

# HISTORICISMO Y PERSONISMO DILTHEY Y ORTEGA EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ GAOS

Eduardo González Di Pierro  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 1. Introducción

Este trabajo intenta esclarecer las influencias y confluencias de las filosofías de Dilthey y Ortega y Gasset en el pensamiento de José Gaos, y, a su vez, a través de éste, en el pensamiento latinoamericano del siglo XX, como una respuesta a la sugerencia que Ramón Xirau hiciera al respecto: “Gaos reconoce su deuda hacia Dilthey, hacia Ortega y Gasset —hacia el perspectivismo de Ortega (...). No importan aquí y ahora estos y otros antecedentes del pensamiento de Gaos”. Y cita, a pie de página: “Estas influencias y confluencias merecerían un estudio detallado que no puede ser el de estas páginas”.<sup>1</sup> Si bien es cierto que la relación entre Gaos y Ortega ha sido objeto de numerosos artículos y escritos especializados, no lo ha sido tanto así la relación con Dilthey ni mucho menos con ambos pensamientos. El principal motivo por el cual consideramos que es importante mostrar tal doble relación es el que el propio Gaos haya manifestado, como señala Xirau, su deuda intelectual hacia estos pensadores; otra razón fundamental es el hecho de que, justamente, los pensamientos de los filósofos en cuestión fueron los que incidieron mayormente en los numerosos discípulos de Gaos a través de sus cursos y lecciones, si bien no se limitó a enseñar solamente a Dilthey y a Ortega, sino a toda una gama de pensadores que conocía eruditamente y que consideraba de fundamental importancia para los futuros filósofos latinoamericanos. Sin embargo, el cultivo de la Historia de las Ideas, y de la Filosofía de la Filosofía, líneas directrices del pensamiento gaosiano, parecían tener su fuente nutricia más adecuada en el

historicismo diltheyano y el circunstancialismo orteguiano, los que Gaos estudió, reinterpretó y adaptó a su propia y original filosofía.

El presente trabajo inicia con la relación entre Gaos y Dilthey, abriéndose la sección con las consideraciones generales sobre el problema filosófico del historicismo, desde su definición formal hasta su caracterización material de contenido; en un segundo momento, analizamos la interpretación que Gaos realiza de la obra del pensador alemán, destacando la noción de hermenéutica que Gaos entiende en el sentido de una filosofía de la cultura que se deriva de una filosofía de la historia. Mostramos, finalmente, las aportaciones principales del historicismo de Dilthey, según Gaos, y concluimos con la redefinición del historicismo en Gaos, señalando algunas caracterizaciones generales de dicha filosofía.

La segunda sección está dedicada a la relación entre Gaos y Ortega. Presentamos en un primer momento una introducción a la relación entre ambos pensadores, misma que se dio desde la formación filosófica de Gaos en Madrid; luego mostramos la génesis del pensamiento orteguiano en Gaos, la lectura inicial que éste hace de su maestro en relación con los otros pensadores que en él inciden; para dar paso a la interpretación propiamente dicha que Gaos desarrolla de la filosofía de Ortega, especialmente de la razón vital y del circunstancialismo. Al final, intentamos dar cuenta de las implicaciones e impactos filosóficos del circunstancialismo orteguiano reinterpretado por Gaos, especialmente en relación con la cultura hispanoamericana, la filosofía en lengua española y la filosofía mexicana.

El trabajo finaliza con un apartado conclusivo donde se muestran algunas críticas a la posición general de Gaos, especialmente con relación al “personalismo escéptico” y la identificación de la filosofía de la filosofía con la biografía y la autobiografía, lo que inevitablemente surge del análisis, reflexión e interpretación de los dos pensadores objetos de estudio por parte del filósofo transferrado en función de la tarea del filósofo y la finalidad de la filosofía misma.

## 2. Gaos y Dilthey

*Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte.*

### 2.1 El problema del historicismo

El primer problema con el que nos enfrentamos es el de la propia definición del término “historicismo”, ya que éste abarca, de inicio, una serie de doctrinas y corrientes de muy diverso tipo, cuya única coincidencia general parece ser el destacar la importancia del rol que desempeña lo “histórico” del ser humano e incluso de la realidad fáctica. Es por ello que tenemos que delimitar la definición para el propósito que nos atañe; el historicismo que Gaos absorbe, asume, critica, evalúa, interpreta y luego transforma es el historicismo diltheyano fundamentalmente, esto es, un historicismo que se inscribe en el marco de una filosofía vital, como perspectiva más amplia que permite vislumbrar la función de lo histórico. Se trata, pues, de un historicismo cuya forma es una primera manifestación de interrogación hermenéutica como la que se desarrollará más tarde y de diferentes maneras en autores como Gadamer y Habermas en el sentido de volverse instrumento liberador del naturalismo positivista.

Así, podemos adivinar que lo que Gaos aprehende de la filosofía de Ortega y Gasset no fue precisamente el historicismo, y que éste, en términos más restringidos, está de hecho ausente del autor de las *Meditaciones del Quijote*, ya que interpretar la célebre afirmación orteguiana, tan cara a Gaos, de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia” como el centro de su filosofar, y más aún, que en virtud de su contenido la filosofía de Ortega pueda ser llamada historicista, es verdaderamente simplificar las cosas e interpretar erróneamente el vitalismo y perspectivismo orteguianos. Ya que la formulación y el análisis de la Historia tanto en Ortega como en Gaos es mucho más profunda y constituye una problemática que veremos cuando abordemos la relación entre Gaos y Ortega en función de la temática histórica, anticipando sólo que la frase de referencia encierra el problema de la oposición entre la ciencia y la filosofía, así como el complemento y relación general entre ambos conceptos.

Existen, en términos generales, cuatro concepciones de historicismo como perspectiva filosófica concreta. El primero es de tipo “antropológico” y se re-

fiere a que el hombre y la cultura —su manifestación típica— se hallan subordinadas a la historicidad. El segundo adscribe tal historicidad al mundo, y es el historicismo “cosmológico”. El tercero se refiere a que la realidad puede ser comprendida sólo a través de lo histórico; se trata del historicismo “epistemológico”. El último es el historicismo “ontológico”, que se refiere al análisis del carácter histórico como fundamento de lo real, es decir, el que nos remite a la pregunta por la esencia de la historicidad. Gaos se centrará en la valoración de todas estas formas de historicismo para, al final, quedarse con una formulación crítica del concepto.

Para José Gaos, el significado amplio del historicismo depende fundamentalmente de la relación entre la Historia y la Humanidad. En términos generales, en la obra de Gaos priva, metodológicamente al menos, una visión historicista de la realidad que consiste, bajo una interpretación dicotómica, en una oposición al sociologismo, por un lado, y al naturalismo, por otro, que asumiría el valor de una contraposición entre “reconstrucción del pasado” y “conocimiento del presente”. Podemos inscribir, de alguna manera, el método gaosiano dentro de lo que en antropología cultural conocemos como “evolucionismo”, orientación que en este caso significa búsqueda de los antecedentes cronológicos y reconstrucción de los itinerarios espacio-temporales de los hechos culturales. Hay que señalar, además, que la oposición no es solamente entre la reconstrucción del pasado y el análisis del presente, sino que también hay una oposición “epistémica” entre Historia y Ciencia. Para Gaos, la sociedad humana se presenta ante todo y fundamentalmente como sociedad histórica, más aún, todo lo humano se presenta como histórico. La resolución del problema de la relación entre Historia y Humanidad se traduciría en una filosofía de la historia o en una antropología filosófica.

Para Gaos, “el plano más hondo y trascendente de la evolución metódica de la ciencia histórica es este plano filosófico”.<sup>2</sup> Esto significa que, para él, la conciencia histórica es uno de los caracteres fundamentales de la cultura concebida como reflexión sobre sí misma, racional y crítica, carácter ausente en las sociedades que tienen como fundamento el mito. Por ejemplo, en la Grecia del logos hay una conciencia histórica que no puede ser negada, así como no puede negarse su existencia —modificada— en la ilustración. Para Gaos ninguna de las dos culturas pueden calificarse de “ahistóricas” más que por ignorancia, ya que lo que sucede es que la conciencia histórica no puede presentar-

se de la misma manera en todas las épocas ni en todos los hombres. El autoconocimiento humano revelaría la estructura más honda de la cultura como constituida por la historicidad emparejada a lo humano; esto es el historicismo. En este punto entra la fuente diltheyana de la concepción de Gaos, como aportación primordial al problema del carácter histórico y de la conciencia histórica en sus dos manifestaciones: la temática y la metodológica.

## 2.2 El Dilthey de Gaos

Gaos está absolutamente de acuerdo en que el término “historicismo” resulta un tanto equívoco, y de que se requiere dotar de contenido claro y preciso a tal concepto. Y coincide con Eugenio Ímaz<sup>3</sup> en que hay tres sentidos del término: el vulgar, el historiográfico y el filosófico, y que el historicismo de Dilthey está representado por el tránsito del segundo al tercer sentido, esto es, en los términos que Gaos absorbe del propio filósofo renano, la transición del *sentido histórico* a la *conciencia histórica*. Creador de una “filosofía vitalista” y una “psicología comprensiva” destinadas a constituir su “crítica de la razón histórica”, Dilthey es un filósofo de decisiva influencia en el pensamiento gaosiano, y en el desarrollo de su sistema denominado “filosofía de la filosofía”.<sup>4</sup> En efecto, la inspiración filosófica directa de Dilthey está estrechamente ligada a su propio interés por la fundación de las ciencias humanas, las *Geisteswissenschaften*, y también a su vocación originaria por la Historia. Así, los estudios históricos de Dilthey resultan ser, a los ojos de Gaos, auténticos estudios filosóficos del espíritu humano, por lo tanto, Historia del Espíritu. Dilthey desarrolló también una noción de hermenéutica ligada a la noción de vida, siguiendo el enfoque psicologista del último Schleiermacher, fundador de lo que conocemos modernamente como “hermenéutica”, al concebirla por primera vez como universal. Para Schleiermacher la hermenéutica se reduce al puro comprender. Su concepción hermenéutica es psicologista en el sentido de que para él comprender un texto es recrearlo, y esto exige que el que interpreta repita mentalmente el proceso llevado a cabo por el creador al elaborar la obra.

Dilthey da un sesgo decisivo a la hermenéutica en un sentido principalmente epistemológico, ya que, siguiendo a Kant, se propone elaborar una “crítica de la razón histórica”. La vida por sí misma no puede ser captada, pero

lo es a través de sus “objetivaciones”, de sus expresiones que la fijan. Dilthey recupera aquí al espíritu en sentido hegeliano, como ámbito de la historia y de la creación cultural. Veamos qué entiende Dilthey por comprensión: “el proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuerza sensiblemente, conocemos una interioridad, [...] el proceso en el cual, partiendo de signos, sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico”.<sup>5</sup> En esta definición podemos destacar el psicologismo diltheyano: la vida de la psique se objetiva manifestándose en signos sensibles, principalmente los de la escritura, que el exegeta debe analizar para descubrir los procesos presentes en la mente de su creador. Interpretar consiste en revivir, esto es, tener una vivencia que reproduce la vivencia original que dio lugar a la obra.

Dilthey retoma también de Schleiermacher la circularidad que subyace a todo interpretar: cada parte sólo puede analizarse a partir de la comprensión de la totalidad de la obra, la cual, a su vez, sólo puede aprehenderse por la comprensión de cada una de sus partes. Por otro lado, cada obra de un autor sólo puede ser entendida en relación con el todo de su producción, el cual, por su parte, está compuesto por el conjunto de las obras específicas.<sup>6</sup>

El objetivo último de Dilthey consiste, entonces, en llevar a cabo el “análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender”, como una de las misiones principales para la fundamentación rigurosa de las “ciencias del espíritu”. El enfoque epistemológico y metodológico de la hermenéutica alcanzaría su punto culminante en Dilthey.

Así, para Gaos, desde Dilthey, la Historia de la Filosofía se reformula como Historia de la Cultura, en tanto que no se trata ya de una Historia de las abstracciones producidas por los filósofos (los llamados por Gaos “filosofemas”), sino una reconstrucción de la filosofía insertada concretamente en la historia total de las diferentes parcelas de la cultura: “así, el estudio [de Dilthey] sobre *Leibniz y su tiempo* trata la filosofía de Leibniz en correlación con la literatura —Fleming, Gryphius, el *Simplicísimo*— y con la música —Schütz, Bach, Haendel— que son la otras mayores creaciones de la cultura alemana coetánea”.<sup>7</sup> Es decir, lo que Gaos destaca es que los estudios diltheyanos están enfocados a mostrar que no habría más que una Historia que siempre se pone como primer término, antecediendo al segundo que estaría representado por

cualquiera de los “sectores de la cultura” o, para usar el lenguaje de Cassirer, por cualquiera de las “formas simbólicas”. Esto es, una Historia de la Filosofía debe incluir, en el segundo término “de la Filosofía” también “del arte”, “del lenguaje”, “de la religión”, etcétera.

Una de las principales preocupaciones de Dilthey que Gaos se toma como propia es la de la superación del historicismo como relativismo y escepticismo. Tal parecía ser que la condición relativista y escéptica eran inmanentes al historicismo, más aún, a su propia historia, pero que “es indispensable, forzoso, que no [lo] traiga consigo *lógicamente*, por que en el relativismo no es posible, no es ‘vivable’ quedarse, el escepticismo no puede ser última palabra”.<sup>8</sup>

Así, la pregunta central que Gaos reformula es la pregunta por sentido de la historia, cuya respuesta será la construcción de una “teoría de la concepción del mundo”, una *Weltanschauung* que, en suma será, precisamente la llamada “filosofía de la filosofía”. La historia se vuelve, más bien, conciencia histórica, reflexión filosófica sobre sí misma, explicada siempre por la vida,<sup>9</sup> lo que garantizaría una objetividad suficiente para aniquilar todo posible relativismo y, por ende, escepticismo radical. Así, las ciencias del espíritu se comprenderán por la vida comprendida a su vez, en el sentido anterior. Es por ello que, para Gaos, el fundamento filosófico de Dilthey es, en realidad, una “psicología” eso sí, una “psicología peculiar” en la que lo afectivo y volitivo tienen una cierta primacía. El pensamiento ha de hacer explícito no solamente aquello que se da a los sentidos, sino también a lo que es “vivencial”, entendiendo por vivencia, en Dilthey, el momento concreto y específico de la vida psíquica toda que no debe confundirse, estrictamente, con el concepto de “conciencia”. Con ello, nos percatamos de que se elimina la dicotomía sujeto-objeto, por lo que, la pretensión del predominio relativista en el método historicista se conjura: “La central nota de la falta de diferencia entre el sujeto y el objeto es la radical condición de la posibilidad de la evidencia y verdad inherentes a la vivencia y derivantes hasta las ciencias del espíritu, pero este básico y decisivo lado gnoseológico privilegiadas sobre las de la naturaleza”.<sup>10</sup>

Lo que sucede es que la vida se presenta en las ciencias del espíritu encarnada en categorías de carácter histórico como son: 1) significado, ser y desarrollo; 2) la estructura en su acepción restringida;<sup>11</sup> 3) la efectuación; y 4) los valores y los fines. La subjetividad deja, así, de reducirse al puro individuo y la pura

persona. Lo que Gaos recupera de Dilthey y aplica a su propio método, concretamente a su propia “filosofía de la filosofía”, es precisamente que el punto de partida será, siempre, universal. El punto de partida gaosiano parece ser individualista, pero más allá de esta apariencia engañosa, tal individualismo se trasciende siempre en favor de un “individualismo colectivo”, esto es, la aplicación del concepto de “vivencia” del individuo a los sujetos colectivos que la poseen personalmente, sí, pero, también, de inicio, comúnmente. “Mas la vida individual y colectiva genera históricamente entidades que llegan a tener una existencia objetiva o independiente hasta cierto grado o en cierta forma o sentido de los sujetos generadores: el grado máximo es el de aquellas entidades comprensibles por ellas mismas o sin recurrir a la vida de los sujetos”.<sup>12</sup>

En suma, Gaos hará suya la tarea de mostrar los límites del historicismo diltheyano y completar y desarrollar lo que Dilthey no pudo: esclarecer la sombra del escepticismo y relativismo historicista de que cada filosofía pretende históricamente valer como *la* verdad.

En síntesis, las aportaciones máximas del pensamiento de Dilthey a la Historia de la Filosofía, según José Gaos fueron:

a) Concepción y desarrollo excelente de la idea de completar el criticismo kantiano con la crítica de la razón histórica, que por otro lado la cultura occidental requería desde el propio Kant.

b) La captación, por vez primera, de que la base de la filosofía lo constituye la experiencia humana entendida como integridad histórica y no como mera facultad espiritual.

c) La realización de estudios históricos paradigmáticos que completaron a la Historia por los sectores de la cultura tomados en consideración y no sólo por un concepto vacío y general de lo histórico.

d) La concepción y el desarrollo de una filosofía de la vida como análisis y descripción de ésta, no dentro de límites intelectualistas ni de la conciencia, sino como fundamento crítico de sus propias creaciones.

e) La demostración de que las llamadas por él “ciencias del espíritu” perseguían en última instancia lo individual, pero que esto no lo podían lograr más que a través y tomando como punto de partida lo sistemático, general o total.

f) La elevación a “filosofía de la filosofía” de la idea chata de la pura definición conceptual de filosofía para convertirse en una genuina reflexión sobre sí



misma, por medio de los valores, la percepción intelectual, la teleología inmanente, y, en general, la comprensión de la vida exclusivamente por sí misma.

Para Gaos, Dilthey intentó primordialmente fundamentar las ciencias del espíritu y el mundo histórico objeto de ellas, pero terminó por intentar fundamentar más bien algunos sistemas de la cultura: en primer lugar el de la filosofía, y, estrechamente relacionadas con ella, la religión y la literatura. En efecto, estas tres esferas, o mejor, la reflexión sobre ellas y su interrelación, nos conduciría a la filosofía de la filosofía entendida como idea o concepción del mundo: “La relación mayor de la religión y la literatura con la filosofía se le presentó a Dilthey bajo la especie de la *Weltanschauung* [...]. Religión, filosofía y literatura contendrían esencialmente sendas formas, o especies de la *Weltanschauung* por lo que la filosofía de la filosofía comparada con los sistemas de la cultura más relacionados con el filosófico, acabó por convertirse en una *Weltanschauungslehre*, o *teoría de la idea*, o *las ideas, del mundo*, comparada, naturalmente”.<sup>13</sup>

Ahora bien, una “filosofía de la filosofía” tal puede abordarse metodológicamente de dos maneras, según Gaos: históricamente y teórico-comparativamente. La primera consistiría en pasar revista histórica a los que pueden llamarse géneros de la literatura filosófica, desde los típicamente filosóficos, que consideran como ciencia a la filosofía, hasta los que se encuentran en el límite fronterizo con otros géneros, como el religioso o el literario. La segunda consistiría en sintetizar la teoría comparada de la filosofía como ciencia, la religión y la literatura del autor, teoría que se halla necesariamente determinada por la distinción entre la metafísica y las disciplinas filosóficas que no tienen carácter metafísico, como la lógica y la epistemología, así como las filosofías de los diversos sectores de la cultura que integran las llamadas ciencias del espíritu, como la filosofía del arte o del derecho.

Tal dualidad metodológica implica una cuestión radical para la filosofía diltheyana y para toda filosofía de la filosofía, incluida la de Gaos.

### 2.3 Primera aproximación al historicismo gaosiano

Para Gaos, la filosofía no existe realmente como separada de los demás productos y parcelas de la cultura, ciencia y religión, literatura y arte, política y

economía, moral y educación, en fin, del resto de la vida individual y colectiva. Es por lo que la historia, ya sea como género literario o ciencia, no puede ser concebida sino unitariamente: la historia es tal concreción total.

En todo caso, parece ser que ninguna teoría sobre la historia como factor único determinante de todos los demás sea tan poderosa como para justificar la compleja heterogeneidad de las interrelaciones históricas; hegelianamente hablando, la historia no parece ni unilateralmente irracional ni solamente racional, sino una mezcla de racionalidad e irracionalidad que podría, a su vez, conceptuarse como racional o irracional dependiendo de la visión filosófica que se pose en el fenómeno histórico.

Para Gaos, la historia no es solamente la reproducción de sí misma, de meros hechos históricos, realidad histórica concebida íntegramente. El género literario o la ciencia históricos son una “peculiar encarnación de la memoria individual y colectiva de los seres humanos, y esta memoria no puede recordarlo todo, y no sólo por limitación de su poder específico, que sería ya una manifestación de la general finitud del hombre, sino por obra de la realidad histórica toda, pues de ésta es parte la misma memoria en que se manifestaría plenamente tal finitud: la realidad histórica misma no es solamente conservadora, sino también destructora; ni el individuo ni la especie humanos podrían con la carga de su pasado crecientemente acumulado, sino que tienen que ir descargándose paulatinamente de él en la misma medida en que paulatinamente van cargándose de sucesivos presentes”.<sup>14</sup>

La realidad histórica concebida por Gaos reviste una jerarquía axiológica, ya que para él no todos los hechos tienen el mismo valor, de acuerdo a diversos criterios de valoración, y el valor de los hechos y su vida psíquica se encuentran en relación causal o bien funcional.

La reconstrucción del pasado depende de factores que podrían denominarse parcialmente objetivos y parcialmente subjetivos. Los primeros se refieren a los hechos de la naturaleza que condicionan los de la historia universal o en ellos intervienen, ya sea para crear, ya sea para destruir, en su versión positiva o en su versión negativa. Los sujetos se refieren a los “sujetos de la memoria histórica” con toda la subjetividad que se enfrenta a lo que de objetivo e independientemente de tal subjetividad hay aún, muy especialmente se refiere Gaos a los criterios de valoración: pues los valores “o son creaciones de ella, de

la subjetividad, o si son entidades objetivas, sería por intermedio de la subjetividad como darían al resto de la realidad su constitución axiológica, o ésta tendría que ser aprehendida, en último término por los sujetos con subjetividad”.<sup>15</sup> Así pues, para Gaos, la “ciencia de la historia” sería una reformulación de la realidad histórica más subjetiva de lo que piensan algunos que la conciben como ciencia en sentido estricto, por supuesto, entendiendo, con Gaos y Dilthey, a lo subjetivo como lo “individual colectivo” ya definido *supra*.

La fórmula orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza sino historia” no le parece a Gaos una sentencia simple y equívoca, sino la formulación rigurosa y esencial de lo que significa el historicismo, enunciada de la siguiente forma cuestionante: ¿es la historia, la historia de los accidentes de una naturaleza no histórica del hombre, o lo es de tal naturaleza, negándola? Muy distinto resulta el intento de respuesta a tal pregunta, su solución: “la razón o sin razón de la idea clásica, tradicional, o de la negación de la naturaleza humana”.<sup>16</sup>

La “subjetividad” inherente al ejercicio filosófico podría parecer aún mayor. La Historia de la Filosofía, desde la perspectiva de Gaos, sería, en última instancia, la Historia de la subjetividad resultante de la conjugación de la historia y de la filosofía; reconstruir históricamente la filosofía significa necesariamente hacerlo bajo los puntos de vista del historiador y su concepción muy particular de la filosofía de la historia.

Así, el historicismo gaosiano, es, en primera instancia, la conjugación del personismo e individualismo con la objetividad de los contenidos conceptuales representados por las categorías de la filosofía o de la historia entendidas como ciencias; éstas son concebidas como tales, gracias a sus encarnaciones individuales que, una vez identificadas, trascienden para ir más allá de los nombres concretos y contingentes de las personas. Historia y filosofía, para Gaos, valdrán tanto como las personalidades filosóficas de sus autores o no valdrán en absoluto.

### 3. Gaos y Ortega y Gasset

*No filosofamos desde la soledad, sino desde la comunicación.  
Para nosotros, el punto de partida es éste: cuál es la relación  
del hombre al hombre, del individuo al individuo, y cómo  
actúa.*

Karl Jaspers.

#### 3.1 Introducción a la relación entre Gaos y Ortega

Aunque el gran historiador mexicano Edmundo O’Gorman haya señalado que el perspectivismo orteguiano es otra forma para decir historicismo,<sup>17</sup> nosotros intentamos mostrar que, si bien José Gaos es discípulo directo de Ortega, lo que de historicismo hay en Gaos le proviene directamente de Dilthey y no de Ortega y que lo que hereda de éste es, más bien, el perspectivismo y circunstancialismo, temas que serán expuestos, al menos en parte, en este trabajo; que las concepciones de Ortega puedan ser clasificadas dentro de la línea historicista, es defendible, pero esto es otro asunto: de lo que se trata aquí es de exponer lo que de específico hay de Ortega y Gasset en el pensamiento de José Gaos, la concepción propia que éste tiene del historicismo y la importancia de esta concepción para la filosofía en lengua española y, por ende, para la filosofía mexicana.

Para José Gaos la Historia de la Filosofía es fundamentalmente Historia de las Ideas. El concepto central que se encuentra en la base teórica de esta discusión es el concepto de circunstancia; expuesto someramente se refiere a un entramado dialéctico del “yo” con las “cosas”, de manera que la vida individual, personal, deviene realidad radical. Así, cada circunstancia tendrá una perspectiva particular para cada vida. Gaos absorbe de Ortega la idea de que tanto cultura como razón son vitales, esto es, la noción de circunstancia no se vuelve un concepto “puro”, solamente teórico, sino que se opone justamente al puro teorizar, manifestándose en un proceso dinámico acorde con su temporalidad, transformándose, precisamente, en lo que Dilthey llamaba “razón histórica”.

El anterior planteamiento es el tesoro orteguiano con que Gaos llega a México, y desde el que extraerá los fundamentos filosóficos de su propio

historicismo, además de la ya mencionada influencia diltheyana. Todo el esfuerzo que Gaos realiza para reivindicar el pensamiento de su maestro va más allá de una mera apología o tributo respetuoso y de admiración, e incluso trasciende la mera incorporación de un pensador más a la Historia de la Cultura en nuestro país. De lo que se trata, para Gaos, es de revelar los valores propios y característicos de lo que podemos llamar pensamiento hispánico, la inmensa tarea de encontrar la posibilidad misma de una filosofía hispánica, entendida ésta, en general, como filosofía en lengua española.<sup>18</sup> Gaos considera que Ortega da respuesta al problema de la unidad y pluralidad de la filosofía, que es, a su vez, el verdadero problema de su historia, a través de la preocupación por el pensamiento hispánico, esto es, un pensamiento dotado de una carga histórica particular que no se reduce a la pura historiografía documentista y esencialista del positivismo. La justificación de la actividad filosófica del pensamiento hispánico y su pertinencia es pretexto para mostrar la posibilidad de innovación, variación y, por ende, la posibilidad de reformular la historicidad de la filosofía misma.

Así, el planteamiento gaosiano se centró en el marco teórico que se acaba de referir, sirviendo fundamentalmente para dar respuesta a los problemas que le preocupaban sobre las relaciones entre la filosofía y su propia historia, donde pudieran añadirse y arraigarse los planteamientos tradicionales sobre tal problemática, las historias particulares del filosofar en referencia a los distintos países iberoamericanos, a través de una visión historicista de lo concreto y un circunstancialismo adaptado a las culturas de la América Española. Veremos, al final, la importancia de la aplicación de este marco teórico a la cuestión de si está o no está justificado el problema de la existencia o inexistencia de las historias nacionales de la filosofía, desde la aplicación gaosiana del circunstancialismo de Ortega.

### **3.2 Génesis del pensamiento de Ortega en José Gaos**

En palabras de Recaséns Siches, de entre los innumerables discípulos de José Ortega y Gasset, destacaron como los más próximos a su pensamiento y fueron sus fieles seguidores: Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Julián Marías,

el propio Recaséns y José Gaos. Los dos primeros fueron, además, maestros de Gaos.<sup>19</sup> Nosotros consideramos que si bien existió un inicial mimetismo filosófico entre Gaos y Ortega, se desarrolló ulteriormente una distancia crítica mayor, respecto de los otros mencionados, quizá con excepción de Zubiri. En efecto, el transtierro de Gaos significó que las semillas orteguianas que traía consigo darían frutos de diferentes características en tierras mexicanas, cumpliendo, de paso, con el cometido profundamente orteguiano de llevar a cabo una existencia “auténtica”. Tal parece que la condición de posibilidad de alejamiento de la existencia “inauténtica” es el acercamiento inicial a un modelo o paradigma de filosofar; en el caso que nos ocupa, tal paradigma sería el pensamiento de Ortega, a su vez impregnado de pensamientos anteriores: Nietzsche, Scheler, Dilthey, Husserl, Heidegger. Gaos parece haberse percatado de ello desde los momentos iniciales de su contacto con Ortega, al sostener que un filósofo siempre filosofa desde una tradición particular, por lo que cada pensador tiene una perspectiva propia, su propia realidad, es decir, su existencia.

Así, la significación filosófica de Ortega, presente en el pensamiento de su discípulo, fue muy importante, aunque es relevante señalar algunas diferencias manifiestas desde el primer momento. La primera se refiere a la discrepancia en materia política de uno y otro durante los años de la República, de hecho aún antes del estallamiento de la guerra civil; pero, al margen de estas diferencias, encarnadas en la afiliación de Gaos al partido socialista, las que nos interesa destacar aquí son, obviamente, las filosóficas. A Ortega y Gasset no le gustó la interpretación gaosiana de su pensamiento, como un pensamiento culturalista, antimetafísico y asistemático.

El “circunstancialismo” y el “perspectivismo” de Ortega se transformarán en un “individualismo” y un “personismo” en Gaos, más allá de las concepciones del Maestro, en un historicismo y raciovitalismo tales que a veces se vuelve difícil distinguir la frontera entre Ortega y la interpretación gaosiana de Ortega.<sup>20</sup> Sin embargo, nosotros consideramos que una distinción básica entre uno y otro pensador consiste en que Gaos representa el momento en que la exposición orteguiana adquiere conciencia, potenciando en su nivel más alto esa filosofía: tal conciencia es la conciencia de su fecundidad por lo que se

refiere al impulso y fundamentación de la historia de las ideas en los países hispanoamericanos.

Por otra parte, además del inicial contenido orteguiano que indudablemente reside en toda la filosofía de Gaos, hay que hacer también notar que, desde el punto de vista magisterial, Gaos se desempeñó con similitud estilística orteguiana. Al igual que Ortega, Gaos fue considerado siempre maestro de maestros, suscitador de vocaciones en la misma o mayor medida que su Maestro, siempre en perpetuo diálogo con los discípulos, asumiendo el riesgo de que la fascinación ejercida por su genio impidiera que los alumnos desplegaran sus propias potencias de pensar, riesgo que se veía recompensado en los muchos discípulos que tanto Ortega como Gaos tenían, no siempre ni precisamente porque aceptaran sin más su filosofía, sino porque recibieron de ellos la inspiración para filosofar por sí mismos.<sup>21</sup>

El principal tema orteguiano, el del perspectivismo, se reflejó muy tempranamente en Gaos, “aunque tal vez con dimensiones exorbitadas”.<sup>22</sup> Lo que sucede es que Gaos acentuó la dimensión volitiva, es decir, subrayó el valor de la elección constante sobre la propia existencia, sobre lo que se va a hacer y lo que se va a ser; por supuesto que el tema está presente en Ortega, pero no fue ni con mucho el rasgo electivo de la circunstancia lo que de ésta destacó, sino más bien la concreción de la vida y existencia humanas en oposición a los conceptos universales y abstractos sobre las mismas.

Por último, vale la pena destacar una diferencia esencial entre ambos pensadores, desde la génesis misma de la relación entre sus pensamientos, que si bien no es una diferencia filosófica, sino estilístico-formal, incide directamente en los contenidos de las exposiciones de ambos pensamientos. Para nadie es un secreto que Ortega y Gasset fue un maestro en el uso del lenguaje, en el despliegue de las potencias del idioma de Cervantes, con un estilo deliciosamente literario, sin abandonar la profundidad de pensamiento, mientras que Gaos, el “español sin español”,<sup>23</sup> adoptó un estilo abstruso, poco ameno, con construcciones complejas, siempre subordinando imágenes y metáforas a ideas y conceptos, estilo que podría ser juzgado de grosero y atentatorio del castellano por cualquier lector, incluso el acostumbrado a la literatura filosófica más esotérica y críptica como la de Kant, Hegel, Husserl y otros.

### 3.3 Interpretación gaosiana de Ortega y Gasset

Escribe Gaos en sus *Confesiones profesionales*: “De lo que se trata en el fondo es nada menos que de lo siguiente: de confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o de dejarle abierta la posibilidad de nuevas formas en el futuro”.<sup>24</sup> La anterior preocupación, encarnada en atención al pensamiento hispánico, desemboca en el eje de la actividad intelectual gaosiana: su Filosofía de la Filosofía, que consiste en que ella da razón de sí misma, así como de la historicidad que implica, sin dejar de lado ninguna de sus expresiones.

Lo anterior lleva a Gaos a reinterpretar la teoría orteguiana de la “circunstancia” desde un punto de vista historicista. Ahora bien, la salvación de las circunstancias que propone Ortega sólo puede ser efectuada por la razón, en tanto expresión máxima de la cultura, sabiendo, por supuesto, que si de circunstancias se trata, tal razón no puede ser otra que una razón de las propias circunstancias y no una razón pura, esto es, una “razón circunstanciada”; en suma, lo que se conoce en la doctrina de Ortega como “razón vital”. El problema es que la circunstancia inmediata concreta llamada “vida humana” se vuelve constitutivamente histórica y, por lo tanto, tal razón vital, humana, deviene “razón histórica”, lo cual, a los ojos de Gaos, representó uno de los escollos teóricos más grandes de su maestro. Luego de una lúcida exposición del circunstancialismo de Ortega, escribe Gaos, con relación a la inconclusión del libro de Ortega sobre Dilthey. “¿Quedó el *Dilthey* inconcluso, porque el autor se encontró con que, en vez de demostrar minuciosamente que la idea de la razón vital representaba un nivel más elevado que la idea de la razón histórica atisbó que la idea de la razón histórica bien podía representar un nivel más profundo que la idea de la razón vital?”.<sup>25</sup> Como vemos, la sospecha de Gaos es fuerte, tanto que, más que Ortega, fue él mismo quien desarrolló el problema de la evolución del raciohistoricismo y el raciovitalismo, apropiándose de una tarea que, sin duda, su maestro dejó inconclusa. Gaos considera que en la evolución del pensamiento de Ortega no todo fue circunstancialismo en continuo cambio: “De un lado, porque las circunstancias mismas cambian con muy diverso *tempo*, y algunas de ellas, o algunos de sus ingredientes, son prácticamente constantes. De otro lado, porque las personas tienen un natural que, o es también prácticamente constante a lo largo de la vida, o cambia sólo



paulatinamente sea durante toda la vida, sea durante la parte de ésta divididas entre sí por un excepcional cambio súbito —que puede ser tal, más en las apariencias que en el fondo”.<sup>26</sup> En el juicio anterior, entrevemos el inicio de la sustitución del “circunstancialismo orteguiano” por el “personismo gaosiano”.

Gaos reprocha al autor de *El tema de nuestro tiempo* obsesionarse por conseguir una filosofía sistemática y rigurosa, entendida desde el punto de vista tradicional, y aun desde el punto de vista de la emergente filosofía europea de la primera mitad del siglo XX, cuando la virtud de Ortega para Gaos era que siempre fue, desde un inicio, sorprendente y notoriamente filósofo sin necesidad de emular el estilo y la forma de filósofos como Heidegger o Sartre. Pero el filósofo asturiano señala que, precisamente, de la vida concreta y de la existencia individual no puede haber sistema, y escribe: “De este apotegma era Ortega la encarnación. Y no obstante, iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo, en vez de racionalizar su propia obra, vida, personalidad, con una conciencia de ellas, de sí mismo, reivindicativa de los valores que les son peculiares frente a los que les son extraños”.<sup>27</sup>

Así como Gaos reconoce y exalta las virtudes del filosofar europeo contemporáneo, también valora la inauguración de la nueva manera de filosofar que se da precisamente a partir de Ortega y en los países hispanoamericanos de manera singular. Para Gaos, por ejemplo, es erróneo y hasta aberrante querer realizar una sistematización de los fenómenos culturales, debido al sentido concreto e individual que tienen para el hombre, tanto que lo constituyen inmanentemente como hombre, mientras que esto es factible para los fenómenos naturales más ajenos a lo humano, abstractos y generales. Es claro que la anterior concepción la reelabora Gaos desde Dilthey, para quien la historia de la filosofía alternaba épocas sistemáticas y épocas de disolución de los sistemas, con igual valor y objetos particulares de estudio, que serían abordados unos, los sistemáticos, por las ciencias naturales, y los otros, los de la cultura, por las ciencias del espíritu.

Gaos concibe que la manera asistemática de filosofar sería un “filosofar estéticamente”, como forma de hacer filosofía con valores peculiares, y por ello no menos legítima que la forma del filosofar puramente conceptual de corte europeo. Con la anterior reinterpretación Gaos consigue resolver dos proble-

mas y preocupaciones fundamentales: salvar la “enorme circunstancia” que para él representaba Ortega y, a partir de ello, salvar también las formas particulares del pensamiento hispánico.

Respecto de la elucidación del problema de la existencia o inexistencia de las historias “nacionales” de la filosofía, coincidimos con José Luis Abellán, quien encuentra tres respuestas estereotipadas para tal cuestión: la que las niegan, sobre la base de ideas universalistas que conciben a la filosofía como quehacer científico que, por tal estatuto, rechaza por definición cualquier enfoque particularista de tipo nacional; la que las afirman, en defensa de una historia filosófica que no puede ser más que producto del *Volksgeist* o el carácter nacional que todo lo impregna; por último, las que mantienen una posición intermedia al señalar que el filosofar es propio de comunidades nacionales que integran sus contenidos a la llamada “Historia Universal de la Filosofía”.<sup>28</sup> Es evidente que las dos últimas respuestas corren el riesgo de revestirse de nacionalismo, pero, como quiera que sea, tanto el universalismo como el particularismo nacionalista se vuelven irracionales, ya metodológicamente, ya en el ámbito de sus contenidos. En Gaos, el problema puede salvarse si concebimos el término “nación” a la luz del circunstancialismo, como un hecho diferencial y diferenciador en la manifestación cultural y filosófica de los pueblos, verdadero término mediador que nos permite escapar de la significación chauvinista de lo “nacional”, gracias a la aplicación de la noción ya expuesta de “circunstancia” en su modalidad gaosiana.

### 3.4 Implicaciones de la filosofía de Ortega en el pensamiento de Gaos

La cátedra gaosiana posibilitó la profundización del pensamiento de Ortega, pero inmediatamente a través de su propia perspectiva; por ejemplo, los elementos orteguianos acogidos con recelo por Gaos, así como las categorías objeto de crítica negativa, no se difundieron en nuestro país, como sí lo hicieron el circunstancialismo y el perspectivismo, así como el historicismo de cepa diltheyana. Sin embargo, la Filosofía de la Filosofía y el personismo de Gaos, aun siendo elementos originales del pensamiento del filósofo asturiano, no

calaron hondamente en la filosofía de sus discípulos más allegados. “Y esto es algo sumamente interesante que viene a plantarnos frente al hecho de que el conducto, en este caso el alumno-maestro Gaos, tiene la capacidad de neutralizar o filtrar ciertos elementos del mensaje orteguiano, pero a la vez puede revelarse como imposibilitado para introducir elementos centrales de su propio mensaje, en este caso la filosofía de la filosofía y el personismo”.<sup>29</sup>

La razón por la cual la doctrina de la circunstancia y el historicismo se impusieron fue que la situación mexicana estaba caracterizada filosóficamente por la reivindicación de la posibilidad de crear una cultura nacional, así como el reconocimiento universal de su valor; esta misma razón permite vislumbrar que el personismo gaosiano pudiera parecer muy poco significativo, aunque el humanismo inherente a éste fue un poderoso filtro que impidió el paso de excesivos elementos chauvinistas y reaccionarios en los pensadores mexicanos formados desde las enseñanzas de Gaos.

Ahora bien, el existencialismo gaosiano provenía directamente de Heidegger y del profundo conocimiento de *Sein und Zeit*, y no exactamente de Ortega. Por supuesto que si leemos los análisis de Gaos sobre la vocación filosófica, que se encuentran dispersos a través de toda su obra, encontramos mucho de Ortega, pero también mucho de Xavier Zubiri, verdadero conocedor del existencialismo heideggeriano y de la fenomenología de Husserl, temáticas que Gaos aprendió de los encuentros filosóficos que sostenía con él. Los primeros años de Gaos en México estuvieron impregnados por el existencialismo y la fenomenología, y a pesar de los esfuerzos para su difusión, tampoco éstos “prendieron” verdaderamente entre sus discípulos, aun cuando hubo tímidos resultados que se asomaron entre algunos miembros del grupo Hiperión.<sup>30</sup>

El personismo gaosiano se derivó tanto de cierta decepción por el historicismo, como del análisis *in extremis* del circunstancialismo orteguiano, y de constatar que posee igualmente una de las características de toda la filosofía contemporánea: su antipersonalismo, en el sentido de que subordina, margina, desprecia o destruye el valor de la persona humana. Gaos se encontró con el problema de que la persona humana se veía necesariamente aniquilada a causa de las circunstancias históricas a las que se subordina, por lo que, visto así, una filosofía historicista tendría que ser por fuerza antipersonista. Gaos trata de superar esta dificultad, que en un orteguiano como él se revela como

paradójica, a través del desarrollo de afirmaciones como la siguiente: “Las filosofías integrantes de la historia, de la realidad misma de la filosofía, se presentan como filosofías en plural, distintas cada una de las demás, presentándose como filosofías *personales*”.<sup>31</sup> No estamos seguros de que Gaos salve el problema, pero intentará construir una filosofía estrictamente personista para lograrlo, para que la filosofía sea una filosofía de la época sólo en la medida en que sea una filosofía que la supere, corrigiendo vicios y defectos, reorientándola hacia su tendencia fundamental: guía de la vida humana concreta como problema esencial y no colateral.

Una filosofía de la persona es, para Gaos, un filosofar que concibe lo real como constituido principalmente por personas, reconociendo en los valores de ellas a los más altos, y en el valor mismo de la persona como tal la cúspide de su concepción axiológica. Una filosofía personista no ha de dejar de asimilar las nuevas aportaciones y conocimientos que de la persona hace la filosofía contemporánea, pero principalmente tal filosofía debe ser objeto de un replanteamiento que dé solución a los principales problemas de la filosofía contemporánea.<sup>32</sup> Más aún, una filosofía de la persona es el medio para comprender la constitución histórica y pluralista de la filosofía; en términos orteguianos, la circunstancia histórica se subordina a la circunstancia personal. La razón vital fundamenta a la razón histórica. Tal es la conclusión de Gaos.

Finalmente, otra huella de la filosofía de Ortega presente en Gaos la constituye la crítica de éste a la fenomenología de Husserl. Este había concluido, como parte medular de su crítica al psicologismo, que las leyes de la lógica no son leyes fácticas, y que los objetos lógicos no son hechos en ningún sentido. Los objetos lógicos deben poseer idénticas cualidades que las leyes lógicas, es decir, inmutabilidad, universalidad, intemporalidad y eternidad; se trata, por lo tanto, de objetos cuya existencia es ideal. De tal carácter, Scheler y Hartmann pasan al ámbito ético y estético, diferenciando filosóficamente varias parcelas, de acuerdo con las diferentes clases de objetos. Precisamente aquí es donde Gaos polemiza con quienes consideran que la filosofía no tiene nada que ver ni con los objetos físicos, ni con los psíquicos, ni con los ideales, sino solamente con valores, esto es, con quienes conciben que la filosofía constituiría un conjunto ideal o peculiar de los valores y los juicios ideales acerca de ellos. Pero así, para Gaos, la filosofía se transformaría de término expresivo de la realidad

humana, mudable, temporal e individual en un término de idealidad inmutable, universal, eterna e intemporal. La crítica de Gaos a lo anterior tiene sus fuentes en Ortega, y consiste en señalar, en primer lugar, que quienes reducen la filosofía al conjunto ideal axiológico y sus juicios correspondientes son repetidores de la parte más deleznable del platonismo, a saber, el olvido, rechazo y desprecio por la vida concreta y la actividad individual, profundamente humana, que la constituye; en segundo lugar, Gaos recuerda que toda la filosofía de los objetos ideales está cimentada en la concepción de objetos psíquicos y físicos como cambiantes, individuales y temporales, y que sin esto último no puede haber fundamento para distinguirlos de los objetos ideales. Para Gaos, en última instancia, es la temporalidad lo que dota de facticidad a los objetos físicos y psíquicos. La temporalidad los particulariza como hechos distintos unos de otros.

Por otra parte, la vida individual, la colectiva, o la considerada como “especie humana”, son captadas como hechos de la misma manera que lo son los hechos psíquicos y físicos. Por lo tanto, también la temporalidad inmanente a la vida humana es considerada análogamente a la de tales hechos. Pero la crítica gaosiana consiste en afirmar que tanto los hechos psíquicos como los físicos son en realidad abstracciones de la concreción física del mundo. La realidad del hecho físico sólo es posible en su concreción junto con el resto de los integrantes del mundo, lo cual vale igualmente para los hechos psíquicos; éstos son abstraídos de su particularidad, la cual se da en relación con el resto de la psique, y la individualidad y temporalidad. Igualmente, la vida humana individual y el individuo humano son abstracciones de la vida concreta, que en este caso, sería convivencia.

Concluimos señalando que el carácter antimetafísico y asistemático que Gaos extrae y elogia de la filosofía de Ortega es un verdadero logro que se vuelve igualmente relevante para la filosofía hispanoamericana en general, esto es, de la circunstancia hispanoamericana, para cuyo desarrollo las ideas orteguianas fueron muy fecundas. Un pensamiento que no es metafísico es, para Gaos, aquel que se aplica a esta vida y a este mundo, particularmente a la circunstancia política como comunidad cultural concreta; este pensamiento posee inherentemente una profunda fe en su poder histórico-cultural; así conceptualiza al pensamiento hispanoamericano, como un pensamiento que

se obliga a definirse entre su pasado, presente y futuro, precisamente porque la vida misma es el tema de tal pensamiento.

Al aplicar algunos de los conceptos medulares de la filosofía de Ortega a la “circunstancia hispanoamericana”, Gaos mostrará la riqueza filosófica presente en la peculiar modalidad del pensamiento de los países de América Latina; haciendo resaltar el peso decisivo de la persona concreta y su perspectiva singular en el quehacer filosófico, radicalizó terminantemente el circunstancialismo y el perspectivismo de José Ortega y Gasset para inaugurar una labor de rescate sin par de los valores propios del pensamiento mexicano y latinoamericano en general.

#### 4. Conclusiones

Gaos consideró siempre que la filosofía latinoamericana era una inevitable prolongación de la española, más aún, una realización de la filosofía que, en España, era apenas un bosquejo. Se trata de un filosofar “heroico”, ya que surge de una negación, aquella que supone la imposibilidad de que la lengua española sea vehículo expresivo de un pensamiento original y constituido como tal, inserto en la universalidad que la filosofía misma supone.

Gaos, entonces, intenta “salvar las circunstancias” de Hispanoamérica, y más concretamente, de México, tarea que inicia, inmediatamente, luego de comentar el célebre libro de Samuel Ramos, comentario que no tiene otra pretensión que la de descubrir el sentido profundo de una modalidad de pensamiento “diferente” de la mayoría del europeo, pero no por ello menos filosófica; lo mismo hará Gaos con otras obras de filósofos mexicanos, a los que profusamente comenta y analiza, destacando la potencia intelectual que representan y la originalidad tanto en el contenido como en la forma.

El conocimiento filosófico que Gaos tenía del pensamiento de Dilthey le permite re-formular el concepto mismo de filosofía, para transformado en filosofía de la filosofía, en el sentido ya descrito en este trabajo, lo cual incide directamente en sus discípulos, especialmente en aquellos que, como O’Gorman, se dedicaron a la Historia y la abordaron desde una perspectiva original, gracias a la visión gaosiana de la filosofía de la historia. Respecto de

Ortega, la mayor parte de los integrantes del grupo Hiperión han sido receptores de su circunstancialismo, aunque modificado por el personalismo gaosiano: aún aquellos que se proclamaron “existencialistas” o “fenomenólogos” fueron, en gran medida, e incluso de manera inconsciente, existencialistas y fenomenólogos “a la Ortega”, por mediación de la interpretación de Gaos. Incluso entre los que, formados en el seno de las cátedras gaussianas, fueron más críticos respecto de las concepciones del maestro en relación con la cultura, la tarea de la filosofía misma y la posibilidad de una filosofía de lo mexicano, como por ejemplo Emilio Uranga, cumplieron, inevitablemente, la tarea y los propósitos que, por así decir, Ortega había dejado inconclusos o no había aterrizado pragmáticamente: preguntarse por la identidad es una actitud filosófica genuina frente a un problema filosófico original derivado del problema orteguiano de “salvación de circunstancias” .

La concepción más acabada de Gaos respecto de la filosofía misma y su relación con la historia es la siguiente: que la filosofía nos reenvía a la historia y es constitutivamente histórica tanto porque se halla en relación con su propia historia, como porque se encuentra en estrecha relación con la persona que la vive y que la piensa, por lo que la Filosofía de la Filosofía es, simultáneamente, una reflexión sobre las diferentes filosofías que se nos han presentado históricamente,<sup>33</sup> como una reflexión acerca de la filosofía misma, tarea que Gaos asume como suya, independientemente del grado de persuasión que pueda alcanzar.

A lo anterior podemos objetar principalmente —como de hecho algunos críticos de Gaos lo han hecho— que la aproximación a un pensamiento antiguo no debe reducirse únicamente a una reconstrucción de ese filosofar pasado a partir de nuestro presente y nuestro porvenir. Tal “arqueología” congela la originalidad y frescura de los filósofos clásicos y comporta el riesgo de conducirnos a un solipsismo místico en que poco o nada habría realmente qué decir de las filosofías pasadas. Otra crítica a la concepción gaussianiana de la historia y la filosofía es la que, con variantes, le hicieron eminentes colegas suyos como Eduardo Nicol y Ramón Xirau, a saber: que es evidente que la filosofía es un producto subjetivo, personal, concreto, pero que el problema filosófico más importante es pensar cuál es la naturaleza de lo que llamamos subjetividad, entre otras cosas, la subjetividad como instancia que incluye, por apertura, a

los demás sujetos, hacia los que tendemos a través de la comunicación; Gaos, sobre todo al final de su obra, parece no haberse percatado de lo anterior, reduciendo la filosofía a un grupo de filosofemas que un sujeto privado — monádico— se guardaba para sí, lo que, dicho sea de paso, implica una contradicción fuerte con el circunstancialismo de Ortega, ya que éste remite, filosóficamente, a una noción ampliada de “sujeto”, abierto e incluyente de los demás y del mundo mismo.

### Notas

1. R. Xirau, “De Descartes a Marx. La historia de la filosofía en la obra de José Gaos”, en *Universidad de México*, Junio de 1994, n°. 521, México, UNAM, p. 43.

2. J. Gaos, *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, en *Obras completas*, VII, México, UNAM, 1987, p. 344.

3. Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, El Colegio de México, 1946.

4. Recordemos que el término “filosofía de la filosofía” se encuentra en Dilthey, mucho antes que en Gaos, aunque, claro, en un sentido diferente en cada caso; tratándose, en Dilthey de una filosofía cuyo contenido es sí misma como objeto de reflexión, mientras que en Gaos priva el aspecto metodológico de la misma como un “filosofar en torno a la filosofía”.

5. Cf. W. Dilthey, *Obras*, V/II, México, F.C.E., 1988, p. 322.

6. Es la idea de Gadamer en *Verdad y Método*; el problema formulado así, explícitamente pertenece al artículo “Sul circolo ermeneutico”, publicado por la revista italiana *Aut-Aut*, No. 217-218, del propio Gadamer.

7. J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, p.345.

8. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *Obras Completas*/X, México, UNAM, 1992.

9. Vale la pena señalar aquí que para Dilthey el término vida está referido exclusivamente a la vida en sentido psíquico, es decir, en la *psiché* de los griegos, más que en el *bíos* o la *zoé*, concebidos como vida física y vida divina, respectivamente.

10. J. Gaos, *op. cit.*, p. 206.

11. Estructura o “unidad estructural” es, para Gaos, “algo que se presenta en el estado de conciencia, ocupándolo o no totalmente, como internamente relacionado o conexo, con relaciones que son ‘vividias’ no menos que toda la vivencia total”. *Op. cit.*, p. 205.

12. *Ibíd.*, p. 208.



13. J. Gaos, *Filosofía contemporánea*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 208.

14. *Ibíd.*, p. 24.

15. *Ibíd.*, p. 25.

16. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *op. cit.*, p. 211.

17. Referido por Tzvi Medin en su libro *Ortega y Gasset en la Cultura Hispanoamericana*, México, FCE, la. ed., 1994, p. 175.

18. Hay, al respecto, una célebre reflexión de Gaos que hemos visto citada en varias ocasiones, entre otros por José Luis Abellán, Vera Yamuni, Leopoldo Zea y algunos estudiosos más de la obra gaosiana, por lo que no veo por qué no reproducir aquí:

“La negación de la índole filosófica al ‘pensamiento’ hispánico es conclusión del razonamiento que puede sintetizarse en esta fórmula: Filosofía es la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel.

Es así que *Los motivos de Proteo*, *Del sentimiento trágico de la vida*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia como economía, desinterés y caridad*, se parecen muy poco a aquellas obras.

“Luego, éstas no son Filosofía.

“Mas, ¿por qué no razonar de esta otra manera? *Los motivos*, *El sentimiento*, las *Meditaciones del Quijote*, la *Existencia*, se parecen muy poco a la *Metafísica*, a la *Ética*, a la *Crítica*, a la *Lógica*. “Y son Filosofía. “Luego, *Filosofía* no es exclusivamente la *Metafísica*, etc., sino también *Los motivos*, etc.”.

Publicado originalmente en J. Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras Completas XVII*, México, UNAM, 1982, p. 106.

19. L. Recaséns Siches, “Gaos y José Ortega y Gasset”, *Dianoia 16*, (1970), Anuario del IIF de la UNAM, p. 279.

20. Casi con seguridad, consideramos que el estudio más completo sobre Gaos, y especialmente sobre la evolución de su pensamiento es precisamente el de José Luis Abellán, “José Gaos: de la Filosofía de la Filosofía al personalismo escéptico”, en *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1967.

21. El caso del propio Gaos respecto de Ortega es suficiente para ilustrar tal planteamiento; en relación con Gaos, pensamientos y perspectivas tan diversos como las de O’Gorman, Justino Fernández, Emilio Uranga o Leopoldo Zea, constituyen argumentos vivos respecto de la incommensurabilidad magisterial de Gaos.

22. L. Recaséns Siches, *op. cit.*, p.285.

23. La expresión es de Emilio Uranga.

24. J. Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras Completas XVII*, México, UNAM, 1982, p. 114.

25. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, *op. cit.*, p.118.

26. *Ibíd.*, p.117.

27. *Ibíd.*, p.126.

28. J. L. Abellán “José Gaos y el fundamento filosófico de historia de las ideas”, *Revista Estudios*, (México), no. 12 (1988), p. 61-67.

29. Tzvi Medin, *op. cit.*, p.140.

30. Medin refiere la adopción en México de una versión sartreana de existencialismo heideggeriano que Gaos enseña, así como la valoración que hace Zea del método fenomenológico, y también manifestaciones fuertes de los elementos propios de la perspectiva heideggeriana en la apreciación histórica de Edmundo O’Gorman. *Cfr.* p.142, del libro citado de Medin.

31. J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, p. 109.

32. Para profundizar en el personismo gaosiano *Cfr.* los ocho problemas principales a que se reduce la filosofía actual y su posible solución, “La filosofía actual y el personismo”, asimismo en J. Gaos, “Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía”, *op. cit.*, pp. 201-204.

33. Filosofías que han sido leídas e interpretadas por un sujeto que las interpreta, además de que, en su formulación original, son un producto subjetivo, personal.