García Máynez, *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*, p. 158).

<sup>113</sup> Por lo demás, también en otras obras escritas en los años cuarenta (y en particular en su *Ética*, de 1944, que “resume la historia de la disciplina hasta culminar con la ética valorativa y la exposición de Nicolai Hartmann” [F. Salmerón, *op. cit.*, p. 240]) otorga García Máynez un lugar destacado a la exposición de las ideas éticas y axiológicas de Hartmann. Véanse también los ensayos reunidos en E. García Máynez, *El problema de la objetividad de los valores: diez conferencias, en seis*

Sin embargo, algunas de las aportaciones medulares de la axiología fenomenológica expuesta en *La definición del derecho* provienen más bien de Scheler. Es el caso 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 también 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”.<sup>114</sup>

Independientemente de la mención que hace en la *Introducción al estudio del derecho* de 1940 al “grupo de los juristas fenomenólogos”,<sup>115</sup> también en este libro encuentra García Máynez algunas oportunidades de aprovechar doctrinas provenientes más o menos directamente de Husserl. Es el caso de la distinción entre hechos jurídicos *dependientes* e *independientes*, que expone siguiendo a Schreier,<sup>116</sup> y sobre todo el muy interesante de la aplicación al caso de la interpretación de la ley 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”. Esta aplicación requeriría, por su agudeza y por los problemas que plantea, una atención que no le podemos dar 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*”.<sup>117</sup> 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 llamó “ontología formal del

---

*de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann* (México: El Colegio Nacional, 1969).

<sup>114</sup> E. García Máynez, *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*, pp. 171-172.

<sup>115</sup> 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” (E. García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, Prólogo de Virgilio Domínguez (México: Porrúa, 3ª. ed., 1965) p. 119.

<sup>116</sup> 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 *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica* (México: Imprenta Universitaria, 1953), p. 115, nota 5.]

<sup>117</sup> E. García Máynez, *Introducción a la lógica jurídica* (México: FCE, 1951), p. 10.

derecho”. En 1953 publicó *Los principios de la ontología formal del derecho*, y entre 1955 y 1964 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).

Ya en la misma *Introducción a la lógica jurídica* se encuentra 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”,<sup>118</sup> aunque en la discusión de los conflictos entre normas de sistemas distintos o heterogéneos, García Máynez recurre una vez más a la teoría del valor de Scheler y Hartmann. Pero la presencia de Husserl, y también la de Alexander Pfänder, es destacada, y hasta profusa, en el desarrollo pormenorizado de la lógica jurídica que se lleva a cabo en los tres tratados de la lógica jurídica. 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, etcétera), 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 las y rechazarlas. En todo caso, debe señalarse que ni la aceptación de unas ni el rechazo de otras tienen en el fondo nada que ver con el contenido fenomenológico o “fenomenológico doctrinario”, mucho o poco, que contienen; así como 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 un análisis propiamente fenomenológico o derivados de él. Está claro que la razón que motivó su adopción o traslado no fue su mucha o poca estirpe fenomenológica, sino la claridad y precisión con que se encuentran expuestos. Aunque en la lógica jurídica de García Máynez predomina lo que Husserl llamaría la temática directa, de continuo roza la reflexión que la fenomenología trae consigo.

Algo semejante puede decirse de los cursos y escritos posteriores de García Máynez: tanto de los reunidos en *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo* (1968) y en *El problema de la objetividad de los valores* (1969), como de su tratado de *Filosofía del derecho*

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 65. Es el encabezado del cuarto apartado del Capítulo II del libro.



(1974). El distanciamiento de la fenomenología es mucho mayor, naturalmente, en los estudios históricos de sus últimos años sobre el tema de la justicia en Aristóteles y Platón.

**Adolfo Menéndez Samará (1908-1953)** no se ocupó con detenimiento ni de Husserl ni de la fenomenología, aunque en los libros de texto de psicología y filosofía que escribió expone 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”,<sup>119</sup> se ocupó algo más largamente, aunque siempre — como advierte Salmerón— expresándose de él con desdén, pues su filosofía le parecía una sima comparada con la cumbre en que consistía la de Husserl.<sup>120</sup> Hay que lamentar, sin embargo, que la alta estimación en que tenía a Husserl (“el más grande filósofo habido desde Kant”)<sup>121</sup> no encontrara correspondencia en la superficialidad de sus exposiciones de doctrinas husserlianas: esto vale del *Breviario de psicología*<sup>122</sup> y vale también para el apartado dedicado a “El idealismo fenomenológico” en su *Iniciación en la filosofía*<sup>123</sup> (y para la parte dedicada a la fenomenología en el *Manual de introducción a la filosofía*),<sup>124</sup> 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”;<sup>125</sup> 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.

De **Miguel Ángel Cevallos (1896-1973)** es de interés para nuestra historia, en primer lugar, su original *Ensayo sobre el conocimiento* (1944). No solamente aspira en él a una neutralidad

---

<sup>119</sup> Adolfo Menéndez Samará, *Menester y precisión del ser* (México: Antigua Librería Robredo, 1946), p. 53.

<sup>120</sup> Menéndez Samará publicó un libro titulado *Dos ensayos sobre Heidegger*. La comparación orográfica se halla en *Menester y precisión del ser*, en el lugar que acabamos de citar. La observación de Salmerón es de “La filosofía en México entre 1950 y 1975”, en *op. cit.*, p. 238.

<sup>121</sup> A. Menéndez Samará, *Iniciación en la filosofía* (México: Antigua Librería Robredo, 1946), p. 359.

<sup>122</sup> A. Menéndez Samará, *Breviario de psicología* (México: Antigua Librería Robredo, 1947). Véase como muestra lo que se dice ahí sobre la intencionalidad, pp. 42-44.

<sup>123</sup> A. Menéndez Samará, *Iniciación en la filosofía*, pp. 360-377.

<sup>124</sup> A. Menéndez Samará, *Manual de introducción a la filosofía* (México: Antigua Librería Robredo, 1949) pp. 218-228.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 86-88.

descriptiva enteramente afín a la fenomenológica y recurre a nociones y términos (o hasta constataciones) procedentes de autores pertenecientes al movimiento fenomenológico (vivencia, intencionalidad, actitud...), sino que el tipo de análisis que se lleva a cabo adquiere por momentos un carácter y una calidad auténticamente fenomenológicos: esto ocurre en particular en la caracterización de los distintos momentos o aspectos de la constitución (“aparición” o “epifanía”, diríase) del objeto de conocimiento a partir del momento llamado *germinal* (“ápeiron epistemológico”): el *protofánico*, el *pragmafánico*, el *calofánico*, el *axiofánico* y el *teofánico*.<sup>126</sup> No eran, pues, un mero cumplido las palabras que Gaos le dirigió a Cevallos en la carta que se utilizó como prólogo del *Ensayo*: “Su ensayo (...) me parece (...) desde el punto de vista científico, el logro de un haber repensado por propia cuenta, muy directa, muy independiente, en suma, muy originalmente, los temas: por lo que abunda en novedades, no siempre meramente de matiz.”<sup>127</sup> Por otro lado, y por lo que habremos de ver en relación con la concepción gaosiana de la fenomenología de Husserl, resulta de mucho interés reproducir aquí el siguiente comentario de Gaos sobre la noción de descripción fenomenológica que Cevallos expone en su libro —uno de los veintiocho comentarios de Gaos que se publican en el *Ensayo* y que su autor responde al final del mismo.

El concepto de descripción fenomenológica que da U. es exclusivamente el de la descripción eidética. El concepto de descripción fenomenológica de Husserl es de la descripción eidética de las vivencias puras. La descripción eidética no requiere más reducción que la eidética. La auténtica descripción fenomenológica husserliana requiere conjuntamente la reducción eidética y la reducción trascendental o fenomenológica en sentido estricto.<sup>128</sup>

Cevallos escribió más tarde una novela autobiográfica, *Un hombre perdido en el universo*,<sup>129</sup> en la que se advierte su evolución hacia lo que Salmerón ha llamado “una forma personal de existencialismo”; pero en la cual también, por la vocación psicológica del autor (fundó la carrera de psicología en la UNAM) y sus minuciosas descripciones de experiencias hechas en primera persona, se respira por momentos una atmósfera de innegable talante

---

<sup>126</sup> *Ensayo sobre el conocimiento* (México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos), 1944, pp. 19-23.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 7. También, José Gaos, *Obras Completas XIX: Epistolario y papeles privados*, edición, prólogo y notas Alfonso Rangel Guerra, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 140 (México: UNAM, Coordinación de Humanidades-IFEs, 1999), p. 283.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>129</sup> *Un hombre perdido en el universo* (México: Editorial Cvltrva, 1954).

fenomenológico.<sup>130</sup> Caso único de empréstito “fenomenológico” en las letras mexicanas — para usar el término de Alfonso Reyes.

### *Los filósofos españoles en México*

El grupo de filósofos que emigró a México al final de la Guerra civil española fue el principal responsable de que los estudios de fenomenología cobraran la importancia o el auge que tuvieron en nuestro país desde el primer lustro de los años cuarenta en adelante —así fuera un auge, hay que decirlo pronto, en el cual la fenomenología estuvo casi siempre envuelta en alguna combinación o confusión con el existencialismo. En su repaso de las escuelas y generaciones representadas en el grupo, [Ramón Xirau](#) afirma:

[...] 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 cuarenta: 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.<sup>131</sup>

Además de Xirau y Gaos, que fueron sin duda los principales promotores de la fenomenología en aquellas aulas, resulta obligado referirse aquí a Juan David García Bacca y a Luis Recaséns Siches, y considerar finalmente la adopción o adaptación que de la fenomenología hizo Eduardo Nicol.

Aunque ya en *El sentido de la verdad*, de 1927 y publicado en España, presentaba **Joaquín Xirau (1895-1946)** una exposición del pensamiento de Husserl, entrelazada con una serie de interpretaciones históricas sugerentes aunque algo dramatizadas, y una defensa del objetivismo contra el relativismo y el subjetivismo, aquí solamente nos referiremos a la que se hace en *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, no sólo porque este

---

<sup>130</sup> Véase también el ensayo filosófico *Cosmovisión de Miguel Niebla* (1954) en *Revista Filosofía y Letras*, no. 55-56, julio-diciembre, pp. 139-160, México, UNAM, FFyL, 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* (México: Stylo, 1969).

<sup>131</sup> Ramón Xirau, “Los filósofos españoles ‘transterrados’”, en *Estudios de historia de la filosofía en México* (México: Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Filosofía en México, 1980), p. 298.

último libro fue escrito en México,<sup>132</sup> sino porque incluye prácticamente todos los puntos que aquella primera obra cubría de una manera germinal.

Las palabras con que abre el Prefacio de *La filosofía de Husserl* 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.<sup>133</sup>

El libro pretende subsanar en algo esta situación; no quiere ser una “exposición completa”, sino 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”.<sup>134</sup>

La obra es, efectivamente, clara... en términos generales, y está escrita no sólo con una innegable simpatía por el pensamiento de Husserl, sino con autoridad y competencia. Huelga decir que estamos a buena distancia no sólo de las exposiciones de García de Mendoza, sino también de las de Caso. No obstante, el afán aclaratorio mencionado se ve en ocasiones contradicho por las simplificaciones introducidas y por algunas imprecisiones. Además, y a pesar de la citada conciencia de la evolución del pensamiento de Husserl (“hasta el momento de su muerte”),<sup>135</sup> 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*. Y es que, 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

---

<sup>132</sup> Aunque fue publicado en Buenos Aires en 1941, Ramón Xirau hace constar que fue escrito en México [cf. Joaquín Xirau, “Dos cartas desde el exilio”, presentación y texto introductorio de Ramón Xirau, en *Boletín Filosofía y Letras*, núm. 9 (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Mayo-Junio 1966), p. 33] y ha tenido aquí una difusión considerable.

<sup>133</sup> J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Apéndice sobre Algunos temas del último Husserl y Bibliografía de Carlos Ludovico Ceriotto (Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1966), p. 9.

<sup>134</sup> *Idem*.

<sup>135</sup> *Idem*.

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 *Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente* (publicadas en 1910).<sup>136</sup>

Curiosamente, la exposición no sigue el orden de las tres obras que considera, y tampoco informa al lector acerca de la obra en que Husserl expone los temas tratados. Impera en ella el prurito estilístico de decir las cosas con palabras propias; aun en los casos en que se citan palabras de Husserl, la fuente de la cita queda oculta. En el colmo, al que el texto llega en ocasiones, la redacción se vuelve tan anónima y difusa que 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 fenomenología, y presenta a esta disciplina como un intento de superar el ambiente de positivismo y escepticismo predominante en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, intento cuyo primer paso es naturalmente la crítica del psicologismo (capítulo II). De unas consideraciones metodológicas generales 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. Sigue (capítulo IV) la exposición de la doctrina de la intuición categorial, la cuestión de las esencias y del “reino de lo ideal”, y las consideraciones que dan lugar a la clasificación de las regiones y las ontologías materiales. Finalmente se llega al tema de la conciencia y la intencionalidad (capítulo V), que sirve de base para exponer (capítulo VI) los trazos principales de la reducción fenomenológica y por tanto de la fenomenología “pura”; por este camino se llega 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...

---

<sup>136</sup> Hay que advertir, sin embargo, que ya la bibliografía de J. Xirau, *La filosofía de Husserl (con ocasión del aniversario de su muerte)* (Revista Nacional de Cultura, 1939), p. 9, incluye todas las obras que hemos mencionado en este párrafo, y además *Erfahrung und Urteil* y el *Nachwort zu meinen “Ideen”*.

Aunque no es posible señalar aquí los numerosos aciertos de la exposición, hay que destacar, por el interés histórico que tiene, uno central: salvo deslices ocasionales que harían pensar lo contrario,<sup>137</sup> el libro de Xirau no cae en la fácil distinción de 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 final acerca del “intelectualismo” que Husserl comparte con el racionalismo y que lo llevan 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”.<sup>138</sup> Este señalamiento viene a enlazarse con otra observación de mucho interés acerca de la reducción fenomenológica misma. 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.<sup>139</sup>

Indica entonces Xirau 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

---

<sup>137</sup> Como la caracterización de las diversas ontologías regionales y de la ontología formal como “ciencias fenomenológicas” *Ibid.*, pp. 153 y 181).

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 235. En consonancia con esta observación, leemos esta página de *Amor y mundo*: “El objeto por sí mismo es una pura nada. Mediante la abstracción idealizadora es posible separarlo y delimitarlo y constituirlo en objeto de pura contemplación. Pero entonces su irrealdad es perfecta. Toda su consistencia 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 palpación 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” [J. Xirau, *Obra selecta*, vol. I, Recopilación y selección de Ramón Xirau (México: El Colegio Nacional, 1966), p. 216].

fenomenología llevada a cabo sobre todo por obra de Heidegger”.<sup>140</sup> El libro se cierra con unas palabras 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 prejuizar 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.<sup>141</sup>

Ningún otro filósofo mexicano ha contribuido tanto como **José Gaos (1900-1969)** al conocimiento de la fenomenología en México. Sus numerosos cursos, ensayos y conferencias dedicados directa o indirectamente a la fenomenología, así como sus traducciones de obras principales de Husserl,<sup>142</sup> han determinado en gran medida, a lo largo de medio siglo, cierta manera de concebir y *de hacer* fenomenología. Pese a que la etapa de verdadero “entusiasmo” personal por la fenomenología, que según su testimonio duró alrededor de diez años (1923-1933), ya había concluido cuando llegó a México, Gaos pudo suscitar aquí numerosos entusiasmos por la fenomenología que lo entusiasmó y que “durante un decenio, prácticamente”, vivió “como *la verdad filosófica*”: y ésta no era la fenomenología trascendental, el “idealismo” fenomenológico, sino “una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de filosofía de los valores”, y que además de Husserl abarcaba por lo menos a Brentano, Bolzano y Scheler.<sup>143</sup>

Pero que desde sus años españoles Gaos conoció la fenomenología trascendental de Husserl “en la forma definitiva en que este mismo la ha expuesto en sus *Ideas*”,<sup>144</sup> lo muestra

---

<sup>140</sup> J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, p. 235.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>142</sup> De las dos que Gaos llamaba “clásicas”: las *Investigaciones lógicas* (hecha en colaboración con García Morente a iniciativa de Ortega y Gasset, y publicada en 1929 por Revista de Occidente) y las *Ideas* (publicada ya en México, en 1949), además de la de las *Meditaciones cartesianas* (hecha en España también a iniciativa de Ortega, pero publicada en México, incompleta, en 1942). Aunque tiene su interés, aquí no nos fijaremos en los detalles de la labor de Gaos como traductor de Husserl —o de *El ser y el tiempo* de Heidegger.

<sup>143</sup> Véase J. Gaos, *Obras completas*, XVII: *Confesiones profesionales. Aforística*. Coord. de Fernando Salmerón, pról. y selec. de la Aforística inédita de Vera Yamuni Tabush (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 85, 1982), pp. 59 y 62, donde se encuentra el testimonio mencionado y las palabras citadas. El posterior entusiasmo de Gaos por Heidegger merecería un capítulo aparte, pero no pertenece a esta historia.

<sup>144</sup> J. Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de La Crítica del Psicologismo en Husserl* (Xalapa: Universidad Veracruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1960), p. 17.

inequívocamente su *Introducción a la fenomenología*,<sup>145</sup> en que la define como “la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura”.<sup>146</sup> Pero nótese que en la 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”,<sup>147</sup> resulta tan importante el hecho de juzgar a la fenomenología de Husserl (quizá por vez primera en los escritos de Gaos) como un “sistema” que juzgarla como el sistema *de Husserl*.

La clara estipulación de que “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”),<sup>148</sup> se oscurece, en la presentación de “El método fenomenológico”, al menos en dos puntos: el primero es la consideración de la reducción eidética propiamente dicha como una aplicación de la *epoché* (o *epoché*) fenomenológica, y el segundo es la denominación de “reducción eidética” también para la reducción propiamente *fenomenológica* de las esencias y las respectivas ciencias eidéticas (expuesta en el capítulo 60 de *Ideas I*). La relación entre ambas “reducciones” (la eidética y la fenomenológica) y la definición de sus funciones dentro de la fenomenología y el “método fenomenológico”, se presenta ya aquí como problemática. En todo caso, queda asentado desde ahora un punto clave de la interpretación de Gaos de la fenomenología de Husserl: la idea de que ésta consta de dos partes o “etapas metódicas”, que corresponden a las dos “reducciones”.<sup>149</sup>

La tesis de doctorado de Gaos, “La crítica del psicologismo”,<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Escrita en 1929 pero inédita hasta su publicación mexicana de 1960, en que se acompaña de su tesis de doctorado: *La crítica del psicologismo*. Véase *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>149</sup> 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” (*op.cit.*, p. 80).

<sup>150</sup> Si nos atenemos a la forma en que fue publicada en 1960, Gaos trabajó en esta tesis desde 1927 hasta 1932. Véase *ibid.*, p. 181.



[...] es un intento —resume el mismo Gaos en 1940— 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.<sup>151</sup>

Para Gaos, la crítica del psicologismo no es tan concluyente ni tan decisiva como aparenta, sino “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”,<sup>152</sup> y en primer lugar “el problema de la existencia efectiva del ser ideal”<sup>153</sup> o del “orden ideal”, existencia en la cual se apoya toda la crítica y que queda indemostrada.

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.<sup>154</sup>

Así pues, Husserl adopta sin demostración este “idealismo objetivo” que eleva al ser ideal “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”,<sup>155</sup> y desde ese bastión pretende falazmente refutar el escepticismo. Gaos no considera la crítica del psicologismo en el contexto de las investigaciones fenomenológicas del tomo segundo de las *Investigaciones lógicas* (y mucho menos en el contexto del proyecto fenomenológico en su integridad), por lo cual puede creer que la posterior “adjudicación del ser absoluto a la conciencia pura” corrobora la conclusión de que la crítica del psicologismo no era una fundamentación concluyente de ese idealismo objetivo. A partir de esa crítica, se ha llegado más bien “*al replanteamiento del problema de la adjudicación del ser absoluto: ya al ser ideal*

---

<sup>151</sup> Página 20265 del manuscrito de *Jornadas filosóficas*, manuscrito que forma parte del Archivo José Gaos que alberga el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Citada por F. Salmerón, “Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos”, en *Ensayos filosóficos (Antología)*, nota preliminar de Carlos Montemayor (México: SEP, Lecturas Mexicanas, Segunda Serie, 1988), p. 242.

<sup>152</sup> J. Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de La Crítica del psicologismo en Husserl*, p. 181, nota 36.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 159.

—*ya al ser de la conciencia pura— ya al ser de nuestra vida humana*—que es el problema de la filosofía actual”.<sup>156</sup>

Desde luego, la intención que atraviesa el reconocimiento del ser ideal en los *Prolegómenos a la lógica pura* no puede verse en el estudio aislado de este texto, y por ello la crítica de Gaos no pudo percibir correctamente la trabazón entre los dos motivos que se presentan en las *Investigaciones*: el objetivo u objetivista de la crítica al psicologismo, y el subjetivo o subjetivista de las investigaciones de teoría del conocimiento que lo siguieron. Tampoco llegó Gaos a percatarse de que la fenomenología no fue (ni histórica ni lógicamente) un resultado o una derivación de la crítica del psicologismo;<sup>157</sup> sino que, a la inversa, esta crítica no podía hacerse fundadamente sin un análisis fenomenológico previo, más o menos implícito, en el que se establecieron las distinciones que la crítica presupone.

En la interpretación de Gaos, se trata simplemente de “dos elementos o factores, uno eidético y otro psicológico, que han sido diversamente acentuados y armonizados”.<sup>158</sup> Husserl habría transitado del primero de ellos al segundo y, tras haberle adjudicado el “ser absoluto” al ser ideal, concluye adjudicándoselo al ser de la conciencia. Del elemento que en cada caso se ha acentuado ha dependido históricamente la concepción de la fenomenología que se tiene: “como ciencia universal y fundamental de las esencias, como ontología eidética”, o como ciencia universal basada en la “concepción de la conciencia pura como el ser absoluto”.<sup>159</sup>

El tercero en discordia de aquella dualidad es el que le brinda a Gaos el argumento de fondo para su crítica de la crítica de Husserl. Esto sale a relucir con toda claridad en la polémica que sostuvo con [Francisco Larroyo](#) en torno al concepto de una “filosofía de la filosofía”.<sup>160</sup> Todo estriba en reconocer, con la “filosofía actual” y contra Husserl, que “el hombre no es un ‘hecho’, ni nada ‘empírico’”, esto es, algo mudable, individual y temporal,

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>157</sup> Al contrario, para él esta crítica “debe considerarse como el decidido punto de partida de la obra entera de Husserl y de sus consecuencias históricas” (J. Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía (pro y contra la filosofía de la filosofía)* [México: La Casa de España en México/FCE, 1940], p. 150).

<sup>158</sup> J. Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de La Crítica del Psicologismo en Husserl*, pp. 184-185.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>160</sup> La polémica quedó plasmada en *Dos ideas de la filosofía* (J. Gaos y F. Larroyo, *op. cit.*).

sino más bien “una *realidad* ‘trascendental’, no una *idealidad* ‘trascendental’”.<sup>161</sup> No está de más señalar que esa “filosofía actual” o de “nuestros días” no es otra que la de Heidegger, o la de Heidegger y Ortega, o la filosofía en general señalada o marcada por las de Heidegger y Ortega —o incluso por la de Gaos. Esta filosofía, pues, ha puesto en claro que la vida humana misma “es un *hecho* en un sentido absolutamente distinto de todos los hechos”;<sup>162</sup> 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”,<sup>163</sup> “el hecho por excelencia, el único hecho en sentido absolutamente riguroso y fundamental”.<sup>164</sup> Frente a este hecho, no solamente los objetos ideales, sino también los hechos en sentido tradicional, son abstracciones: abstracciones “correlativas”.<sup>165</sup> 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”.<sup>166</sup> Pero nuestra vida, entendida como realidad trascendental, “no es la abstracción de la conciencia, sino la realidad de la vida en su total concreción”.<sup>167</sup> Ante esto,

[...] la duda metódica y la reducción fenomenológica pura, como intentos de abstracción de todo lo fluctuante, errar o error, 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 pérdida irremisible e in-humanidad.<sup>168</sup>

El concepto de la fenomenología como ciencia estructuralmente “doble” o “dual” puede resumir, piensa Gaos, el pasado entero de la filosofía, por reunir en sí los dos movimientos en que se reduce ese pasado: la fenomenología como “contemplación de ideas” resume el eidético de la filosofía antigua y medieval, y la fenomenología como “reflexión en la

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 101 y 168-169.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 179-181.

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 183. Es evidente la filiación orteguiana de estas afirmaciones de Gaos. Quizá pudiera mostrarse incluso que el concepto mismo de la “vida” como realidad absoluta, y hasta “trascendental”, tuvo su origen en la “discusión”, por llamarla así, de Ortega ante la fenomenología trascendental de Husserl.

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

conciencia”, el reflexivo de la filosofía cristiana y moderna.<sup>169</sup> Y el cuento no para ahí: la fenomenología también esboza las filosofías futuras que la han sucedido (la filosofía de los objetos ideales, por 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”.<sup>170</sup>

Con relativa independencia de estas consideraciones, para Gaos la fenomenología fue también un método, y un método practicable. Este otro aspecto de su concepción de la fenomenología se presenta muy pronto en su obra escrita en México. Cuando defiende ante Larroyo sus ideas —capitales, por cierto— de que la filosofía es en esencia *soberbia* y *confesión personal*, Gaos se refiere a la “fenomenología de la soberbia” que esbozó en las conferencias sobre “Filosofía de la filosofía” impartidas en octubre de 1938 y que dieron lugar a la polémica entre ambos, y sostiene que aun el “concepto de confesión personal... es un concepto esencial y por ende tan susceptible de fenomenología como cualquier otro análogo: la ‘confesión personal’ es un *eidós*”.<sup>171</sup>

Este método fenomenológico, y husserliano al menos en intención, lo emplea también en las dos obras que conjuntamente constituyen “su” filosofía o su “sistema” filosófico, *De la filosofía* y *Del hombre*.<sup>172</sup> La primera comienza por una “fenomenología de la expresión”, que se amplía luego en una “fenomenología de la razón” y una “fenomenología de las categorías”, básicas para el resto de su “filosofía de la filosofía”. En *Del hombre*, el método de la antropología “es ante todo un método *fenomenológico*, porque se trata de ‘fenómenos’ y no de ‘objetos metafísicos’...”<sup>173</sup> Sin embargo, quizá la “fenomenología” mejor y más sutilmente elaborada de Gaos, y sin duda la que ha alcanzado mayor prestigio, es la fenomenología de la

---

<sup>169</sup> Véase *ibid.*, p. 29; José Gaos, *Obras completas*, VII, pp. 296 y ss.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>171</sup> J. Gaos y F. Larroyo, *op. cit.*, pp. 75-77. Gaos reprocha a Husserl en el mismo texto por no haber hecho, a pesar de definir y practicar la filosofía como fenomenología, “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” (*ibid.*, p. 77).

<sup>172</sup> Sobre el tema del pensamiento de Gaos en general, véase el “Prólogo” de Salmerón al tomo XIII de las *Obras completas* de Gaos (J. Gaos, *Obras completas*, XIII: *Del hombre (Curso de 1965)* [México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 109, 1992]); luego, F. Salmerón, “Introducción a la filosofía de Gaos”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXXVI, núm. 36 (México: UNAM/FCE, 1990), pp. 1-16. También el “Prólogo” de Villoro al tomo XII de las *Obras* de Gaos: L. Villoro, “Prólogo”, en J. Gaos, *Obras completas*, XII: *De la filosofía (Curso de 1960)* (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 84, 1982), pp. v-xxviii.

<sup>173</sup> J. Gaos, *Obras completas*, XIII, p. 39.

mano y la caricia que presentó en sus conferencias de 1944 tituladas “2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo”.<sup>174</sup>

En muchos pasajes de sus obras alude Gaos a investigaciones fenomenológicas o “fenomenologías” posibles, pero dedica poca atención, en cambio, al sentido del “método fenomenológico” y a la justificación de su empleo. Hemos de entender, como se dice en *Del hombre*, que:

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.<sup>175</sup>

Pero para entender en qué consistía para Gaos el método fenomenológico que él mismo practicaba, quizá el mejor punto de partida sean las “reglas” que aplicaba y enseñaba.<sup>176</sup>

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.<sup>177</sup>

Si bien la segunda parte de la regla podría encontrarse entre las prescripciones de Husserl, la primera eleva a regla la manera de proceder de los análisis de las *Investigaciones lógicas*, que se inician estudiando los fenómenos de la expresión.

Bajo una interpretación obvia, que Gaos no hace nada por eludir, la segunda de las reglas (“...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”)<sup>178</sup> amenaza reducir el método fenomenológico a un proceso de simple inducción empírica.

---

<sup>174</sup> J. Gaos, *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo* (México: Universidad de Nuevo León, 1945).

<sup>175</sup> J. Gaos, *Obras completas, XIII*, p. 39. Hay otra especificación: “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*...” (*idem*).

<sup>176</sup> Aquí tendremos que limitar al mínimo la discusión sobre la fidelidad u originalidad de estas reglas. En todo caso, es obvio que conforman en conjunto una manera peculiar de entender la fenomenología, y que contienen elementos muy poco ortodoxos a pesar de la naturalidad con que se expresan.

<sup>177</sup> Lección I de *Del hombre*: Gaos, *Obras completas, XIII*, p. 43. Otra formulación en *De la filosofía (Obras completas, XII, p. 11)*.

<sup>178</sup> J. Gaos, *Obras completas, XIII*, p. 47; ver *Obras completas, XII*, p. 16.

La sana tercera “regla del método fenomenológico” (“distinguir también *terminológicamente* los fenómenos *efectivamente* distintos, como ‘expresión’ del distinguirlos *conceptualmente* debido a su distinción efectiva”)<sup>179</sup> puede remitirse sin duda a las consideraciones metodológicas de los capítulos 65 y 66 de *Ideas I*, y sólo estaría en cuestión su carácter propiamente fenomenológico.

La última de las reglas es una formulación del recurso de la variación libre o variación en la fantasía: “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”.<sup>180</sup>

El conjunto de las reglas define, pues, cierta versión del análisis o descripción eidética, o, en términos de Gaos, una Eidética —en cuya caracterización no entra, y esto es muy significativo, ni la noción de intencionalidad ni nada que tenga que ver con la subjetividad o la conciencia en ningún sentido. Lo que está claro es que, a pesar de su 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), su peculiar versión del “método fenomenológico” acepta implícitamente las esencias, en un sentido quizá no fácil de precisar, como objetos dignos de descripción y análisis.

Pero sea del estatuto ontológico de las esencias lo que fuere, Gaos mantuvo siempre respeto por este aspecto “metódico” de la fenomenología, o por lo que en su opinión era el “método fenomenológico”.<sup>181</sup> No sólo el “método fenomenológico” acabó por formar una parte integrante, y fundamental, de su propia filosofía,<sup>182</sup> sino que este método (o la “fenomenología”, en alguna acepción apropiada) podría colocarse entre las partes o disciplinas “científicas” de la filosofía, frente y en oposición a las partes o disciplinas “metafísicas”.

---

<sup>179</sup> J. Gaos, *Obras completas*, XIII, p. 73; ver Gaos, *Obras completas*, XII, p. 11.

<sup>180</sup> J. Gaos, *Obras completas*, XIII, p. 77. Ver también J. Gaos y F. Larroyo, *op. cit.*, p. 75.

<sup>181</sup> Una excepción a este aprecio se halla quizá en la crítica de las que llama “aporías 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 J. Gaos, *Obras completas*, VIII, pp. 342-349). No podemos considerar aquí el caso de estas burdas “aporías”, ni la cuestión de su filiación. (Algunos detalles, pero no el estudio completo que requieren, pueden verse en Antonio Ziriñ Quijano, “Gaos: ¿fenomenólogo?”, en León Olive y Luis Villoro, eds., *Filosofía, moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1966), pp. 616-617.

<sup>182</sup> Ver sobre todo esto J. Gaos, *Obras completas*, VII, pp. 52, 291 y ss.

Una influencia peculiar de la concepción de la fenomenología de José Gaos se encuentra en la orientación metodológica (o en algunos aspectos y consideraciones relativos a ella) de la magna obra de [Alfonso Reyes \(1989-1959\)](#), *El deslinde* (1944), en la que intentó hacer, con el instrumento de una filosofía asumida precisamente como *fenomenología*,<sup>183</sup> el deslinde de la literatura respecto de la no-literatura (la ciencia, la historia, la matemática y la teología), deslinde que debía constituir el “primer paso hacia la teoría literaria”<sup>184</sup> —como lo anuncia ya el subtítulo de la obra: *Prolegómenos a la teoría literaria*. Aunque Reyes no nos da una cabal concepción de la *fenomenología* que emplea en su obra —“la vara de medir no se mide a sí propia”—, los planteamientos metodológicos del capítulo I de la primera parte (“Vocabulario y programa”) aluden a una serie de elementos teóricos o metodológicos que proceden sin duda de la fenomenología de Husserl o que pertenecen a la actitud científica que Husserl adoptó en filosofía. Llama la atención la concepción de la “ciencia de la literatura” como una ciencia exclusivamente teórica, sin barrunto alguno de aplicación práctica, y que procede “en puro concepto de descripción, de visión (‘teoría’).”<sup>185</sup> Para alcanzarla, se requiere efectuar sobre la literatura una “abstracción fenomenográfica”.<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup> No obstante, los elementos de mayor interés para el carácter fenomenológico de la obra se encuentran del lado del objeto mismo de 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”.<sup>188</sup> Esta primera definición genérica de la literatura (o de lo literario) y la consiguiente necesidad de

---

183 O “*fenomenografía*”, conforme a la posterior sustitución del término, a la que me refiero más adelante.

184 Alfonso Reyes, “El deslinde. Apuntes para la teoría literaria”, en *Obras completas* (México: FCE, Letras Mexicanas, 1963), pp. 29-31.

185 *Ibid.*, pp. 30 y 247.

186 *Ibid.*, p. 40.

187 En el mismo capítulo: “Hay que buscar las esencias más allá de las arbitrariedades lingüísticas” (p. 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” (p. 189); y durante el deslinde de la matemática y la literatura se refiere incluso a la distinción entre esencias matemáticas y esencias morfológicas (p. 373).

188 A. Reyes, *El deslinde. Apuntes para la teoría literaria*, p. 30.

considerar los dos términos (noético y noemático) de su 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. Pero además, por otro lado, en esa misma definición de lo literario se funda el que desde muy pronto aparece como el “criterio sumo que domina todo el deslinde”: la intención.<sup>189</sup> Esa definición, que no es la única función de este concepto, radica en efecto en el hallazgo de la ficción como intención esencial de la literatura. Se ha discutido si la aplicación que da Reyes al término de “intención” “tiene diferente significación en el filósofo alemán y en el escritor mexicano”.<sup>190</sup> Pero no se ha destacado el interesante paralelismo entre la aplicación de Reyes y la que hace Husserl del mismo concepto en aquel 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”.<sup>191</sup> También hay que decir que una revisión más detenida de este punto y otros afines tendría que conducir a un cotejo, que lamentamos no poder hacer aquí, entre la obra de Reyes y la obra pionera de Roman Ingarden sobre *La obra de arte literaria*, que encierra (al menos dentro de la noción de la fenomenología “realista”) una genuina fenomenología de la literatura.<sup>192</sup>

Pero lo que resulta históricamente más interesante es el hecho, que parece suficientemente documentado, de que Reyes se convenció de hacer de *El deslinde* un estudio fenomenológico debido justamente a las sugerencias de José Gaos.<sup>193</sup> Aunque no es difícil percatarse de ellas leyendo *El deslinde*, tampoco es sencillo decidir hasta dónde pudieron llegar. Reyes,

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 376. Cf. también pp. 40, 77, 388.

<sup>190</sup> La opinión es de Patrick Romanell, “El deslinde”, en *Philosophy and Phenomenological Research* 6, núm. 4 (Buffalo, junio 1946), pp. 654-656. Consigna y comenta esta opinión Alfonso Rangel Guerra, *Las ideas literarias de Alfonso Reyes* (México: El Colegio de México, 1989), pp. 97, 150. En su reseña del libro de Rangel, Hugo Padilla (“Tentaciones de la ciencia”, en *Universidad de México* XLIV, núm. 466 [México, noviembre 1989], p. 71) reconoce que le parece “atinada” la observación de Romanell, pero agrega: “también pensamos que esto no desvirtúa el fondo del trabajo”, pues lo que cobra mayor importancia en éste son “las descripciones esenciales de los fenómenos literarios”, en las que aquella posible discrepancia (se entiende) resulta irrelevante.

<sup>191</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 49.

<sup>192</sup> La obra de Roman Ingarden ha sido recientemente traducida al español: *La obra de arte literaria*, trad. de Gerald Nyenhuis H. (México: Taurus/U. Iberoamericana, 1998). Véase también la bibliografía de estudios fenomenológicos sobre teoría literaria que se incluye en A. Rangel Guerra, *op. cit.*, p. 327.

<sup>193</sup> Sobre la relación entre Gaos y Reyes, y el significado que tuvo en la “orientación y estructura finales de *El deslinde*”, hay que acudir al libro de Alfonso Rangel Guerra que ya hemos citado, sobre todo a su capítulo III. 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.



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.<sup>194</sup> Sin embargo, vale la pena señalar lo siguiente. 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*”.<sup>195</sup> Evitar la “confusión de esferas” entre la lógica y la psicología era la meta de Husserl en el ensayo que lleva ese epígrafe: los *Prolegómenos a la lógica pura*, que contienen su célebre crítica al psicologismo lógico. Ellos operan, sin duda, un deslinde del mismo tipo que el de Alfonso Reyes. Todo indica que la imposición a *El deslinde* del subtítulo de “Prolegómenos a la teoría literaria” fue posterior al momento en que se incorporaron al libro, probablemente por inspiración de Gaos, “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*”.<sup>196</sup> ¿Habría considerado Reyes, acaso gracias a 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”? Quizá no sea muy arriesgado sugerir que en *El deslinde* se lleva a cabo, como en los *Prolegómenos* de Husserl, la aplicación de unos análisis fenomenológicos que no están explícitamente efectuados en la obra —aunque en algunas de sus páginas puedan verse conatos o indicios de ellos—, pero sí presupuestos por todas sus conclusiones.

Pero a pesar de ello, y a pesar de que fenomenología en un sentido más amplio (en un sentido, por ejemplo, que a Gaos le habría parecido más que suficiente para clasificar una obra como fenomenología) la hay en *El deslinde* a manos llenas, Alfonso Reyes prefirió escuchar los “avisos” de la crítica en el sentido de que el método que había empleado no se condecía estrictamente con el método de la fenomenología de Husserl,<sup>197</sup> y años después

---

<sup>194</sup> La “reflexión” más detenida sobre la fenomenología que hasta donde sabemos se encuentra en sus escritos es la que hace en “El espejo de Husserl”, en *Cuadernos americanos* VI, núm. 6 (México, noviembre-diciembre, 1942), pp. 110-113, un texto en que se dramatiza con cierto humor la metáfora —muy del gusto de García Bacca, como veremos— del yo fenomenológicamente reducido como un mero espejo de reflejos irreales.

<sup>195</sup> A. Rangel Guerra, *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*, p. 75, nota. Véase E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. I, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza, 1982), p. 37.

<sup>196</sup> A. Rangel Guerra, *op. cit.*, p. 73.

<sup>197</sup> Hemos citado la reseña de Romanell. Joaquín Xirau, por su parte, escribió —citamos de nuevo a Rangel Guerra— que

sustituyó la palabra “fenomenología” por la de “fenomenografía” en sus ejemplares de *El deslinde* y en otras 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”.<sup>198</sup>

Este admirable rasgo de honestidad intelectual no carecía de su dejillo de ironía. Hay más fenomenología en la “fenomenografía” de *El deslinde* que en muchas de nuestras “fenomenologías”. Incluso el método aristotélico de análisis, que en su aplicación a la literatura era llamado en *La crítica en la edad ateniense* “fenomenología literaria” y que había sido seguido deliberadamente por Reyes, cambió este nombre por el de “fenomenografía literaria”.<sup>199</sup> Pero véase la manera tan husserliana como Reyes lo describe: “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”.<sup>200</sup>

Durante su corto paso por México (1943-1947), **Juan David García Bacca (1901-1992)** dio algunas conferencias y escribió algunos textos que tienen interés para nuestra historia. Dejando a un lado las afirmaciones incidentales provocativas y equívocas, como la de que “la condición que hace posible la filosofía es de naturaleza antifenomenológica”, ya que consiste en una suerte de “intención significativa” hacia lo Absoluto de cumplimiento imposible,<sup>201</sup> debe consignarse en primer lugar la vena literaria o dramática de sus exposiciones de temas fenomenológicos. Sólo un primer ejemplo es el preludio de “Husserl y la intencionalidad pura”

---

“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...” (Joaquín Xirau, “*El deslinde*, de Alfonso Reyes”, en *Revue de l’IFAL*, núm. 1 [30 de junio de 1945], pp. 207-208, citado por A. Rangel Guerra, *op. cit.*, p. 97). Sobre la reseña de García Bacca, que debió de afectar particularmente a Reyes por la amistad que llevaba con él, nos pronunciamos más adelante. El episodio se narra en el capítulo IV (“El aviso de la crítica”) de Rangel Guerra, *op. cit.*

<sup>198</sup> A. Reyes, “La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales”, en *Obras completas* (México: FCE, Letras Mexicanas, 1962), p. 85. También este episodio está contado con más pormenores en A. Rangel Guerra, *op. cit.*, capítulo V, “Epílogo”. La sustitución de los términos se ha respetado, salvo por error, en las sucesivas ediciones de las *Obras completas* de Reyes.

<sup>199</sup> A. Reyes, “La crítica en la edad ateniense. La antigua retórica”, en *Obras completas* (México: FCE, Letras Mexicanas, 1961), p. 199.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>201</sup> Juan David García Bacca, “Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías”, en *Cuadernos Americanos*, año III, <vol. XIII>, núm. 1 (México, enero-febrero, 1944), p. 84.

(conferencia impartida en 1944, publicada en 1947 dentro de *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*), en el que, apoyándose en una metáfora de Baudelaire, quiere exhibir el ser *en sí y para sí* de la conciencia 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”,<sup>202</sup> como una pantalla de cine o un espejo, en el cual todo aparece a costa de perder su ser en sí.

Es más sobria la exposición 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”.<sup>203</sup> La exposición debe culminar en la de la actitud fenomenológico trascendental, pero ocurre que también la(s) actitud(es) (o instalaciones) eidética(s) es (o son) considerada(s) por García Bacca como una liberación respecto de la actitud natural. Pero no sólo eso, sino que “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”.<sup>204</sup> Podría ser un desliz; pero podría ser también una tesis propia, fruto de una interpretación para la cual no se da, sin embargo, mayor fundamento. En todo caso, acto seguido se reconoce que “la fenomenología *trascendental* no se reduce a fenomenología *eidética*”.<sup>205</sup> La conciencia trascendental o pura es el residuo último de toda liberación, el “diamante absoluto”, imposible de desconectar. García Bacca termina acentuando quizá exageradamente la libertad de nuestros actos de *tesis* o *posición*, nuestro “poder real ontológico”: somos libres de retirar todo “ponernos a”, nos entra desgana de instalarnos...

En “Sentido fenomenológico de la filosofía”, un capítulo de *Filosofía en metáforas y parábolas*,<sup>206</sup> se expone, al hilo de una paralelización con el poema *Herodías* de Mallarmé, y

---

<sup>202</sup> J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead* (Caracas/Barcelona: Ministerio de Educación Nacional/Anthropos, Filosofía, 1999), p. 56.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>205</sup> *Idem.*

<sup>206</sup> El ensayo fue publicado con mínimas variantes y otro título: “La filosofía de Husserl y el poema *Hérodíade* de Mallarmé”, en *Cuadernos Americanos* XXII, núm. 4 (México, julio-agosto, 1945), pp. 77-99. 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 III de sus *Obras completas*.

sin “llamar al pan pan y al vino vino”,<sup>207</sup> cierto punto de vista extremo acerca de la fenomenología husserliana —basado sobre todo en la versión francesa de las *Meditaciones cartesianas*. Tan extremo, que se atribuye a Husserl la idea “de una fundamentación absolutamente primera de todo el universo”,<sup>208</sup> y se sostiene que “la abstención fenomenológica”, practicada “en todo su rigor” respecto de los demás hombres, “equivale a un plan consciente de asesinato”.<sup>209</sup> Una vez más, el arrojo exacerbado de la abstención fenomenológica trueca al yo en espejo —o en “flor en desierto de toda otra realidad”— y al mundo en “realidad noemática” y en “Idea infinita”; y Husserl vive por ello en un “prolongado desear” semejante al de Mallarmé.<sup>210</sup>

Y sin embargo, muy curiosamente, a pesar de toda esta “maravilla de transformación”, y de que el yo, liberado de las amarras y encandilamientos de los objetos, puede dejar de tenerse “por uno de ellos, sometido a sus azares, contratiempos y contradanzas”, García Bacca acusa a la fenomenología, en el escrito con que participó en el debate en torno a *El deslinde* de Alfonso Reyes, de no servir para hablar de la “superficie poética del universo total”.<sup>211</sup> Por ello, quizá “el escollo de todo su libro” —le dice a Reyes— está en haber querido pisar tierra fenomenológica”.<sup>212</sup> Y es que la fenomenología se ha propuesto andar “por la línea de mayor gravitación, bien al ras de cada cosa, tocándola, desojándose en ella, *definiéndola*, que es andar por su piel y superficie más inmediata”, y constituye así un agravamiento excesivo de la filosofía o el método filosófico mismo, ya de por sí secos, fríos, pesados, ineptos para tratar de realidades “elusivas y alusivas” como las de la literatura.<sup>213</sup> Como si en serio el libro de Reyes hubiera pretendido definir filosófica y fenomenológicamente esos “entes literarios” que el mismo García Bacca ejemplifica: los *paréntesis frondosos en el período de una corriente* (con que Góngora designa unas islas), la *bisagra de dos mares* (con que el mismo Góngora

---

<sup>207</sup> J. D. García Bacca, *Filosofía en metáforas y parábolas (introducción literaria a la filosofía)* (México : Editorial Central, 1945), p. 7.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>210</sup> Véase sobre todo *Filosofía en metáforas y parábolas (introducción literaria a la filosofía)*, pp. 125 y 133-134. Puesto que García Bacca era, como en seguida se verá, lector de Alfonso Reyes, no parece improbable que esta noción del “yo-espejo” se hubiera inspirado en la curiosa dramatización de Reyes titulada justamente “El espejo de Husserl”, publicada en 1942.

<sup>211</sup> J. D. García Bacca, “El problema filosófico de la fenomenología literaria”, en *Filosofía y Letras* VIII, núm. 15, p. 132.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>213</sup> Véase *ibid.*, pp. 122-125 y 131-132.

designa un estrecho), la *sonrisa del mar* (por la espuma de las olas), el *crystal fluyente* (por el agua)... Está claro: si hubiera sido así, a Reyes habría que haberlo acompañado amablemente al manicomio, no acusarlo de aplicar un método filosófico inapropiado.

En otro artículo (“E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica”),<sup>214</sup> y en el mismo estilo literario-filosófico de los textos anteriores, García Bacca intenta mostrar, primero, que “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, etcétera), semejante a la que conforma, según García Bacca, el estilo de Joyce en el monólogo final de *Ulises*, y segundo, que, en cambio, la lógica y el consiguiente estilo literario que funcionan en las exposiciones mismas de 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, etcétera. Para hacer ver lo burdo del intento sirve ya de indicio la misma elección del “texto característico” de Husserl que, según supone el autor, describe y traza el método o el programa de la fenomenología trascendental: se trata del conocido pasaje de *Ideas I* en el que se afirma que “*la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, al igual que el de todas las ciencias eidéticas*”.<sup>215</sup>

Entre los motivos que se repiten en sustancia idénticos a lo largo de la vasta obra de **Luis Recaséns Siches (1903-1977)**, hay dos que nos deben interesar aquí: el primero es la manera como Recaséns entiende y expone el “descubrimiento” del ser ideal y de un conocimiento *a priori* material por parte de Husserl; el segundo es el modo como asimila y critica la llamada teoría de los valores de Scheler y Hartmann.

El primer motivo se expresa ya al exponer, en uno de sus primeros libros (los *Estudios de filosofía del derecho*), la “teoría fundamental” del derecho, disciplina que se encarga de establecer la esencia o el “concepto genérico, universal, del Derecho, la noción formal de lo

---

<sup>214</sup> Este artículo fue publicado en español en *Filosofía y Letras* XV, núm. 29 (México: UNAM, julio-septiembre, 1944), pp. 53-60 y un poco más tarde en traducción inglesa en *Philosophy and Phenomenological Research* 9, 1949, pp. 588-594.

<sup>215</sup> El texto se encuentra en el capítulo 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*, el cual, como del mismo texto puede inferirse, no es privativo de la fenomenología.

jurídico”. “En los términos más rigurosos de la Fenomenología”, se trata de “conseguir la reducción eidética en el fenómeno jurídico, o lo que es lo mismo, la esencia de lo jurídico”.<sup>216</sup> 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”,<sup>217</sup> y ha hecho crisis justamente gracias a los trabajos de Husserl que descubren el “ser ideal”. Con conceptos que recuerdan los de Gaos, en cuyos trabajos Recaséns confiesa apoyarse, sostiene que “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”.<sup>218</sup>

El mismo Recaséns hace el resumen 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.<sup>219</sup>

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

---

<sup>216</sup> Los *Estudios de filosofía del derecho* fueron publicados como adiciones de la 2a. ed. de *Filosofía del derecho* de Del Vecchio (Barcelona: Bosch, Casa Editorial, 1936), p. 38.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>219</sup> *Idem.*

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”.<sup>220</sup>

El segundo motivo se presenta con más insistencia y claridad quizá 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”<sup>221</sup> 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”.<sup>222</sup>

Recaséns no oculta su propósito de integrar estas ideas de Scheler y Hartmann 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”.<sup>223</sup> 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 de una vez por todas tanto el realismo precartesiano como el idealismo trascendental surgido del cartesiano.

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<sup>224</sup>— el deliberado ejercicio de fenomenología que llevó a cabo en 1942 sobre ciertas

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>221</sup> Luis Recaséns Siches, *Tratado general de filosofía del derecho* (México: Porrúa, 9ª ed., 1986), p. 59.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>224</sup> Véase sobre todo “La experiencia jurídica”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XI, núm. 11 (México: UNAM/FCE, 1965), pp. 18-39 y *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica “razonable”*, *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIV, núm. 18 (México: UNAM/FCE, 1968), pp. 163-181, pero también “Argumentación, *logos* de lo humano y subjetivismo” (México: UNAM/FCE, Publicaciones de Diánoia, 1971).

“relaciones interhumanas”<sup>225</sup> es quizá suficiente para enrolarlo en las filas de los practicantes de la fenomenología. A pesar de sustentarse en un concepto de fenomenología muy parcial y limitado, no podemos dejar de reconocer los innegables méritos propios de estos ensayos.

La relación entre **Eduardo Nicol (1907-1990)**, o su filosofía o su fenomenología, y la fenomenología o la filosofía de Husserl, es interesante y ambivalente. En un esquema afín al de Gaos, la asunción de lo que le parece un proceder estrictamente fenomenológico — proceder que tiene un papel de primera importancia en su filosofía— lleva a Nicol al rechazo inapelable del idealismo fenomenológico-trascendental husserliano. Es más, su concepción de fenomenología o de método fenomenológico se desenvuelve en contrapunto con su crítica de los métodos y propósitos de la fenomenología husserliana, que para él constituyen una suerte de traición al precepto básico de una fenomenología auténtica.

La restauración de la fenomenología —como “el modo de proceder o el método cuya ‘primera regla impone la obligación de atenerse rigurosamente y estrictamente a lo dado’”<sup>226</sup> y, así, como el único método legítimo de una filosofía que aspire a ser filosofía primera y ciencia rigurosa—<sup>227</sup> va de la mano de la crítica de las dos reducciones típicamente husserlianas (la eidética y la fenomenológica), justo por su infidelidad a la fenomenología.<sup>228</sup>

La reducción eidética, que, según Nicol, 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”<sup>229</sup> —es decir, aquí, la husserliana, o incluso la “escuela fenomenológica contemporánea”. Pero el fenómeno no se puede devaluar, la apariencia no se

---

<sup>225</sup> Este ejercicio, titulado “Fenomenología de relaciones interhumanas”, fue publicado en tres partes: “Fenomenología de relaciones interhumanas. I. Ensayo sobre el mando”, *Revista Mexicana de Sociología* IV, núm. 2 (México: 1942), pp. 35-53; “Fenomenología de relaciones interhumanas. II. El ruego”, *Revista Mexicana de Sociología* IV, núm. 3 (México: 1942), pp. 33-50; “Fenomenología de relaciones interhumanas. III. La pregunta”, *Revista Mexicana de Sociología* IV, núm. 4 (México: 1942), pp. 43-59.

<sup>226</sup> Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (México: FCE, Nueva versión, 1974), p. 120.

<sup>227</sup> Ver A. Zirió Quijano, “El sentido de la fenomenología en Nicol”, en Juliana González y Lizbeth Sagols, eds., *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* (México: UNAM, FFyL, 1989), p. 89.

<sup>228</sup> Restauración y crítica se exponen por vez primera en E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (México: FCE, 1957) y por última en E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica* (México: FCE, 1982).

<sup>229</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 159.



puede devaluar, pues “el ser está en la apariencia”,<sup>230</sup> “el fenómeno es fidedigno respecto del ser”.<sup>231</sup>

Sin entrar en complicaciones, hay que decir que la reducción eidética husserliana no acarrea la suspensión de ninguna “apariencia”. Es también una interpretación excesiva de la doctrina de la reducción eidética de Husserl la que se formula en estas palabras: “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’”.<sup>232</sup>

Estos deslices tardíos sorprenden por venir de quien tenía, desde 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 no fue dicha sin fundamento: una de esas malentendidas ideas concernía a “la fundamental distinción —tan frecuentemente olvidada a pesar del cuidado extremo que pone Husserl al establecerla— entre reducción eidética y reducción trascendental”.<sup>233</sup>

Sin embargo, ya en la primera versión de la *Metafísica de la expresión* (1957) se miraba con desdén la instrumentación metodológica, en busca de la apodicticidad del conocimiento, de la “posibilidad de una intuición pura de las supuestas esencias”.<sup>234</sup>

Por su parte, la reducción fenomenológica propiamente dicha, la famosa *epoché* 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

---

<sup>230</sup> *Idem.*

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>233</sup> Estas observaciones provienen de la nota en que Nicol reseñó en 1944 el libro de Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*: “Sobre Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*”, en *Revista Filosofía y Letras* VIII, núm. 15 (México: UNAM, julio-septiembre, 1944), pp. 223 y 225. La nota es interesante también porque en ella se ofrece una interpretación de la historia de la fenomenología husserliana que coincide en lo esencial con la que da Gaos en el prólogo a su traducción de las *Meditaciones cartesianas*, publicada dos años antes.

<sup>234</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1957), p. 178. El concepto de “esencia” que Nicol maneja encierra también una crítica al de Husserl. 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” (E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 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.

que nos impide dejar en suspenso ni por un solo momento esta realidad”.<sup>235</sup> En el fondo, la fenomenología de Husserl comparte con toda la tradición metafísica desde Parménides el supuesto ejemplarmente antifenomenológico de la “ocultación del ser”,<sup>236</sup> que incluso Heidegger 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”.<sup>237</sup> 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.<sup>238</sup> 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 atenderse 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.<sup>239</sup>

Nicol trata de desarrollar, pues, una metafísica fenomenológica, y no se pronuncia sobre el posible empleo del método fenomenológico en otras disciplinas. Sin embargo, está claro que para él lo característico de las ciencias, que es la construcción de teorías, excluye el método fenomenológico; por ello ha llamado “especulativa” a la física —en comparación con la metafísica, que es, o debe poder ser, un “positivismo radical”.<sup>240</sup> Pero ello es consecuencia de que el método fenomenológico no sea “en rigor un método, sino el modo esencial,

---

<sup>235</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1974), p. 101.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 117; E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 159.

<sup>237</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1974), p. 118.

<sup>238</sup> 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* (1974) 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” (p. 118).

<sup>239</sup> Véase E. Nicol, “El retorno a la metafísica”, en E. Nicol, *Ideas de vario linaje* (México: UNAM, 1990), pp. 30-31.

<sup>240</sup> Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1974), p. 124; “Física especulativa, metafísica positiva”, en *Teoría. Anuario de Filosofía* I, núm. I (México: UNAM/FFyL, 1980), pp. 17-20, y *Crítica de la razón simbólica*, p. 178.

invariable, de operar la razón que da razones”.<sup>241</sup> Así pues, la fenomenología no es un camino entre otros, sino el ejercicio mismo de “la función propia de la razón”; su misión es “restituir al *logos*, como palabra y razón, ese atributo primario que es su apertura al ser”.<sup>242</sup>

Otro corolario es que las afirmaciones auténticamente fenomenológicas no pueden ser objeto de disputa: son verdades de hecho, meras revelaciones de lo que ya es manifiesto. Lo discutible son las teorías, las hipótesis, las conjeturas, las opiniones, todo lo cual admite elementos especulativos. 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”;<sup>243</sup> y el nuevo discurso sobre el método que elabora “no se añade simplemente a los anteriores, ni exhibe título de originalidad filosófica”.<sup>244</sup>

Pero más allá de esta coincidencia con motivaciones fundamentales de la fenomenología husserliana, enlazada desde luego con la apropiación radical del propósito de hacer una “filosofía como ciencia rigurosa”, sería interesante y prometedor el cotejo 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.<sup>245</sup> Sólo a manera de avance, diremos aquí que ese cotejo tendría que empezar por revisar el intento de Nicol por poner al descubierto el “falso problema de la intercomunicación” o de la “relación comunicativa entre el yo y el tú” en que se ve envuelto Husserl —y luego otros autores como Sartre y Merleau-Ponty—, y analizar después la exposición positiva nicoliana de la expresión como el rasgo ontológico que en su opinión constituye la condición de posibilidad del hecho originario de la comunicación, y la concepción del yo como un ser ontológicamente “insuficiente” a que da lugar esa exposición.<sup>246</sup> Quizá pudiera mostrarse que, en última

---

<sup>241</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía* (México: FCE, 1980), p. 316.

<sup>242</sup> E. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 317. Este tema está muy elocuentemente expuesto en “Discurso sobre el método”, texto de la conferencia inaugural del Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México, A. C. México, 1983, en *Ideas de vario linaje*, pp. 267-278.

<sup>243</sup> E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 123.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>245</sup> Apenas esbozamos este estudio comparativo en el texto citado: Antonio Ziri3n Quijano, “El sentido de la fenomenología en Nicol”.

<sup>246</sup> Para este cotejo serían fundamentales las dos versiones de la *Metafísica de la expresión* (1957 y 1974), pero también otros textos en que Nicol ha expuesto su postura con mucho detalle, como “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*, p. 140.

instancia, entre la intuición fundamental de Nicol, la cual da impulso y orientación a su metafísica de la expresión (la de que la evidencia primaria “no la puede lograr el sujeto solo”),<sup>247</sup> y el “idealismo” husserliano que pretende superar, el contraste no es tan dramático como en muchos de sus textos se presenta.<sup>248</sup>

Debe mencionarse un último punto. Contra Husserl utiliza Nicol su propio lema “A las cosas mismas”, convertido para él en la divisa de una fenomenología auténtica: *logos* de los fenómenos, palabra sobre el ser que está a la vista. Coincide así con Heidegger, y con 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. Por su parte, Heidegger lo traiciona igualmente al considerar que el ser es un ser oculto: 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, cabe sospechar que el discurso de Nicol se apoya en la ambigüedad de las palabras; que no se puede establecer sin mayor examen una identificación plena 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... Pese a la reiterada manifestación de esa visibilidad, quizá Nicol no supo poner a la vista, no ya el ser mismo, sino el concepto de “ser” de que se valía para hacerla.

### *Fenomenología en el [grupo Hiperión](#) y más acá*

Los filósofos “transterrados” consiguieron, por un lado, que la fenomenología se institucionalizara como una disciplina o un método dignos de ser conocidos y estudiados, y que obtuviera el prestigio (dudoso y equívoco, pero prestigio al fin) de una disciplina metódica

---

<sup>247</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión* [1974], p. 126.

<sup>248</sup> Por ejemplo: “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” (E. Nicol, *Metafísica de la expresión* [1974], p. 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” (E. Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”, en *Ideas de vario linaje*, p. 132). También: “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” (E. Nicol, *Metafísica de la expresión* [1974], p. 126).

rigurosa pero de difícil acceso; pero también lograron, por otro lado, que fuera considerada como un escalón en el ascenso al existencialismo, como un mero eslabón en la cadena histórica cuyas figuras principales son Heidegger y Sartre. En esto, ninguno de ellos tuvo un papel tan determinante como Gaos. Pero ninguno de ellos contribuyó tampoco tanto como Gaos a que la fenomenología se entrecruzara con las preocupaciones (las genuinas y las menos genuinas) de la filosofía nacional a la mitad del siglo, y a que así se fuera a la vez mezclando, adelgazando, diluyendo...

La trayectoria del grupo Hiperión da testimonio de ello. El grupo se inaugura en 1948 con una serie de conferencias sobre el existencialismo francés entre cuyos títulos apenas aparece ya la fenomenología.<sup>249</sup> En su segunda serie de conferencias, sobre “Problemas de la filosofía contemporánea”, predominaron los temas netamente existencialistas.<sup>250</sup> La tercera se dedicó al tema “¿Qué es el mexicano?”.<sup>251</sup> En todo ello, en vez de reflexiones sobre la fenomenología, comienzan a aparecer aprovechamientos o aplicaciones diversas de la fenomenología como método. Y esta tendencia produjo, por el momento en que se dio, la curiosa y problemática confluencia entre la preocupación por el tema del mexicano o de lo mexicano y la idea de que la fenomenología habría de ser el método indicado para encontrar ese ser o ese modo de ser, esa esencia o ese tipo ideal que el adjetivo nacional denomina.<sup>252</sup>

Hay que decir, sin embargo, que [Leopoldo Zea](#), quien al decir de Gaos “se destacó públicamente como líder o jefe del Hiperión”,<sup>253</sup> no tuvo nunca por la fenomenología más que

---

<sup>249</sup> Le debemos a Gaos la lista de los títulos: “Uranga, ‘Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo’; Portilla, ‘La Náusea y el humanismo’; Macgregor, ‘¿Hay una moral existencialista?’; Villoro, ‘La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel’; Guerra, ‘Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad’ (recogidas en *Filosofía y Letras*, número 30)” (Gaos, *Obras completas*, VIII, p. 373, nota 1).

<sup>250</sup> El ciclo se llamó *Problemas de la Filosofía contemporánea*. Gaos reporta: “Uranga, ‘Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger’; Macgregor, ‘Las emociones según Jean Paul Sartre’; Vega, ‘El existencialismo en el arte’; Zea, ‘La filosofía como compromiso’; Villoro, ‘Comunidad y existencia’ (recogidas algunas en *Filosofía y Letras*, número 36)” (Gaos, *Obras completas*, VIII, p. 373, nota 2).

<sup>251</sup> “Uranga, ‘Discreción y señorío en el mexicano’ [...]; Agustín Yáñez, ‘Decentes y pelados’; Villoro, ‘La doble faz del indio’ [...]; Reyes Nevares, ‘Las dos Américas: móviles y motivos’; 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’” (J. Gaos, *Obras completas*, VIII, p. 374, nota 3).

<sup>252</sup> Gaos propició o promovió en alguna medida esta confluencia. En sus cursos se realizaron, por ejemplo, una serie de ejercicios escolares de fenomenología (en el sentido más laxo imaginable) aplicada al tema del mexicano. Estos ensayos, de Isaías Altamirano, Jorge Carrión, Jesús Montejano, Laura Mues y Fernando Salmerón, fueron publicados en 1951 en el número doble 41-42 de la revista *Filosofía y Letras*.

<sup>253</sup> J. Gaos, *Obras completas*, VIII, p. 374.

un interés marginal a pesar de su dedicación a la filosofía del mexicano.<sup>254</sup> En Emilio Uranga, en cambio, esta combinación peculiar adquiere un carácter llamativo.

**Emilio Uranga (1921-1988)** publica en 1949, tres años antes que su famoso *Análisis del ser del mexicano* (1952), un “Ensayo de una ontología del mexicano” en que pretende llevar el análisis del (ser del) mexicano, ya iniciado por otros pensadores, a un nivel “ontológico”, y en que propone sustituir la “inferioridad” de Ramos por la “insuficiencia” como categoría que permita la determinación del mexicano: “propusimos también entonces —dirá el mismo Uranga en su *Análisis*— un análisis fenomenológico que deslindara muy precisamente inferioridad de insuficiencia”.<sup>255</sup>

Lo que a título de “análisis fenomenológico” se lleva a cabo en el “Ensayo” —y que luego se continúa en el *Análisis*— es una indagación entre psicológica, antropológica y sociológica, con algunos puntos de interés histórico, de algunos rasgos del carácter del mexicano. El punto medular es quizá el señalamiento de la inferioridad como una elección con que el mexicano busca evadirse de su sentimiento de insuficiencia.<sup>256</sup> Esta insuficiencia se revela ya aquí como accidentalidad. Así, aunque pueda ponerse en entredicho el carácter fenomenológico de la exposición, ésta cree haber llegado “a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica”.<sup>257</sup> La influencia de Heidegger —mucho mayor que la de Husserl en toda la investigación de Uranga expuesta en estas dos obras— es perceptible sobre todo cuando se explora el contexto de aquella elección y sus implicaciones éticas: la adopción de la inferioridad manifiesta un carácter “inauténtico”; mantenerse en la insuficiencia o accidentalidad manifiesta uno “auténtico”.<sup>258</sup> Las consecuencias de tales actitudes y elecciones para la cultura, historia y moral del mexicano no son para estudiarlas aquí, y el “Ensayo” tampoco se extiende mucho en ellas. Tampoco presenta Uranga en él el

---

<sup>254</sup> Véase Leopoldo Zea, “Sobre Edmundo Husserl, *Meditaciones cartesianas*”, en *Revista Filosofía y Letras* IV, núm. 8 (México: UNAM/FFyL, octubre-diciembre, 1942), pp. 353-357; L. Zea, “La historia en la filosofía de Scheler”, en *Revista Filosofía y Letras* VI, núm. 12 (México: UNAM/FFyL, octubre-diciembre, 1943), pp. 235-253.

<sup>255</sup> Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, en *Obras de Emilio Uranga*, presentación de Rafael Corrales Ayala, prólogo y nota introductoria de Luis Villoro (México/Guanajuato: Porrúa y Obregón S.A., México y lo mexicano/Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990), pp. 27-28.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>258</sup> *Ibid.*, pp. 38-40.

concepto de fenomenología al que sujeta su investigación. Esto lo hará más tarde, en algunos pasajes más o menos dispersos del *Análisis*.

Éste anuncia como punto de partida que para el tema del mexicano ha sonado la hora de la filosofía, y “filosofía” quiere decir análisis “radical, fundamental, decisivo...”.<sup>259</sup> Es digno de nota también que Uranga proponga que la investigación se realice en un trabajo de equipo. La unidad de la investigación está asegurada por “el método filosófico que sirve de base”,<sup>260</sup> que, aunque el autor lo llame “método comparativo”, viene a ser una suerte de método de variación imaginaria, capaz de ofrecer “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”.<sup>261</sup> Y sin embargo, “el análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica”,<sup>262</sup> ya que “*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*”.<sup>263</sup> El juego entre estos dos motivos metódicos origina una inestabilidad constante.<sup>264</sup> Otra la provoca la exigencia simultánea de un afán de precisión conceptual que deje de “chapotear en vaguedades”,<sup>265</sup> por una parte, y, por el otro, la prescripción de no “dejarse sorprender excesivamente por las condiciones que impone una terminología ontológica rigurosamente acuñada”<sup>266</sup> junto con la necesidad de una asociación de la filosofía con la poesía (“más que en los historiadores, psicólogos y sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano”)<sup>267</sup> y la idea de que el “instinto” y el “pensamiento” “nos permiten ahorrarnos el confuso concepto de intuición”.<sup>268</sup>

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>260</sup> *Idem.*

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>262</sup> *Idem.*

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>264</sup> En su nota introductoria a la edición de 1990 de la obra, Villoro apunta que ni Uranga ni el grupo Hiperión 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. Véase Luis Villoro, “Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, en E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, pp. 9-23.

<sup>265</sup> E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, p. 54.

<sup>266</sup> *Idem.*

<sup>267</sup> *Idem.*

<sup>268</sup> Véase *ibid.*, pp. 54-55. En todo caso, como se verá más tarde, lo que nos lleva a la poesía es la fenomenología misma.

No sería fácil decidir si toda esta investigación de Uranga es realmente fenomenológica, como él pretende, y en qué sentido lo es —o en qué sentido lo son sus diferentes partes y elementos. La cuestión está sujeta a consideraciones e interpretaciones que nos llevarían muy lejos. Lo que puede hacerse sin mucha dificultad es recoger las alusiones dispersas a la fenomenología o a motivos fenomenológicos que se hallan en el libro: por ejemplo, la que se refiere a la “desformalización” surgida de la fenomenología, la cual consiste en proyectar las “esencias” hacia regiones “materiales”, para “precisar sus variantes regionales, sus transformaciones”, como hace Heidegger (capítulo 45 de *El ser y el tiempo*) con la noción de *fin*;<sup>269</sup> o la discusión sobre la posibilidad de un conocimiento esencial de un concepto como el heideggeriano de la *Jemeinigkeit*, en la cual Uranga encuentra apoyo en ciertas palabras de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Por otro lado, como hemos dicho, la ontología de Uranga, que se quiere histórica,<sup>270</sup> también se quiere fenomenológica, y justamente por ello aliada de la poesía. Lo que podríamos llamar la “voluntad de fenomenología” de Uranga encuentra ocasión de manifestarse justamente en sus interpretaciones de poesía. En un pasaje de “La tejedora” de López Velarde, por ejemplo, encuentra elementos noemáticos y elementos noéticos que se cambian y prestan significaciones,<sup>271</sup> y en otro, en que, ya según su interpretación, asistimos al “tránsito de lo solitario a lo popular, de lo individual a lo colectivo”, acude al “lenguaje filosófico” para decir que “se opera el tránsito de la cuarta a la quinta de las meditaciones cartesianas de Husserl”.<sup>272</sup>

Veinticinco años después del *Análisis*, en 1977, Uranga publica *¿De quién es la filosofía?*, reunión de ensayos, el principal de los cuales constituye un intento, a nuestro juicio enteramente fallido, por refutar la tesis gaosiana que considera a la filosofía como una confesión personal de su autor. Aunque sería interesante indagar en qué medida este ensayo constituye una retractación de la concepción de la filosofía defendida en el *Análisis del ser del*

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>270</sup> “Una ontología que se comprenda a sí misma no puede ser sino histórica” (*ibid.*, p. 115).

<sup>271</sup> Véase (*ibid.*, p. 125), donde los versos: “*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*”, se comentan así: “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”.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 129. Sobre esto mismo, un poco más adelante: “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” (*ibid.*, p. 132).



*mexicano*, y qué papel juega en ella el concepto o la preocupación husserliana de una filosofía como ciencia y como obra a la postre impersonal,<sup>273</sup> estas cuestiones no tienen directamente interés para nosotros. Sí lo tiene, en cambio, el breve estudio “Leyendo a Husserl”, que es una peculiar exposición, en forma epistolar, de la actitud fenomenológica y a la vez una invitación a ella. La exposición —que se apoya en una difícil comprensión del papel de la reflexión, entendida como atención al habla (en sentido cercano al heideggeriano) de la conciencia, en la adopción de la actitud fenomenológica— logra plantear 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?”<sup>274</sup> Otro “enigma digno de consideración” 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.<sup>275</sup> Aunque la crítica de la inclusión del yo en el ámbito trascendental que hace Uranga en seguida está guiada por una interpretación cuestionable del concepto de reflexión y desemboque en 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, la presentación final de la fenomenología como “una ascesis, una renuncia, un apartamiento”, no está del todo en desacuerdo con Husserl. La adopción de la actitud fenomenológica es vista 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”.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Véase sobre esto en especial *ibid.*, p. 86, en contraste con las declaraciones de Emilio Uranga en *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal* (México/Guanajuato: Federación Editorial Mexicana/Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990), p. 87. Por lo demás, el ensayo forma 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).

<sup>274</sup> E. Uranga, *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, p. 38.

<sup>275</sup> Véase *ibid.*, pp. 41-44. Quizá la estancia de Uranga en Friburgo, cerca de Eugen Fink, tenga algo que ver con estos planteamientos.

<sup>276</sup> *Ibid.*, pp. 50-51. No podemos dejar de mencionar la traducción de gran calidad que hizo Uranga de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, publicada en 1957 (México, FCE) y hoy, injustamente, un poco relegada. Por esa traducción debe considerarse a Uranga como un importante antecedente del posterior interés por la obra de Merleau-Ponty en México.

Acerca de **Jorge Portilla (1919-1963)**, “uno de los pensadores más lúcidos del grupo” Hiperión,<sup>277</sup> 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”<sup>278</sup> —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. Portilla, sin embargo, no comete la torpeza fácil de decir que su objeto de estudio es algo así como el “relajo mexicano” o el relajo del mexicano... Incluso cuando estudia 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 de tipos, estilos, modos, en fin, de ser humano, y no sólo, aunque

---

<sup>277</sup> Palabras de Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro en la “Advertencia” inicial del volumen en que se publicó *Fenomenología del relajo* (Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos* [México: FCE, 1984], p. 9).

<sup>278</sup> J. Portilla, *op. cit.*, p. 13.

también lo sean, modos de ser *mexicano* o modos *mexicanos* de ser. Y es que su ensayo pretende ser un ensayo genuinamente fenomenológico, aunque, hay que reconocerlo, tampoco encontramos en él una completa definición metodológica, sino, fuera de algunos pocos lineamientos casi incidentales, el puro trabajo fenomenológico 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, este primer paso puede tomarse como ejemplo y modelo, y también debe ser criticado y superado.

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.<sup>279</sup>

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”.<sup>280</sup>

En forma casi acorde con esa motivación doble pero unitaria, el ensayo se divide en dos partes, una primera que constituye propiamente 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 la descripción del relajo y un intento de definirlo, sino también un esbozo, quizá no muy detallado, pero sí expresivo y convincente, de una fenomenología del valor. La primera descripción culmina provisionalmente en el siguiente resumen:

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 16.

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.<sup>281</sup>

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”.<sup>282</sup> 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 aquel.<sup>283</sup>

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”.<sup>284</sup> Aunque

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 50.

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;<sup>285</sup> 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 de 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 entretrejimiento 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.<sup>286</sup>

La asimilación reflexiva de la fenomenología llega a su madurez en México sólo con los estudios de **Luis Villoro (1922-2014)**.<sup>287</sup> En ellos se encuentra la reflexión metodológica que

---

<sup>285</sup> 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 (*ibid.*, p. 22, nota 2).

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>287</sup> 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*. 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

no hallamos en Portilla, aunque, por su parte, difícilmente se encuentra en la obra de Villoro más “aplicación” de la fenomenología que el aprovechamiento de ciertos conceptos y distinciones husserlianos.

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* (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 1964-1965), se desarrolló desde finales de los años cincuenta hasta la segunda mitad de los sesenta. 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. Aunque, como es natural, no todo en Villoro es —como casi siempre parece— claridad, y sus exposiciones tienen momentos de comprensión insuficiente o arriesgada, importa destacar 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 sus escritos.

El grupo de gente interesada requerido para el desarrollo normal de la disciplina fenomenológica no llegó a formarse, y quizá no podía formarse, dadas las circunstancias y los intereses predominantes en el medio filosófico mexicano en los años sesenta y setenta. Por su parte, para 1975, fecha de publicación de los *Estudios sobre Husserl*, Villoro se encontraba “ya muy alejado de esos temas”.<sup>288</sup> Pero desde mediados de los años sesentas, fecha de sus últimos cursos sobre Husserl, la fenomenología se había prácticamente borrado del escenario principal de la filosofía en México.

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

---

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. Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl* (México: UNAM/FFyL, Opúsculos, 1975).

<sup>288</sup> *Estudios sobre Husserl*, p. 7.

fenomenología. Más bien, amplió sus lecturas de obras de Husserl (sobre las *Investigaciones lógicas*, *Ideas I*, y *Meditaciones cartesianas*, estudió el segundo libro de *Ideas*, *Filosofía primera*, la *Lógica formal y lógica trascendental*, *La idea de la fenomenología*), por lo que su noción de la fenomenología tenía que ser más madura e informada que la de Gaos. Repasaremos en seguida los motivos centrales de los ensayos en que esta noción se expone. Ante las interpretaciones que encuentran un conflicto entre la fenomenología en las *Investigaciones lógicas* y el llamado “giro trascendental” del primer libro de *Ideas*, Villoro intenta en “Los antecedentes de la reducción fenomenológica” ver ambas obras como el desarrollo de un mismo proyecto que 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”.<sup>289</sup> Estos motivos fundamentales en las *Investigaciones lógicas* serán los hilos conductores para investigar el sentido de la reducción fenomenológica expuesta en *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)... 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”; así pues, para revelar “la urdimbre pura de la conciencia como sede de la verdad objetiva”<sup>290</sup> se requiere de una nueva reducción, la fenomenológica. La develación de la conciencia significativa es la primera función de la reducción fenomenológica.

El seguimiento del segundo motivo de las *Investigaciones*, descubre que la intencionalidad de las vivencias, o el elemento significativo en ella, implica “una referencia que hace abstracción de la realidad de su objeto”.<sup>291</sup> Pero Villoro sostiene, además, que el cumplimiento de la intención significativa, cuando es en efecto un acto de auténtica evidencia,

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>290</sup> *Ibid.*, pp. 33-36.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 42.

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 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”.<sup>292</sup> 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 —la fenomenológica, de nuevo— 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”.<sup>293</sup> La segunda función de la reducción fenomenológica es así la develación del ente en cuanto verdad.

“La ‘reducción de la inmanencia’” da un paso más en el intento de aclarar la reducción fenomenológica (como reducción a la inmanencia) y revisar “la pertinencia de la interpretación idealista” que hace Husserl de su propio método.<sup>294</sup> Manteniendo la interpretación de la actitud natural como una actitud que postula la realidad aunque ésta no esté dada, ahora se crea, sin embargo, la impresión de que la actitud natural no es en realidad nuestra inicial “postura espontánea”,<sup>295</sup> sino una actitud en algún modo secundaria respecto de alguna otra más originaria y 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”.<sup>296</sup> Y es esta suerte de tergiversación la que vendrá a corregir la reducción fenomenológica, gracias a la cual —porque suprime la tesis de la realidad (*Realität*) propia de la actitud natural— 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”.<sup>297</sup>

Ahora bien, al “conjunto de fenómenos que quedan podemos calificarlos de ‘irreales’”.<sup>298</sup> Pero Villoro advierte que no por ello dejan de ser reales “en el sentido de ‘efectivamente

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 64.



existentes” (esto es, en alemán, *wirklichen*).<sup>299</sup> La reducción fenomenológica suspende la *Realität*, pero no la *Wirklichkeit*. Esto es cuestionable, ya que deja en la oscuridad el modo o tipo de ser que compete a los 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. Sin embargo, aquí no podemos poner de manifiesto todos los problemas que esta interpretación suscita en los ensayos, y en particular en las consideraciones sobre las relaciones entre la reducción eidética y la fenomenológica. Según ellas,

[...] la fenomenología 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.<sup>300</sup>

Y que son los de “la relación entre la verdad en sí de lo esencial y su aparición en ejemplares individuales”. Además, la reducción fenomenológica vino a servir además de base a la reducción eidética; es más: “es una condición de posibilidad de la ciencia eidética”<sup>301</sup> — afirmación que hace surgir, desde luego, la dificultad de explicar la independencia, respecto de la fenomenología, de las ciencias eidéticas no fenomenológicas. Y por otro lado, tampoco se alcanzan a esclarecer plenamente, en toda la exposición de Villoro, 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”.<sup>302</sup>

A pesar de estos problemas, el ensayo cumple el propósito de dar a conocer el sentido de la reducción, analizando los diferentes sentidos que toma la palabra “inmanencia” —y su

---

<sup>299</sup> 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”.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>302</sup> No creemos, por ello, que pueda comprobarse lo que Villoro dice en una nota: “Husserl emplea a veces el término ‘reducción fenomenológica’ para referirse a la reducción eidética”. El “empleo” de Husserl coincide más bien con la propuesta de Villoro: “Para evitar equívocos, nosotros usaremos los términos ‘reducción fenomenológica’ y ‘reducción trascendental’ como equivalentes; de ambos habría que distinguirse la ‘reducción eidética’” (*ibid.*, p. 59).

correlativa, “trascendencia”— según la actitud en que nos situemos. Según 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”,<sup>303</sup> 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”.<sup>304</sup> Las páginas de la última sección, en que Villoro introduce el sentido “definitivo” de “inmanencia”, coronan brillantemente el ensayo y revelan el vigor de la interpretación que lo guía. 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 fusión o 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. Las últimas frases de la reseña resumen toda una interpretación histórica de la fenomenología trascendental:

Los dos motivos [el “motivo trascendental” y el “motivo vital”, personal] 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.<sup>305</sup>

Pese a su alejamiento de la fenomenología en la última mitad de los años sesentas, Villoro no ha dejado de dar muestra en sus escritos posteriores de la huella dejada en su pensamiento por las lecturas de Husserl. En particular, deben mencionarse las varias referencias explícitas o implícitas que se encuentran en *Creer, saber, conocer*,<sup>306</sup> así como la

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>306</sup> 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 F. Salmerón, “La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro”, en Ernesto Garzón Valdés y

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*.<sup>307</sup>

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), ciertos factores los mantuvieron cerca de algunos de sus miembros: sólo uno de estos factores fue el común interés por la fenomenología de Husserl.<sup>308</sup> En el caso de los tres fundadores de la revista *Crítica*,<sup>309</sup> importa destacar la dirección en que ese interés obró: para ninguno de ellos 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 o positivista en muy amplio sentido que la revista propugnaba, y a sus ojos era también, y quizá sobre todo, una filosofía como la fenomenológica perfectamente compatible y coordinable con el afán y el proyecto de profesionalizar la filosofía que *Crítica* debía encauzar. Es cierto, por otra parte, que ninguno de los tres se metió en indagaciones de detalle sobre esa afinidad entrevista, y que a la postre ninguno de los tres perseveró en el interés o “vocación” husserliana.<sup>310</sup>

Antes de abordar los escritos de interés fenomenológico de Salmerón y Rossi, quiero mencionar, aunque sea de pasada, un ensayo surgido de uno de los seminarios de Villoro sobre Husserl: “El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl” (1961), del malogrado Wonfilio Trejo, pues revela un estudio serio y hondo del

---

Fernando Salmerón, eds., *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* [México: UNAM/IIFs, 1993], pp. 133-134). 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” (F. Salmerón, *op. cit.*, p. 134).

<sup>307</sup> L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: FCE/El Colegio Nacional, 1997), p. 18.

<sup>308</sup> 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*” (Alejandro Rossi, “Saludo a Luis Villoro”, en *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, p. 8).

<sup>309</sup> *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, fue fundada, como es sabido, por Rossi, Salmerón y Villoro en 1967.

<sup>310</sup> En todo caso es de lamentar la escasez de realizaciones de ese conato de reunión de la fenomenología con la filosofía analítica. La ya citada reseña de Villoro del libro de Mohanty, publicada en el segundo número de *Crítica*, fue el único texto de temática directamente husserliana publicado por la revista hasta los años ochenta.

problema del tiempo en Husserl, y, aunque expuestas en un estilo denso, contiene algunas ideas que toda consideración del mismo debería tomar en cuenta.<sup>311</sup>

El acercamiento de **Fernando Salmerón (1925-1997)** a la fenomenología fue breve, pero no poco intenso. Su único fruto de consideración fueron los tres ensayos que se desprendieron de su tesis doctoral para ser publicados en distintos números de *Diánoia*.<sup>312</sup> Los tres conforman el proyecto de una “reconstrucción histórica” del tema del ser ideal en el pensamiento contemporáneo de lengua alemana, que sentaría las bases para una “discusión a fondo del problema”.<sup>313</sup> Salmerón nos hace asistir a la exposición, el desarrollo y la crisis del mismo concepto del ser ideal, cuya crítica por parte de Heidegger culmina una época de “entusiasmo y plenitud” en relación con el tema planteado. Desde un punto de vista crítico, vemos 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.

Salmerón inició, muy tardíamente, un estudio comparativo entre el método fenomenológico y algunos rasgos metodológicos de la filosofía analítica, pero nunca alcanzó a coronarlo a su satisfacción.<sup>314</sup> Recordamos solamente que la base de la comparación era un concepto de fenomenología en buena medida heredado de Gaos: el de un método preocupado ante todo por la clarificación de los conceptos lingüísticos.

---

<sup>311</sup> Por la misma época, Hugo Padilla presentó una tesis de licenciatura titulada “Ideas axiológicas en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas* de Edmundo Husserl”, notable por ser el primer análisis mexicano de la doctrina propiamente husserliana del valor y la percepción de valor. Cf. Hugo Padilla, *Ideas axiológicas en las Investigaciones lógicas y en las Ideas de Edmundo Husserl* (México/Morelia: *jitanjáfora*, Serie Fenomenología, vol. 5, 2006).

<sup>312</sup> 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 “El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XI, núm. 11 (México: UNAM/IIFs, 1965), pp. 79-104; “El ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de Husserl”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XII, núm. 12, (México: UNAM/IIFs, 1966), pp. 132-154; “Lenguaje y significado en *El ser y el tiempo* de Heidegger”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XIV, núm. 14, (México: UNAM/IIFs, 1968), pp. 96-121.

<sup>313</sup> F. Salmerón, “El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann”, p. 79.

<sup>314</sup> El estudio fue esbozado en la conferencia que dictó dentro del ciclo “Actualidad de Husserl, a los cincuenta años de su muerte”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1987. El mismo Salmerón decidió no publicar esa conferencia en el volumen en que se reunieron las que se presentaron en el ciclo (cf. A. Zirió Quijano, comp., *Actualidad de Husserl*, nota 6 del presente texto).

En **Alejandro Rossi (1932-2009)** 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 esta historia es el ensayo “Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*”,<sup>315</sup> donde hace una pulcra exposición de los principales elementos conceptuales y las tesis centrales de la teoría del significado que se encuentra, sobre todo, en la primera de las *Investigaciones*, exposición encaminada a revisar los diferentes conceptos de sinsentido y contrasentido que según Husserl pueden presentarse. La teoría husserliana del significado puede entenderse (de acuerdo con la convicción husserliana que Rossi atinadamente destaca de que la *comprensibilidad* es la única condición de la *significatividad*) 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?”.<sup>316</sup> Por un lado, Rossi encuentra un “problema fundamental” en la concepción husserliana de *materia*: se trata de la “doble intencionalidad” que parece requerir la distinción entre el “objeto en general” y el “objeto en el modo de su mención”.<sup>317</sup> Y por otro lado, la posición de Husserl, que consiste en darle significatividad a expresiones aunque carezcan de objeto existente (falsas o contradictorias) es meritoria aunque “no es muy convincente”.<sup>318</sup> Esta concepción del “objeto intencional” es, piensa Rossi, una variante de la concepción que acepta la existencia o subsistencia de objetos o entidades lógicas o ideales para mantener la significatividad, y la hace entrar así en el marco que traza: el esquema de explicación debe asumir en alguna forma objetos inexistentes y no puede hacerlo sin contradicción o sin alteración de la significación normal.<sup>319</sup>

Aunque quepa la duda de que la concepción criticada coincida realmente con la expuesta por Husserl, hay que decir que la crítica de Rossi, en las dos cuestiones señaladas, tiene el

---

<sup>315</sup> Publicado en *Diánoia* en 1960 y más tarde en *Lenguaje y significado* (1969 y 1989), que reúne cinco ensayos escritos todos en los sesenta. Basta ver las fechas de los cinco ensayos para detectar la transición mencionada. “Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*” fue publicado en 1960; los restantes, 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 algunos puntos, de posiciones husserlianas.

<sup>316</sup> A. Rossi, *Lenguaje y significado* (México: FCE, Breviarios, 1989), p. 50.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 29. Rossi cita el capítulo 20 de la Investigación Quinta, E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 523.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>319</sup> *Cf. ibid.*, p. 129.

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.<sup>320</sup>

El caso de **Manuel Cabrera (1913-1997)** 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.

Tras una larga carrera diplomática, Cabrera ingresó en 1984 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*. Se decía “de vuelta de la fenomenología”; pero dedicó sus últimos años de actividad a entretejer un denso entramado conceptual en que la monadología fenomenológica se asimilaba o se identificaba con una interpretación personal del argumento ontológico.

En relación con la fenomenología, Cabrera sólo tuvo una postura, que nunca modificó sustancialmente. La expresó en su primer libro de 1938, *Bases para una fundamentación de la sociología*<sup>321</sup> y, en un contexto diferente, en el curso sobre “La metafísica de la persona” dado en Morelia en 1942 y en el ensayo “Fenomenología de la historia y de la crisis”. Más sofisticada y con algunos elementos novedosos, la presenta años después en *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, de 1979,<sup>322</sup> y en sus artículos y conferencias posteriores.<sup>323</sup> El estilo literario y filosófico en que está envuelta, y los elementos de filosofía de la historia y de

---

<sup>320</sup> La misma temática que el artículo de Rossi cubre la Tesis de Maestría que presentó en 1968 Octavio Castro en la Universidad Veracruzana. La tesis, inédita hasta ahora, se titula “Un estudio semántico”, y presenta el “modelo” de la filosofía del lenguaje de Husserl “en función de la filosofía semántica de habla inglesa” (cf. Octavio Castro López, *Un estudio semántico* [Xalapa: Universidad Veracruzana, Facultad de Pedagogía, Filosofía y Letras, 1968], p. 1).

<sup>321</sup> Véase la valoración que hace Gaos de esta obra en su prólogo a la edición de 1953 (J. Gaos, *Obras completas*, VIII, p. 597).

<sup>322</sup> 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 (Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, t. II [México: Ediciones Libro-Mex, Biblioteca mínima mexicana, no. 18, 1955], p. 233). No nos extrañaría, por las razones expuestas, encontrar en este texto, que no hemos podido revisar, antecedentes importantes del libro de 1979.

<sup>323</sup> Manuel Cabrera, “Cartesianismo, fenomenología y solipsismo”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* XXX, núm. 30 (México: UNAM/IIFs, 1984), pp. 103-110; M. Cabrera, “La intersubjetividad monadológica”, en A. Ziri6n, comp., *Actualidad de Husserl*, pp. 51-64.

la cultura que integra, dificultan la exposición de esta postura y hacerse sobre ella un juicio justo. Nos limitamos a algunas de sus claves suficientemente visibles e importantes.

Según Cabrera, 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. En una apreciación que puede recordar a Nicol, se sostiene que la fenomenología es la culminación del cartesianismo, cuyas contradicciones obligan a 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, etcétera), 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”.<sup>324</sup>

Filosóficamente, el problema ante el cual fracasa el idealismo cartesiano-fenomenológico es —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 sus relaciones con ellos. Husserl no puede evitar el solipsismo, y repite a su manera el argumento ontológico de que se valió Descartes para alcanzar, mediante la veracidad divina, el mundo real. La versión fenomenológica del argumento postula una “armonía preestablecida” que rompe con el principio de una total exención de supuestos y termina en el endiosamiento del sujeto (“*no es posible acceder al otro sin al mismo tiempo divinizar la conciencia*”).<sup>325</sup> El solipsismo de la intersubjetividad monadológica —dice Cabrera en términos tomados de Antonio Caso— es “un *panenteísmo ateo...*, un *panenteísmo sin Dios trascendente...*, un *panenteísmo inmanentista*”.<sup>326</sup>

---

<sup>324</sup> M. Cabrera, “Fenomenología de la historia y de la crisis”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3 (México, mayo-junio, 1952), p. 110.

<sup>325</sup> M. Cabrera, “La intersubjetividad monadológica”, en *op. cit.*, p. 62.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 63.

Desde un punto de vista sociológico, histórico o político (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”.<sup>327</sup> Si la monadología de Leibniz era expresión “del individualismo creador en pleno auge”, de un “individualismo optimista”, la 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”.<sup>328</sup> Además, Husserl tuvo que tomar de Descartes 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*”.<sup>329</sup> Esto es, pues, lo que aporta una “lectura política del solipsismo”.<sup>330</sup>

Cabrera termina sus reflexiones 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.<sup>331</sup>

### *Últimos años del siglo XX. Perspectivas*

Nos hemos referido al vacío de fenomenología que siguió al último de los cursos sobre Husserl que impartió Luis Villoro en 1964-1965. Desde finales de 1981 empezó quien esto

---

<sup>327</sup> M. Cabrera, “La metafísica de la persona” (cursillo de 4 conferencias sustentado en los cursos de primavera, 1942), en *Universidad Michoacana*, núm. 20 (Morelia, marzo-abril 1943), p. 113.

<sup>328</sup> *Idem.*

<sup>329</sup> M. Cabrera, “La intersubjetividad monadológica”, en *op. cit.*, p. 61.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 63. Un estudio más detallado habría de seguir también la exposición, anunciada en las *Bases* y presentada en “La metafísica de la persona” con algunos rasgos más elaborados, de la doctrina de Cabrera sobre la persona, apoyada en Ortega y Gasset, Samuel Ramos, Heidegger, y finalmente en Zubiri. (Cf. Luis Villoro, “Sobre *Bases para una fundamentación de la sociología*, de Manuel Cabrera Maciá”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía I*, núm. 1, (México : UNAM/IIFs, 1955), pp. 398-401 y L. Zea, *La filosofía en México*, t. II, pp. 232-236).



escribe a impartir cursos sobre Husserl y fenomenología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y a intentar abrir con ellos un nuevo capítulo en la historia de la fenomenología en México. Sería injusto, sin embargo, no reconocer las contribuciones de profesores o autores que, en los últimos años del siglo pasado, ayudaron a configurar la circunstancia en que la fenomenología inició el nuevo. Sin afán de delimitaciones rígidas, nos ocupamos aquí de los últimos veinticinco o treinta años del siglo XX.<sup>332</sup>

En realidad, en la misma Facultad de Filosofía y Letras el silencio sobre Husserl nunca fue total. En los cursos de Introducción a la filosofía de Margarita Vera solía leerse *La filosofía como ciencia rigurosa*; Juliana González aprovechó siempre en los suyos las oportunidades para recordar la importancia y trascendencia del movimiento fenomenológico;<sup>333</sup> y Carlos Félix aseguraba, con borroso profetismo, que la fenomenología era la filosofía del futuro...

Por su 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 trece años—, que sería la primera de las tres colaboraciones del competente investigador colombiano a la revista.<sup>334</sup> 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*.<sup>335</sup>

---

<sup>332</sup> Naturalmente, mucho 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.

<sup>333</sup> De Juliana González hay que anotar sus textos didácticos y de difusión: “La fenomenología”, en Abelardo Villegas, coord., *La filosofía* (México: UNAM, Coordinación de Difusión Cultural, Las humanidades en el siglo XX, 1979), pp. 87-106, y “La fenomenología”, en *Historia de la filosofía* (México: UNAM/Porrúa, 1987), pp. 113-121. Fue ella, además, quien en 1980 me propuso, siendo Secretaria Académica de la Facultad, empezar a llenar el hueco mencionado impartiendo un curso sobre Husserl, que dio principio en el año lectivo 82-83.

<sup>334</sup> Véase Daniel Herrera Restrepo, “Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl”, en *Revista de Filosofía* 2, núm. 6 (México, 1969), pp. 195-207; “Heidegger: prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl”, en *Revista de Filosofía* 17, núm. 49 (México, 1984), pp. 135-147, y “El yo en la fenomenología husserliana”, en *Revista de Filosofía* 24, núm. 70 (México, enero-abril, 1991), pp. 1-17. La traducción aludida es E. Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. y presentación de Miguel García-Baró (México/Madrid: FCE España, 1982).

<sup>335</sup> *Diánoia* ha publicado Gerhard Funke, “Fenomenología trascendental y ‘filosofía primera’ (Observaciones al ‘Ensayo de una historia crítica de las ideas’ de Husserl)”, en Año V, núm. 5, 1959, pp. 150-194; Boris Abba, “La autoenajenación de la experiencia trascendental en la fenomenología de Husserl, como autocrítica humanizante”, en Año XVII, núm. 17, 1971, pp. 129-140; Juan Llambías de Acevedo, “La fenomenología como método de la filosofía”, en Año XIX, núm. 19 1973, pp. 199-212; Miguel García-Baró, “La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900”, en Año XXXII, núm. 32 1986, pp. 41-69; Julia Iribarne, “La problemática ética en el pensamiento de Husserl”, en Año XXXVI, núm. 36 1990, pp. 51-60. De acentuado interés fenomenológico era ya el hermoso texto de Alfred Schütz sobre “Don Quijote y el problema de la realidad”, en Año I, núm. 1, 1955, pp. 312-330.

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. Sin embargo, el desarrollo en México de esa problemática ha sido de hecho muy escaso. En este orden de ideas, hay que decir que el interés por Heidegger, aunque ha tenido sus altibajos, no ha decrecido nunca considerablemente desde los numerosos cursos, conferencias, artículos y traducciones de Gaos<sup>336</sup> (a los que deben añadirse los no tan numerosos de García Bacca<sup>337</sup> y [María Zambrano](#)),<sup>338</sup> y la a veces reticente admiración de los miembros del grupo Hiperión,<sup>339</sup> hasta los cursos y conferencias que se imparten todavía hoy en día. La época de mayor furor por la filosofía de Heidegger, desde luego, pasó hace mucho; Oswaldo Díaz Ruanova señala fechas: “El esplendor de Heidegger en México se inicia en 1942 y llega a su término dos décadas después”.<sup>340</sup> Pero no hay duda, sin embargo, de que para muchos profesores y estudiantes de hoy en día Heidegger sigue siendo una estrella que esplende y traza rumbos. De todos modos, se ha necesitado mucho tiempo para dejar de considerar a Heidegger como un mero representante —aunque sea el máximo— de una siempre mal definida corriente 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”.<sup>341</sup>

---

<sup>336</sup> Deben citarse, además de su traducción de *Sein und Zeit* y de su introducción a la misma obra (*Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*), los siguientes ensayos y reseñas: “La cura en Goethe y Heidegger”, en *Filosofía y Letras* XVIII, núm. 35 (México: UNAM, 1952), pp. 9-26; “Caminos del bosque, 1950”, en *Cuadernos Americanos* IX, núm. 53 (México, 1954), pp. 135-153; “Heidegger 1956 y 57”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía* IV, núm. 4 (México: UNAM/IIFs, 1958), pp. 354-368; “Ortega y Heidegger”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 19 (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1961), pp. 403-439. Todos estos trabajos han sido publicados en J. Gaos, *Obras completas, X: De Husserl, Heidegger y Ortega*, coord. Antonio Ziri6n Quijano, prólogo de Laura Mues de Schrenk (México: UNAM, Coordinación de Humanidades, Nueva Biblioteca Mexicana, vol. 139, 1999).

<sup>337</sup> De García Bacca basten “Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)”, en *Cuadernos Americanos* (México, 1947) y *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, anteriormente citado.

<sup>338</sup> Cf. María Zambrano, “El tema de la muerte en la filosofía contemporánea (S. Kierkegaard, Heidegger y Sartre, y en el mexicano)”, en *Universidad Michoacana*, núm. 27 (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, abril-junio, 1951), pp. 57-68.

<sup>339</sup> Cf. Joaquín Sánchez Macgr6gor, “Heidegger, ¿existencialista?”, en *Cuadernos Americanos* (México, julio-agosto y septiembre-octubre, 1953), pp. 109-126 y 97-114.

<sup>340</sup> Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, (México: Rafael Giménez Siles Ed., 1982), p. 21.

<sup>341</sup> Sobre la recepción de Heidegger en México puede verse ahora Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía en México frente a Heidegger* (México: Afinita, 2013).

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, Felipe Boburg y José Rubén Sanabria de la Universidad Iberoamericana.<sup>342</sup> El atractivo de la figura de Edith Stein en diferentes frentes ha dado algunos frutos valiosos, en su mayoría debidos igualmente a profesores de la Universidad Iberoamericana. Son dignos de nota el trabajo de traducción de Alberto Pérez Monroy y el homenaje cuyas actas publicó en 1992 Miguel Mansur Kuri.<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> De Ramírez Cobián véanse *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, presentación de [Enrique Dussel](#) (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1994); “La ‘verdad’ de la fenomenología (Husserl y Merleau-Ponty)” en *Iztapalapa* 14, núm. 33, extraordinario (México: 1994), pp. 51-62; *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana* (Toluca: UAEM, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 1996). También ha escrito sobre Merleau-Ponty, en la misma Universidad, Eduardo González de Píer: “La subjetividad y el cuerpo, un ensayo sobre Merleau-Ponty”, en *Estudios* 8, núm. 25 (México: ITAM, verano, 1991), pp. 93-103. De Felipe Boburg véanse *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)* (México: Universidad Iberoamericana, 1996); “Sujeto y corporeidad en Maurice Merleau-Ponty” en *Revista de Filosofía* 21, núm.61 (México, enero-abril 1988), pp.45-51; “La rehabilitación ontológica de la percepción” en *Revista de Filosofía* 28, núm. 83 (México, 1995), pp.117-136; y de Sanabria, “Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo existencial” en *Revista de Filosofía* 21, núm. 61 (México, enero-abril, 1988), pp. 23-44; “¿Fenomenología de la percepción? ¿ontología de la percepción?” en *Revista de Filosofía* 28, núm. 84 (México, septiembre-diciembre 1995), pp. 363-401. La *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana ha publicado otros muchos trabajos sobre Merleau-Ponty (y otros temas de interés fenomenológico), bajo los nombres de Ma. Luz Pintos, José Blanco Regueira, Francisco Galán, Pablo Sebastián García, Francisco Galán, Pablo Sebastián García, Ma. Lucrecia Rovaletti. También sobre Merleau-Ponty ha publicado algunos trabajos Alicia G. Pochelu en la revista *Logos*.

<sup>343</sup> Véanse Edith Stein, “Imagen de la trinidad en la creación: persona e hipótesis”, trad. Alberto Pérez Monroy, en *Gaceta del Fondo de Cultura Económica* n. e., núm. 285. (México, septiembre, 1994), pp. 19-21; E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. Alberto Pérez Monroy (México: Universidad Iberoamericana, 1995) y Miguel Mansur Kuri, *Homenaje a Edith Stein* (México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, Cuaderno de Filosofía, 1992). También los trabajos de dos colaboradores en el libro de Mansur: Alfredo Vargas Alonso, “Comprensión del método fenomenológico en Edith Stein”, en *Efemérides Mexicana* 12, núm. 34 (México: enero-abril, 1994), pp. 77-100; Joseph Pesch M., “Gracia y libertad: reflexión filosófica de Edith Stein sobre la estructura del ser humano-personal”, trad. Gabriel Chico Sánchez, en *Anámnesis* 5, núm. 1 (México, enero-junio, 1995), pp. 5-22; Gabriel Chico Sánchez, “Sobre Philibert Secretan, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*”, en *Analogía* 7, núm. 2 (julio-diciembre, 1993), pp. 207-209. Y no olvidemos los textos de [Antonio Gómez Robledo](#), *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, (México: UNAM, Cuadernos, 1988) y Ramón Xirau, “De mística: maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil”, en *Cuadernos de Joaquín Mortiz* (México: Joaquín Mortiz, 1992). Sobre Ricoeur deben tomarse en cuenta [Mauricio Beuchot](#), “Hacia una hermenéutica del significado vivenciado”, en *Logos* 16, núm. 47 (México: mayo-agosto, 1988), pp. 9-24; M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente* (Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1989); Enrique Dussel, “Hermenéutica y liberación. De la ‘Fenomenología hermenéutica’ a una ‘Filosofía de la Liberación’ (Diálogo con Paul Ricoeur)”, en *Analogía Filosófica* 6, núm. 1 (enero-junio, 1992), pp. 141-181; y sobre Levinas, Tania Checchi González, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas* (México: Universidad Iberoamericana, Filosofía, 1997); José Rubén Sanabria, “Ética y filosofía primera en E. Lévinas”, en *Revista de Filosofía* 27, núm. 81, 1994, pp. 469-507. En un ensayo de cierta originalidad, a la búsqueda de un “encuentro”, [Fernanda Navarro](#) toma en cuenta a algunos pensadores del movimiento

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 “poshusserliana”. Y entre tanto, la fenomenología en general, o la fenomenología husserliana en particular, se mantuvo 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 era comúnmente reconocida, así, de oídas, no como una disciplina o una ciencia, sino exclusivamente como un *método*, como *el* método fenomenológico, uno entre los varios métodos filosóficos existentes, en un consenso difuso y prácticamente unánime que era como el mar en que todas las líneas desembocaban: el concepto dejado por las enseñanzas de Gaos y adoptado por el grupo Hiperión, no suficientemente contrarrestado por la idea más completa que sin duda 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 los textos dedicados exclusivamente a la divulgación o al estudio de la fenomenología, de los cuales sólo conocemos uno,<sup>344</sup> sino los que, dentro de la exposición de la historia de la filosofía, le conceden un sitio importante a la fenomenología. Éste 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”,<sup>345</sup> o que “entre las filosofías que surgen en nuestro siglo ocupa un lugar destacado

---

fenomenológico, incluyendo a Husserl: *Existencia, encuentro y azar* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Secretaría de Difusión Cultural, 1995).

<sup>344</sup> Me refiero a la desigual, aunque de encomiable intención pedagógica, *Antología de Fenomenología* de Juan Parent Jacquemin (Toluca: UAEM, Textos y Apuntes, 1993). Parent había publicado el estudio sobre Scheler *Un cuerpo propiamente dicho* (Toluca: UAEM, Lecturas críticas, 1983).

<sup>345</sup> Francisco Larroyo, col. Edmundo Escobar, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas* (México: Porrúa, 1968), p. 594.

la fenomenología”;<sup>346</sup> pero exponerla de modo correcto ha sido, a juzgar por los resultados hasta hoy, una misión prácticamente imposible.

Las traducciones incompetentes o irresponsables de obras de Husserl han constituido una fuente de confusión y un escollo más en el estudio de la fenomenología. La traducción de *Erfahrung und Urteil* hecha por Jas Reuter y [Bernabé Navarro](#),<sup>347</sup> mereció a su tiempo —por sus cuestionables elecciones terminológicas y por no haber tomado en cuenta las buenas traducciones existentes— una severa reprimenda del investigador argentino Roberto J. Walton.<sup>348</sup> Sin duda, cabría hacer una reprimenda igualmente detallada a la traducción de *Krisis* hecha por Hugo Steinberg,<sup>349</sup> 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.<sup>350</sup>

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, y en fin, la dificultad que representaba el estudio serio de Husserl en nuestro país precisamente en vista de esas 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 se ha dedicado el autor de este artículo desde finales de 1981. Al lado de los cursos regulares (normalmente introductorios) impartidos en la UNAM y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, de algunos otros irregulares aquí y allá,<sup>351</sup> de las traducciones de obras de Husserl y

---

<sup>346</sup> Gustavo Escobar Valenzuela y Mario Albarrán Vázquez, *Filosofía: un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas* (México/Buenos Aires: McGraw-Hill, 1996), p. 94.

<sup>347</sup> E. Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trad. Jas Reuter, revisión de traducción de Bernabé Navarro (México: UNAM/IIFs, 1980).

<sup>348</sup> Roberto J. Walton, “Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (traducción de Jas Reuter y revisión de Bernabé Navarro). México, UNAM, 1980. 482 pp.”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* X, núm. 1 (marzo, 1984), pp. 87-90.

<sup>349</sup> E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Hugo Steinberg, revisión técnica Oscar Terán (México: Folios Ediciones, Alternativas, 1984).

<sup>350</sup> Sobre los problemas de la traducción de Gaos de *Ideas I*, véase A. Zirió Q., “*Ideas I* en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos”, en *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Núm. 3 (Sociedad Española de Fenomenología/UNED, Madrid, 2001), pp. 325-371.

<sup>351</sup> Me he referido antes al ciclo “Actualidad de Husserl, a los cincuenta años de su muerte”, organizado en 1987 con el

la confección de un [Glosario-guía para traducir a Husserl](#),<sup>352</sup> para el cual he recibido la colaboración de otros traductores de Husserl, debo mencionar la publicación de una primera versión de mi proyecto principal: el [Diccionario Husserl](#), un léxico bilingüe (alemán/español) de conceptos husserlianos. Se ha tratado, con este y los demás proyectos y actividades, de dar algunos pasos para conseguir que el estudio y el desarrollo del pensamiento de Husserl en México sean verdadera y seriamente posibles y se hagan sobre mejores bases.

Tratándose sólo de este país, he dicho que la literatura en torno a pensadores o fenomenólogos poshusserlianos encerraba la paradoja de ser ella misma prehusserliana. Es cierto, pero creo que también puede afirmarse, sin temor a equivocarse, 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 poshusserlianos estudiados y donde pisamos nosotros mismos gracias a ellos y en parte, por tanto, y muchas veces sin saberlo, gracias a Husserl. Me alegraría saber que he tenido una pequeña parte en este logro todavía muy pequeño; pero más me alegrará participar en el lento trabajo necesario para poder disolver definitivamente esa paradoja.<sup>353</sup>

---

mismo espíritu que el de estos cursos: intentar despertar o reanimar el interés por la filosofía de Husserl y por la fenomenología. Con la ya mencionada excepción de la que impartió F. Salmerón, las conferencias fueron luego publicadas en el ya citado volumen *Actualidad de Husserl*, junto con unos ensayos de J. N. Mohanty y Karl Schumann y la traducción de un breve texto de Husserl: E. Husserl, “La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía”, pp. 15-19; E. Nicol, “Homenaje a Edmundo Husserl”, pp. 21-36; Ricardo Guerra, “Significación actual de la fenomenología”, pp. 37-50; Ramón Xirau, “Crítica del psicologismo. Entre ciencia y relatividad histórica”, pp. 65-77; Manuel Cabrera, “La intersubjetividad monadológica”, pp. 51-64; Luis Eduardo González, “El objeto intencional y sus aporías”, pp. 79-98; Antonio Ziriñ Quijano, “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’”, pp. 99-123; J. N. Mohanty, “La pertinencia de Husserl en nuestros días”, pp. 125-146; Karl Schumann, “La idea de Husserl de la filosofía”, pp. 147-176.

<sup>352</sup> Las dos primeras traducciones (E. Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* [México: UNAM/IIFs, Cuadernos, 1988] y E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versión 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* [México: UNAM/IIFs, Cuadernos, 1990]) tienen también un carácter introductorio, y la tercera (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [México: UNAM/IIFs, Filosofía Contemporánea, 1997]) es la de una obra esencial para conocer una vertiente importantísima del proyecto fenomenológico de Husserl que había sido prácticamente ignorada a lo largo de la historia de la fenomenología en México —con la salvedad de Luis Villoro. Puedo añadir ahora la refundición integral de la traducción de Gaos de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (México: UNAM/FCE, 2013). El glosario se encuentra en Antonio Ziriñ Quijano, *Glosario-Guía para traducir a Husserl* (<http://www.ggthusserl.org/enlaces/sitios.html>).

<sup>353</sup> Puede considerarse como un paso en esta dirección, pero también en la de una mejor colaboración y entendimiento entre los estudiosos e interesados en la fenomenología en los diferentes países de América Latina, la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología que tuvo lugar en la ciudad de Puebla durante la celebración del XIV Congreso Iberoamericano de Filosofía, en agosto de 1999. Acerca del Círculo, sus antecedentes, sus propósitos y sus proyectos, debe “visitarse” su sitio en Internet: <http://www.clafen.org>.