

1  
lej 01058



# Universidad Nacional de México

Facultad de Filosofía y Letras  
(Colegio de Filosofía)

TÍTULO: La Filosofía de José Ortega y Gasset  
y José Gaos, una vertiente del pensamiento  
Latinoamericano.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

T E S I S

Que para obtener el Título de:  
MAESTRIA EN FILOSOFIA  
P r e s e n t a :  
Héctor Guillermo Alfaro López

Directora de Tesis:  
Dra. Vera Yamuni Tabush

México, D. F.

1991

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
ESTUDIOS SUPERIORES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## I N D I C E .

A manera de introducción.....	I
Capítulo I.- La circunstancia española: 1898-1936. ....	1
Capítulo II.- José Ortega y Gasset y José Gaos.....	21
A. Las afinidades electivas.....	27
B. La disidencia.....	35
Capítulo III.- Ortega y Gasset y la idea de América.....	41
A. Hegel y América.....	49
B. Historia y vida.....	61
Capítulo IV.- José Gaos y el pensamiento latinoamericano..	70
A. La filosofía de José Gaos.....	84
a. La herencia de Ortega y Gasset.....	90
1. Circunstancialismo y perspectivismo.	95
b. Filosofía de la filosofía.....	106
1. Personalismo circunstancialista....	119
B. "La filosofía de lo mexicano".....	136
C. Historia de las ideas en Hispanoamérica...	158
Conclusiones.....	175
Notas.....	179
Bibliografía.....	222

A MANERA DE INTRODUCCION.

I

Para el pensamiento griego --cautivo aún de vagorosos restos míticos-- en el origen, el universo estaba regido por el Caos que al ir organizándose dio lugar al Cosmos: racionalización de lo in-forme, gérmen de la filosofía. La filosofía es el acto por el que la mente humana aglutina lo disperso, lo iridiscente para conformar una visión orgánica de la realidad. Simultáneamente a este ac-to el hombre va conociéndose a sí mismo. Una vez que la filosofía fue puesta en marcha por los griegos, desbordó las fronteras de - su mundo y se convirtió en patrimonio de todo hombre porque, en - última instancia, la filosofía es encarnación --necesidad-- en su más alta expresión del proceso de humanización.

El mundo europeo después del caos producido por el desmembramiento del imperio romano conformó el cosmos de su civilización - con los dispersos girones del pensamiento griego --y del cristia-nismo--, ello le hizo sentirse plenipotenciario albacea de los - griegos; con la consiguiente negación de esos logros a todo aquel que no perteneciera a la órbita europea. Justificaciones desde - las viscerales hasta las más primorosamente alambicadas fueron eg-grimidas para sepultar ese hálito humano universal que murmura en el corazón de la filosofía; y encima se erigió una monumental pi-rámide de abstraccionismos entre los cuales bien cabía un espúreo humanismo univefsalista.

El mundo hispanoamericano fue víctima de este doble juego. -

Intentando una salida al caos fue subyugado por el murmullo universal de la filosofía, pero en su desconcierto yuxtapuso —como diría Leopoldo Zea— a su mundo los espureos abstraccionismos de la filosofía europea: haciendo más denso el caos. Como alternativa, ya en el presente siglo, el pensamiento hispanoamericano a contracorriente tenía que reemprender la marcha, fatigando las sendas del pensamiento occidental hasta su origen griego, horadando de paso su propio pasado colonial. Desde diversas vertientes o enfoques filosóficos como el marxismo, neokantismo, existencialismo, historicismo perspectivista, etc., los pueblos latinoamericanos buscaron dispersar el caos para dar lugar a una visión cósmica: la reflexión del hombre americano sobre sí mismo y su circunstancia. Con el cuestionamiento de su realidad estas vertientes terminaron por conformar el rostro filosófico de nuestro continente.

La presente investigación se ha fijado como objetivo el seguimiento de una de las mencionadas vertientes: el perspectivismo historicista, que por su significatividad, asimilación, desenvolvimiento y consecuencias en Latinoamérica creemos que fue determinante en la configuración de una sólida y auténtica visión filosófica de la realidad y del hombre americanos.

## II

Siempre será problemático dilucidar la relación humana y de pensamiento entre maestro y discípulo, y máximamente si tienen la jerarquía de Ortega y Gasset y José Gaos. Indudablemente en -

una relación tan estrecha como la que entablaron los dos filósofos hispanos, las fronteras entre lo que es de uno y del otro - tienden a difuminarse. Pero aún así, cuando en cada uno de los - componentes de la relación existe firmeza de carácter y de pensa- miento, se filtra un margen de diferencias por lo que puede de- cirse que hay claras consonancias y disonancias; como fue el ca- so de Ortega y Gaos.

Un acercamiento especificatorio de las consonancias y diso- nancias de los dos filósofos fue intentado por la Dra. Vera Yamu- ni, que puede sintetizarse en los siguientes puntos:

- 1).- En sus filosofías prevalece el problema del hombre y su - circunstancia: "...una filosofía que hace de la vida el - objeto metafísico por excelencia", pero el uso del método es distinto. En Gaos hay un recurrente uso del método fe- nomenológico, mientras en Ortega sus procedimientos son - literarios.
- 2).- Ortega sintió indiferencia por la metafísica mientras Ga- os vivió apasionado --aprisionado-- por ella.
- 3).- Los dos sintieron interés por los temas de este mundo y de esta vida: filosofía immanentista.

En conclusión: "...las ideas de Ortega sólo (aparecen) en Gaos - como puntos de partida o estímulos o confirmacio- nes a posteriori de sus reflexiones".<sup>1</sup>

Para redondear--y mostrar como en una relación así pueden ca- ber múltiples interpretaciones, porque no olvidemos que fueron - seres humanos y, en cuanto tales, individuos poliédricos-- los -

anteriores puntos puede adicionarse uno de suma importancia, sug<sub>u</sub>erido por el Dr. Luis Recaséns Siches.

- 4).- La filosofía de Gaos tiene marcada inclinación hacia el - voluntarismo, mientras que en la de Ortega esto queda at<sub>n</sub>uado ya que se orienta al aspecto intelectual: "...Ortega afirma 'que es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí, y no la voluntad'. En cambio, Gaos propende a acentuar la dimensión de lo volitivo".<sup>2</sup>

Sobre el primer punto deseamos hacer unas breves precisiones. La primera impresión que nos da el desenvolvimiento de la - mente de Ortega y Gaos, aparece divergente. La mente del primero era sólidamente intuitiva y propendía al destello literario, por su parte la mente del segundo era sistemática, tozudamente lógica. Por eso el método fenomenológico de rigurosa arquitectura re<sub>u</sub>ccionista se adaptaba con mayor facilidad a la organicidad men<sub>t</sub>al de Gaos, no así con Ortega. Sin embargo..., recordemos que - Ortega estudió en Marburgo y vivió la fusión entre fenomenología y neokantismo marburgués (ver cap.IV; pp.137-138), su filosofía fue en cierto modo resultado de esa fusión.

El investigador Philip W. Silver en su meticulosa investigación Fenomenología y Razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset, confirma los supuestos fenomenológicos que actuaron en la gestación de la filosofía de Ortega; cosa que el filósofo español ratificó al escribir su libro Investigaciones psicológicas (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981) de nítida e indiscutible ascendencia fenomenológica.

ca. Ahora bien, debe quedar establecido que Ortega jamás utilizó sistemáticamente el método fenomenológico, aunque sí algunos de sus fundamentos —como la noción de conciencia temporal y la intencionalidad (Ver cap.IV; pp.92-97)— pero adaptándolos a la dialéctica de su propio método de la razón histórica. Para mayor información sobre la metodología de Ortega véase: Mermall, Thomas "La dialéctica como forma de argumento en Ortega y Gasset" y W. Holmes, Oliver "La fenomenología y la historia en Ortega" ambos en Durán, Manuel.(compilador). Ortega hoy. Universidad Veracruzana, Xalapa, México 1985. Y por último la erúdita obra de Rodríguez Huéscar, Antonio. Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid 1966.

Respecto a Gaos puede decirse que si empleó el método fenomenológico con sistematicidad lo hizo bajo condiciones personales y según los requerimientos del objeto a investigar, en otras palabras, no se sujetó al esquema rígido del método, le dotó de creativa elasticidad. Inclusive su proceder metodológico se vio enriquecido por aportes literarios, como mostró Fernando Salmerón en su artículo "Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos" en Ensayos filosóficos. SEP., México 1988.

Así, pues, las concordancias y discordancias entre los dos filósofos españoles se mueven en medio de laberínticas sutilezas, como no podía esperarse menos de una relación humana e intelectual que tan hondas y prolongadas repercusiones tuvo en el pensamiento hispanoamericano del siglo XX.



III

José Ortega y Gasset y José Gaos fueron hombres de su tiempo y de su mundo y, aunque lo siguiente suene perogrullada, fueron hombres de carne y hueso. Lo último se dirige contra aquellas visiones deificadoras de los filósofos, que por centrarse en las grandezas y minucias de sus filosofías acaban por convertir sus vidas en un intermediario, en un medium a través del cual se deja escuchar la profunda sabiduría de una inteligencia ultraterrena. En el caso de Ortega y Gaos es preciso remarcar que cada pliegue de su filosofía transpira vida; son filosofías con redundante incitación autobiográfica —más la de Gaos—, y en cuanto tales hijas del siglo XX y patrimonio del mundo de lengua española: esta será la línea axiomática sobre la que se desenvolverá la investigación.

Las preguntas que se pretende contestar son las siguientes: ¿Cuáles fueron los elementos que asimiló Gaos de la filosofía de Ortega y cuáles son propiamente los suyos?, ¿Cuál fue la visión tanto humana como filosófica que tuvieron de América? pregunta de la cual se desprende la siguiente ¿Qué implicaciones trajo a sus personas y sus filosofías el exilio en América? y ¿Cómo influyeron sus filosofías en el pensamiento latinoamericano? pregunta de la que se pueden derivar las siguientes ¿Cómo se dió la recepción, la trayectoria y cuáles fueron los logros de la filosofía de Ortega y Gaos? y ¿Qué relación de unidad y continuidad se dió entre la circunstancia —y el pensamiento— español y latinoamericano en las primeras décadas de la presente centuria?

Para contestar al cúmulo de preguntas haremos uso de dos pautas metodológicas: la dialéctica y la razón histórica; bajo el entendido de que no serán empleadas como estructuras mecánicas sino con elasticidad de acuerdo a las características temáticas de cada capítulo, al grado de que por momentos se las usará por separado y en otros fusionándolas —a semejanza del manejo combinado que de ellas hizo Ortega—.

En el primer capítulo no se pretende hacer una exposición-histórica de España —comprendida en el período 1898-1936— sino una interpretación dialéctica de su problemática, utilizando como hilo conductor la correlación de la filosofía de Ortega con su circunstancia.

El capítulo segundo trata de explicar desde la razón histórica la relación humana que entablaron los dos filósofos como maestro y discípulo, y estos con su circunstancia española. Para lo cual se utilizó como alegoría cohesionadora de trasfondo la teoría gohetiana de las afinidades electivas.

El capítulo tercero es un rastreo dentro de la filosofía orteguiana de la interrelación dialéctica que se dio entre su personal visión de América y los supuestos de la filosofía hegeliana que en ella había.

Finalmente en el capítulo cuarto en su apartado A se expone la dialéctica existente entre las filosofías de Ortega y Gao, explicando el rol que jugó la circunstancia latinoamericana en esta dialéctica de consonancias y disonancias. En el apartado B se precisa desde la razón histórica la relación de Gao

con su nueva circunstancia, y como se sirvió de ella su filosofía --en su escorzo de Filosofía de la filosofía-- para dar impulso a la Filosofía de lo mexicano, asimismo se especifica la relación dialéctica entre la filosofía de José Gaos y la de Leopoldo Zea. En el apartado C se expone la realización del proyecto hispanoamericano de Gaos utilizando como puntal la historia de las ideas.

Sólo resta decir que esta investigación pretende inscribirse dentro del linaje del movimiento iniciado por Gaos sobre la historia de las ideas en Hispanoamérica: y además, es un homenaje a su promotor español; transferrado en Latinoamérica.

NOTAS.

- <sup>1</sup> Yamumi Tabush, Vera. José Gaos, su filosofía. UNAM., (Col. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras N°4) México 1989, pp.10-11.
- <sup>2</sup> Recaséns Siches, Luis. "Gaos y Ortega y Gasset" en Dianoia. -- Anuario de filosofía, México 1970, p.285.

I.- LA CIRCUNSTANCIA ESPAÑOLA: 1998-1936.

"España es un alma oscura; el sol es una llama en su tierra, y su ~~nie~~ ~~ra~~ es una tormenta de color; pero el alma de España no es ni sol ni tormenta, ni alegría ni pena, sino una satisfacción misteriosa, sostenida en el éxtasis y el sueño. Aparte de la vibración y de la marcha del movimiento espiritual, España se mueve como un somnábulo. Su cuerpo se mueve, pero en sus ojos cerrados hay una visión más real que su movimiento, una visión quieta y reposada".

Waldo Frank.

"Hemos, pues, ante una historia que a la vez se afirma y se destruye en una continuada serie de cantos de cisne".

Américo Castro.

"Detrás de cada sólido castillo de España hay un ilusorio molino de viento".

Carlos Fuentes.

En 1914 un joven y brillante filósofo, proveniente de la burguesía madrileña, publica en España un libro fundamental: Meditaciones del Quijote. El libro, que conocerá un arduo destino, es el resultado de infatigables horas de estudio en universidades alemanas y de sangrantes preocupaciones vitales y nacionales. Meditaciones del Quijote como todo gran libro es la respuesta o el reto que lanza el pensamiento humano a un contexto histórico-

social determinado. El intelectual buscando hacer comprensible - su realidad refleja la unidad sintética del mundo; pero si ese mundo se encuentra en quiebra, en desmembramiento el pensamiento tendrá que develar ese vacío para oponerle la unidad de contenido, es decir, integrar los elementos dispersos —culturales, políticos, económicos, científicos, sociales, etc.— en una visión armónica y orgánica que le permitan al hombre encontrar su identidad en relación con su mundo. Integración por necesidad implica transformación, esta es la respuesta y el reto del que todo libro fundamental es expresión.

José Ortega y Gasset, autor de Meditaciones del Quijote; regresa a España después de una provechosa estancia académica en Alemania.<sup>1</sup> De ese país absorberá lo mejor y más notable de su producción filosófica del momento: el Neokantismo y la Fenomenología. Al regresar a su país lleva un vasto y profundo proyecto de renovación cultural de la vida española.<sup>2</sup>

Pertrechado con el riguroso instrumental teórico de la filosofía alemana Ortega enfrenta la desgarrada circunstancia histórica española. El resultado de este serio y primer enfrentamiento son las Meditaciones del Quijote. Pero este libro es también consecuencia de una interminable serie de obras que brotaron en España desde fines del siglo XIX. En todas estas obras late un desesperado afán por saber qué es España y qué es el español —o lo español—. Puede decirse que tales obras precursoras están contenidas de una u otra forma en Meditaciones del Quijote, pero la obra de Ortega las trasciende, va mucho más allá en la medida -

que refleja fielmente el vacío de la circunstancia hispana, y además porque es la más incisiva indagación hecha sobre el ser del español. Lo que da pauta a Ortega para formular un proyecto que dé unidad de contenido al hombre español y su circunstancia.

El factor inmediato de continuidad entre muchas de las obras precursoras de Meditaciones del Quijote y ésta última es la creación literaria de Cervantes: el inmortal y entrañable Don Quijote<sup>3</sup>. En el personaje literario se ha plasmado el ser del español y de él mana la ancestral y honda sustancialidad de la hispanidad. El Quijote va peregrinando por la sutil senda de la contradicción, entre la tragedia y la comedia, esta dialéctica termina por consumarse, por absorberse en el ensueño. El enjundioso Unamuno en su obra Vida de Don Quijote y Sancho, antecedente directo de Meditaciones del Quijote, irrumpiendo brutalmente en la novela —y dando de bruces en uno de los términos de la dialéctica quijotesca— rapta a Don Quijote transformándolo en un agonista trágico poseído de febriles exaltamientos y anonadamientos<sup>4</sup> muy semejante a Cristo<sup>5</sup>:

"Unamuno procede de modo más directo: irrumpo en el centro mismo del libro para rescatar como de una gruta encantada a su protagonista y convertirlo en un personaje de tragedia. Extrae de la novela la tragedia contenida en ella, y el equívoco queda deshecho. Mas ¿estará esto permitido? Si se nos reveló en un modo nuestro personaje ejemplar, nuestra cifra-

sagrada, ¿podemos desdeñar el lugar de la revelación, la novela en que está inmerso, para -- quedarnos solamente con su figura escueta, y -- la de su acompañante, el genialmente bueno Sancho Panza? ¿No puede acaso residir ahí, en la forma novelesca, algo muy sutil del secreto, -- sino el secreto?"<sup>6</sup>

En realidad Unamuno hace de Don Quijote un trasunto de sí mismo. Lo que expresa su obra no es el vacío de la circunstancia española, sino la penumbra personal que necesita desesperadamente ser iluminada con la llama de la fe en una abstracta salvación propia. En Vida de Don Quijote y Sancho no se da la suficiente comprensión globalizadora, metodológica y vital respecto a la circunstancia española lo que redundará en un grave desenfoque de la misma. Se sobrepone a la realidad la sufriente subjetividad del yo. Esta descontextualización es asimismo resultado -- del extremoso proceder de Unamuno, el cual --como proponen las -- preguntas de María Zambrano en el fragmento arriba citado--, al recortar las figuras de Don Quijote y Sancho de la novela perdió de vista la circunstancia propia del personaje. Este fue el error de la generación del 98 y de Unamuno, perdieron de vista el contexto, con lo que parcializaron el ser del español con su circunstancia. De cualquier manera esta era la falla fundamental -- por la que resbalaban las obras precursoras de Meditaciones del Quijote.

Ortega a fuerza de clara y precisa reflexión eludirá las in

terpretaciones viscerales de la generación anterior. Aceptará, -- sí, el esperanzado entusiasmo de sus precursores, pero siempre y cuando esté tensamente surcado por una teoría y un accionar inteligentemente concatenados<sup>7</sup>. Ortega comprende las infinitas posibilidades de la novela de Cervantes: en ella la armonía entre lo universal y lo particular es perfecta, es una sinfonía del universo hispánico, y como tal no puede ser desgajada de ninguna de sus partes, ello equivaldría a amputarla. Por lo cual en vez de derivar a un tortuoso quijotismo, como es el caso de Unamuno, Ortega confluye en el cervantismo<sup>8</sup> y desde ahí deriva a la exegética totalizadora de El Quijote. Mientras Unamuno anhela cabalgar a grupas de Rocinante, Ortega queda prendado de la mirada espectral de Cervantes<sup>9</sup>:

"No podemos entender el individuo sino a través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía; pero las cosas -- artísticas -- como el personaje Don Quijote -- son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individuación de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes.

Conviene, pues, que haciendo un esfuerzo, -- distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y -- clara del estilo cervantino, de quien es el hi



dalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mi el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro".<sup>10</sup>

Dando un giro radical en el enfoque, Ortega se ubica desde el ángulo de Cervantes y postula que a Don Quijote es imposible separarlo de su circunstancia. Pero esa relación no debe aletargarse en la superficialidad, es decir, en una mera relación de immediatez. La unidad de Don Quijote con su circunstancia cala más profundo, es una relación ontológica y —según Ortega— en esto radica la visión profética de Cervantes. Para llegar a asumir la relación ontológica en su función radicalizadora ha menester enriquecer la mentalidad española, la cual es esencialmente gensorial y gustativa, mentalidad que ha dado pauta para considerar la cultura española como realista<sup>11</sup>. Ahora bien, el problema no estriba en acabar con el impresionismo, que es en sí el rasgo más perdurable del español, y que incluso puede ser el sólido aporte de la cultura española a la cultura europea. El impresionismo hispano es estupefaciente porque se queda en la exterioridad, lo que ha ocasionado el vacío de la vida española. No se ha dado, pues, una re-absorción del español con su circunstancia en un sentido pleno, ello únicamente podrá lograrse cuando el impresionismo hispano se amalgame con la idealidad racionalista<sup>12</sup> que le puede proporcionar la cultura europea. Sólo bajo esta condición la vida —el ser del español— podrá enraizar en su circunstancia —en la

historia nacional—<sup>13</sup>.

Don Quijote —cervantino— simbólicamente devela: en un sen tido universal, la unidad ontológica entre vida y circunstancia; y en un sentido particular, encarna la salvadora dialectización—entre realismo e idealismo, entre inmediatez y trascendencia hispana. De esta forma Ortega y Gasset lleva a cabo su cruzada contra el vacío que preñaba el ámbito español para llenarlo de contenidos vitales. Y, a la par, va gestando su propia filosofía, —ya que la novela de Cervantes asimismo encubre, como se ha podido apreciar, los fundamentos del pensamiento orteguiano<sup>14</sup>. Por todo ello es justo decir que la filosofía de Ortega, cual vasos comunicantes, guarda una inalienable conjugación orgánica con su circunstancia hispana: El primer eslabón de esta cadena, la unidad de filosofía y circunstancia, que irá tejiendo Ortega a lo largo de su vida es Meditaciones del Quijote<sup>15</sup>. De la esencia --del libro brota relampagueante un aforismo: "Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo", el cual atesora todo el universo filosófico orteguiano. Pero además, este aforismo es como un rumor proveniente desde los remotos confines de la historia de España, ya que expresa el anhelo de un pueblo por descubrirse a sí mismo para así re-absorber su mundo, su circunstancia.

Pero es aquí donde surgen las preguntas obligadas: ¿Desde cuándo y cómo se enseñoreó el vacío en la vida española? ¿Cómo fue consciente del vacío la intelectualidad? y ¿Cuáles fueron --los iniciales intentos para llenarlo de contenidos?

Para la mayoría de los intelectuales hispanos —sobre todo— desde el siglo XVIII<sup>16</sup> — España ha sido su preocupación constante. Era un hecho patente que la historia de España resultaba problemática<sup>17</sup>, un profundo abismo la cruzaba resquebrajándola en dos fuerzas antagónicas: la unidad y la disgregación. La unidad es el imperativo, la búsqueda idealizada que se impuso este país. El ideal de unidad ha sido el impulso que empujó a España hacia sus grandes logros, como el haberse constituido en la primera nación Europea. Lo cuestionable del impulso es que fue sólo eso, — idealidad. El impulso de unidad hispano es un proceso de empiccionada y envolvente exterioridad; puesto que era una sobreposición promovida e impuesta por el centralismo de Castilla sobre las demás etnias ibéricas. En un primer momento el impulso logró coherencia porque había objetivos comunes que realizar: la expulsión de los árabes, la conquista de América, la expansión hacia Europa. Una vez llegado a sus límites, el impulso fue desgastándose en la defensa del exorbitado imperio<sup>18</sup>. Es entonces cuando el movimiento disgregador entra en confrontación con el movimiento de unidad nacional. Los particularismos, los intereses y la psicología propia de las distintas etnias —y del español en termino general— llevan a la quiebra el proyecto de Castilla. El ideal de unidad castellano se fracturó al no poder penetrar en la múltiple esencialidad ibérica. Durante el reinado de Felipe II es ostensible la confrontación, el monarca —símbolo de la escisión misma— acelera la pugna entre unidad y disgregación<sup>19</sup>.

Al no poder dialectizar ambos movimientos —lo que sí suce-

dió con las demás naciones europeas — la realidad fue petrificándose, las formas de vida se contrajeron hacia un tradicionalismo indolente y trivial. En su inercia la unidad sobrevivió — gracias a tenues eslabones de creencias de índole vertical: la fe, la monarquía, el caudillo, la Iglesia, etc. No hubo intereses horizontales como razones, conocimientos, enlaces económicos, políticos, ley, etc., que son los que forjan más orgánica y sólidamente a las naciones. España proyectó en América su débil y difusa forma de unidad, de ahí el separatismo hispanoamericano<sup>20</sup>. Para el siglo XVII el vacío engendrado por la no absorción de unidad y disgregación ha invadido hasta los últimos resquicios de la realidad provocando el extrañamiento del hombre español con su circunstancia:

"Desde el siglo XVII se manifiesta la desintegración de la voluntad colectiva, tampoco muy firme antes, con excepción del momento de los Reyes Católicos (...) Una vez resquebrajada la voluntad colectiva en aquel siglo, nunca más volvió a restablecerse; en adelante unos querrán unas cosas y otros las opuestas. Muchos no deseaban nada, y vivían en la inercia de la costumbre y de la creencia sin preocuparse de hacer y saber nada nuevo..."<sup>21</sup>

En los siglos posteriores —XVIII y XIX— periódicamente en fugaces llamaradas resurgirá el deseo vehemente del pueblo español por dialectizar la unidad y la multiplicidad y acceder así a

su propia identidad; pero sólo serán marejadas instintivas, las cuales tomarán distintos rostros siempre en pugna: ilustración - vs. conservadurismo; cosmopolitismo vs. nacionalismo o europeización vs. africanización.

Así pues, el vacío del mundo español surge cuando el proyecto de unidad castellano se agota haciéndose impositivo. La sobreposición del proyecto de Castilla desgaja de sus particularismos a las distintas comunidades ibéricas creándoles el conflicto entre unidad nacional y particularismo separatista. Lo anterior expresado en términos ontológicos produjo la escisión del hombre - con su circunstancia hispánica. Esta es la encrucijada en la que nace la generación del 98 y que tan penetrantemente intuyo.

El año de 1898 es un doloroso tajo en la historia de España. Los españoles han sellado esta fecha con el membrete de "El desastre". En 1898 una España adormecida contempla como le son -- arrebatados los últimos girones de su imperio --Cuba y Filipinas-- por el incipiente imperialismo estadounidense<sup>22</sup>. Una sociedad esclerosada se había desmoronado ante el primer soplo de los nuevos tiempos. La pérdida de las últimas colonias trajo como -- consecuencia encontradas reacciones en la sociedad española. Reveló crudamente el insondable vacío que cubría la circunstancia-hispana. La vida, hasta en sus formas más rudimentarias, se había tornado pura exterioridad, pura inanidad<sup>23</sup>. En amplias capas sociales la respuesta al acontecimiento fue evasionista, se optó por la frivolidad lúdica; actitud característica de las sociedades que sólo perviven a través de los brumosos esplendores impe-

riales del pasado —como también puede apreciarse en el caso estrechamente paralelo del finisecular imperio austro-húngaro<sup>24</sup>— y que se niegan a enfrentarse con el presente, es una actitud de turbia y soñadora nostalgia, profundamente reaccionaria. España—era un anacronismo viviente o, más exactamente, agonizante:

"Esta liquidación de la pasada hegemonía, este fracaso final, hundía a la mayoría española en su inercia, en sus mezquinos intereses particulares, en su indiferencia... El pueblo se apasionaba por la próxima corrida de toros y respiraba de no tener que dar sus hijos a la patria; la clase media hablaba mal de los gobiernos, insultaba al yankee, se preocupaba de si tenía influencia en cada nuevo misterio y no creía en su país; los poderes volvían siempre a entonar himnos a las pretéritas glorias nacionales y se sostenían en la insinceridad. La vida nacional seguía su curso sin conmoverse, sin pulso, sin tensión... Todo estaba agotado y sin vitalidad; las formas pretéritas se prolongaban huecas y se mantenía la ficción de su vigencia; nada tenía fuerza para retoñar en --nuevos brotes".<sup>25</sup>

Mientras en la superficie el marasmo se tornaba más denso, subterráneamente una joven generación empezaba a promover una disolvente crítica contra el acartonamiento imperante. Esta cru---

cial generación será conocida como del 98; por la fecha, desde un principio la generación estuvo marcada por el sino de la ruptura. Entre sus miembros más conocidos destacan Unamuno, Valle Inclán, Azorín, Baroja, Benavente y los hermanos Machado. Para la generación del 98 la circunstancia histórica inmediata no podía ser más sobrecogedora: la violencia agazapada tras el achabacamiento —en decir de Ortega y Gasset— electriza el ambiente. Como prólogo a la pérdida de los últimos restos del imperio, un año antes, 1897, es asesinado el estadista conservador Cánovas del Castillo; el suceso marca la quiebra del sistema político y la rápida desintegración de la Monarquía que, a través de Cánovas, pretendió instaurar un sistema parlamentario sustentado en dos partidos: el Conservador y el Liberal. La alternativa, y último paso en falso, de la desacreditada Monarquía fue recurrir al ejército, que después de sus derrotas en Cuba y Filipinas encontró cauce a su maltrecho orgullo bélico en la campaña de Marruecos. Una vez entronizado el ejército en el poder la violencia social tuvo las puertas abiertas<sup>26</sup>. Del Estado no quedaba más que la inerte fachada presta a desmoronarse a los primeros embates. El Estado era la expresión suprema y abstracta más acabada del vacío reinante; no daba seguridad sino al contrario había generado un clima de encrucijada y de inestabilidad. Esta situación mostró que la violencia es el oscuro hontanar de donde se fortalece el vacío o, más exactamente, la violencia es la fuerza dinámica del vacío. Asimismo lo que le da al vacío social su aspecto de serena inmovilidad es la petrificación —decía,

trivialización, etc.— de los usos y costumbres, así como tam-  
bién de las manifestaciones culturales, económicas y políticas.  
Inmovilidad y violencia tal es la dialéctica del vacío. La so-  
ciedad hispana vivía acantonada en un tradicionalismo de rémora  
feudal, las artes y las ciencias se estancaban en el olvido<sup>27</sup>.  
El pueblo español para ocultarse su vaciedad —o para autoenga-  
ñarse— "hace como que hace", que no es otra cosa que la exte-  
riorización más estereotipada del vacío. Pero dentro del seno-  
de la inmovilidad del "hacer como que se hace" la furia de la -  
violencia comenzaba a desencadenarse. En suma, el factor decisí-  
vo de los acontecimientos de 1898 fue poner en entredicho la -  
historia de España, ya que la consecuencia de no dialectizar --  
históricamente la unidad y la multiplicidad social y nacional -  
fue el vacío, el cual generando su propia dialéctica preñó la -  
realidad española de inmovilidad y violencia.

Ante semejante panorama el combate de la generación del 98  
es sin concesiones, buscan desmitificar la caduca realidad, co-  
mo puede apreciarse en el siguiente poema —Una España joven—  
de Antonio Machado, que con acerados versos traspasa las apa-  
riencias y exhibe la oscuridad de la circunstancia española:

...Fue un tiempo de mentira, de infamia. A España toda,  
la malherida España, de Carnaval vestida  
nos la pusieron, pobre y escuálida y beoda,  
para que no acertara la mano con la herida.



Fue ayer; éramos casi adolescentes; era  
con tiempo malo, encinta de lugubres presagios,  
cuando montar quisimos en pelo una quimera,  
mientras la mar dormía ahíta en naufragios.

.....  
ya entonces, por el fondo de nuestro sueño-herencia  
de un siglo vencido sin gloria se alejaba--  
un alba entrar quería; con nuestra turbulencia  
a la luz de las divinas ideas batallaba.

Mas cada cual el rumbo siguió de su locura;  
agilitó su brazo, acreditó su brío;  
dejó como un espejo bruñida su armadura  
y dijo: 'El hoy no es malo, pero el mañana... es mío'.

Y es hoy aquel mañana de ayer... Y España toda,  
con sucios oropeles de Carnaval vestida  
aún la tenemos: pobre y escualida y beoda;  
mas hoy un vino malo: la sangre de su herida.<sup>28</sup>

En el poema se plasma la visión que los miembros de la generación del 98 tenían de su país; algunos casi lindaban en lo apocalíptico<sup>29</sup>. Buscando encontrar las raíces de la quiebra indagaron acuososamente en la historia. La conclusión a la que llegaron fue que la historia de España era un largo crepúsculo de decadencia. Pero su ferviente deseo de redención los impulsó a buscar la renovación de la sociedad hispana. Su crítica gravitaba en tres niveles:

- 1° Crítica a la aparenacialidad de la vida española.
- 2° Crítica a las deformaciones históricas de España.
- 3° Crítica a las peculiaridades psicológicas del Español.<sup>30</sup>

El instrumental quirúrgico usado para la crítica fue el que por tradición tenían más a la mano: la literatura. Todos los componentes de la famosa generación, sin excepción fueron literatos, inclusive el único filósofo, Unamuno, utilizó como principal medio de expresión la literatura. Por su propia funcionalidad la literatura les permitió fusionarse más estrechamente con su circunstancia, de vivirse y des-vivirse en ella y por ella.

La generación del 98 muy probablemente es la primera generación de intelectuales españoles de ser autoconscientes de su papel intelectual y transformador; así también como de ser plenamente conscientes del vacío de la vida española, y por tanto, del extrañamiento del hombre español respecto a su circunstancia. Sintieron en carne propia el extrañamiento, por lo mismo, en ellos prevalece sobre todos los avatares una amorosa y doloridabúsqueda de identidad propia y nacional. Dentro de sus limitaciones dieron el primer paso decisivo: desgarraron el velo de "oropeles" y mostraron el vacío.

Este inicial acercamiento había hecho consciente el problema, lo que implicaba en tiempos modernos el primer intento serio y programático para llenar de contenidos la oquedad de la vida española. El rumor del "yo soy yo y mi circunstancia..." comenzó a dejarse escuchar.

La generación del 98 inicia con su búsqueda y su obra lite-

ría el renacimiento artístico español. A este renacimiento contribuyó en gran medida el movimiento krausista. Esta filosofía —menor fue creada por el filósofo alemán Friedrich Krause a principios del siglo XIX. El krausismo, filosofía del racionalismo armonioso —buscaba armonizar la Razón y la Evolución— fue transplantada a España hacia 1850 por Julián Sanz del Río donde ejerció una notable influencia, principalmente en el aspecto educativo. Un discípulo de Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos —fundó el más importante centro de enseñanza secundaria en España, La Institución Libre de Enseñanza, desaparecida en 1936. Asimismo, Giner y sus colaboradores acosando a los gobiernos monárquicos pudieron obtener su apoyo para otorgar becas a estudiantes para que realizarán estudios en Europa. Estos becarios vendrán a ser la notable generación de científicos, filólogos, historiadores, artistas, filósofos —entre los que estaba Ortega y Gasset— etc., que relevará a la generación del 98. La actividad e influencia de los intelectuales venidos de Europa cristalizará sobre todo en las universidades, donde incluso se conformarían en núcleos como por ejemplo: la famosa Escuela de Madrid cuya figura animadora y central fue Ortega y Gasset. Desde este núcleo y a través de sus colaboradores y discípulos, la obra reformadora de Ortega en la vida cultural española fue profunda. Así, pues, la generación del 98 y el krausismo marcan el momento cultural en que una nación, por mediación de sus intelectuales, retrae la mirada para contemplarse, para indagarse y cuestionarse a sí misma.

Pero mientras en la esfera cultural, la intelectualidad bus

caba encontrar solución al vacío, el suelo de la realidad inmediata comenzaba a desmoronarse. El amanecer del siglo XX significa para España la progresiva y acelerada agudización de los conflictos no solucionados a lo largo de su historia. El pueblo español fue sacudido por la violencia, su vida se tornó absoluta inseguridad. Los tenues enlaces que habían mantenido a España unida como nación desde el siglo XVI se fueron fracturando entre las tres primeras décadas del presente siglo. Atemorizados ante el colapso nacional, los españoles sintieron que el suelo histórico desaparecía bajo sus pies<sup>31</sup>:

"El hecho es que la vida de España se hizo en 1929 pura y absoluta inquietud. A los dos años y pocos meses, el problema de España quedaba planteado con hondura y crudeza insólitas. El fraccionamiento del país en partidos-políticos, clases y regiones fue más violento que nunca, y más que nunca violenta fue la acción directa de los diversos particularismos. Un gobernante pudo decir que España había dejado de ser católica; la subversión sangrienta se hizo norma; y en el ánimo extremado del español —de casi todos los españoles— sensibles a la historia, cualquiera que fuese su color— iba tomando cuerpo un temple de tragedia".<sup>32</sup>

El carácter individualista del español amplificado en el se

paratismo regionalista aunado a factores disgregadores como la peculiar y divergente configuración geográfica, el atraso económico, la quiebra del sistema político y la deficiente red de comunicaciones<sup>33</sup> tomarón cauce y concreción inmediata en la lucha entre las clases sociales. La confrontación se polarizó en dos clases antagónicas: La monarquía, la oficialidad del ejército y el clero formaban la unidad que había detentado el poder estatal; la contrapartida, una clase popular hundida en la miseria y la ignorancia va gestando formas de organización que le permitirán—sobre todo a los estratos medios— principalmente en los años treinta el acceso al poder.<sup>34</sup>

El choque entre ambas clases fue brutal y terminó por desangrar a España. Mil novecientos treinta y uno es la fecha crucial que inicia el principio del fin de la desintegración española: "El 12 de abril de 1931 las elecciones municipales fueron abrumadoramente antimonárquicas en las principales ciudades, y el rey decidió abandonar España antes de arriesgarse a una guerra civil. Aunque no abdicó la corona, la hora de los republicanos liberales había llegado".<sup>35</sup> Pero ni el abandono del Rey ni el ascenso de la República podían detener el fratricidio. La República era una solución angustiosa y efímera puesto que llevaba a cuevas y atenuándole la garganta su propia destrucción: los resagos conservadores. Tanto los conservadores como los republicanos liberales fueron producto de las más profundas contradicciones no resueltas de la historia de España. No buscaron absorberse —lo que hubiera sido a nivel práctico—concretó la posible solución -

contra el vacío— sino aniquilarse. Por eso, la República, a pesar de su propuesta popular y renovadora, fue en sí misma factor de disolución, agravado por el avanzado estado de descomposición social, el cual nutría a la vorágine que a pasos agigantados se acercaba al abismo: la guerra civil clamaba a las puertas.

Meditando al filo de la tormenta los intelectuales hispanos luchaban contra el tiempo y la historia. El titánico proyecto de Ortega y Gasset por reintegrar al hombre español con su circunstancia, es truncado violentamente.

Hacia 1936 toda la ciega furia de la violencia contenida en el vacío se ha desencadenado.

La desesperada voz : "yo soy yo y mi circunstancia..." que brantada fue perdiéndose en la oscuridad del silencio. Pero esa voz encontraría eco en las tierras americanas que fueron la utopía y el aureo manantial que alimentó a España.

Hacia 1936 un maduro y desengañado filósofo<sup>36</sup> —que había observado con claridad, y a pesar de sus esfuerzos, el total desmembramiento de su país<sup>37</sup>— emprende, junto con la mayoría de los intelectuales, la senda de los (en afortunado neologismo de José Gaos) transterrados.

Hacia 1936 un grupo de transterrados, vencidos por las más oscuras fuerzas del vacío, vivirán en adelante mutilados con el sueño a flor del alma de ser reclamados por su patria:

Mutilación me llamo. No tengo nombre; solo  
memoria quebrada de ti misma. Oh patria,  
oh cuerpo de donde vivo desterrado,

oh tierra mía,  
reclámame.<sup>38</sup>

II.- JOSE ORTEGA Y GASSET Y JOSE GAOS.

"El pensamiento de un maestro, aunque sea de filosofía, es un aspecto casi imposible de separar de su presencia viviente. Porque el maestro, antes que alguien que enseña algo, es un alguien ante el cual nos hemos sentido vivir en esa específica relación que no proviene tan sólo del valor intelectual. La acción -- del maestro trasciende el pensamiento y lo envuelve; sus silencios valen a veces tanto como sus palabras y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone a las claras. Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo, al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos".

María Zambrano.

1

En el ensayo ¿De quién es la filosofía? --texto dirigido -- contra José Gaos y por demás rezumante de injusticia, revela no sólo el pensar de Gaos sino también... la personalidad desamparada de su autor-- Emilio Uranga proclama (sin que tal sea su objetivo) una verdad concluyente:

"Siempre será preferible el conocimiento directo del filósofo que no el reconocimiento indirecto, y por referencia, que nos procuran las filosofías desgajadas de su creador".<sup>1</sup>

Indudablemente todo hombre --en particular el creador-- es o



consiste en su propia obra; entre uno y otra existen nexos inalienables que pueden ser extremadamente velados o tan evidentes-que inclusive se difuminen los límites —también naturales— que debe haber entre vida y obra, como es el caso de José Ortega y Gasset y José Gaos en los cuales la relación con sus respectivas obras es a todas luces evidente, al grado de que en ellas prevalece un sistemático y decidido propósito autobiográfico.<sup>2</sup>

La presente investigación tiene como ejes vertebradores las filosofías de Ortega y Gaos, por consiguiente, para acceder a su cabal conocimiento ha menester rastrear ese factor vital que alienta en sus obras. Esto se hará restringiéndonos fundamentalmente al punto de unión entre los dos pensadores hispanos, la relación que entablaron de maestro a discípulo; para ello será de gran ayuda dilucidar la significatividad de la relación específica: maestro-discípulo.

2

De entre las relaciones interhumanas una de las más complejas es la que se establece entre maestro y discípulo, quizá, sólo comparable a la relación amorosa entre la pareja. En cierto modo, enseñanza y aprendizaje son una romanza amorosa entonada a duo. Cuando la relación maestro-discípulo alcanza su más alta realización en ella se expresa como en un destello lo universal y lo particular del ser de los hombres, así como también la magnitud de sus creaciones. Una de las primordiales creaciones de la cual es fundamento la enseñanza y el aprendizaje es la civiliza-

ción. El desenvolvimiento de la civilización ha estado surcado -- por una tenue y sólida línea de tensión, la relación maestro-discípulo; es, por tanto, una línea de transmisión y continuidad -- del quehacer humano. Pero en realidad, esto más que norma es excepción, únicamente a escasos hombres a través de la historia -- les ha sido dado llevar a efecto y con plenitud tal relación; -- sin embargo esas escasas excepciones se han convertido en el paradigma de el Maestro y el Discípulo, y, como tal el preclaro -- ejemplo a seguir. El más egregio paradigma, sin disputa, lo fueron Sócrates y Platón, donde la apasionada memoria del discípulo divinizó la figura del maestro. Dentro de éste ilustre linaje -- bien se puede incluir a José Ortega y Gasset y José Gaos. En ellos encarnó ese momento universal y particular de las relaciones interhumanas.

Veamos entonces primero el carácter universal de la relación maestro-discípulo.

Resulta obvio que acosar la universalidad implica evadir la enrarecida función pública e institucionalizada de la enseñanza, la cual ha engendrado las espesas y cosificadas figuras de el "profesor" y el "alumno". La relación maestro-discípulo es en -- esencia una convivencia íntima y humana consumada en el ámbito -- de la privanza, que cuando consigue sus legítimos fines se traslada a sí misma desbordándose a través de las arterias de la -- colectividad. De ninguna manera es una relación claustrofóbica -- sino abierta a los vientos de la sociedad.

En definición exacta, más que una relación es una comunidad.

en que cada uno comporta para el otro lo distinto pero asimismo - lo propio. Maestro y discípulo son dos hombres que al encontrarse mutuamente se descubren cada uno a sí mismo, expresando lo que de seres humanos tienen —he aquí el profundo paralelismo con la relación amorosa; más la diferencia estriba en que la relación amorosa, en su sentido más concreto, para consumirse debe necesariamente consumirse en su propia hoguera, para que sean esparcidas - sus cenizas por el viento—. Tanto el uno como el otro se conjungan en la unidad de propósitos —ya sea constantemente inconscientemente—, en el anhelo de trascendencia: No hay unidad y continuidad en las realizaciones humanas sin ese anhelo de trascendencia. Ambos son una comunión trascendente, esta es la significatividad de su unidad, de su universalidad. El maestro por mediación de la enseñanza otorga la trascendencia, el discípulo es el salvoconducto a ella. Bajo esta luz son nítidas y clásicas las confesionales palabras que José Gaos —ya en función de maestro— dirige a su discípulo dilecto Leopoldo Zea:

"¡Qué quiere usted! ¿Quién de los dos tendrá - la culpa que sea usted el mayor éxito de mi vida como profesor? ... Si toda vocación y profesión debe justificarse con obras, y usted no existiese, tendría que inventarlo".<sup>3</sup>

En el discípulo, por su parte, palpita el incoercible deseo de transgresión, de desgarrar la penumbra que lo envuelve para entender el vuelo iluminado por el maestro, verdadero receptáculo y emisor de vivencias y conocimientos. Pronto llegará el momento en

que el verdadero discípulo le brindará al maestro lo que éste le fecundó. En el cíclico otorgar y recibir cada uno se convierte en condición de posibilidad del otro.

Recapitulando, maestro y discípulo son la comunión humana e intelectual por excelencia, y en sus arcanas profundidades es una cuestión de amor para con el otro y para con el mundo. "Dos cabezas piensan mejor que una" reza desaprensiva la conseja popular.

3

La comunión del maestro con el discípulo entraña en su sentido universal un desarrollo estructuralmente lógico.

Ha llegado el día en que el discípulo, asomando de la crisis, tiene que trasmutarse en maestro, desgajarse de su predecesor; pero no es sencillo, es un acto angustiante que tiene que afrontar el discípulo. Ello conlleva dejar atrás el regazo de la seguridad para vislumbrar el abismo de la solitaria individualidad. Lo único que puede atemperar el vértigo del abismo es haber asimilado plenamente la enseñanza del maestro encauzándola por los meandros de nuestra propia vocación. En esta dinámica de incorporación y creación auténticamente propia se gesta la metamorfosis de lo temporal vivido con el maestro —un aquí y ahora concretos— a la temporalidad rememorada sin maestro —un sido— pero presente abstracto en la memoria—. En otros términos, el proceso enseñanza-aprendizaje trasciende la inmediatez cuando de nuestro horizonte vital se ha desvanecido la presencia física e

inmediata del maestro para fundirse, integrarse, diluirse espiritualmente dentro del discípulo. El maestro pervive en nuestra -- conciencia y memoria en la medida que hemos hecho nuestros . sus postulados estigmatizándolos con nuestra pro-yección vital: Es -- una comunidad ausente.

Ahora bien, en el plano cotidiano, tal rigor lógico no siempre se cumple; la originalidad es lo que le da a cada unión de -- maestro y discípulo su sino distintivo y particular. El acto de cincelar el alma del discípulo puede llegar a sufrir imponderables fisuras; ya sea porque el maestro indelicadamente golpea de más desequilibrando la fina armonía de el alma del discípulo: pe trificándolo más en un oyente que en un interlocutor. O bien, -- porque el discípulo posee ya de antemano una aérea entereza sólo presta a ser embridada por el llamado de la libertad y la inde-- pendencia, no por la seductora enseñanza del maestro, la cual sólo lo titilante se aloja en el alma del discípulo. Es entonces cuando el terreno está abonado para la disidencia.

Como adelantábamos líneas arriba, la comunión de Ortega y -- Gaos (maestro-discípulo) vivió el tránsito de lo universal a lo particular. Y en su manifestación particular vivió asimismo el -- ciclo que va de la afinidad a la disidencia; penetremos, pues, -- en ese ciclo particular.

A. LAS AFINIIDADES ELECTIVAS.

"Llamamos afines aquellas naturalezas que al encontrarse rápidamente hacen presa una en la otra y de un modo recíproco se influyen. (...) —Permitame usted que le confiese— dijo Carlota— que al llamar usted afines a esos seres prodigiosos yo me los figuro no como afines por la sangre, sino más bien por el espíritu y el alma. Precisamente de ese modo pueden originarse entre los hombres amistades verdaderamente principales, merced a que las cualidades contrapuestas hacen posible una fusión más íntima".

Goethe.

"Quizá nadie sabe lo que puede hacer de un joven un verdadero maestro..."

José Gaos.

Goethe en la novela Las afinidades electivas<sup>4</sup> buscó exorcisar sus resabios románticos al enfrentarlos con su contrapuntístico clacisismo. La novela es escenario de la pugna entre sentimiento y razón, entre instinto y sociedad; que se resuelve con la sobreposición de esta última sobre el primero. Las inclinaciones afines de los individuos —afinidad electiva no significa igualdad sino complemento, por lo que los seres afines pueden ser a la vez caracteres antitéticos— acaban por manifestarse, uniéndose finalmente. Como la afinidad electiva es un vínculo natural en contraposición del social, la sociedad misma retorna por sus fueros presionando hasta lograr su disolución<sup>5</sup>. Sin mayores re-

quebros, las afinidades electivas bien pueden ser la más cristalina alegoría de la comunión de maestro y discípulo. Partiendo de tal supuesto veamos las afinidades electivas entre Ortega y Gaos.

En los cursos invernales de 1953 José Gaos lee sus Confesiones profesionales. Entretejiendo remembranzas, filosofía y sueños, con la voz por momentos estremecida de emoción, casi a punto de quebrarse, Gaos hace balance de su vida y de su obra hasta ese momento. Entre el auditorio se encuentran destacados discípulos suyos, al dirigirse específicamente a ellos, por un acto reflejo se dirige a sí mismo, porque sin objeciones él también fue el mejor discípulo de un excepcional maestro, José Ortega y Gasset:

"Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino más o menos públicamente, por su discípulo -- más fiel y predilecto..."<sup>6</sup>

Al hilo de las confesiones Gaos confirma interiormente lo que siempre supo desde que conoció a Ortega, que sus enseñanzas las llevaría el resto de su vida grabadas en el alma, y que a pesar de la distancia que mediara entre los dos, Ortega perviviría en lo más hondo de su ser. ¡Cómo olvidar cuando siendo un aprendiz partió de Oviedo para encaminarse a estudiar en la universidad de Madrid! Dejar atrás la quietista y somnolienta provincia.

Provincia genérica que había engendrado la flor de España, la mística; y que fue el sudario sobre el que se ensimismó el país. Esa España en la cual todo pensador de altura termina por ser un místico en potencia o en acto<sup>7</sup>. ¡Y como no rememorar las largas tardes de interminables enseñanzas en comunión íntima con Ortega en los alrededores de Madrid!<sup>8</sup>. Pero en sus recuerdos una sombra -- siempre se extiende. Desde un principio Gaos intuyó que Ortega era el maestro que buscaba, que necesitaba; pero de ninguna forma se le ocultaba que no podía haber un hombre más antitético a él<sup>9</sup>. Seguramente Ortega presintió lo mismo respecto al brillante joven asturiano. ¿Tal vez, esta necesidad radicaba en que Ortega representaba para Gaos el padre que deseó tener y que llenará el hueco espiritual que su padre natural no supo colmar?

No podía haber dos naturalezas más contradictorias, Gaos fue típico hijo de una España acorazada en sí misma, represiva y tradicionalista, trémula en arrobos místicos:

"Gaos fue un individualista a ultranza y un - introvertido, por infancia reprendida y reprimida por severos y austeros abuelos que lo educaron como hijo único, y ésta su educación de intimidación dejó en él huellas imborrables a lo largo de toda su vida, que cohibió muchísimo su temperamento de hombre, causándole una agitación a la soledad y al arrinconamiento, y un individualismo ermitaño que es, cuando se reflexiona a fondo, malamente conciliable con la



capacidad de querer y ser querido.

Esta educación, y la rebeldía que sintió en algunos momentos contra ella, parecen ser el motivo de algunas irregularidades de su vida regular cristiana, caracterizada por el -- trabajo continuo, el estudio y la investigación incansables, la honradez material e intelectual, el amor a la palabra empeñada, y la moralidad tradicional y cristiana".<sup>10</sup>

Ortega, si bien es cierto llevaba a España cruzándole el alma supo mitigar su turbia influencia con un carácter reverberante y expansivo, complementando con una educación cosmopolita -- desde pequeño estuvo en contacto con lo mejor de la intelectualidad hispana y ya mayor estudió en Alemania-- . Su temperamento era un vertiginoso haz de iridisencias, de impresiones: explosivos exaltamientos, rápidos desengaños, egolatría redentora y sentimientos insondables:

"Ortega vivió siempre bajo el signo de la ilusión y la esperanza; necesitaba, como del aire respirable, de la admiración, la entrega, la -- efusión cordial hacia personas, cosas, ideas,-- bellezas, países (...) Y sentía vivo dolor ante los fallos: ante lo que, pudiendo ser más, -- se contentaba con ser menos; ante el que prefería el camino inferior; ante el que desmayaba y perdía la moral. Nada lo afligía y desconso-

laba como las posibilidades abortadas (...)

Es cierto que se curaba pronto de los desengaños, de los desalientos. Tenía Ortega altísima vitalidad, una capacidad inagotable de incitación y de entusiasmo, de volver a empezar (...). Pero sería un error creer que de los más profundos fallos anteriores se consolaba fácilmente: todos le dejaban una cicatriz, de algunos guardó hasta la muerte una punzada dolorosa".<sup>11</sup>

Analógicamente puede decirse que las diferencias entre uno y otro consistían en que el temperamento de Ortega tenía cierto deje pagano, su actitud deshinibida, vital, libre de prejuicios y hasta vanidosa, así lo muestran. Mientras el temperamento de Gao es esencialmente un claroscuro cristiano, siempre con reticencias vitales. Ortega era el prototípico carácter del adolescente, Gao el carácter de la madurez que en el ocaso se encamina hacia la vejez.

No sólo en temperamento eran opuestos, también en el pensar. Algo de lo que fue totalmente consciente Gao y que no dejó de señalar —y hasta criticar la carencia de lógica y rigor— de su maestro. Gao personificaba la nocturna y enjuta precisión del pensamiento inclinado al cuestionamiento metafísico; mientras Ortega la deslumbrante festividad del pensar a galope, con todas sus veleidades y grandezas. En otras palabras, el estilo mental de Ortega consistía en un agudísimo pensamiento —impresionista— de cir-

cunstances<sup>12</sup>, algo de lo que el mismo Ortega se encargaba de ilustrar a quien se lo preguntara:

"—Pero ¿es que los temas tienen su biografía?

—Claro que sí— me respondió (Ortega)—.

Viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros con nuestra circunstancia. Unos son - afortunados; otros, desgraciados. Los temas -- tienen, como los hombres, su destino. Tienen - su niñez, su akmé o flor, su decrepitud. Comienzan por ser un juego mental, 'una ocurrencia'; luego, son un fervor, cuando no una obsesión. Más tarde pierden saturación de sí mismos y se quedan exagües, anquilosados, y actúan en nosotros sólo mecánicamente. Son temas - enquistados: Estos son, a veces, una desdicha para el escritor si no logra extirpárselos, - porque a veces le acontec# desarrollarlos cuando ya están decrepitos o muertos y el autor ha perdido la intuición fresca, jugosa, de ellos. El tema afortunado es aquel cuya akmé coincide con una etapa en que casualmente tenemos tiempo para él. ¿No le ha ocurrido a usted alguna vez sentir la extraña seguridad de que pudo enamorarse profundamente de una mujer que encontró un día en que no tenía tiempo? Pues como -

esos amores realísimos que no llegaron a existir, ocurre a veces que los temas más auténticos de un escritor se quedan sin nacer".<sup>13</sup>

De las anteriores palabras se desprende claramente que el vivir y el pensamiento de Ortega estaban condenados a moverse, a distenderse, a solazarse en el realismo más inmediato y vertiginoso. Y Gaos, como antípoda de Ortega, estaba irremediablemente-destinado a derivar en el subjetivismo personalista a ultranza.<sup>14</sup>

Lo que finalmente cohesionaba y hacía comulgar sus grandes-diferencias, fue su tozuda necesidad de filosofar in partibus in fidelium —pareciera contradictorio el empeño de Ortega y Gaos —por ser filósofos a toda costa en un mundo precedido por místicos, pero en el fondo no hay tal contradicción ya que, como ejemplares españoles, los dos eran místicos aunque de distinto cariz, y ello gracias a que el signo de los tiempos en España exigía filósofos, los cuales, en gérmen son los descendientes de los místicos. ¿Si no cómo explicar la actitud redentora de Ortega y la soberbia filosófica de Gaos?—. Ambos tuvieron que asumir y luchar contra una circunstancia que tenaz se resistía al quehacer-intelectual, filosófico. Enfrentados a esta tensión en ellos brotó la contradicción entre lo que eran y hacían, y lo que querían ser y hacer. Ortega —habiéndose nutrido en las rigurosas fuentes de la filosofía alemana— deseaba desesperadamente ser y que lo consideraran un filósofo sistemático<sup>15</sup> pero su propio temperamento, como hemos visto, y la paradójica circunstancia hispana<sup>16</sup> lo empujaron a un filosofar circunstancial: Ortega vivió crispa-

do entre una realidad asistemática —circunstancial— y el anhelo de sistematicidad orgánica. Asimismo Gaos, clandestinamente acariaba la divinización del filosofar —como el más refinado producto de la inquisitiva soberbia— pero chocaba con su formación tradicionalista cristiana española que exaltaba una sospechosa humildad, lo que redundó en una actitud que bordeaba en un extremado —misticismo. Gaos se desgarró entre el anhelo de Dios —padre y protector— y la realidad de su soberbia demoníaca<sup>17</sup>.

Así, por sobre sus muchas diferencias, en esta hora de sincera y sentida confesión, Gaos espigando en las volutas de la memoria ratifica sus afinidades —electivas—, su complementareidad con Ortega:

"Precisar en todos los puntos hasta donde lo —  
que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega— o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal —puntualización me es imposible. Durante años — he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido oyente de palabras o interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que — pienso, si tal razonamiento que hago, si tal — ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he re-

cibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, - asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen"<sup>18</sup>

#### B. LA DISIDENCIA.

"—Ya que nos desafiaste— le replicó Eduardo—, no has de salir muy bien librada, pues, a decir verdad, los casos complicados son los interesantes. Sólo merced a ellos se aprende a conocer los grados de las afinidades, las relaciones más próximas y fuertes y las más remotas y débiles; las afinidades empiezan a ser interesantes cuando dan lugar a divorcios".

Goethe.

"El padre tiene perdida de antemano toda lucha con el hijo heredero de sus cualidades".

José Gaos.

En las Confesiones profesionales Gaos deja caer una frase - como al desgaire, apenas perceptible en medio del fragor de los recuerdos:

"...(Ortega) me necesitaba como interlocutor —cortés enfemismo para decirme que me necesitaba como oyente".<sup>18</sup>

Y más adelante, como para restarle acidez a esa gota, hace un circunloquio apologético de su maestro:

"...Ortega, que precisaba su pensamiento hablando, me utilizaba como el oyente perfecto — de esto voy a presumir—, el que se vuelve 'postlocutor' sólo en y por aquellos momentos en que se siente que el 'prelocutor' necesita de una breve interrupción, sea para confirmarle, encomiarle y colmar su entusiasmo, con el que proseguir, sea para hacerle un reparo enderezado a ser superado con una invención corroborativa y precisa de lo sostenido, sea para darle el respiro indispensable a la presentación de una idea que se esquivaba".<sup>19</sup>

Leyendo entre líneas sentimos la presencia de la pasión espectral que alimentó la vida de Gaos y que deambula a lo largo de las Confesiones, su telúrico escepticismo.

Hasta cierto punto puede decirse que el escepticismo de Gaos era la metáfora que encubría su reprimida rebeldía —la cual le impidió ser un orteguiano dogmático<sup>20</sup>—, y que por lo mismo era de un tono reconcentrado, casi sordido. Su escepticismo venía de muy atrás; desde que se rebeló contra su formación tradicionalista y contra la imposición de su padre, pero sobre todo cuando tu-

vo la disolvente sospecha de lo fugaz de las verdades filosóficas<sup>21</sup>. El escepticismo fue lo que le hizo —primero inconscientemente, tímidamente— tomar distancia de la hipnótica dictadura de Ortega.

En su labor de maestro Ortega cometía el error de imponer su yo soy yo. Para alguien con su inteligencia, sus blasones y sus obsesiones era del todo natural convertir a sus dialogantes en convidados de piedra, es decir, no en interlocutores sino en meros oyentes. La más alta dádiva a que se podía aspirar frente a él era la de —como expresa Gaos "postlocutor"— espejo con--firmante de sus ideas.

Por estos motivos, el egotismo de Ortega y el escepticismo de Gaos, la relación maestro-discípulo gradualmente fue minando se. En un principio esta contradicción se manifestaba como complementación: eran espíritus divergentes pero afines, en ellos existía la necesidad del uno para el otro en la medida que para los dos filosofar era una expresión del vivir o, más exactamente para hombres con su vocación, filosofar es sinónimo del vivir. Así pues, su relación se deslizó por la pendiente de la ruptura cuando sus expresos caracteres se exacerbaron.

El primer síntoma palpable de disidencia apareció cuando —Gaos fue consciente de la necesidad de insuflar vida a su propio pensamiento para así salvarse y salvar a su maestro:

"En 1935 se celebraron las bodas de plata de —Ortega con su cátedra universitaria. La Facultad a la que pertenecía la cátedra organizó va



rios actos. Entre ellos unas conferencias sobre la obra de Ortega por el autor de este artículo (...) Naturalmente el maestro supo de la exposición del discípulo. Al saber de ella torció el gesto, no le hizo gracia. Pero ante la insistencia tan firme como respetuosa del discípulo, se quedó pensativo y concluyó afectuoso. Había debido de intuir que el discípulo intentaba la salvación de la enorme circunstancia que era para él el maestro, por la única vía por la que divisaba salida, la de 'potenciar' lo natural del maestro frente a lo adventicio en él. Que no se salva a nadie tratando de hacer de él lo que no fue aunque el mismo quisiera serlo. Sino tratando de hacer valer lo que realmente fuera, aún a pesar suyo".<sup>22</sup>

1935 tengamos bien presente la fecha de que da noticia Gaos, ya que indica el momento preciso de incipiente distanciamiento de Ortega y de conformación del pensamiento propio.

Otro factor de distanciamiento fue la presión de las circunstancias histórico-sociales de España, la inminencia de la guerra civil llevó a Gaos a discrepar sobre la postura política de Ortega en el conflicto. La disidencia que ya se había dado en el terreno filosófico ahora se consumaba a nivel ideológico. Profundas e irreparables heridas habían agrietado su relación; sin embargo, Gaos nunca dejó de reconocerse discípulo de Ortega:

"Don José Ortega y Gasset ha sido el principal de mis maestros. El único sector de la cultura en que me encontré desde un principio situado en un lugar no del todo coincidente con el suyo, fue el de la política. Pura consecuencia de esta distinta localización inicial fue asimismo, pues, la distinta posición durante la llamada guerra civil española y la distinta situación despues de esta guerra. Desde el principio de la postguerra se interrumpió también la comunicación epistolar, aunque no toda comunicación. A pesar de ello, he seguido siempre reconociéndome como su discípulo..."<sup>23</sup>

La guerra fue un sismo que erosionó sus vidas del que reaccionaron distintamente. Ya en el transtierro Ortega, con el alma aterida de resentimiento y con la mirada errabunda en la lejana meseta castellana, se agazapó en el silencio del que sólo salió para repetirse a sí mismo en su obra. Su originalidad habíase marchitado. José Gaos, por su parte, al romper los nexos inmediatos con su maestro, inició en América su propio camino desarrollando su obra más propia y original. Al fin extendía el vuelo<sup>24</sup>, llevando consigo el recuerdo y las enseñanzas de su maestro, del que disintió pero jamás renegó. Por —su aplicación, su originalidad y su disidencia— haber cubierto ejemplarmente, íntegramente el tránsito de lo universal a lo particular de la comunión —maestro-discípulo debe ser considerado con justicia el mejor —

discípulo de Ortega y Gasset.

III.- ORTEGA Y GASSET Y LA IDEA DE AMERICA.

"Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión".

Hegel.

"La historia de América es la historia del hombre ante la rebeldía del espacio".

Eduardo Mallea.

Cuenta una reveladora anécdota que Ortega, ya en el barco — que lo alejaba de una España ensombrecida por la guerra, le preguntó a un compatriota indicando las costas de Alicante que lentamente se hundían en el horizonte: "¿Cree usted que vuelva haber ahí una civilización?"<sup>1</sup> El interlocutor, respondiéndose a sí mismo, pensó que semejante pregunta sólo era un desvarío de desgaliento. ¿Cómo no habría de volver a haber una civilización en España?

Como todo lo de Ortega, la pregunta encierra un doble significado: el primero nos remite al contexto inmediato, la guerra — civil había resquebrajado la civilización hispana; sobre esta — imagen resbaló el interlocutor. Ortega, con la visión anticipatoria de que siempre hizo gala, sabía que el problema era más pro-

fundo, la crisis de su país únicamente era el primer zarpaço que la barbarie de la guerra daba a la civilización europea. La segunda guerra mundial representó la quiebra de la civilización occidental. En esa hora de aciagas reflexiones, Ortega probablemente también se cuestionó: ¿Es ésto consecuencia de la civilización? ¿La civilización europea tenía que venir a parar en la destrucción? Ortega no será ni el primero ni el último europeo que se haga tales cuestionamientos. Europa en sus grandes quiebras es cuando deja de mirarse extasiada para autoenjuiciarse y es entonces cuando accede a mirar al otro, pero siempre bajo sus condicionamientos.

El barco enfila hacia América. Ortega al ver las costas del Nuevo Mundo cree encontrar la fe perdida y las respuestas a sus preguntas. Siglos atrás lo mismo buscaron misioneros y conquistadores, mas éstos llamaron a la búsqueda, utopía, en nuestro filósofo, sin ambages, se llama eurocentrismo. En el fondo utopía y eurocentrismo son distintos aspectos del mismo rostro. El primero es el aspecto de la esperanza, el segundo el de la omnipotencia. Para los europeos la utopía significaba una Europa libre del pecado original encarnando en el conocimiento, engendrador de la civilización. La utopía significaba, pues, el retorno a la arcadía de la inocencia; en pocos términos, el regreso a "una Europa feliz y satisfecha". El utopismo europeo en América es la metáfora que vela al eurocentrismo y como tal fue una imposición. Pero la simiente de la utopía prendería en el alma de los herederos, de los futuros americanos, asumiendo un carácter revolucio-

nario.

Desde el siglo XV Europa inició la larga marcha que la llevaría al encuentro de sí misma,<sup>2</sup> hacia la fundamentación de su civilización. Los primeros pasos fueron inciertos, llenos de temores y de ambiciones. El temor y la incertidumbre, lo sabemos, conducen a la agresión y a la negación, formas extremas de la incompreensión. Los europeos al toparse en el camino con los otros - los avasallaron sin comprenderlos cabalmente, imponiéndoles su propio proyecto civilizador. Leopoldo Zea ha expuesto con tersa lucidez esta dialéctica:

"Frente al descubridor, transformado en conquistador y colonizador, se encuentran, decimos, otros entes. Entes que, de alguna manera, parecen semejarle. Entes, porque para su descubridor la idea de que puedan ser sus semejantes está en suspenso. Porque antes de hablar de la posible humanidad de esos entes, habrá que definir qué es lo humano, esto es, habrá que decir lo que es el hombre. Pero, ¿partiendo de qué experiencia o conocimiento? De lo único a su alcance, de sí mismo; por ello definirse habrá de ser el primer paso. Porque será, a partir de la definición o conciencia que tenga de sí el europeo, que se podría decir si esos entes son o no hombres. Por ello, queriendo saber que son esos otros-

entes, empieza por preguntarse qué es él mismo. La humanidad de los otros dependerá de lo que él sepa de sí mismo. Su concreta humanidad será el arquetipo de toda posible humanidad".<sup>3</sup>

De todos los pueblos que subyugó Europa, los mayormente contradictorios para ellos fueron los pueblos americanos. América fue el gran otro con el que se toparon los europeos a lo largo de su historia. Mientras los pueblos asiáticos y africanos fueron oprimidos y manipulados desde presupuestos básicamente económicos respetando hasta cierto punto sus culturas. América representó para la conciencia europea un problema además ontológico: aniquilaron al primigenio otro y cuando trataron de dialogar con él sólo se palparon en las tinieblas, por lo que indígena y europeo jamás llegaron a conocerse cara a cara. Con quien terminó por dialogar el europeo fue con una evasiva y rebelde proyección de sí mismo, con los americanos, los nuevos otros. Así pues, Europa acabó conflictivamente hablando consigo misma. América es para Europa lo mismo pero a la vez lo otro. Es lo mismo porque ella le donó —impuso— una forma expresa de ser; América sorbió de esta forma la savia de su civilización y en este sentido es, por tanto, lo claro a los ojos europeos. Sin embargo, en esa esquivada zona de otredad América preserva sus caracteres más auténticos e íntimos. Caracteres que se le escapan e inquietan al europeo, es lo no claro, es lo opaco donde no alcanzan a penetrar. Del parpadeo entre la claridad y la opacidad brotó el ser y la -

historia propias de América.<sup>4</sup> Historia forjada con las grandes pasiones.

Así, negando a los otros, Europa se irguió en la atalaya de la civilización: en el eurocentrismo. Este era el pesado fardo que arrastraba Ortega y Gasset. Al preguntar: "¿Cree usted que vuelva haber ahí una civilización?" Nuestro filósofo traía en mente el arquetipo —casi nos atreveríamos a decir platónico— de la civilización europea. Debe de soslayarse esta afirmación ya que explica, en parte, la actitud de Ortega. Para los europeos Africa comienza desde los Pirineos, por consiguiente, España no podía ser considerada como europea.<sup>5</sup> Para salvar el escollo y revalorizar la continuidad racial europea de España y la propia, Ortega exhuma una difusa identidad germana: "Ortega, el español, el mediterráneo, sabe que lleva dentro de sí al germano que es parte de su identidad".<sup>6</sup> Al re-valorar su continuidad europea nuestro filósofo perdió de vista su trascendencia hispana que encuentra continuación natural en América.

Prueba feciente del eurocentrismo de Ortega fueron los países americanos que visitó con exclusividad, Argentina y Estados Unidos. Para él, los dos países eran modelo de americanismo por que eran los de mayor filiación europea. Con la Argentina estableció lazos muy íntimos —de los que bien podría hablarse, a la manera de Eduardo Mallea, de la Historia de una pasión argentina—; tres veces estuvo en este país: 1916, 1928 y 1939-1941.<sup>7</sup> Cada una de estas fechas marca momentos cruciales en la vida de Ortega, que van desde el optimismo de su juventud hasta el pesi-



mismo de su madurez. Con todo y ello no dejó de criticar duramente a la Argentina. A la visión parcial de América se deben agregar factores particulares que pesaron en el ánimo y el enfoque de Ortega hacia nuestro continente. Si contradictorios son los sentimientos que han tenido y tienen los latinoamericanos respecto a España, no menores son los de los españoles hacia sus excolonias. En el alma española de Ortega sobrevivía no el misionero sino el conquistador:

"Esto explica otro matiz del pensamiento orteguiano, compartido por muchos de sus connacionales. El de que nunca haya visto con simpatía a los pueblos hispanoamericanos. Su desdén por todos en conjunto, incluyendo a la Argentina, - que era la única que conocía, provenía en realidad de que muchos españoles no aceptaban la independencia. Y es que el proceso de independencia hispanoamericano había constituido el momento crucial de la decadencia española, la pérdida de Puerto Rico, Cuba y Filipinas fue apenas el remate".<sup>8</sup>

Otro factor que cabe subrayar fue la idea de la historia americana que sostuvo el filósofo hispano, la cual se encontraba mediatizada por la filosofía de la historia hegeliana ( la que veremos detenidamente en el siguiente subapartado). En sus andanzas por América, Ortega fue cobijado por la sombra de Hegel que le susurraba maliciosamente al oído: "...¡jóvenes, todavía no!

Aún tenéis mucho que esperar y mucho más que hacer. El dominio - del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para, no habéis hecho - aún nada. América no ha empezado aún su historia universal".<sup>9</sup>

Ortega, en suma, no supo dialogar con los latinoamericanos - en "latinoamericano" sino que quiso hacerlo en germano. Esta fue, pues, una de las más flagrantes contradicciones del filósofo español: buscó un pensamiento liberador para España, pero no alcanzó a concebir con justeza lo mismo para América Latina. Sobre él pesaba su formación eurocentrista —su cuestionable germanismo — y resabios hispano-conquistadores. Incurrió en la actitud que impugnaba a los europeos; se expresó omnipotentemente hacia América, igual que un europeo hacia España. Vislumbró pero no comprendió la esencialidad de la problemática americana.<sup>10</sup> Quien subsana ría este abismo fue José Gaos constituido en eslabón viviente y - comprensivo de Ortega con América. Gaos actualizó en nuestros países el pensamiento de su maestro, ya que Ortega como individuo de "carne y hueso" fue una sombra que cruzó por América siempre mirando hacia Europa. Mientras José Gaos sembró en América su corazón de misionero, no de conquistador:

"Dualidad típicamente hispánica desde los liberales e ilustrados del siglo XIX, de ahí el enorme mérito del filósofo José Gaos, que tan directo y extenso trato había tenido con Ortega, al admitir que la tarea de España no era recuperar la grandeza sino la de conseguir la

emancipación como cualquier otro país hispanoamericano".<sup>11</sup>

"¿Cree usted que vuelva haber ahí una civilización?" La respuesta sigue suspensa en la historia. Ortega por alimentar las cenizas de una pasión extinta, no encontró la respuesta ni en España ni en Europa ni en América, simplemente porque la contestación a la pregunta estaba en él mismo. Por supuesto la respuesta no podía surgir del filósofo de sesgada visión eurocentrista sino del filósofo de visión planetaria que rumoreaba en su espíritu, y cuya filosofía fue el baluarte del pensamiento hispánico y latinoamericano. Sólo en el Ortega hispanoamericano estaba la salvación. En el Ortega que los latinoamericanos hemos imaginado —al margen de sus criterios y errores personales— llevándose el índice a los labios para indicarle a Hegel que guarde silencio y así poder escuchar la voz profunda, la opaca grandeza de nuestro continente —voz que seguramente escuchó en sus noches americanas de exaltado profetismo—. Dando de esta forma el ajuste final a su pensamiento —a su idea de América— y haciéndose plenamente consciente del verdadero sentido de la civilización; de la cual Europa —España— y América son sólo parte de una civilización y una realidad más planetaria, donde todos los pueblos podrán verse frente a frente como iguales y libres, dando así contundentemente el gran mentís a Hegel. Únicamente éste Ortega, el anhelado por nosotros, tenía la respuesta.

A. HEGEL Y AMÉRICA.

"Es lícito observar (con la ligereza y brutalidad peculiar de tales observaciones) que a los filósofos de Inglaterra y Francia les interesa el universo directamente, o algún rasgo del universo, en tanto que los alemanes propenden a considerarlo un simple motivo, una mera causa material, de sus enormes edificios dialécticos: siempre infundados, pero siempre grandiosos. La buena simetría de los sistemas constituye su afán, no su eventual correspondencia con el universo impuro y desordenado".

Jorge Luis Borges.

"Hegel es un caso curioso de archi-intelectual que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente, duro y constructor.

La casta de su carácter lo sitúa más bien en la línea de César, Diocleciano, Gengis-Khan y Barbarroja (...). Su filosofía es imperial, cesarea, gengiskhanesca.

Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mana".

J. Ortega y Gasset.

El siglo XIX hunde sus raíces en la noción de viaje como un continuum evolutivo. La idea de viaje es de suyo sumamente antigua, para el mundo clásico fue fundamental —son ejemplos la Odissea y la Eneida—, era concebida más como una ingrátida e intem-

poral travesía espiritual al filo del mito. Es al pasar por el -  
cedazo del siglo XVIII cuando la idea de viaje asume su carácter  
evolutivo material y temporal; cuyo segregado, despojado de toda  
poesía, fue la prosaica idea de progreso. En este sentido el si-  
glo XIX es el engendro inmediato del siglo de las luces.<sup>12</sup> La i-  
dea de evolución permeó la totalidad de las manifestaciones de -  
la vida cultural europea; y donde adquirió concreción plenipoten-  
ciaria fue en el naturalismo y el historicismo. A través de es-  
tos dos ámbitos culturales Europa sella el recorrido que la lle-  
vó desde el siglo XV a su absoluto autoconocimiento y dominio -  
del mundo. Naturalismo e historicismo fueron la punta de lanza i-  
deológica del imperialismo europeo. Los dos hombres que fueron -  
prototipo y representantes de estas manifestaciones culturales -  
son los alemanes Alexander Von Humboldt y Hegel. Los dos son he-  
rederos de la milenaria cultura europea y son a la vez el umbral  
del pensamiento futuro. Eran, sin embargo, individuos diametral-  
mente opuestos, el único punto de incidencia —con el que hacían  
honor a su estirpe alemana— era su visión cósmica y filosófica-  
en cada una de sus respectivas áreas de indagación.<sup>13</sup> Hombres -  
decimonónicos emprendieron el viaje, los navíos eran distintos.  
Su travesía puede ilustrarse con las alegóricas palabras de Ger-  
mán Arciniegas en su ensayo "Hegel y la historia de América":

"En el principio de la emigración hubo en Eu-  
ropa dos hermanos. El uno, aprovechando que -  
iban a eternizarse en sus manos el blasón, la  
casa, los privilegios, la tierra, los títulos

... se quedó en su tierra... El otro, sin todas esas ventajas, salió a la más grande aventura que en veinte siglos había tentado a un europeo!, abandonando todo, e irse a fundar casa nueva en un nuevo mundo. Hegel se quedó haciendo historia con el holgazán de los privilegios, y en cuanto al otro... ¡que se large!"<sup>14</sup>

Hegel se quedó en Europa, viajero misántropo, su navío fue la abstracción a través de ella deambuló por los laberintos de la historia. Humboldt recorrió América, su navío fue la naturaleza.

En 1804 Humboldt regresa a Europa y de su mochila de inaudito explorador se derraman torrencialmente exuberantes maravillas: flora y fauna, cordilleras y mesetas, valles, costas y selvas, etc. Pero sobre todo una visión reverberante, viva, emotiva de América. Hacia 1827, Humboldt pronuncia en la Universidad de Berlín —pleno corazón del imperio hegeliano— el extenso ciclo de "conferencias sobre el cosmos".<sup>15</sup> El Kosmos del Rugvo Mundo se abría ante los fatigados y prejuiciosos ojos europeos. Tres años después: "Entre 1830 y 1831, Federico Hegel expuso en su cátedra de la Universidad de Berlín la filosofía de la Historia".<sup>16</sup> Las conferencias de Humboldt debían estar aún frescas en la memoria; Hegel mismo debía tenerlas presentes. Lo que resulta extraño, es ver cuán poco hizo Hegel eco de la vigorosa y pujante visión humboldtiana de América, y siguió aferrado a -

los viejos prejuicios argumentativos —de Fauw y de Buffon— sobre la inmadurez del Nuevo Mundo:

"América —argumenta Hegel— se ha revelado — siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas,— desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres".<sup>17</sup>

La pregunta surge sobrecogedora ¿Por qué semejante actitud — de ceguera en tan titánico filósofo? La contestación se encuentra en que —aunque lo siguiente suene irreverente y mordáz— Hegel — fue víctima del picotazo del búho de Minerva. El búho de la diosa inicia el vuelo al caer el crepúsculo; para Hegel esto significa que el pensamiento medita sobre un proceso histórico ya acabado. La filosofía no es profecía sino cristalización —concepto— de los últimos fulgores de la tarde.<sup>18</sup> La imagen oculta, como se puede entrever, al historicismo; el cual, si bien es cierto, es un producto colectivo de Europa, es en el monumentalismo dialéctico-alemán donde se perfecciona.<sup>19</sup> El siglo XIX fue una centuria saturada de historicismo, al grado de que leer historia era el equivalente a leer novelas juveniles en nuestros días.<sup>20</sup>

El historicismo es —junto con el naturalismo que va a desembocar en la teoría de la evolución de las especies darwiniana— — pieza clave del eurocentrismo y ha significado para éste continente el instrumento de tortura con el que ha flajelado al pasado pa

ra que, una vez postrado y atado de pies y manos, puedan ponerle el pie sobre la cabeza. Así, al hacer de su propiedad el pasado, Europa ha esgrimido el historicismo como arma. Una vez lograda - la sujeción de los pueblos a la visión histórica por ella dictada, el historicismo, en última instancia, acaba por convertirse en el estanque donde se contempla Narciso. El historicismo es el espejo donde se contempla Europa. ~~Ma~~, recordemos que Narciso - termina ahogándose en el estanque. Así pues, el búho de Minerva es el historicismo metamorfoseado en filosofía de la historia y, como tal, entraña el eurocentrismo. Por eso Hegel, ejemplo de pensador eurocentrista, se encerró en el castillo gótico de su sistema aprestándose contra los embates de Humboldt. Pero entre las infinitamente silenciosas galerías del sistema el gran filósofo era martirizado por el divino búho.

A lo anterior hay que agregar el argumento del historiador italiano Antonello Gerbi que, en su obra La disputa del Nuevo Mundo, considera que América implicó la roca que averió la mayés tática armonía de los engranes del sistema, y que para poderla - sacar utilizó la barreta de los prejuicios:

"Humboldt, al regresar de los trópicos y de - los moribundos virreinos, fija para muchas generaciones la imagen de una América rica en vigor físico y prodiga en espectáculos estu- pendos. Hegel, por la visión de la rápida ad- lescencia de la república norteamericana y de las reiteradas y victoriosas explosiones revo



lucionarias de la América española, pero inseguro en cuanto a la manera de incluir el continente en sus tríadas dialécticas de tendencia-europeocéntrica, no niega a los pueblos de América el crisma glorioso de la juventud, a la que pertenece el Porvenir, pero remacha sobre la América física la condena de inmadurez".<sup>21</sup>

"Para admitir América en su sistema, Hegel hubiera tenido que hacer pedazos su construcción histórico dialéctica, y revelar así su fragilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y de comprenderlas. América con su enorme e inegable presencia, 'naïve péremptoris', hubiera - descubierto y traicionado uno de los puntos - flacos del sistema".<sup>22</sup>

Para comprender mejor lo anterior será necesario que analicemos con cierto detenimiento el puesto que ocupa América en la filosofía de la historia hegeliana. Para lo cual veremos en primer término la estructura general de su filosofía.

La filosofía de Hegel sustentase sobre la idea de movimiento —o como decíamos en un principio, en la idea de evolución, - de viaje— la cual se halla embalsamada por el método dialéctico; que pretendió ser un método fusionado con el movimiento de la totalidad: "El movimiento es la verdad de lo que dura, lo que dura es el movimiento (...) el movimiento es el concepto de la ver

dadera alma del mundo".<sup>23</sup> La totalidad deviene en sucesivas negaciones; de la pugna de dos términos surge un tercero, la negación de la negación. O más estrictamente, el ser se niega a sí mismo pasando a su opuesto el no ser, de la afirmación a la negación. Esta tensión antagónica da lugar al devenir: síntesis de ser y no ser. Así, en el devenir, Hegel encuentra la clave de la dialéctica como método y movimiento de lo real. El ser mismo carece de determinaciones, en el devenir se enriquece, se satura - de contenido espiritualizándose el espíritu. Entre zancadas de afirmaciones y negaciones la filosofía hegeliana busca la unidad de los opuestos en la unidad absoluta —Dios—, que es enriquecida por progresivas determinaciones. Este enriquecimiento se desenvuelve en tres fases dialécticas: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.<sup>24</sup> Clarifiquemos, la filosofía hegeliana es un descomunal enjambre dialéctico, donde el espíritu recorre las tres mencionadas fases dialécticas, pero a su vez cada una de ellas conlleva su tríada dialéctica.

Con el espíritu subjetivo se inicia la espiritualización del espíritu, que es el punto de intersección entre el mundo natural y el mundo propiamente espiritual. Y es en este recodo donde Hegel deja atrapada a la América prehispánica sin ninguna posibilidad, por tanto, de poder continuar el viaje del espíritu. En este nivel el espíritu subjetivo se encuentra inmerso en la sensación, en el sentimiento de sí: principio de conciencia. La evolución interior del espíritu es procurada por el ascenso de la animalidad de la vida consciencial hacia la racionalidad; i-

dentificada por Hegel como la Libertad. Es el individuo en proceso de integración social. De esta forma, el alma y la conciencia tienen una primera síntesis, aunque sin realizarse aún plenamente.

Al negarse el espíritu subjetivo se trasmuta en espíritu objetivo, lo que implica el cambio de una sociedad primitiva, natural a una más espiritual, es decir, histórica. Así, en su ascensión escuchamos la marcha tremolante del espíritu, que en su camino a la espiritualización produce el rumor espectral de la historia. Espectralización que Ortega interpretó como pura serie lógica de ideas:

"Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del Universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, - desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la Lógica, la cual es una historia - sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico".<sup>25</sup>

La idea mueve los hilos de la historia interviniendo en ella y determinándola, por lo que la historia es el progresivo desenvolvimiento de la razón.<sup>26</sup> El espíritu objetivo se realiza a través de los avatares de la historia por medio del Estado. En el Estado el espíritu se hace consciente de sí y, a él, los seres humanos declinan su libertad individual para entregarla a la

objetivización de la razón. Finalmente, el espíritu subjetivo en negación con el espíritu objetivo se sintetizan en el espíritu absoluto. Este último es la autoreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano.

Después de esta escueta exposición, podemos darnos cuenta que la filosofía de Hegel es la apoteosis de la epopeya viajera y evolutiva a que la civilización europea podía arribar. Pero la pregunta sigue en pie ¿Qué lugar ocupa, con precisión, América en la filosofía de la historia hegeliana? Para responderla afinemos la lente del proceso histórico y accedamos a este nuevo viaje.

El espíritu inicia su arduo desenvolvimiento en Oriente. Los pueblos orientales son el primer eslabón en la cadena de diamante del espíritu. Tienen que cumplir rigurosamente una misión: a través de la primera forma de Estado permitir que un hombre —el autócrata— sea libre y el resto esclavos. Una vez realizada su misión el Oriente ya no es necesario, ha cumplido su función de peldaño sumiéndose en la espesura de la historia. El espíritu después de haber devorado el fruto arroja la cáscara al vacío:

"El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la historia universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. -

Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige -  
aquel pueblo que ha concebido el concepto su-  
premo del espíritu. Puede suceder que subsis-  
tan pueblos de no tan altos conceptos. Pero -  
quedan a un lado de la historia universal".<sup>27</sup>

El espíritu pasa posteriormente a realizarse en el mundo -  
grecolatino. Donde unos pocos son libres y el resto esclavos. -  
Es el mundo de solaz esparcimiento del espíritu. A su turno, el  
espíritu dejará atrás con melancolía estos bellos y juveniles -  
pueblos. Finalmente, el mundo germánico: reino absoluto de la -  
ansiosa libertad. Para llegar a este momento fueron absolutamen-  
te necesarios todos los pueblos anteriores;<sup>28</sup> los cuales una -  
vez que fueron instrumento en la consumación del espíritu han -  
sido desechados como agentes activos, pero ha prevalecido la -  
continuidad histórica porque: "Quien carece de pasado no puede  
esperar un futuro".<sup>29</sup>

A esta travesía América llegó tarde para abordar el convoy  
del espíritu, no tenía pasaje en él. En descargo de Hegel pode-  
mos decir que a pesar del tortuoso mecanicismo que se le impug-  
na a su sistema —un filósofo de su magnitud no podía desbarrar  
en errores tan evidentes—, sabía percibir los sutiles cambios,  
los subterráneos matices diferenciales entre los pueblos.<sup>30</sup> Fe-  
ro desgraciadamente América significó —por los factores ya e-  
nunciados: eurocentrismo y la necesidad de defender, como buen  
pensador alemán, la armónica estructura lógica de su sistema—  
un colapso para su filosofía por lo que se vio en la necesidad

de confinarla al ámbito natural negándole la absolución del espíritu histórico. Desde esta perspectiva, los pueblos prehispánicos resultan pueblos sin historia,<sup>31</sup> en los que nunca pasa nada y que se marchitan como flores ante el invernal soplo europeo. A América sólo adquiere rango de posibilidad histórica cuando se constituye como continuación del proyecto —espíritu— histórico europeo, únicamente bajo esta condición podrá lograr un porvenir propio y original.<sup>32</sup>

"Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en este, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir... Es este un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa (...) América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es.

En filosofía, espero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta".<sup>30</sup>

Hegel formado en el ambiente romántico subrepticamente comprendió el papel del sentimiento en la historia. Por esta razón diseñó la trayectoria del "Espíritu no determinada por la felicidad sino sembrada de abrojos: de pasiones y sufrimientos. La entrada a la historia —dejar atrás el siempre repetitivo mundo natural— se consigue con dolor, porque la senda que recorren los pueblos hacia la libertad es el sufrimiento mismo. Esta fue la —exclusa —la pasión— del sistema hegeliano por donde América se filtró con derecho propio, sin que Hegel —preocupado de privar a nuestro continente del cambio, de la evolución, es decir, de uno de los atributos culturales distintivos de Europa— se diera cuenta. Los pueblos latinoamericanos fueron sacrificados en demasía. Por soñar con la libertad han dado su sufrimiento y su sangre; por ello, América nunca ha dejado de hacer historia, de estar en la historia.

B. HISTORIA Y VIDA.

"...avancemos, en fin, hacia nuestra utopía. ¿Hacia la utopía? Sí: - hay que establecer nuevamente la idea clásica".

Pedro Henríquez Ureña.

"Para nosotros la utopía no es resultado de haber puesto un juero de la imaginación, sino respuesta a la barbarie contra la cual se ha organizado nuestra vida colectiva".

Gastón García Cantú.

Ortega forzando a Hegel —aumentando y corrigiendo sus argumentos— le hace decir, que el futuro —la posibilidad— en que se aloja América no es más que la prehistoria:

"En el capítulo geográfico de sus Lecciones - sobre la filosofía de la Historia Universal - es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la Prehistoria natural, la Geografía".<sup>34</sup>



#### IV.- JOSE GAOS Y EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.

"Me parezco al que llevaba el ladrillo consigo para mostrar al mundo como era su casa".

Bertolt Brecht.

"El inmenso, el profundísimo drama del exiliado equivale a la manquedad radical".

Salvador Reyes.

La hora del exilio se hacía impostergable. En los años - 1937 y 1938 se definió el rumbo de la guerra civil. Para los republicanos estaba claro que la guerra se había perdido irremediablemente: la última esperanza se extinguía entre los estertores de la carnicería. Estos son los años en que arribó a México el primer contingente de republicanos españoles. Eran intelectuales de gran prestigio —entre los que se encontraba José Gaos—, invitados por la recién fundada Casa de España<sup>1</sup>. Fue la primera avanzada ya que desde 1939 seguirían llegando mayor cantidad de refugiados, una vez que la República había sido totalmente derrotada. El acontecimiento marca un momento decisivo para el desarrollo del pensamiento hispanoamericano. Simbólicamente puede interpretarse como un auténtico re-encuentro de tres ámbitos: España, Latinoamérica y México, que compartían nexos profundamente comunes, pero asimismo...abismales diferencias<sup>2</sup>.

La totalidad de exiliados representaba un amplio espectro de la sociedad española. Distintas clases sociales, ideologías,-

al trasluz de la racionalidad europea. Pero esa misma racionalidad estaba preñada de vivencialidad y apertura. De esta interpretación han hecho los marginados de la historia el navío emancipador que los conducirá a su propio viaje, a su propia utopía. Así mismo tal emancipación da argumentos para una interpretación más flexible; menos dogmática y cerrada de la historia de la filosofía. Dando pauta para legitimar en ella la inserción de la filosofía latinoamericana. En esta toma de identidad el pensamiento de Ortega fue de ayuda invaluable. La filosofía orteguiana ofrecía una idea de la historia y la vida que se constituyeron en compañía en el valladar contra el exacerbado racionalismo europeo. - Ortega concretamente habló de la razón histórica pero no desde el enfoque racionalista sino vitalista. Para entender cabalmente el aporte de Ortega veamos, pues, éste aspecto de su filosofía: la historia y la vida como estructuras filosóficas que asume conscientemente el pensamiento latinoamericano.

En España quien primero escuchó el toque de asalto contra la razón fue Unamuno. El pensador vasco gestó su filosofía a partir de la indagación sobre la vida, o como a él mismo le gustaba expresar: "el hombre de carne y hueso".<sup>37</sup> Deslizándose por la peligrosa pendiente del irracionalismo, hizo de la tesis: la característica principal del hombre es el sentimiento no la razón, su estandarte de combate.

Frente a ésta postura reaccionó Ortega, puesto que la consideró una traición,<sup>38</sup> desde muy joven fue un atento crítico de la obra unamuniana, y al notar el progresivo irracionalismo de Unamuno

mino, supo que debía ajustar las bases de su propia filosofía. - Desde sus escritos de mocedad aparecen algunas de sus intuiciones fundamentales, entre ellas resplandece la perla que sería el núcleo de toda su filosofía: la vida. En la alborada de su pensamiento publica el ensayo "Adán en el Paraíso", donde nos dice:

"Cuando Adán apareció en el Paraíso, como árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema...

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida".<sup>39</sup>

Estas menciones únicamente son atisbos que comienzan a te-  
mar contextura rigurosa como respuesta al desviacionismo de Unamuno. Ortega evadió las trampas del irracionalismo, dándole un nuevo status a la razón. El primer problema con el que tuvo que habérselas —y que de hecho nunca resolvió cabalmente—<sup>40</sup> fue el de la conceptualización de la vida. La vida es el corrosivo más disolvente de todo concepto. Enfrentado a ésta situación límite en su filosofía, Ortega eligió el sinuoso sendero de la metáfora. - La metáfora gracias a sus infinitas posibilidades plásticas, es la mejor caja de resonancias para captar el ritmo de la vida. El lenguaje metafórico es un recurso fundamentalísimo en nuestro filósofo, puesto que a través del fluir incesante de la metáfora, para una filosofía que centra su problema básico en la vida, le

resulta el medio idóneo para expresarse: "Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton (...) en esas metáforas —digo— van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales".<sup>41</sup> Este esfuerzo de dar explicación de la vida por mediación metafórica, es expresión de la pasión más denodada del pensamiento orteguiano, la desgarradora tensión entre lo abstracto y lo concreto.

Desde mediados de la centuria pasada comienza a manifestarse seriamente un fuerte interés por lo que en Alemania se llamó la Lebensphilosophie. Pero la "filosofía de la vida" careció de enfoque propio, por estar enclavada en turbias interpretaciones,<sup>42</sup> un ejemplo de ello fue Dilthey, al cual Ortega dedicó un astuto estudio:

"Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición".<sup>43</sup>

Y más adelante agrega:

"Como se ve, esa filosofía tan clara en su propósito es sumamente indefinida aún en su método y arquitectura".<sup>44</sup>

La filosofía orteguiana, evitando los yerros de la Lebensphilosophie,<sup>45</sup> estructuró el problema de la vida sobre bases más consistentes. Evitando deslizarse hacia una comprensión de la vida biológica o ética, Ortega fundamenta la vida como entidad metafísica ya que tomada así, la vida humana es constitutiva de toda valoración y de toda especie de ser.

La Fenomenología resultó básica en la idea de la vida orteguiana. Pero mientras la filosofía husserliana considera el dirigirse al mundo como ejecutividad, donde la conciencia pone entre paréntesis la vivencia para detenerse no en la sensación sino en la visión que se tiene de esa sensación, es decir, convierte a la sensación en algo pensado —cosificado— no en algo vivido. Ortega rescata la ejecutividad otorgándole categoría de vivencia y, eludiendo de paso caer en el realismo, consume de esta manera, una parte de su reforma en la filosofía: la superación de las cosas.<sup>46</sup> En virtud de los elementos que aportó la Fenomenología, la arquitectura de la vida humana en la reflexión de Ortega adquiere profundidad y precisión.

Para el filósofo hispano la vida en su sentido primario es puro acontecer. Acontecer que brilla bajo el tráfago del queha cer problemático de cada vida individual:

"Y así, empiezo diciendo que la vida —piense cada cual en la suya— es aquella realidad — que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas; es pura y exclusivamente 'acontecimiento'. Me acontece vivir. Y vida, a su vez, se compone de innumerables acontecimientos que la integran (...) Vida es pasar, y pasarme a mí. Y uno se pasa la vida con esto o con lo otro".<sup>47</sup>

La vida humana es nuda ejecución, dramática melodía que cada hombre entona;<sup>48</sup> por lo que el hombre es dramaturgo, no un in

telectuante de su vida. En términos ontológicos: no es res cogitans, sino res dramática. Al referirse a la vida como puro acontecimiento, podría suponerse que Ortega da de bruces en el relativismo, el cual nos mostraría la vida como una difusa película no regida por leyes, pero él mismo aclara esta errónea interpretación:

"Pero la vida no es proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley".<sup>49</sup>

La ley que rige la vida, es la de la vida como estructura histórica, esto es, la vida es historia, por lo que vivir es acontecer; lo que implica salir de nosotros para convivir con los otros, realizando nuestra vocación individual, que no necesariamente corresponde con nuestra profesión o con nuestras habilidades. En la medida que cada individuo responde a lo que es, entonces se aleja del ámbito natural. Lo contrario es la inautenticidad, la no consecuencia consigo mismo.

El pensamiento de Ortega en cuanto a contenido teórico podríamos sintetizarlo como el heroico rescate de la vida humana, que al dotarla de categoría histórica le matizó con tintes épicos.

La necesidad de comprender al hombre desde sus diversos ángulos ha llevado a la filosofía y la historia a un acercamiento mutuo. Por momentos este acercamiento ha sido turbulento o en algunos casos cordial. La filosofía de Ortega representa uno de estos extremos de concordia. Nuestro filósofo concebía la ontolo-

gía del hombre como no estática sino histórica: "El devenir de - la vida humana es el tiempo histórico":<sup>50</sup>

"El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' viviendo. Va acumulando ser --el pasado--: se va ha-  
ciendo un ser en la serie dialéctica de sus -  
experiencias. Esta dialéctica no es la de la  
razón lógica sino precisamente de la históri-  
ca (...) En suma, que el hombre no tiene natu-  
raleza, sino que tiene... historia. O, lo que  
es igual: lo que la naturaleza es a las co-  
sas, es la historia --como res gestas-- al -  
hombre".<sup>51</sup>

El hombre es una cuerda tendida en el tiempo histórico : en-  
tre su pasado y su futuro. Ortega no pretende partir de un cono-  
cimiento exterior de la historia, a la cual tengamos que aplicar  
le la tortura de un método artificial. Muy por el contrario, pe-  
netra hasta sus entrañas mismas, dando cuenta del azaroso discu-  
rrir de la historia. Para que el conocimiento de la vida históri-  
ca se de vele en toda su plenitud, debemos tener en cuenta los e-  
lementos que ontológicamente representan su condición de posibili-  
dad: la circunstancia y la perspectiva (que veremos con deta-  
lle en el siguiente capítulo).

La vida humana no es una naturaleza estática. No existe ra-  
cionalidad que pueda congelar el devenir de la vida. La esencia-  
lidad de la vida humana es hacerse a sí misma, es ser histórica,  
por tanto el hombre es capaz de proyectar el futuro. De esta for-

ma el historicismo eurocentrista tiende a humanizarse con lo -  
cual se universaliza. Ello implica que si bien es cierto existen  
elementos idiosincráticos que diferencian, que individualizan,  
a unos hombres de otros, empero en un nivel más insondable  
se avizora que no hay hombres diferentes, ni superiores unos a  
otros sino iguales porque todos comparten la misma esencia his-  
tórica. En este sentido la esencialidad del hombre americano -  
—igual a la del europeo— es hacerse a sí mismo, proyectar su  
historia y forjar sus propias utopías en la fragua de los sue-  
ños. En última instancia, esta recóndita dimensión liberadora -  
es el verdadero y perenne legado que nos han otorgado las filo-  
sofías de Hegel y Ortega.



#### IV.- JOSE GAOS Y EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.

"Me parezco al que llevaba el ladrillo consigo para mostrar al mundo como era su casa".

Bertolt Brecht.

"El inmenso, el profundísimo drama del exiliado equivale a la manquédad radical".

Salvador Reyes.

La hora del exilio se hacía impostergable. En los años - 1937 y 1938 se definió el rumbo de la guerra civil. Para los republicanos estaba claro que la guerra se había perdido irremediablemente: la última esperanza se extinguía entre los estertores de la carnicería. Estos son los años en que arribó a México el primer contingente de republicanos españoles. Eran intelectuales de gran prestigio —entre los que se encontraba José Gaos—, invitados por la recién fundada Casa de España<sup>1</sup>. Fue la primera avanzada ya que desde 1939 seguirían llegando mayor cantidad de refugiados, una vez que la República había sido totalmente derrotada. El acontecimiento marca un momento decisivo para el desarrollo del pensamiento hispanoamericano. Simbólicamente puede interpretarse como un auténtico re-encuentro de tres ámbitos: España, Latinoamérica y México, que compartían nexos profundamente comunes, pero asimismo...abismales diferencias<sup>2</sup>.

La totalidad de exiliados representaba un amplio espectro de la sociedad española. Distintas clases sociales, ideologías,-

niveles culturales y económicos se daban cita en el abigarrado conjunto. Puede decirse que en términos generales eran lo mejor de España, conscientes de ello se autodesignaban, con orgullosa y dolorida imagen, la "España peregrina". El exilio significó para el grueso de los republicanos un trauma de hondas repercusiones psicológicas y ontológicas, que iba desde una casi plena adaptación hasta la absoluta inadaptación. Para comprender la situación de encrucijada a la que se enfrentaron los republicanos ha menester responder las preguntas que nos surgen al paso: ¿Qué es el exilio? ¿Cómo afectó el exilio a los republicanos —y en especial a José Gacs—? ¿Qué consecuencias trajo esto para el pensamiento latinoamericano?

El exilio en su sentido radical es una agonía que menoscaba el ser del hombre; nacido de una situación límite de la vida humana, es uno de los puntos fronterizos en los que se colinda con la nada, en que se contempla oblicuamente la muerte. Esporádicos momentos en la vida del hombre son tan determinantes como la expulsión. Es el impacto que cambia toda trayectoria vital premeditada, convirtiendo a los astros en mudos testigos.

El ser humano para seguir perviviendo necesita del amparo de la seguridad, sin él es una quimera el mañana. Esa seguridad es el embrión histórico de la civilización, de la continuidad. En el hoy transido de pasado se gesta el porvenir; de esta forma, en el presente, en comunión con el pasado y el futuro se entreteje una densa maraña de enlaces sociales que dan una sólida apariencia de estabilidad, rodeada por el halo histórico de ca-

da pueblo. Así, el hombre va generando su ser en correlación - con su mundo y con los otros —sus hermanos—, sobre la base de un pasado común. El hombre configura su circunstancia al compás de su ser, y esta dialéctica viste el atuendo de lo cotidiano. Cada individuo, consciente o inconscientemente, se ve atrapado en la vasta telaraña de conspiraciones y rutinas de la vida cotidiana —como expresa con cabalísticos versos, Jorge Luis Borges—:

Gradualmente se vio (como nosotros)

Aprisionado en esta red sonora

De Antes, Después, Ayer, Mientras, Ahora

Derecha, izquierda, Yo, Tú, Aquéllo, Otros<sup>2</sup>

La cotidianidad osifica el torrente de la vida hasta transformarlo en una pétrea alienación—esto sin pretender darle connotaciones negativas—. Ello le permite al individuo acunarse en las certidumbres inmediatas y los días giran con monótona seguridad. Pero de pronto entre el sucesivo fluir de los días el sistema agrieta todas las seguridades. Es el aviso en pleno auge cotidiano de la nada, de la inestabilidad. El exilio como un foganazo - se presenta en plena divagación de la vida. Nadie lo espera, nadie lo desea. Por su intempestividad el exilio es la instauración de la ruptura, de la violencia en el seno del tráfigo inmediato: la tragedia del exilio es algo que afecta la plenitud del ser, es un menoscabo del exiliado. En definición ontológica puede expresarse como el desgarramiento de la vida humana con respecto a su circunstancia y a sí mismo. La dialéctica del yo y la

circunstancia sufre una parálisis: la circunstancia no se salva - y el yo se debate en la sima de la nada<sup>4</sup>.

Ahora bien, el exilio se devela desde dos trayectorias, que incluso pueden ser convergentes —darse simultáneamente o una suceder a la otra—, mejor dicho semejantes, puesto que ambas - formas de exilio surgen de la violencia —las cuales pueden ser - interior o exterior y he aquí su diferencia— que interrumpe la - melodía del acontecer vital del exiliado: El exilio elegido y el exilio impuesto. El primero es consecuencia de una sinuosa y gradual distanciación, que una vez llegada a su absoluta madurez, es talla violentamente dejando en el espíritu un obstinado extrañamiento que imposibilita al individuo adherirse a la circunstancia, únicamente se desliza sobre las superficies de su entorno, el corazón de las cosas le ha sido vedado. El eros con el mundo se permuta en reconcentrado ascetismo. Como puede apreciarse, el exilio elegido es aquel que mana de la interioridad del individuo, por tanto, puede explayarse como una falta de identificación con el entorno a pesar de estar inmerso en su más propia circunstancia. El exilio exterior como rayo que cae desde elevada externidad cercena los lazos que nos unen a nuestra circunstancia, los acontecimientos foráneos brutalmente empujan hacia el ostracismo.

Uno de los efectos del exilio es la disolución de la temporalidad vital. El pasado, inclusive más allá de la existencia propia —re-ontándose hasta la primitiva genealogía del exiliado— - se bloquea, y ya una vez cercado por la lejanía los recuerdos van perdiendo sus contornos en la memoria. El futuro sólo es un estru-

cho pasadizo minado de incertidumbres. Lo que alimenta al exiliado en el momento más precario es el hoy —única pertenencia a la que puede aferrarse—, el precario presente, llama presta a apagarse de un soplo:

"El exilio es una ruptura sin apelación. El sujeto sufre un desgarramiento que no es solamente de las cosas externas, sino de sí mismo, porque el individuo no es —tégase presente— una entidad que se agota en su tiempo, sino que se extiende años y siglos atrás, en tiempos que no vivió pero que sin embargo son suyos, puesto que viven en él: y el ser viene hacia adelante, donde aguarda el futuro — que él mismo proyectó. El exilio limita temporalmente al sujeto. Lo reduce al 'ahora', lo priva del 'ayer' y le inculca dudas tremendas sobre el 'mañana'.

Es una puesta en entredicho de la dimensión más específicamente humana, que es la dimensión temporal. El exiliado está fuera de su historia. Es como una palabra fuera de contexto, inexpresiva, inepta para enhebrarse en la trama de un discurso que sigue fluyendo — más allá pero que no capta ni mucho menos puede enriquecer".<sup>5</sup>

Las víctimas del exilio exterior con frecuencia suelen ser

individuos firmemente arraigados en su circunstancia —en el caso de los republicanos se demuestra con su denodada lucha—, por ello, una vez que han sido extirpados de cuajo de su circunstancia, un lento proceso va erosionándoles el alma. Este brusco desarraigo y sus consecuencias es lo que distingue al exiliado del inmigrante. El inmigrante sale de su país sin radicales coacciones para ubicarse y hacer fortuna en otro; en él no hay disolventes cuestionamientos ni hipertrofias vivenciales, puede decirse que su circunstancia la conserva casi intacta en su intimidad, —tiene franqueadas las posibilidades de retorno. Pero en el exiliado la trayectoria de la vida sufre una desarticulación que le obliga a rehacer o, más exactamente, a re-emprender un nuevo camino; el cual, necesariamente ya no se puede recorrer cabalmente de la manera precedente puesto que lleva cruzándole el alma una mutilación.

Este fue el camino re-emprendido por los republicanos españoles. Tenían por necesidad que ajustarse a su nueva circunstancia. Las otrora colonias, mundo extraño y misterioso les esperaba; como lo plasmó el poeta republicano José Moreno Villa en su bello volumen Cornucopia de México: "Muchas veces me quedo como en éxtasis ante un semblante indígena. Y es que el semblante remueve en mí la comida histórica, y toda la historia se me viene a flor de la memoria, la historia del semblante y la mía y yo —las voy volteando, remasticando y rumiando en el alma".<sup>6</sup>

La casi totalidad de republicanos vino a México, sólo algunos se dirigieron a Estados Unidos y Sudamérica. Al pisar tie-

rras mexicanas en 1939 aún estaban humeantes los escombros de un violento pasado reciente. La Revolución todavía crepitaba en el corazón de los mexicanos. Los republicanos llegaron en el exacto momento en que en el país se daba una confluencia de movimientos, simultáneamente se revivificaba y se petrificaba. Se desataban - llacimientos de fuerzas creadoras para la reconstrucción, pero - asimismo estas se canalizaban hacia la institucionalización. Llegaron, pues, en el momento del flujo y reflujo histórico del México contemporáneo. Entre mexicanos y republicanos hubo un sorprendente descubrimiento y autoconocimiento. Los republicanos - volcaron su voluntad y creatividad en el proceso de cambios que estaba viviendo el país; fue así como descubrieron analogías con su propia circunstancia, como también fueron autoconscientes de aspectos inéditos dentro de ellos, lo que redundó en beneficio - de los mexicanos. Estos, gracias a la labor de los republicanos, re-encontraron aspectos olvidados de sí mismos. Por una excepcional ocasión europeos y americanos al contemplarse mutuamente distinguían con mayor justeza los contornos de sus rostros:

"A través de los ojos y la sensibilidad española México descubrió y valoró cosas muy suyas, que ignoraba por cercanas, y tomó conciencia de una personalidad hasta entonces oculta o despreciada. Con el apoyo y aliento - intelectual de los republicanos españoles pudo desarrollarse, por fin, lo que estaba en - germen desde los años revolucionarios: una fi

lososofía culturalista del mexicano y de lo mexicano, que nos dio un orgullo renovado en el ser de México. Espejos de mexicanismo, los republicanos españoles hicieron también de espejos de sí mismos, y se revelaron con mayor hondura como lo que verdaderamente eran, vital y existencialmente: México les permitió que muchos de ellos descubrieran su verdadera vocación, sorprendente a veces por las diferencias con lo que creían ser. Y se vieron de pronto, complacidos, más españoles que nunca y orgullosos de serlo. Ya se sabe, en España no hay españoles; hay catalanes, vascos, castellanos, gallegos, asturianos, leoneses, andaluces, etc. Para que se den cuenta de que son españoles hace falta que salgan de España".?

Es obvio que el desarraigo crece y consume hasta el ocaso definitivo en la medida que la nueva circunstancia le es totalmente adversa al exiliado. En el límite de tan drástica situación los mecanismos instintivos de conservación acaban por ser triturados agudizándose las contradicciones internas producidas por el exilio, lo que deriva en la absoluta negación de sí mismo y del mundo —autismo metafísico—. En el caso de los republicanos la corrosión del exilio se vio atenuada —y esto no en la totalidad de los exiliados— por una serie de factores que terminaban por hacer de su derrota una victoria. Estos factores pueden



enunciarse así:

- 1°). Eran hombres imbuidos por el impulso de búsqueda: integración del hombre español con su circunstancia.
- 2°). Afinidad de lazos culturales y raciales con el nuevo país.
- 3°). Afirmaron su conciencia de ser españoles a través de la nueva circunstancia.
- 4°). La integración a la sociedad mexicana les permitió encauzar su búsqueda hacia el mundo Hispanoamericano.

Sin embargo, por sobre la integración a la nueva circunstancia les aconteció a los exiliados un fenómeno paradójico, por un proceso de nostalgia racionalizadora asumieron ya en perspectiva —en su nuevo país— su circunstancia española, es decir, la búsqueda que comprendieron en su país y que fue truncada por la guerra —la integración del hombre español con su circunstancia— la realizaron no en sentido vital sino intelectual en México. Comprendieron a su país y asimismos como españoles, pero esto tenía mucho de espejismo ya que en términos concretos y reales no estaban llevando a cabo la dialectización con su circunstancia española sino con otra, que si bien no les era totalmente ajena—por los factores arriba enunciados— tampoco les era entrañablemente propia.

Ahora bien, lo anterior debe matizarse. Es notorio que en un conglomerado de gente de las proporciones de los republicanos que vinieron a México, los grados de aceptación o rechazo a la nueva circunstancia fueron variables. Todos tenían en común el

exilio impuesto que en algunos terminó por derivar en exilio elegido, cuando no pudieron asimilarse al nuevo entorno se agazaparon en sí mismos —incluso llegó a haber suicidios—. Entre esta gama de variantes de aceptación o rechazo de los exiliados destaca el caso excepcional de José Gaos, al cual le sombreaba la vida, ya en España, el exilio elegido.

En el capítulo II.— Ortega y Gasset y José Gaos, pudimos entrever escorzos de la personalidad de José Gaos; personalidad —constituida por un haz de tonalidades contradictorias, donde tenían preminencia los tonos mortecinos: inclinación a la marginación, cuestionamientos religiosos, recalcitrante indagación metafísica. Tendencias inherentes a un: tráfuga de la vida. Gaos —desde pequeño bebió la hiel de la represión y del tradicionalismo de la retrógrada provincia hispana, esto unido a la soledad —lo encaminó a una actividad en sí misma misantrópica: la filosofía. En resumen, la personalidad de Gaos semejaba un péndulo oscilante que iba de la contracción a la expansión y viceversa; —donde la contracción era el impulso motor y primordial de su —existencia, la expansión era consecuencia de la inercia producida por la contracción. Inercia que con el transcurrir de su vida fue agotándose hasta inmovilizarse —en sus últimos años— en su estado natural y propio, la contracción, es decir, en el exilio interior, exilio tesoneramente conquistado. Veamos, pues, la oscilante trayectoria vital de Gaos.

Al contacto de la cosmopolita Madrid —y principalmente con Ortega— Gaos cautelosamente fue deponiendo sus defensas propias

y provincianas, las cuales de no haber medido tal acontecimiento hubieran cortado este primer florecimiento expansivo, ahogando al prospecto de filósofo dentro de un perpetuo exilio interior que ya comenzaba a fortificar. Fue el momento de mayor expansión y contacto con su circunstancia española. Al estallar la guerra civil, en su fase inicial, galvanizó la expansión de Gaos, su participación en ella fue febril —lo que por momentos hacía suponer que había acabado definitivamente con su tendencia — al autocxilio—. Pero al sobrevivir la derrota, los resortes del exilio interior, ya de por sí en tensa espera se dispararon y su vibración jamás dejaría de sentirla el resto de su vida; vibración que le acompañaría en México. Aquí se muestra una vez más — la distancia que lo separaba de Ortega, ya que este último aún — lejos de España, con todo y sus resentimientos, jamás podría ser en sentido absoluto un exiliado, puesto que la flama que alimentaba su existencia era el turbulento eros con el mundo. Por el — contrario, lo que atemorizaba a Gaos era el caos del mundo; una circunstancia sentida sin concierto ni acierto sólo podía provocar en él la retirada estratégica, para desde las murallas del — exilio interior disparar defensivamente sus abstractos dardos — —argumentos— metafísicos, que si bien no componían el mundo — cuando menos lo consolaban de su insuficiencia.

Ya en México, Gaos hizo el supremo y postrer esfuerzo de ejercer el fantasma del exilio interior; actitud que iba contra corriente con la actitud de la casi totalidad de los exiliados — republicanos, los cuales en el inicio del exilio optaron por en-

concharse en sí mismos atisbando la inminente hora de regreso - "cuando cayera Franco". Gaos por su parte decide romper con su pasado español, el cual era el símbolo de sus represiones y del exilio mismo. Por estos motivos al llegar a nuestro país, encavzó su revitalizada expansión hacia el conocimiento de la nueva-circunstancia para intentar ajustarse dialécticamente a ella, - con lo que conjuraba su exilio interior y de paso el exterior. Como resultado de la necesidad de conjugación del yo y la nueva circunstancia fue la creación de un funambulesco personaje: José Gaos el filósofo. Personaje que se encontraba ya en potencia en su espíritu desde su vivencia española, y que al contacto - del nuevo entorno se transformó en acto. Por medio de la creación de semejante personaje, la vida y el pensamiento de Gaos - cobraron unidad realizando así su proyecto vital —sobre la problematica de vida y pensamiento en José Gaos ahondaremos más adelante—. El estandarte de este proceso fue la acuñación del - neologismo: transterrado, que en strictissimo sensu sólo podía - ser aplicado a su inventor, puesto que le fue dictado como efecto de la última expansión de su ser. El celeberrimo neologismo velaba la componenda clandestina de Gaos entre su intimidad y - la nueva circunstancia. Ahora bien, no se trata de dar a entender que era una actitud de dobles, en hombres de una sola pieza como Gaos no cabe suponer semejantes intenciones. Llegó a tal - actitud a través de un insobornable camino de autoconvencimiento, el resultado de ello fue el gran amor que sintió por México, y que jamás tuvo reparos en manifestar en contraposición --

con la animadversión que abrigó contra España; como notifica puntual y escrupulosamente Vera Yamani discípula cercana y confidente de los últimos pensamientos e inquietudes del filósofo:

"Estoy tan satisfecho y orgulloso de México y de ser, me he empatriado tanto en México y me parece tal esta patria de destino, que me he expatriado de mi patria de origen hasta el extremo de no interesarme ni el problema ni siquiera la cultura de España como me interesan los de otros países".

"El haberme desarraigado de España con tanta facilidad y arraigado en México tan a gusto - ¿no será prueba de lo poco español que era, a pesar de lo asturiano que me pensaba?..."<sup>8</sup>

En cierto modo la aversión que Gaoz tuvo para España fue - debida también por la derrota de la República a la que siempre fue fiel y que en su recuerdo guardaba el prestigio del ideal.<sup>9</sup>

Gradualmente la expansión que tuvo Gaoz en México fue agotándose: el infatigable paso de los años, los vertiginosos cambios del mundo y la filosofía, fueron dejando fisuras por donde brotaron viejos resabios que lo sumergieron finalmente en el exilio interior.

Mientras duró el impulso expansivo de Gaoz en México, rindió espléndidos frutos para el pensamiento hispanoamericano. To do su saber y vehemente deseo de asimilarse a la nueva circunstancia encontraron consonancia en un pensamiento latinoamericana-

no ya en marcha, al que ayudó incrementando su potencial de cauce dotándole de solidez y profundidad, y de una proyección más universal. Fruto primero y notable de la fecunda actividad de Gagos, aunque marchitado en la cosecha, fue el impulso que dio a la filosofía de lo mexicano. Fruto posterior, pero madurado con la paciencia y el amor del horticultor experimentado que ha comprendido el sereno discurrir de las estaciones, fue la Historia de las ideas en Latinoamérica.

Después de este recorrido por un trecho de la trayectoria vital de José Gagos, la inolvidable y persistente imagen que de él nos queda es la del misionero que en sus momentos de lúcida extroversión supo dar —en nuestro país— a manos llenas la esperanza y la caridad de todo cuanto era, de todo cuanto sabía; y que en sus momentos finales de arrobo místico al ovillarse en el interior de sí mismo —que es el último reducto de todo hombre, cuando se han cortado las amarras con el mundo—, ya en la completa horfandad de la desnudez, encontró el camino hacia la fe.

#### A. LA FILOSOFIA DE JOSE GAOS.

"José Gaos representa...el momento en que la doctrina orteguiana adquiere conciencia, y es claro - que sólo cuando una doctrina se hace consciente logra toda su capacidad creadora; por ello, al adquirir tal conciencia, Gaos impulsa y potencia en su nivel más alto la filosofía de Ortega".

José Luis Abellan.

Todo gran filósofo es una hoguera alimentada por los vientos de su tiempo. Los intelectuales son producto de su contexto histórico y entre ellos se teje una sutil urdimbre de consonancias y disonancias, que no son más que el producto del cuestionamiento de su mundo. En este entramado lo que en un intelectual es pregunta en otro posterior es respuesta o continuidad de pregunta. Tal premisa nos permite aventurar la siguiente proposición: La filosofía de José Gaos significó para el contexto hispanoamericano una innovadora forma de utilización de ciertos temas planteados por Ortega y Gasset, como el hombre, la circunstancia y la perspectiva. Pero también de las respuestas dadas por Gaos a la problemática de la circunstancia latinoamericana por mediación de esos temas orteguianos, se desarrollaron a la vez sus más propias preguntas, es decir, su propia filosofía. Para comprender más a fondo la dialéctica filosófica que se dio entre las filosofías de Ortega y Gasset y José Gaos, haremos uso de la exposición que hizo Ortega de la dialéctica de la historia de la filosofía desde el ángulo de la razón histórica.

Ortega sustenta la razón histórica en un complejo movimiento dialéctico de orientación vitalista. Esta dialéctica fue expuesta de forma sistemática en su libro Origen y epílogo de la filosofía, en él su autor nos explica que el conocimiento de la historia de la filosofía ha acarreado un gravísimo problema, la falta de objetividad. La escasa comprensión de su verdadero movimiento evolutivo interior derivó en deformaciones interpretativas. A las doctrinas filosóficas se les destemporaliza, se las presenta sin ningún arraigo en tiempo y lugar determinados, como departiendo todas juntas, a semejanza de dioses mitológicos, en un banquete olímpico.<sup>10</sup> Ortega hace estas aterradas declaraciones como producto del esquematismo de las exposiciones tendenciosas de los manuales de historia de la filosofía. Las doctrinas al ser descontextualizadas se les desraja de su suelo nutritivo: la vida humana, constituyéndose así en meras abstracciones. Esta deficiencia debe enmendarse mediante la aplicación de una auténtica conciencia histórica, cuya finalidad sea una revivencia de las ideas actuando en la vida humana inmediata, de determinados hombres concretos:

"En suma, que la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana, mostrándonos su funcionamiento teleológico en ella".<sup>11</sup>

Únicamente la razón histórica como dialéctica vital podrá -



fluidificar la historia de las doctrinas evidenciandolas, a su vez, convictas de error y como irrescindibles y necesarias -- unas a las otras<sup>12</sup> --simiente de las filosofías por-venir—. La filosofía progresa en la medida que ahondamos en su problematización alcanzando niveles más radicales de acercamiento a la verdad, cada nivel se constituye dialécticamente, esto es, cada filosofía conserva las anteriores. Así como es asimilación igualmente es negación. Cada filosofía llega a una certeza, pero el dato inubitable de lo descubierto es parcial; por estar enclavada en una determinada circunstancia histórica su perspectiva es limitada, interpreta lo descubierto como la "verdad", siendo que en gran medida sólo es presencia inmediata y, por consiguiente, perecedera, de aquí que: "En la serie dialéctica éste es, pues, el primer pensamiento: la historia de la filosofía nos descubre prima facie el pasado como un mundo muerto de errores".<sup>13</sup>

Dialécticamente, Ortega nos hace pasar del anterior aspecto o pensamiento —de la historia de la filosofía— a un continuo pensamiento. Cada doctrina constitutivamente es a la vez un error y una verdad, si tiene elementos perecederos asimismo los tiene impercederos: "En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en el segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace segura a limine de que, por lo menos, en esos errores no caerá (...) De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que ipso facto se con-

vierten en auxiliares de la verdad".<sup>14</sup>

Vayamos al tercer pensamiento. Los filósofos piensan con su circunstancia —tiempo y lugar histórico-vitales— y hasta donde ella se agota detienen su serie dialéctica de pensamientos, el —detenerse engendra el error. Posteriormente, otro filósofo en otra circunstancia, aprovecha la doctrina anterior, eludiendo el error de detenerse, llevando más lejos el pensamiento: "A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: 'no siguió pensando'. El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina la mete en su ideario y únicamente evita el error de —detenerse".<sup>15</sup> Inductivamente Ortega llega a suponer que la serie de todos los filósofos de la historia semejan un titánico filósofo que a lo largo de la historia de la filosofía hubiera continuado reflexionando una siempre viva sinfonía de experiencias intelectuales.<sup>16</sup>

En el cuarto y suspensivo pensamiento final Ortega recalca la continuidad del pensar filosófico, el pasado gravita de continuo sobre el presente filosófico; el pasado es re-pasar y, por tanto, conservación y acumulación: "Esto acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo próterito humano. El pasado histórico es pasado simplemente porque no esté ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque le ha pasado a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, nos sigue pasando a nosotros -

que lo estamos de continuo repasando".<sup>17</sup>

Conclusivamente: Ortega cree que es indiferente considerar la historia de la filosofía como la suma de errores o de aciertos, porque en sustancia es ambas cosas. Lo que de certeza existe para cada filosofía va siendo absorbido en las siguientes para formar una filosofía más plenaria y más indubitable integrando la mayor cantidad de sus aspectos: "Al percatarse de que el pasado de la filosofía es, en realidad indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad nuestra conducta deberá no abandonar ninguno e integrarlos".<sup>18</sup> Cada filósofo individuado reproduce entero el discurrir histórico de la filosofía, pero también cada pensamiento filosófico se origina como emanación de una circunstancia inmediata.

La filosofía de Ortega y Gasset es producto de todo el devenir dialéctico del pensamiento filosófico occidental, mas, es asimismo consecuencia o respuesta a una circunstancia determinada: la circunstancia española de principios de siglo. Ortega continuó la serie dialéctica donde se detuvieron sus precursores y "eludiendo el error de detenerse" en una visión de la filosofía que no respondiera ontológicamente a su circunstancia, gestó su propia filosofía de la razón vital. La cual contiene necesariamente elementos verdaderos que dan explicación a los problemas de identidad españoles. A pesar del hábito universal que en esta filosofía pervive, sin embargo está anclada en una circunstancia limitada, la española. De esta forma una filosofía limítrofe, es decir, no nacida en los países centrales pro-

ductores de las grandes escuelas filosóficas se incorpora, aportando un elemento de originalidad, al curso dialéctico de la filosofía universal, que tal fue el intento de Ortega al incorporar la filosofía española en la europea. En suma este fue su acierto pero también su error —que como expusimos en líneas precedentes—, incurrió finalmente en el eurocentrismo, no supo ampliar su filosofía hacia Latinoamérica. Su pensamiento se detuvo en el sueño de europeizar la circunstancia española, el exilio —hubiera sido una excelente oportunidad para continuar la marcha dialéctica de su pensamiento pero estaba ya enquistado por la visión europeizante. La filosofía de José Gaos continuará la marcha y "elucidará el error" donde se detuvo la filosofía de su maestro.

Dialécticamente la filosofía de José Gaos, a semejanza de Atenea que brota del cerebro de Zeus, germina del interior del pensamiento orteguiano, sin embargo Gaos jamás fue un servil imitador, como la diosa irrumpió ya armada. El exilio —la nueva circunstancia— le forzó a desarrollar las semillas de su propia filosofía. Conservando las verdades de la filosofía de Ortega tamizadas por sus propias intuiciones —que expandiría más adelante—, la razón vital sigue su desarrollo lógico aunque de acuerdo con el temple de la personalidad de Gaos: al hacer eco del problema español de la identidad con el mismo problema que se indagaba en México y Latinoamérica, buscó impulsar el pensamiento —límitrofe— latinoamericano por los meandros de la filosofía universal. La tarea era descomunal, pudo Gaos entrever y contribu

ir señeramente en esta misión, pero se detuvo donde sus limitaciones, la vida y la circunstancia se lo permitieron. Su obra - abrió las puertas para que sus discípulos continuaran el avance dialéctico del pensamiento —evitando el error de detenerse donde él se quedó— buscando la universalidad, es decir, integrando el aspecto que ofrece la filosofía latinoamericana dentro de los demás aspectos de la filosofía universal.

#### a. LA HERENCIA DE ORTEGA Y GASSSET.

"Ortega es seguramente mucho más original de lo que sus detractores proclaman, y menos original - de lo que algunos escoliastas predicaban..."

José Ferrater Mora.

En 1929 Ortega dicta en Madrid el curso ¿Qué es filosofía? y en él hace una clara exposición de su pensamiento filosófico; y citando en su curso unas palabras de Fichte nos dice: "filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente no filosofar".<sup>19</sup> Esta frase atesora graves repercusiones que serán en el frente a partir del cual extraerá Ortega su definición de filosofía.

Bajo la fórmula "filosofar es no vivir" se manifiesta uno de los grandes equívocos de la filosofía occidental. Error incubado en el seno de la filosofía griega. El racionalismo griego se plasmó en su forma más rigurosa en la lógica aristotélica. - La lógica formal gira sobre un mismo principio, parte de la cer

teza racional del hombre y concluye en una lapidaria definición: el hombre es animal racional. Pertejado de ésta omnimoda definición el pensamiento occidental se lanzó al abcrdaje del mundo. La razón objetivada en espiritualidad erigió una cultura negadora de su ser de origen, la vida: "El culturalismo se embarca en el adjetivo 'espiritual' y corta las amarras con el sustantivo - 'vida' sensu stricto, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin este no hay aquí".<sup>20</sup> La filosofía orteguiana se articula a partir de la reacción contra ésta miopía, y sondeando desde los orígenes de la filosofía hace una aguda crítica al racionalismo aristotélico. Una vez que ha ajustado cuentas con la filosofía de Aristóteles, Ortega retorna para subvertir la frase de Richte y nos afirma: "La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutible vivir —como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir".<sup>21</sup> Con gesto guerrillero Ortega dispara su desafío, la filosofía es una extensión de la vida. En nuestro filósofo la noción de vida se sustenta en dos inalienables niveles: ontológico y epistemológico. Ontológicamente el ser o —en conceptualización de Ortega— la realidad radical es la vida humana como res dramática, por tanto, nunca debe interpretarse como realidad biológica sino biográfica. Epistemológicamente la vida no es un apéndice de la racionalidad, es un acontecer inmediato, con-vivir con la realidad para saber a que atenerme.

Así pues, para Ortega la filosofía es la perforante mirada-

que contempla más allá de nuestro presente. Pero entendiendo filosofía en su sentido más inmediato, como un quehacer necesario al hombre, que le ayuda a salir del "mar de dudas" para lograr la certidumbre, un saber a que atenerse en la vida. En otras palabras, puede decirse que la filosofía es el garfio que lanza el hombre para asirse a la realidad, para alcanzar la seguridad vital:

"...el ser de una cosa: es simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta, nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad(...) - El ser es seguridad para el hombre, claridad - de ateniimiento frente a cada cosa, frente a su enjambre o mundo".<sup>22</sup>

Estas intuiciones dentro del pensamiento de Ortega fueron evolucionando hasta confluír en la postulación de la razón histórica pináculo final y absoluto de la filosofía orteguiana. Para arribar a tal punto Ortega evitó caer en dos formas extremas de pensamiento —que incluso combatió— como son la razón pura y el vitalismo irracionalista.<sup>23</sup> Frente a la postura contradictoria del irracionalismo nuestro filósofo nunca dejó de creer y apoyar se en la razón. Su cruzada no iba dirigida contra la razón misma sino contra una absolutizada manipulación de ella, el racionalismo, la razón pura. Ortega concibió a la razón bajo una nueva y singular seguridad: la razón como manifestación de la vida o, -

con alambicado término, raciovitalismo, el cual al evidenciar - sus limitaciones daría paso a la razón histórica.

Penetremos ahora entre los tejidos o fundamentos de la razón histórica ya que una vez comprendidos podremos posteriormente acceder al conocimiento de su estructura o sea, esto es, al circunstancialismo y al perspectivismo; lo que nos pondrá en la tesitura para apreciar como estos factores constituyeron la herencia que de Ortega asimiló José Gaos.

El hombre es cambio, así como apareció, en un día de tantos tendrá que fenecer. Ortega redondea la idea postulando: "el hombre consiste en ser historia".<sup>24</sup> La razón histórica en toda su extensión está enfocada a describir la anatomía de ese cambio. si bien es cierto que el filósofo que le dio a Ortega la - profunda intuición de la consistencia histórica de la vida fue Dilthey, sin embargo, fue la fenomenología husserliana la que - con la noción de conciencia temporal le permitió fincar la razón histórica en la arquitectura inmanente del devenir vital - del hombre.

Para Husserl, una vez que se ha aplicado la epojé, la conciencia retiene el sucesivo devenir del objeto intencional; cada impresión es retenida e incorporada con la anterior. Así también la protensión (aún-no-sido) es integrada con la retención (ha-sido) y la impresión (ahora). Los tres instantes constituyen la conciencia temporal como corriente pura de vivencias.

Ortega lleva los tres momentos de la conciencia temporal a un plano vital. Los hombres viven acosados por el tráfago coti-



diano, son bombardeados por incesantes sensaciones inmediatas, - se vive febrilmente el "ahora". Lo que en términos de Husserl es la impresión en la filosofía orteguiana es la cotidianidad—circunstancia inmediata—. Pero no todo es vivir el momento, también se vive de aromas marchitos, de remembranzas. La experiencia del caminar por la vida no se volatiliza; sedimentándose en preteridades, como el legámo de los ríos, forma la voluble costura de la memoria. La "retención" husserliana pasa a ser la memoria acumulada de la experiencia del vivir. A este absorber pasado es lo que Ortega definió como razón histórica:

"Por otra parte, puede ir cada vez tomando posesión de su pasado. (Cuando) se ocupe en absorber pasado en proporciones y exactitud nunca vistas: es lo que llamo y anuncié desde hace tantos años como aurora de la razón histórica".<sup>25</sup>

La razón histórica no culmina en nostálgico recuerdo, es la catapulta que proyecta hacia el futuro. Para Husserl el proyectarse sobre lo sún-no-sido es la protensión que en conceptualización orteguiana es la actitud humana de espectativa, de proyectar al mañana la vida —proyecto vital—. El hombre es, pues, un infinito "ir siendo" y "des-siendo"; viviendo y acumulando pasado desde el cual proyecta su por-venir: en cada instante se es, porque antes se ha sido otra cosa que ya no se podrá volver a ser, y todo esto debido a que se quiso realizar ser algo. Por tanto, la vida consiste en forjar proyectos en vistas a la cir-

cunstancia. En cada proyecto el hombre se juega la vida, la concatenación del proyecto conlleva la acumulación de ser; y esta es la serie dialéctica de la vida<sup>26</sup> —proyecto histórico— que tiene como condición de posibilidad la circunstancia y la perspectiva:

"El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser; peregrino del ser, las va -- siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo. El hombre, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque historia es el modo de ser de un ente que es, radicalmente, - movilidad y cambio".<sup>27</sup>

Ahora bien, la estructura de la sustancia histórica sólo -- puede ser comprendida en su movimiento dialéctico, de ahí que má todo dialéctico y razón histórica sean entidades simbióticas unidas bajo el principio de esclarecer la contextura de la vida humana: la razón histórica es un método narrativo que por su andamiaje circula el flujo de la dialéctica vital.<sup>28</sup>

#### 1. CIRCUNSTANCIALISMO Y PERSPECTIVISMO.

"La claridad es la cortesía del filósofo".

J. Ortega y Gasset.

En metáfora muy del paladar de Ortega diremos que: la vida humana es una saeta que se incrusta en el horizonte de la inme-

mediatez. Ortega parafraseando vida humana como el yo e inmediatez como circunstancia enmarca su pensamiento filosófico en el aforismo:

"Yo soy yo y mi circunstancia si no la salvo  
a ella no me salvo yo".

Para llegar a esta plástica y superlativamente conocida fórmula tuvo que caminar una larga jornada intelectual. En su estadía en la universidad de Marburgo, Ortega se cruzó con una rancia idea, la de circunstancia. Esta especie de sombra ya de antiguo deambulaba en las filosofías: francesa, inglesa y alemana. Quien manejó sistemáticamente en Alemania la idea de circunstancia fue el filósofo de la biología Jacob von Uexküll. Su concepción se encuentra, por tanto, supeditada al ámbito biológico; - considera la circunstancia como el medio vital donde los seres - vivientes influenciados por su entorno van generando un plan estructural Bauplan. Pero es Husserl el que logra los más notables desarrollos sobre la idea de circunstancia. Para el creador de - la fenomenología el mundo circundante Umwelt se despoja de su - concreción física, asumiendo una organización abstracta, ideal. La circunstancia es el espacio preñado de bienes y valores, que sufre la metamorfosis de un mundo práctico en la medida que son ajenos a mi conciencia sino propios, es decir, que bienes y valores guardan una relación de identidad práctica conmigo.<sup>29</sup> Sintetizando diremos que para J.von Uexküll la circunstancia es una entidad biológica, mientras que para Husserl es sólo meramente un acto intencional de la conciencia. En Ortega asume un carácter -

estrictamente real, porque lo característico de la vida es encontrarse inmersa en una circunstancia no abstracta. El mundo - concreto es el escenario donde se representa el drama de la vida.

El hombre nace anclado en una circunstancia específica: familia, país, tiempo... que es su inexorable designio desde el - cual tiene que forjar su vida. Así, pues, la circunstancia es - la concreción --la condición de posibilidad-- de la vida misma, es la más indisoluble de todas las uniones; el mundo es para mí y yo soy para el mundo:

"Lo que hay pura y primariamente es la co-exis-  
tencia del hombre y del mundo, sin parar indefinidamente... Como esas parejas de divinidades que, según la religión de la antigua Grecia y Roma, tenían que nacer y morir juntas - -- los Dióscuros o Génesis--, a los cuales les llamaban por eso Dii consentes, los dioses, unánimes".<sup>30</sup>

La circunstancia está constituida por una compleja iridis-  
cencia de cosas. Mientras en Husserl el mundo circundante no es más que un pretexto donde se tiende la intencionalidad de la conciencia, en Ortega las cosas son la ambrosía misma de la realidad, son con las cuales tengo que entonar el canto de la vida, -- de mi vida; en pocas palabras, las cosas son con lo que tengo -- que habérmelas. Este habérmelas con las cosas me proyecta más allá de una simple exterioridad, me conduce a los arcanos recin-

tos de su ontología. En su fundamento ontológico las cosas no pueden ser interpretadas prosáicamente como una entidad eminentemente física en sí y por sí. Muy por el contrario, las cosas como mundo vital son para mí y en mi vida, y cumplen la función de correspondencias prácticas —pragmáta— de relevancias, facilidades y dificultades.<sup>31</sup>

La vida humana ejerce su libertad por un largo camino de facilidades y dificultades. A cada paso el hombre va ajustando, trazando sus decisiones ante las cosas dando importancia a lo que más le afecta; no hay más remedio, tiene que habérselas con un mundo y una vida problemáticos:

"El mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el hombre está, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe (...). El mundo o circunstancia, digamos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica no una realidad que se compone de cosas. 'Cosas' significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes de mundo vital son sólo lo que son para y en mi vida —no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facilidades y dificultades, ventajas y desventajas para —que el yo que es cada cual logre ser..."<sup>32</sup>

Los árabes en la cúspide de su cultura con el matemático Al Hazén dieron el primer paso seguro hacia la comprensión de la perspectiva. Pero es en Europa donde logra sus mayores avances. La perspectiva fue la voluptuosa obsesión de los artistas del siglo XV nacimiento —esto puede apreciarse claramente en Masaccio y Piero della Francesca—. Los más sensibles espíritus renacentistas deslumbrados ante sus inmensas posibilidades aniquilan la visión absolutizada que paralizaba al arte, abriendo las puertas a una nueva comprensión del mundo. La idea de perspectiva alcanza su más refinada elaboración en la filosofía de Leibniz, en la cual adquiere una articulación subjetivista.<sup>33</sup>

Utilizando como punto de partida la noción leibniziana, Ortega desarrolla su propia idea de perspectiva. Haciendo una crítica a la tradicional concepción de perspectiva como entidad visual Ortega llega a la noción de perspectiva real que se caracteriza por ser vital. La perspectiva visual consiste en que alguien en tenga un punto de vista y ese algo que se mira ha de estar ordenado en diversos planos. Pero esta noción por donde renquea es que el objeto que se mira se encuentra condicionado por el punto de vista, de manera que cada punto de vista se relaciona con y exclusivamente sólo un aspecto de la realidad y viceversa.

Ortega, en parte, rechazó esta concepción por considerarla esquemática, la reforma que hizo de ella estribaba en inficionarle la movilidad: hacer de la perspectiva visual una ontología dinámica de la realidad. Esta no se encuentra organizada en una sola perspectiva sino en un infinito poliedro de rostros: "La reali-

dad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces".<sup>34</sup> El hombre expande su subjetividad sobre la realidad seleccionando el aspecto que ha menester mayor prioridad para sus intereses vitales. Cada perspectiva vital surge de una circunstancia dada y a partir de ella, la vida de cada uno lleva a cabo su dramático existir. La vida auténtica es aquella a la cual se es fiel desoyendo los cantos de las sirenas que nos incitan a una vida que no corresponde a nuestra perspectiva vital.<sup>35</sup>

La perspectiva por ser ontológicamente individual no puede ser la misma en dos individuos, a pesar de que pertenezcan a la misma raza o que ejerzan la misma labor. Detrás de la idea tradicional se ocultaba el primado del absolutismo que consideraba la perspectiva como unitaria, en otras palabras, consideraba que el individuo al ubicarse en la perspectiva de otro automáticamente tomaba posesión de la perspectiva de ese individuo: - "...cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra. Somos insustituibles, somos necesarios..."<sup>36</sup> Con insistencia Ortega gustaba de remarcar que los seres humanos "somos insustituibles, somos necesarios"; puesto que cada individuo posee una particularísima perspectiva, entre más perfecta y exacta, ésta se completa con las de los otros, de ahí lo necesario de cada uno de nosotros. Somos esquivas insustituibles de una perspectiva global.

Haciendo uso de un símil de la vida cotidiana trataremos -

de ejemplificar mejor el hondo significado de la idea de perspectiva en Ortega. Tanto fotógrafos como camarógrafos experimentados saben que para hacer una buena toma se requiere mucha paciencia y penetrante mirada; un ojo avizor que siempre esté al acecho de los más imperceptibles movimientos del objetivo a capturar con la lente. Cada paraje del objeto requiere una instantánea fijación de la lente, hasta que por fin la presa es acorralada, en coincidencia relampagueantemente perfecta, lente y objetivo se sustentan en una imagen... Y nuevamente a iniciar el ritual, buscando otra perspectiva a capturar por la que el interés o el corazón se incline:

"La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos".<sup>37</sup>

Codificando los elementos fundamentales de la circunstancia y la perspectiva son los siguientes:

- a). Toda realidad presente es un escorzo del mundo.
- b). La circunstancia es el contorno que se organiza en vistas o planos perspectivos.
- c). El mundo de la perspectiva real es pragmático.

Analicemos ahora desde su función epistemológica el desenvolvimiento dialéctico entre la circunstancia y la perspectiva.

Un manido adagio sentencia: "de la vista nace el amor", Or-



tega interpretándolo a su conveniencia muy bien pudo agregar, de la vista nace el pensamiento. La vista es el más espontáneo acercamiento con el mundo, es la facultad que nos permite intimar - con la circunstancia. Si el pensamiento se recrea morosamente -- circundando los pliegues de las cosas, puede decirse que el pensamiento es un acto amoroso del hombre con el mundo. Fuera de intrincados abstraccionismos sólo hay una inmediatez, una certeza, el hombre y las cosas: "Pensamos con las cosas". Ortega asevera se debe dejar que las cosas sean, ellas nos deben conducir, son el maestro del hombre.<sup>38</sup> Las cosas se conjugan en planos, que - por lo mismo, ningún hombre puede abarcar con totalizadora mirada. La humanidad gran ojo histórico del hombre únicamente podrá contemplar fragmentos, girones del mundo:

"Si no fuera así, el primer hombre, colocado ante el cosmos, lo habría traspasado integramente con su pupila, lo habría visto entero. Mas lo acaecido fue, más bien, que la humanidad sólo ha sido viendo el universo trozo a trozo, círculo tras círculo, como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiera servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante".<sup>39</sup>

La circunstancia es el ámbito dimensional donde se suceden - y organizan los planos espaciales y temporales, a los que Ortega llama escorzos.<sup>40</sup> Lo que para Husserl es corriente de apariciones,

para Ortega es escorzo organizado en planos o aspectos. El escorzo es la dialéctica misma de la realidad. La realidad es serie - dialéctica de planos, urímbre incesante de superficies y profundidades. Como dos espejos contrapuestos que reflejan sucesivas e inacabables imágenes de sí mismos, así el mundo se aglutina en - sucesivos e interactuantes planos espacio-temporales; la superficie, tras de sí proyecta niveles de profundidad, se manifiesta - como progresivo tornarse superficie. Se nos muestra en primera - instancia la superficie patente del mundo, pero a sus espaldas - desde la distancia un mundo ignoto se hace latente.

Así, pues, la circunstancia denota su consistencia en la serie dialéctica de escorzos entre lo patente y lo latente. A esto hay que agregar que el movimiento dialéctico de la circunstancia es incomprensible sin la participación del hombre, puesto que él le otorga la unidad. El hombre se dirige vitalmente a la realidad y esta convivencia engendra la razón viviente siendo, por -- tanto, un pensamiento producto de la necesidad cotidiana. La realidad envuelve el pensamiento conduciéndolo por los rediles de - sus diferentes perfiles. El pensamiento en alerta constante hace coincidir su cauce con el de la realidad:

"Ahora bien, todo el quid está en que cada '-  
'vista' de un 'aspecto' reclama que avancemos  
para ver otro. La cosa, como hemos dicho tira  
de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo -  
después de habernos parado. Esa nueva vista -  
reclamada por la primera, será la de otro 'as

pecto' de la cosa --pero no uno cualquiera sino el aspecto que en la cosa está contiguo al primero. En principio, el pensar dialéctico no puede saltarse ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad 'lógica' de las vistas (vulgo conceptos) proviene de la contigüidad real de los aspectos".<sup>41</sup>

Del escorzarse de la circunstancia y su coincidencia con el pensamiento, Ortega postula la totalidad como perspectiva; las sucesivas vistas que nos presenta la circunstancia entrañan una toma de posición, una perspectiva respecto a ella de parte del hombre. Nuestro vivir deambula desde una perspectiva que se desenvuelve sobre el mundo inmediato --esto es lo que se nos presenta con mayor claridad y distinción--, pero el mismo entorno reclama nuestra atención hacia lo latente que va generando su propia serie dialéctica. Paso a paso la confusa lejanía define, reafirma sus contornos y lo que antes era profundidad se ha transformado en nitida superficie. Pero el proceso no termina ahí, nuevas profundidades se avizoran en nuestra circunstancia que nos impelen a seguir pensando. Así el pensamiento produce su cadena argumentativa, un pensamiento extrae su validez del anterior.<sup>42</sup> En cada serie dialéctica --entendiendo serie dialéctica como resultado del escorzarse de la realidad y su coincidencia con el encadenamiento argumentativo del pensamiento --fijamos la perspectiva.<sup>43</sup>

Resumiendo la dinámica arriba expuesta, podemos decir que la circunstancia es caleidoscópica y sólo puede conocersele pectivistamente, desde donde y como se la mira, va presentando series enteras de escorzos distintos. Las series iniciales nos acercan a la cosa, son las primeras vistas; enhebrando gradualmente los perfiles, "sin despreñar ningún paso del itinerario mental", por muy modesto y confuso que sea, lo oculto va develándose. Lo que en un principio era difusa lontananza —acomodación— se trasmuta en cristalina cercanía —distinción—. El pensamiento en la serie dialéctica ejecuta cuatro acciones o articulaciones que conforman nuestro conocimiento del mundo; pararse, seguir, conservar e integrar:

"Toda 'cosa' se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, éste a otro y así sucesivamente. Porque la 'cosa' es 'en realidad' la suma integral de sus aspectos.

Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

- 1° pararnos ante cada aspecto y tomar de él una vista.
- 2° seguir pensando, o pasar a otro aspecto contiguo.
- 3° no abandonar, o conservar los aspectos ya 'vistos' manteniéndolos presentes.
- 4° integrarlos en una vista suficientemente 'total' para el tema que en cada caso nos ocupa".<sup>44</sup>

b.- FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA.

"La filosofía de Gaos fue siempre una filosofía de la filosofía, - que redujo a una forma autobiográfica, personal, y que terminó por ser una filosofía de la negación, y una metafísica... Creyó siempre que el carácter, la personalidad del filósofo, se hacía patente en toda filosofía de la filosofía".

Vera Yamuni.

"Señalo que en esto la filosofía también se acuesta del lado de la narración, porque también ella pertenece al lado épico de la verdad".

Fernando Savater.

"El universo es una novela cuyo héroe es el ego".

George Santayana.

En 1938 el profesor de filosofía José Gaos sustentó un ciclo de conferencias sobre Filosofía de la filosofía en la Universidad de La Habana, eran el mascarón de proa de su pensamiento más original y su carta de presentación en América, pero sobre todo eran el esbozo más esmerilado de la creación del personaje: José Gaos el filósofo soberbio.

La narrativa —en su forma más perfecta la novela, registro que utilizaremos preferentemente en adelante— desde la pasada centuria ha refinado sus recursos en la construcción de los personajes literarios, hasta convertirlos en centro aglutinador

nador de visiones del mundo.

José Gaos buscó asimilarse a su nueva circunstancia por medio de un alter ego que rumoreaba en la hondura de su alma, el - cual expresaba su ferviente deseo de poder y originalidad filosófica.

La novela contemporánea ha logrado su pleno status de autonomía respecto a la realidad erigiéndose en una cosmovisión regida por leyes propias, las de la imaginación creativa.

Filosofía y novela son movimientos contradictorios como el oleaje del mar embravecido, que en sus mutuas colisiones terminan por fundirse en la misma ola que suavemente acaricia la arena de la playa. Filosofía y novela comulgan en una misma obsesión, imponer orden al caos. Los extremos siempre fecundos terminan por unirse.

Este circunloquio analógico no obedece a motivaciones oficiales es, en el mejor de los casos, un atajo para acceder a los mecanismos vitales de articulación de la filosofía de Gaos. Muy escasas filosofías a lo largo de la historia han estado tan marcadas por una consciente y sistemática motivación personal, al grado de que la filosofía de Gaos es una excrecencia de su autobiografía, mejor aún, es una filosofía autobiográfica, que por la manera como fue cincelándola a lo largo de su vida guarda un parangón con otra construcción similar en el campo de la literatura, con lo que los alemanes han definido como bildungsroman, - la novela de construcción o formación. Género que nos muestra cómo a través de toda clase de contingencias la vida del héroe va

construyéndose en perpétua búsqueda de sí mismo. Lo que finalmente viene a ser una visión —autoreflexión— filosófica de la vida. En la bildungsroman —y en términos generales la novelística contemporánea— el narrador se construye a sí mismo como personaje: al ser absorbido por la obra el autor literaliza su vida con lo que se proyecta por medio de la creación en su circunstancia logrando así una visión de la totalidad.<sup>45</sup> En otras palabras, el discurso novelístico gracias a la construcción de un personaje —que es el alter ego del novelista— situado en un tiempo y espacio determinados, pudo re-crear la totalidad de la circunstancia donde interactúa el personaje, dando con ello lugar a la formación de una cosmovisión; esto, naturalmente visto desde la perspectiva personal del creador:

"La ficción en prosa es la forma literaria favorita de nuestra propia sociedad... La novela moderna desempeña en nuestra vida intelectual, el papel que el romance desempeñó en la edad media: pinta la escena contemporánea... De igual modo, la novela está singularmente adaptada para formular nuestra vida moderna —tomando como tema nuestro interés mayor —la valoración y los riesgos de nuestra personalidad. Este tópico central implica por lo común una visión de orden social desde el punto de vista de la vida individual; así la creación de 'personajes', o de personas auténticas, —

conduce naturalmente a la representación de - nuestro mundo contemporáneo como los personajes de una literatura más antigua conducían a la imagen del mundo de ese tiempo. Nuestro interés en la personalidad es lo que hace que - nuestro mundo sea diferente y que la mayoría de sus problemas resulte relativamente nueva".<sup>46</sup>

La visión totalizadora y constructiva de la novelística ha permeado telúricamente nuestra percepción integrando el sustrato de ideas sobre el que se asienta el siglo XX.<sup>47</sup> Como todo pensador que modela su época y que a la par es modelado por ella, José Gaos respondió consecuentemente a éste sistema de ideas: su filosofía es una novela metafísica que narra la formación de un héroe, José Gaos el filósofo soberbio. Los procedimientos seguidos en la forja de su filosofía son manifiestamente literarios. Sus primeros conatos de construcción filosófica en España hasta sus obras maduras y finales en México estuvieron tensadas por el afán autobiográfico, en ello radicaba la mé dula de su originalidad filosófica, los puntos cenitales de esta trayectoria fueron tres. Líneas arriba (ver p.38) hacíamos hincapié en una fecha de la que el mismo Gaos daba noticia, -- 1935 como punto de partida específico de su filosofía, de esta fecha data: "...un manuscrito inédito titulado precisamente Filosofía de la filosofía, que contiene seis lecciones en 252 hojas... Es la primera formulación sobre el tema... son una lec-



ciones que el doctor Gaos debió dar en la Universidad de Madrid".<sup>48</sup> Las múltiples ocupaciones y el colapso de la guerra sólo le permitieron desarrollar sus ideas de manera intermitente, ideas a las que sin embargo en ningún momento dejó de mondar porque en ello le iba su propia vida. Las vertiginosas experiencias vividas en esos años cruciales enriquecieron su pensamiento. Las etéreas ideas sigilosamente cobraban vida y de entre la espesura del alma de Gaos su alter ego empezaba a asomar el rostro.

Ya en el transtierro en su primera recalada en el Nuevo Mundo, su filosofía —y su personaje— define sus contornos: "La segunda formulación la hace Gaos en unas conferencias sustentadas en la Universidad de La Habana, a fines de junio y principios de julio del año de 1938".<sup>49</sup>

Finalmente para 1958 cuando son publicadas sus Confesiones Profesionales, José Gaos ha vencido el caos conformando el cosmos.<sup>50</sup> Esta obra marca el momento preciso en que se anudan todas las facetas de su existencia naciendo con sus perfiles completamente delineados, el personaje del filósofo soberbio.

Ahora bien, la clave e hilo cohesionador del desenvolvimiento de estas etapas se encuentra en el manuscrito inédito —Jornadas filosóficas, del que Fernando Salmerón hizo pormenorizada relación en el artículo que lleva por título: Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos. El manuscrito fue redactado durante todo un año: "...es un intento sostenido a lo largo de más de 300 cuartillas manuscritas con una letra menuda —a veces por ambas caras—, y por espacio de casi todo

un año: la primera página tiene fecha de 7 de enero, la última - de 27 de diciembre de 1940".<sup>51</sup> El manuscrito es en esencia un diario aunque de características muy especiales que lo hacen diferente del resto de los escritos de éste género. Es el laboratorio de Gaos donde con múltiples tanteos amalgamaba filosofía, literatura y vida<sup>52</sup> con lo que ponía los cimientos de su obra futura. Flotando entre los vapores producidos por la amalgama, dos problemas sobresalieron convirtiéndose en ejes sobre los que giraría su filosofía: ¿Qué es la filosofía? y la soberbia como actitud psicológica y propia del filósofo (problemas que analizaremos con detenimiento más adelante).

En Jornadas filosóficas por medio de un riguroso proceso de destilación de la memoria, Gaos iba seleccionando sus vivencias pasadas y dejando de lado los recuerdos ingratos —estos obviamente de su reprimida vivencia española—. Proceso éste sobre el que nuestro filósofo hizo esclarecedoras observaciones en su magistral ensayo Orígenes de la filosofía y de la historia en Herodoto:

"El conmemorar o rememorar lo memorable o digno de memoria parece responder a una valoración. El hombre no estimaría por igual todo su pasado, es decir, todas las partes y aspectos de su ser. Es un hecho la existencia de una voluntad de olvido no menos enérgica y eficaz - que la de recuerdo. Lo que menos importa aquí y ahora es su presunta causación biológica. El

hombre no podría vivir, ni con la carga entera de su pasado —recordar el pasado íntegramente sería vivirlo de nuevo, es decir, la vida, no sería, si tuviese que perseverar siempre — en lo mismo, en lugar de ir reemplazándolo paulatinamente por lo nuevo— el hombre no podrá a vivir, ni con la carga entera de su pasado que le avergüenza, que le apena, que le atormenta. Comb. dejar de vivir vigilante es menester para conciliar el sueño, dejar de recordar es menester para conciliar la vida".<sup>53</sup>

Lo memorable encuentra solución de continuidad y cumplimiento dentro de Jornadas filosóficas en las vivencias presentes <sup>54</sup> —éstas también bajo selección— lo que acarree que al depurar — sus vivencias Gaos salvaguardó lo que consideraba lo mejor de sí mismo: su vocación filosófica<sup>55</sup> que fue el toque imaginativo que, insufló vida a su alter ego, el filósofo soberbio.

Así pues, Gaos —a semejanza del novelista Marcel Proust — se dio a la búsqueda del tiempo perdido por mediación de una creación literaria —que era él mismo y a la vez otro distinto—, — razón por la que el método seguido en su diario es complementariamente literario<sup>56</sup>: el objeto era su propia vida y los mecanismos de acción eran filosóficos. En adelante el filósofo soberbio se iba dar a la misión de responder a su inherente actividad — ¿Qué es la filosofía? y de las respuestas dadas fue gestándose — la filosofía de Gaos: La Filosofía de la filosofía. En suma Jor-

nadas filosóficas es el eslabón secreto y fundamental entre dos periodos de la vida y obra de José Gaos, entre una etapa de búsquedas y dispersiones y otra de unificación y consolidación:

"Se trata nada menos que de un momento de gestación, en parte incluso de planeación, de toda la obra de madurez: en primer lugar de los dos grandes libros filosóficos, De la filosofía y Del hombre; en segundo lugar de sus Conferencias profesionales y de los aforismos de 10%; en tercer lugar de algunas de las ideas capitales que presidirán sus trabajos históricos, comprendida la Historia de nuestra idea del mundo, y sus obras menores".<sup>57</sup>

Habiendo traspuesto apenas el umbral del camino, para poder continuar es necesario responder a las preguntas ¿Cuál era la necesidad de fondo en Gaos para crear el personaje del filósofo soberbio? y ¿Qué función llenaba o tenía el personaje?.

Comenzaremos asentando la tesis de que el filósofo soberbio era el centro aglutinador de trayectorias centrífugas en las que previamente se había debatido la vocación de Gaos. Trayectorias que pueden caracterizarse sintéticamente como una personalidad pendular —expansión y contracción—, una obra dispersa y fragmentaria, y el haber roto con su original circunstancia para integrarse a otra distinta. Veamos, pues, en el destilado de las vivencias de Gaos cómo se enlazaron esas trayectorias.

Siguiendo el orden de ideas expuesto líneas arriba decíamos que Gaos se sintió orillado en México a dar cuerpo a sus originales intuiciones filosóficas, de formular su propia filosofía, lo cual implicaba a su vez la incoercible obligación de realizar su proyecto vital; entendiéndo proyecto vital como lo expuso Ortega y Gasset:

"Porque vivir es precisamente la inexorable - forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, es decir, resolverse a ser lo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro 'personaje', nuestra vocación, nuestro - programa vital, nuestra 'entelequia'".<sup>58</sup>

Para Gaos su destino exclusivo fue la filosofía. En él la filosofía sólo podía ser instrumento y objetivo de su proyecto vital: ser filósofo. La construcción de su proyecto vital comenzó a definirse desde su vivencia en España. De las experiencias que narra en Confesiones profesionales, Gaos nos dice que durante su adolescencia, al leer la Filosofía elemental de Jaime Balmes, fue seducido por el inquietante canto de la filosofía. El texto de Balmes concluye con una historia de la filosofía, acontecimiento que será determinante en su visión de la filosofía. - En su interior fueron despertadas la potencias de su vocación - que tomaron cauce en la vaga figura del filósofo. Embriagado de poder, Gaos vivió la filosofía de Balmes como la verdad, identificándose vitalmente con ella. Al trasladarse a estudiar a Madrid un torbellino de filosofías profesadas por sus maestros fue

apoderandose, cada una a su respectivo turno, de su receptivo es píritu. El neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los va lores, el raciovitalismo y el existencialismo heideggeriano fue- ron punzones ardiendo sobre carne viva, asumida y vividas como la Verdad. La pregunta que se hizo no podía ser otra ¿si sus ma- estros profesaban y vivían asimismo esas filosofías como la ver- dad, porque no tenía que ser la filosofía una extensión de las - vidas particulares de los filósofos?. La pregunta goteaba el aci do del escepticismo que gradualmente fue disolviendo en Gaos su idea de la filosofía como procuradora de la verdad universal y - de la unidad de la realidad, con lo que fue a dar de frente en - el relativismo --pluralismo-- de la subjetividad, de la realidad y de la verdad. De esta forma, el escepticismo acabaría por con- vertirse en la fuerza motriz de la filosofía de Gaos; el cual - justificaría su escepticismo al presentarlo como una sabiduría - de la vida:

"Pero es, correlativamente, escéptica, en la - medida en que niega la verdad universalmente - intersubjetiva de las ciencias humanas y de la metafísica y se atiende a la problematicidad - de ésta, en una abstención de juicio muy autén ticamente escéptica. Pero el escepticismo pue- de tener, no sólo el interés teórico de la fi- losofía, y la antropología en que consiste y - en que se funda, sino incluso el interés prác- tico de una sabiduría de la vida: aquella re-

gla del ambicionar en todo caso lo más, pero quedar en cada caso contento con lo logrado efectivamente, no fue sino la expresión anticipada y condensada del sumo arte de vivir - consecuente al escepticismo".<sup>59</sup>

El escepticismo de José Gaos era de corte positivo porque - más que hacerle renegar de la filosofía le instó a perseverar más y más en ella, haciéndole claramente consciente de llevar a cabo su propia filosofía; pero mientras vivió en su rafa de origen al cobijo de la sombra de sus maestros: Ortega, García Morente y Zubiri, ésto fue sólo una laxa necesidad. En España era solamente un profesor de filosofía, destacado sí, pero sin un rostro de filósofo. Igualmente su obra había estado signada por la parquedad y la dispersión<sup>60</sup> -incluso ésta fue en cierto modo la técnica de sus primeras décadas en México-:

"Hasta 1958 no fue sino un escritor de circuncancias, no de sistema, o de los que teniendo un sistema en la cabeza lo escriben sólo ocasionalmente, o en resúmenes anticipativos, desarrollando una parte de éste. Sin embargo, poseía ya desde años atrás el deseo y la aptitud para la ideación y la redacción planificada, - sostenida y rigurosa, como se puede ver en las 2 exclusivas del hombre (1945), un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (1949), y En torno a la filosofía mexicana (1947)".<sup>61</sup>

Lo que era un inseguro y cauteloso proyecto de vida en España, en México asumió nítida y plena concreción. La nueva situación le dio a Gaos la seguridad y la entereza para construir su filosofía; así, al aligerarse del pesaroso bagaje de su pasado las vías quedaron despejadas para hacer coincidir vida, pensamiento y circunstancia, trayectorias que alcanzaron sustantivación en una imagen: el soberbio alter ego. El hombre nuevo para una circunstancia nueva. El personaje vocacional le sirvió - también paradójicamente - y recordemos por lo ya expuesto que - Gaos tenía tendencia al enclaustramiento interior - como escudo contra el mundo exterior y a la vez como punto de conexión entre esa misma realidad y su acendrada subjetividad. La soberbia, escudo protector, estaba apuntalada por una preclara conciencia de su superioridad intelectual lo que le hacía tomar distancia como hombre de carne y hueso del mundo, y simultáneamente - acercarse a él por medio de la generosa donación de las ideas. Por tanto, para Gaos la soberbia no era una actitud egoísta sino viril e intelectual porque se está en posesión de los principios que rigen al mundo. El filósofo es el único hombre capaz y llamado a dominar el mundo y a los hombres, ésta es su alta misión. Misión de la que Gaos trémulo en ensueños de superioridad se hacía partícipe o, más exactamente, proyectaba en su personaje. De esta manera filosofía y literatura alcanzaban una simbiosis perfecta:

"Y esto significa manifestar Gaos la alta estimación que de sí mismo tiene, por identifi-



cación de él con el personaje que describe. Y esta identificación de Gaos con el filósofo - que describe tiene que ser mayor que la existente entre un autor cualesquiera que se identifica con el personaje que describe, porque se trata de un caso del filósofo que describe al personaje filósofo, o en último termino, - del filósofo que se describe a sí mismo. Se trata, pues, en esta interpretación del filósofo de una descripción de la personalidad, - de Gaos el filósofo describiéndose psicológicamente a sí mismo".<sup>62</sup>

Después de expuesto todo lo anterior podemos resumir diciendo que únicamente el filósofo soberbio —proyección viviente y + vocacional, que dio sentido y conjunción a la vida y obra de Gaos facilitándole dialectizarse con la circunstancia americana — era el único ente capaz de reflexionar y dar lugar a una Filosofía de la filosofía —círculo de fuego ergotista— donde el personaje fuera simultáneamente el creador, el actor y el espectador de la trama metafísica de esta gran novela de Gaos.<sup>63</sup>

1. PERSONALISMO CIRCUNSTANCIALISTA.

"La claridad es el desprestigio del filósofo".

José Gaos.

La filosofía de José Gaos, como señala Vera Zamani, se divide en tres partes: inmanentista, metafísica y filosofía de la filosofía. La primera trata: "sobre los fenómenos inmanentes de este mundo, de esta vida"; la segunda es: "la que se ha esforzado por saber, científicamente, del más allá, de la otra vida, del otro mundo".<sup>64</sup> La tercera parte es la que hemos venido exponiendo, que por la orientación y objetivos de la presente investigación, seguiremos haciéndolo, dejando, pues, de lado las partes inmanentista y metafísica.

En sus años de catedrático en Madrid, tanteando en los laberintos de la filosofía contemporánea, Gaos pergeñó un primer esbozo de teoría de la filosofía a la cual definió posteriormente Filosofía de la filosofía y esto como consecuencia del trabar conocimiento de la obra de Wilhelm Dilthey, filósofo que es considerado oficialmente como el primero en usar esta designación:

"Con creciente insistencia —dice Gaos—, honrada y claridad se me planteaba el problema de la filosofía y se me ofrecía como el tema de —mi filosofía, si es que había de llegar a tener una, un tema, problema, del que había teni

do una primera vaga aprehensión en algún día, imprecisamente recordado, de los años mismos inmediatos al encuentro con la Filosofía: ¿qué es, pues, esta Filosofía, en la que no sabe - uno a qué atenerse - al pasar de un día a otro? ...pero también a título provisional, - mientras no desarrollara el problema de la Filosofía misma en toda una teoría de la Filosofía, según la llamé hasta que el conocimiento de Dilthey me hizo adoptar, como nombre más - propio, el de Filosofía de la Filosofía".<sup>65</sup>

José Gaos tomando los lineamientos centrales de la filosofía de Dilthey las compagina con sus propias intuiciones; lo que significa que su Filosofía de la filosofía no es una mera transcripción de la del filósofo alemán. Este último tuvo el gran mérito - de señalar la oriundez de las diversas filosofías en la vida humana. Con lo que la Filosofía de la filosofía diltheyana al buscar en propia esencia lo hacía no en el mundo sino en el hombre histórico:

"La filosofía —explica Dilthey— ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos no en el mundo sino en el hombre. La voluntad actual se encamina a comprender la vida vivida por el hombre. La diversidad de los sistemas empeñados en abarcar la conexión cósmica mantiene - una patente relación con la vida misma".<sup>66</sup>

En la vida como factor fundante de la filosofía está el punto de unión y, a la vez, de distanciaci3n entre Dilthey y Gaos. El primero comprende la vida como un proceso hist3rico en abstracto, no llega a precisar cabalmente el car3cter inmanente de la vida en la realidad: Fara Dilthey el hombre construye el mundo hist3rico pero como ser cognoscente. Gaos por v3a de la filosof3a de Ortega cubrir3 esta oquedad poniendo el acento en el hombre concreto con todas sus facultades: subjetividad total que no s3lo piensa y conoce sino que tambi3n siente y sufre. De aqu3 deriv3 Gaos al problema vertebrador de su pensamiento: ¿Qu3 es la filosof3a? De un extremo al otro, la reflexi3n de Ortega y Gaos fue hostigada por la mordiente pregunta. El punto de partida y de llegada para responder a la pregunta era semejante en los dos fil3sofos, pero la manera de acometer el camino era diferente. El punto de partida era la t3cita negaci3n del racionalismo y de su artificioso enmascaramiento, el desinter3s. El punto de llegada s3lo pod3a ser la vida.

En el apartado a. La herencia de Ortega y Gasset; expon3amos que para Ortega la filosof3a antes que ser una actividad meramente racional, como hab3a sido definida desde la filosof3a griega, es primordialmente una extensi3n de la vida, como lo es el enamorarse, el desilusionarse, etc., y que por lo mismo es un acontecer inmediato, que m3s que separarnos del mundo al racionalizarlo nos permite convivir con 3l, ayudandonos a salir del mar de dudas que por doquier nos amenaza, para saber a que atenernos. Para Ortega la respuesta a ¿qu3 es filosof3a? fue el atajo que -

siguió para redondear la ratificación de su teoría de la vida.

El camino emprendido por Gaos era más dilatado y abrupto; - desenmascaró el viejo dogma de la filosofía como conocimiento de sinteresado y por consiguiente, despersonalizado: saber por el - saber, amor a la sabiduría, razonamiento puro, etc., meros encubrimientos de motivaciones e intrincados intereses personales. - Gaos afirmó que la filosofía es extensión de una forma del vivir humano como es la soberbia a la que hizo todavía más inmanente al deducirla de su propia soberbia, de su propia vida. Aunque - con ello desbarró en el error común de generalizar su propia experiencia como motivación esencial del filosofar. Ahora bien, es obvio que cuando se concibe la filosofía como mera floración de la existencia personal del filósofo, lo menos que puede esperarse es la decepción que deja la insuficiencia de toda empresa humana, signada por la finitud que es la cuerda limitante sobre la que se desliza el hombre. Sin embargo, el hombre al disgregar su individualidad en sus creaciones, que son vistas como productos que se preservan más allá de su existencia finita, se hace la ilusión de que es co-partícipe de la eternidad, alcanzando así - una defensa contra la angustia de su limitación existencial. Pero cuando un espíritu escéptico como Gaos no se satisface con estas crebles ilusiones, tiene que asumir con toda su desazón las consecuencias que acarrea la decepción en el quehacer filosófico. Consecuencias que, por supuesto, asumió plenamente Gaos.

Los filósofos se han engañado al despersonalizarse creyendo que su filosofía es una actividad racionalmente desinteresada. -

Contra este equívoco sin contemplaciones Gaos opuso su decepcionada concepción de la filosofía, postura que incluso fundamentó; haciendo un árido análisis de la filosofía contemporánea concluye que en cualquiera de sus tendencias principales confluye en el antipersonalismo: el determinismo negando la libertad, el materialismo negando el espíritu y el idealismo negando la individualidad. En estas tendencias ha prevalecido una visión pragmática —muy acorde con los vientos de la época— donde la acción se antepone al pensamiento, meditan no sobre el hombre —la persona— sino sobre los resultados de sus actividades. Asimismo, —a través de su peregrinación por las tendencias de la filosofía actual se ahondó su decepción al darse cuenta de que las filosofías son estructuras de proposiciones, que en feroz confrontación de una contra la otra, cada una predica su verdad argumentando la falsedad de los demás. La otra decepción tenía origen —en la acusosa indagación psicológica de la profesión filosófica y de las edades del hombre —del filósofo—. La decepción producto del análisis psicológico del filósofo puede sintetizarse de la siguiente forma: la vocación, en este caso la filosofía, es la inclinación por una actividad. El resultado de la vocación es la personalidad. La personalidad del filósofo empeñado en su vocación conduce a la actividad profesional. Más, por ser una trayectoria de carácter personal hace creer al filósofo que gracias a su profesión es poseedor exclusivo de la verdad. De lo que se deduce conclusivamente que siguiendo este mismo camino los otros filósofos también tienen su verdad. Lo que en última instancia —

significa que la verdad no se tendrá nunca, por lo que sólo queda la decepción. En cuanto a la otra decepción, que no es más que variante mutua de la anterior, podemos igualmente resumirla así: La niñez es un vivir ajeno a la realidad, sin responsabilidades. La juventud consiste en la integración de una imagen de la realidad, se vive en las ilusiones y los ideales. La madurez conduce a la reducción de posibilidades de ajustarse a la realidad, lo que significa un ajuste entre ideal y realidad. En el ocaso, la senectud conlleva la desintegración que marca la impotencia para las realidades de la vida, viviendo ahora tan sólo de las imágenes, esto es, de los recuerdos. Estas fases por analogía son las mismas etapas por las que atraviesa el quehacer reflexivo del filósofo, que van desde la ilusión infantil sin responsabilidad en la obtención de la verdad, hasta la decepción en la imposibilidad de lograr, en la decrepitud, una verdad inmutable y absoluta:

"En conclusión: el proceso de madurez de la vida favorece la coincidencia, con la primera decepción, meramente doctrinal, respecto de la filosofía, de otra y más radical decepción vital respecto de la misma.

De esta doble decepción —y de una obstinación— surge la interrogación ¿qué es filosofía? y el esfuerzo por contestarla, surge el conocimiento de la personalidad como elemento y motivo fundamentales y decisivos de la vocación y la profesión filosóficas. La

obstinación, y con ella la filosofía de la filosofía, surgen la personalidad, como un día surgiera la profesión que ha desembocado en decepción".<sup>67</sup>

Las variantes arriba descritas concluyen en el ostracismo del filósofo que sumido en la introversión, saturada de remembranzas, vive temeroso del mundo. Gaos llega así a una definición de la filosofía afincada en la vida, pero la vida vista por el arvés, como correlato de la cobardía para la acción inmediata y directa que, enpero, es también el desquite del filósofo porque expresa ocultamente la conciencia de superioridad intelectual: la soberbia; actitud vital e intelectual de una persona concreta, José Gaos.

En suma, la filosofía de Gaos conduce a una reflexión sobre la persona humana concreta, lo que significa un eslabón más alto en la comprensión de la vida humana: mientras Ortega con la razón vital da un paso más allá del historicismo diltheyano al precisar la inmanencia de la vida en la circunstancia, sin embargo, su concepción queda paralizada aún en un nivel genérico; Gaos radicaliza y prolonga lógicamente la fase en que se quedó Ortega, así la razón vital en la Filosofía de la filosofía gaosiana termina por recalar en la persona humana, última fase en el proceso de concretización de la vida; donde incluso para que no hubiera lugar a equívoco Gaos habla de la persona, que es su propia persona.

Así, pues, para el filósofo Gaos el problema medular a re-



solver en su filosofía era el propio problema interno de su actividad, a saber: ¿qué es esta profesión vocativa de la filosofía?:

"Al interrogarme, pues, qué sea la filosofía, sí desde luego y procuro saber lo mejor posible de los motivos de la interrogación y del esfuerzo por contestarla. Y sé de ellos como integrando la situación vital de una persona—en este caso la mía— que es lo que se expresa en toda expresión verbal en general, no solamente en las interrogativas. Porque los motivos de la interrogación y del esfuerzo para contestarla son personales, biográficos".<sup>68</sup>

La pregunta que se plantea Gaos sólo puede llevar a una retracción personal,<sup>69</sup> pero más aún implica un ensimismamiento de la casi totalidad de la filosofía occidental. Nuestro filósofo sabía que dar respuesta a la pregunta de qué es la filosofía significaba dejar atrás el tradicional enfoque filosófico en el que se había cobijado la candorosa certidumbre en el conocimiento de la verdad del mundo. La filosofía daba por sentada la respuesta a su propia esencia deduciéndola de una previa indagación sobre los aspectos de la realidad, fueran metafísicos, epistemológicos, éticos, etc. De las verdades extraídas por estos enfoques autotéricamente se obtenía por extensión la definición de filosofía, con lo que el problema seguía en pie siendo una interrogante sin solución. La filosofía, por consiguiente, para comprenderse, para autocxplicarse aprendía un rodeo horadando el mundo, pero al

regresar se extraviaba, eludiendo mirarse en su insondable espejo interior. Desdichadamente después de más de dos milenios de historia a cuestas, cualquier inocencia resulta melancólica remembranza, no quedando más remedio que hacer balance cuestionando los propios fundamentos, con lo que inevitablemente se termina por caer en la autocrítica la cual suele ser despiadadamente inquisitiva. Había llegado el momento en que la filosofía tenía que enfrentarse a sí misma. La respuesta de José Gao fue la Filosofía de la filosofía auténtico Santo Oficio, omnipotente tribunal ante el que tenía que conpadecer la filosofía.

La Filosofía de la filosofía es una reflexión de la filosofía sobre sí misma, pero no es plenamente una filosofía en sí misma sino un camino para buscar los principios que la gobiernan tanto a priori como a posteriori: "...la filosofía de la filosofía no es un imposible trascendente a la filosofía, sino la última o primera de sus partes".<sup>70</sup> En su función a priori indica los principios fundamentales de acuerdo a los cuales ha de hacerse la filosofía. Y en su función a posteriori conlleva un juicio crítico de carácter histórico ya que clasifica a la filosofía de acuerdo a las doctrinas filosóficas señalando sus nexos vitales, sus limitantes y sus defectos.<sup>71</sup> La Filosofía de la filosofía en su función de prolegomeno —a priori— es un teoricismo y en su función de metalegomeno —a posteriori— es un historicismo,<sup>72</sup> que respectivamente tienen como objeto la crisis de los fundamentos lógicos de la filosofía y de su devenir histórico, no son aspectos separados ambos se imbrincan inalienablemente.

La crisis de los fundamentos teóricos de la filosofía tiene origen en la lenta desintegración de la visión griega de la realidad y la verdad, que eran sustentadas en el inmutable principio de identidad. La filosofía había sido comprendida como - cuerpo lógico de proposiciones que se hace coincidir con la realidad; filosofía y realidad coludidas extraían una verdad universal y unitaria. Tradicionalmente la filosofía había venido - accionando bajo el supuesto, de lo que Gaos designó como un máximo de intersubjetividad; es decir, que la realidad y la verdad son unitarias y universales con lo que tienen la misma validez para todo sujeto y para toda época. Esto redundaba en un - grave desenfoque de la filosofía ya que se la deshistorizaba al despersonalizarla; pero lo más grave era que las filosofías europeas contruidas sistemáticamente bajo estos principios de unidad y universalidad se erigían así mismas como únicos modelos - posibles a seguir, con lo que toda filosofía que no se construyera de esta forma no podía acceder, por tanto, a la consideración de ser filosofía. La Filosofía de la filosofía en este caso indica y busca corregir el desenfoque ajustando los principios —cuerpos lógicos de proposiciones— a un contexto real, - histórico y particular. Lo que no quiere decir que Gaos pretendió negar la intersubjetividad de la filosofía, ésta, por ser - un conocimiento que versa sobre lo humano, su grado de subjetividad es mayor por lo que es confesión con verdad personal; pero complementariamente la intersubjetividad es la base de la - subjetividad.<sup>73</sup>

Ahora bien, la filosofía contemporánea ha encaminado sus desvelos a mostrar que la realidad y la verdad no son unitarias ni universales sino múltiples —hecho que por demás influyó en la recepción filosófica de Gaos—. La realidad es histórica, cambiante; igualmente la subjetividad de cada hombre es diferente, se vive constantemente en momentos históricos diferentes, en cada momento se es distinto. El tiempo fluye por las venas del hombre, su esencia es histórica. Por consiguiente, la verdad nacida de la conjunción del hombre y la circunstancia sólo puede ser histórica. Esta es la razón por la que las filosofías se fundamentan desde su oriundez en el pluralismo: "La filosofía es un cuerpo de filosofemas —proposiciones— del que se predica la verdad. Supuesta la unidad de la realidad —se predica de la filosofía la unidad. Mas a pesar de todo, la filosofía se viene realizando históricamente, en pluralidad de filosofías—." <sup>74</sup> Utilizando el argumento del pluralismo <sup>75</sup> la Filosofía de la filosofía no sólo señala las limitantes y los defectos del unitarismo y del universalismo en la comprensión histórica de la filosofía sino también justifica al mismo pluralismo por medio del perspectivismo vitalista orteguiano. Y es aquí, en el uso intensivo que Gaos hace del perspectivismo donde nítidamente se observa la herencia filosófica que asimiló de su maestro: "(El conocedor de la obra de Ortega y Gasset apreciará cómo... he utilizado en la complejión de la filosofía de la filosofía — el perspectivismo del maestro, que se encuentra ya en las Meditaciones del Quijote)". <sup>76</sup> Por lo que es pertinente recordar a-

quí resumidamente las características de la doctrina perspectivista de Ortega.

En contraposición de una perspectiva explícitamente visual Ortega forjó la doctrina de la perspectiva vital que viene a ser una ontología dinámica de la realidad, la cual se organiza en multitud de perspectivas. El hombre subjetivamente selecciona de las perspectivas el aspecto de mayor interés para su vida. Sin embargo, cada perspectiva vital surge de una circunstancia que nos es ya dada por lo que es esencialmente individual —a pesar de que dos hombres sean hermanos no pueden tener la misma perspectiva—, es imposible de que aunque un hombre se coloque en el lugar de otro jamás podrá tomar exacta posesión de su perspectiva. Una perspectiva ajena que es tomada por otro hombre sólo puede significar el absolutismo. La perspectiva individualísima se completa con la de los otros formando una perspectiva global, garantía de una verdad plural. El impulso dinámico de esta clase de perspectiva le viene dado por la dialéctica que correlaciona la circunstancia con la perspectiva: la realidad se conjuga en infinitud de planos espacio-temporales, lo latente y lo patente, que para poder ser abarcados lo más posible es necesaria la coordinación de las perspectivas individuales que se han dado dialécticamente a lo largo de la historia. La condición de posibilidad de la conjunción de circunstancia y perspectiva es el hombre, él es el que da unidad al proceso, coincidiendo así vida, perspectiva y circunstancia. En conclusión: la sucesiva dialéctica de escorzos que nos otorga la rea

lidad conduce a una toma individual de posición y dependiendo de ella en cada serie dialéctica se fija la perspectiva, desde dónde y cómo se mira. El pensamiento en conformidad con la vida —de cada hombre o, para el caso específico, de cada filósofo— conoce y vive la circunstancia que históricamente lo fue signada. Por lo que cada filosofía obedece asimismo a una circunstancia histórica, lo que no es objeción para que no exista continuidad dialéctica entre las filosofías:

"El perspectivismo —afirma Raúl Cardiel Reyes— de Ortega y Gasset, un subjetivismo individual e irreductible, que mantiene la pluralidad de las verdades, aunque sostenga la verdad absoluta como una posición puramente personal, un solipsismo, que considera al sujeto una realidad incommunicable, que no acaba de explicar los elementos comunes que anidan en el filosofar, parecen ser los principios fundamentales, básicos de la filosofía de la filosofía de José Gao".<sup>77</sup>

Agregaremos al texto arriba citado, que Gao al radicalizar al hombre viviente orteguiano lo transmutó en la persona immanente, dando con ello no en un solipsismo igual al de Ortega —como argumenta Cardiel— sino en un solipsismo distintivo: mónada intelectual con persianas entornadas, que magramente puede comunicarse con las demás por medio de confesiones personales. En donde se aprecia la estrecha continuidad entre ambas filosofías es

en la consideración de que las filosofías dependen de la perspectiva individual del filósofo. Consideración que fue mayormente agudizada por Gaos:

"Todas las filosofías son verdaderas en tanto que existe en ellas la conformidad de las proposiciones orales, mentales o escritas con la realidad de su tiempo y la individualidad de cada filósofo. Concibió (Gaos) la realidad como integrada en parte por sujetos individuales, no dotados de constituciones exclusivamente diferentes entre sí, a los que les era dada la realidad en una perspectiva algo distinta, por poco que fuera, de aquella en que les es dada a cada uno de los demás, perspectivas más cercanas unas de otras según las respectivas cercanías en el espacio y el tiempo. Y así en la medida en que los filósofos serían por ejemplo, hombres modernos, de una misma o similar región y posición social, sus filosofías tendrían de común el ser puntos de vista desde perspectivas mayormente similares".<sup>72</sup>

José Gaos, siguiendo a Ortega, concibe la historia de la filosofía como sucesión dialéctica de doctrinas, tensadas por un sustrato común que radica no sólo en su carácter de evidencia lógica sino primordialmente en su carácter vital. Lo que necesaria

mente implica que los filósofos de ningún modo deben ser considerados entes abstractos que incrustan su reflexión en el vacío, - por el contrario, son hombres vivientes que meditan a partir de una circunstancia que les resulta fraternamente concreta, inmediata. La circunstancia se vive y se conoce desde una perspectiva propia; en ello radica en esencia la diferencia entre una y otra filosofía. Las filosofías son perspectivas personales de los filósofos, pero requieren complementación mutua para asegurar su verdad. Bajo la apariencia de contradicción que presentan las doctrinas persevera un enlace concatenador, la miscidad —o en términos de Gaos: discrepancia y coincidencia—; cada filosofía conserva a las anteriores porque en ellas clama la vida. Donde se agota su circunstancia histórico-vital cada filósofo detiene la serie dialéctica de su filosofía, hasta que venga el relevo a continuarla, pero ahora desde otra circunstancia y perspectiva inherentes a este posterior filósofo.

Los matices diferenciales comienzan acentuarse cuando Ortega concluye haciendo una pirueta moral, con la que imperceptiblemente va a dar de bruces en una visión abstracta de la dialéctica de la historia de la filosofía; deduce que la suma de todos los filósofos da como resultado un descomunal filósofo, que es el que finalmente ha formulado las filosofías (V. Supra. p.36), - cuyas diferencias estribarían únicamente en el cambio de entonación melódica de la reflexión de este solitario filósofo. Con ello se ratifica una vez más lo que ya apuntamos, a pesar de señalar el carácter vital de la filosofía, en Ortega aún quedaban re



moras de abstraccionismo que lo condujeron al filo de la despersonalización del filosofar y de los filósofos.

Gaos, en plan de anarquista del orteguismo, lleva hasta sus últimas consecuencias lógicas los postulados de su maestro, lo que le iba a conducir a un pluralismo a ultranza fundamentado en el personalismo perspectivista.<sup>79</sup> Cada filósofo concuerda con otro en la medida tienen una estrecha cercanía de circunstancia —serejanza espacial y temporal—, con ello la intersubjetividad de sus filosofías es complementaria. Pero cada uno enfrenta la misma circunstancia desde una perspectiva totalmente subjetiva de lo que resulta, por tanto, que cada filosofía es expresión de las experiencias vitales y diferenciales de cada filósofo, las cuales sólo pueden ser comunicadas confesionalmente. En conclusión, como se ha podido observar la filosofía de Gaos tiene un cariz remarcadamente subjetivo, cosa que es atenuada en la filosofía de Ortega, por ello la Filosofía de la filosofía de Gaos debe conceptualizarse diferencialmente como un personalismo perspectivista.<sup>80</sup>

"Filosofía de las cuestiones actuales y actual filosofía de la filosofía convergen en la dirección de una filosofía de la persona.

Una filosofía de la persona es una filosofía que concibe la realidad constituida, si no exclusiva, en todo caso principalmente, por seres personales, por personas, y que reconoce en los valores de la persona los valores más -

altos, y en el valor mismo de la propia persona el valor sumo, el tradicional sumo bien",<sup>81</sup>

La filosofía de José Gaos, en sentido positivo, reafirmó los argumentos para un filosofar personal —o personalista— en vistas a una circunstancia immanente, particular, entrañablemente propia. El rumbo estaba así irreversiblemente señalado.

B. "LA FILOSOFIA DE LO MEXICANO".

"Ahí, en el resultado de esa fusión carnal, es donde yo busco el ser del mexicano. Y me encuentro siempre conmigo en ese ser nuevo que resultó de la fusión.

No seré un mexicano, pero cada día seré más mexicano, a medida que mi ser español vaya enriqueciéndose con modalidades mexicanas. Así tendrá que ser, quiera o no quiera".

José Moreno Villa.

"Es imposible revivir el tema de lo mexicano porque había condiciones - que ya no existen. Una, la llegada de los españoles".

Emilio Uranga.

Leopoldo Zea puesto en la ríspida tesitura de elaborar su tesis de posgrado, es aconsejado con profética sabiduría por su maestro José Gaos que desista del empeño de llevar a cabo la tortuosa tesis que se proponía sobre los sofistas griegos, ofreciéndole en trueque el prometedor tema del positivismo en México:

"¿Sobre que piensa hacer su tesis?' —preguntó Gaos. 'Me interesaría mucho —le dije—, hacerla sobre los sofistas griegos'. 'Querido - Zea, estoy seguro que haría un buen trabajo, - pero no aportaría mucho en ese campo... Se trata de hacer una tesis, y una tesis implica un aporte al tema tratado. ¿Por qué no toma un tema mexicano, alguna corriente filosófica y su

influencia, por ejemplo, por poco que aporte, siempre será un aporte porque hay poco, o nada, sobre estos temas. Además, si sale un buen trabajo, como estoy seguro que saldrá, su carrera en el campo filosófico estará asegurada'. Acepté la sugerencia del maestro y me dediqué a trabajar sobre El Positivismo en México. Con el primer tomo alcancé la maestría, - con el segundo el doctorado".<sup>82</sup>

Lo usual de la situación no revestiría aparentemente mayor trascendencia, pero hay acontecimientos rutinarios que desbordan el instante para significarse como acontecimientos trascendentales. Al acatar Zea la sugerencia de Gaos engarzaba en su tesis una serie de trayectorias ideológicas —búsqueda de identidad propia, articulación de una filosofía nacional, explicación filosófica de nuestra historia— que hasta ese momento habían pugnado más o menos infructuosamente por coordinarse, dando como resultado una definida trayectoria posterior: el pensamiento mexicano estaba encarrilado sobre los precariamente sólidos rieles del autoconocimiento. Entre las mencionadas trayectorias cabe señalar una que fue incorporada del exterior y que terminó por convertirse en el centro teórico aglutinador de las demás trayectorias, el historicismo perspectivista de Ortega y Gasset. Con el libro El Positivismo en México y su segunda parte Nacimiento, apogeo y decadencia, Zea perfila dialécticamente con orientación de José Gaos la consumación de las propuestas -

esenciales de la filosofía orteguiana. Propuestas que exigen un -  
decantado seguimiento.

La filosofía de Ortega brota bajo los auspicios de la especi-  
fica circunstancia española, acontecimiento que era por demás in-  
sólito. Desde el Renacimiento, España fue marginándose de la filo-  
sofía moderna, enervándose en una rezagada escolástica de ecos me-  
dievales. Las nascentes potencias culturales: Italia, Francia, In-  
glaterra y Alemania gestaban la moderna filosofía racionalista, -  
contra la cual el pensamiento español se hacía heroicamente re-  
fractario. El realismo —impresionismo— hispano muy difícilmente  
hubiera podido asimilarse al carácter densamente abstracto de la  
filosofía moderna, cultivando en el mejor —y esporádico— de los  
casos, una abnegada y resentida imitación de la filosofía de los  
susodichos países. España vivió practicando una escolástica tras-  
nochada o una mala imitación de la filosofía moderna, con lo que  
se convirtió descarnadamente en un país de pensamiento limítrofe,  
colonizado mentalmente.

Pero sería a finales de la pasada centuria, cuando precisa-  
mente de esos países, y principalmente de las "brumas germanas", -  
llegaría el instrumental teórico que renovaría el pensamiento es-  
pañol. Es el momento en que la pseudofilosofía del positivismo ha  
recibido el tiro de gracia, la Fenomenología como un huracán ha -  
barrido sus últimos restos. La Fenomenología fue el acontecimien-  
to eclosionador de la filosofía del siglo XX; sufriendo ella mis-  
ma los efectos de la eclosión, derivó en una serie de mutaciones,  
las cuales delinearían los contornos de la filosofía de nuestro -

siglo. La Fenomenología fundiéndose con el neokantismo —de la escuela de Marturo— dejó atrás el idealismo para confluír en el realismo, constituyendo una cosmovisión pluralista integrada por regiones de objetos: físicos, psíquicos, ideales y metafísicos. De estas regiones acabó por predominar, como consecuencia del desenvolvimiento de lo psíquico, la existencia humana; Scheler, bajo la férula de Dilthey y Husserl, termina por historizar la pétrea y ancestral noción de naturaleza humana, con ello estaba llevando a su conclusión lógica también los atisbos vitalistas de Bergson y Simmel. La mesa estaba servida para Heidegger y Ortega. Pero estos seguían siendo logros de la filosofía europea, por tanto, estaban signados por el espíritu eurocéntrico: al indagar la existencia historizada del hombre se hacía bajo el supuesto de universalidad de la existencia humana, pero en el fondo se supeditaba al análisis existencial del hombre europeo.

Ortega como bólido cruzó el espacio hispano llevando en su cauda el poderoso instrumental de la filosofía alemana, y la es-tela dejada por su cauda como lluvia se filtró por los intersticios de la mente de su pueblo, removiendo el sopor que arrullaba al pensamiento español. La asimilación de la filosofía alemana en España acarrearía hondas repercusiones en el pensamiento latinoamericano, e incluso en el europeo. El historicismo con sus pretensiones universalistas —pero en realidad europeas— al pasar por la excentrica circunstancia hispana —considerada por los europeos como no europea— es cuando comienza a tomar carácter verdaderamente universal: el historicismo europeo adquiere -

visos universales a través del circunstancialismo perspectivista de Ortega, que buscaba explicar la identidad del hombre español relacionándolo con su circunstancia, pero quedando —Ortega— ahí frenado. En otras palabras, la filosofía europea, sin plena conciencia de ello, dio el paso inicial hacia su auténtica universalización al ser asimilada por el pensamiento español, pero era el primer paso, en Latinoamérica se daría el siguiente paso.

Las ideas de Ortega cubrieron una accidentada jornada dentro de la filosofía europea y en Latinoamérica con beneplácito fueron saludadas como una accidentada liberación.

En México la filosofía de Ortega tuvo singulares peripecias y consecuencias; veamos primeramente de forma genérica su trayectoria. Las ideas de Ortega sobre la vida presentan dos aspectos contradictorios que tuvieron distintas repercusiones en la filosofía mexicana: la vida entendida como preocupación y como despreocupación. El filósofo español postuló por un lado que la vida es festinación lúdica; la vida es deporte, despreocupado juego —recordemos su teoría del origen deportivo del Estado—. Estas galas mundanas tenían que chocar con un país que siente especial solaz por la muerte —esto explica en parte la fascinada predilección en México por el filósofo más influyente del siglo XX Heidegger, que hace de la muerte el crepuscular ritornello de su filosofía—. Obviamente en un pueblo como el mexicano para el que su historia ha tenido matices de tragedia y que ha estado todo lo lejos que se quiera de ser un juego, debía sentir instintiva animadversión por la juvenil interpretación de la vida como -

despreocupación.<sup>83</sup> De hecho, la juvenil lozanía que Ortega quiso inyectarle artificialmente a su filosofía es lo que más rápidamente ha envejecido: situación que fue determinante en el cuestionamiento sobre el valor de la filosofía orteguiana por las - posteriores generaciones, al grado de que varios de sus seguidores —o simplemente lectores atentos— en México acabaron por renegar de su influencia pagándole con menosprecio o con el olvido.

En cuanto a la visión de la vida humana como preocupación - que implica un hacerse a sí mismo, un proyectar la vida, un responsabilizarse de la circunstancia, para salvarla tenía que causar fuerte impacto en México; tal comprensión de la vida compaginaba mayormente con la adusta visión trágica del mexicano. Además de que era la visión idónea para un pueblo postrevolucionario que buscaba hacerse a sí mismo y proyectar su futuro destino.

La anterior aseveración nos lleva al punto más importante - de la influencia de Ortega en México, su doctrina de la perspectiva que da pauta para una comprensión de la filosofía como producto de las circunstancias históricas particulares de cada pueblo; esto es, que no hay una filosofía universal sino filosofías individuales, nacionales. Aquí estaba la justificación epistemológica para la formulación de una filosofía nacional que diera - explicación al fenómeno revolucionario y a la búsqueda de identidad del mexicano. Así pues, la filosofía de Ortega fue la sutil cuña que ayudó a enbridar las múltiples trayectorias que conformaron la ideología nacional postrevolucionaria, dotándole de fundamentación orgánica y filosófica.



Veamos ahora más específicamente la trayectoria de Ortega - en México. En las décadas del 20 y 30 se solidifica la institucionalización de la revolución mexicana, la corrupción progresiva y la rapiña se generalizan en la esfera política. El pueblo - se vio marginado y desilusionado cayendo en la indiferencia. Los intelectuales se impregnaron de este clima. Cuando más águ<sup>do</sup> es el desaliento, la inteligencia se retrae y vuelve nuevamente la vista hacia el mexicano mismo. En el centro de esa inclinación - se encuentra en esos años la obra de Samuel Ramos.

Las obras de Ortega puntuales acudieron a la cita en Méxi<sup>co</sup>, con perpleja sed fueron bebidas por José Romano Muñoz —sig<sup>u</sup>ioso introductor de la filosofía orteguiana en nuestro país— y Samuel Ramos.<sup>84</sup> El uso que hicieron los dos filósofos de las ideas de Ortega significó asimismo la transición de la filosofía - francesa —en la que se apoyó la generación anterior del Ateneo de la juventud— a la filosofía alemana como instrumental teóri<sup>co</sup> de indagación.

La filosofía de Ramos es una desmesurada búsqueda del hombre mexicano y de la fe. A diferencia de Caso y Vasconcelos, ya no era factible una filosofía con ambiciones universalistas, era más apremiante la circunstancia propia y más inmediata; los tiempos habían cambiado. El filosofar de Ramos está llagado por los nuevos tiempos y no busca futurismos ni utopías —es más, busca combatirlos— sino decirnos, con los pies firmemente asentados - en la tierra, qué o cómo somos desde el ángulo de nuestros defectos. Después de ajustar cuentas con los fundamentos del vitalis-

no bergsonianos de Antonio Caso, Ramos se inclinó por el historicismo perspectivista de Ortega:

"Entretanto —explica Ramos— la filosofía pareciera no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal, humano, rebelde a las determinaciones concretas — del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver — el problema mostrando la historicidad de la filosofía en El tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las Meditaciones del Quijote, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional".<sup>85</sup>

Con la punta de lanza del psicoanálisis adleriano y el historicismo orteguiano, Ramos intentó horadar la concretitud del mexicano dependiente de una circunstancia y que postula: somos — hombres concretos y nuestra circunstancia es México. Lo original no son las ideas sino los hombres que las usan para explicarse a sí mismos y a su circunstancia. Esta es la clave de la —en ese momento— incipiente filosofía de lo mexicano. Lo original del mexicano no son tanto sus obras sino su persona, a lo que con tintes revisionistas agregó Ramos que nuestra personalidad al equipararse con lo extranjero ha producido en nosotros el sentimiento de inferioridad, lo que nos empujó a la imitación, invadiendo

nos con ello la atrofiadora pereza para inventar soluciones propias; soluciones que es necesario que las busquemos y que estén en concordancia con nuestra manera de ser. En el entender de Ramos el vehículo de esa búsqueda fue la filosofía de Ortega,<sup>96</sup> - con ello indicó el camino, pero a él no le estaba dado completarlo.

A finales de la década del 30 y durante la del 40 se vive - el auge económico y la extática y ofuscada autocontemplación cultural; en esa febril vorágine se perdieron los últimos girones - de castidad revolucionaria. Fue un México pintoresco y cosmopolita, un México que ya sólo será pasto de la crónica y que fue sellado por el libro fundamental de Samuel Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México. Este es el momento con el que coincidió la presencia de los republicanos españoles y que con su asombrada y agradecida actividad enriqueció ese periodo.

Con la llegada de José Gaos a México las ideas de su maestro cobraron un decisivo y renovado impulso:

"De todos, José Gaos es quien ha ejercido la mayor influencia en la actual generación de - estudiosos mexicanos (estas palabras de Patrick Romanell datan de 1954), y como, cual - más cual menos, todos esos intelectuales (republicanos) tenían alguna afinidad con la Escuela de Madrid y, por tanto, con la orientación germánica de Ortega, sus enseñanzas en - México han tenido el efecto de intensificar -

el estudio del pensamiento contemporáneo alemán y asimismo de propagar el punto de vista orteguiano".<sup>87</sup>

Gaos inmediatamente se dio cuenta de la problemática coincidente de la filosofía española y la mexicana<sup>88</sup> y del puente que existía entre ellas a través de la obra de Ortega —y que había encontrado su plasmación más acabada en la filosofía de Samuel - Ramos—. Gaos traía las alforjas repletas con lo mejor de la filosofía europea del momento, pero sobre todo venía con las enseñanzas de Ortega de primera mano. Al parejo de ir gestando su propia filosofía en México, también se preocupó por comprender en su integridad el pensamiento mexicano: Gaos fue uno de los primeros en revalorar El perfil del hombre y la cultura en México, el libro de Ramos fue para él una grata revelación,<sup>89</sup> la sirvió como parámetro para medir la calidad de filosofía que se practicaba en México y también para avizorar la ruta de la filosofía de lo mexicano. Ambas líneas en la reflexión de Gaos llegaron a confluir por un momento. Previamente veíamos que para Gaos la Filosofía de la filosofía es una reflexión sobre lo que es la filosofía, y que en su seno contenía aspectos que había asimilado dialécticamente de la filosofía orteguiana, como por ejemplo la teoría de la circunstancia. Por mediación de tal teoría Gaos pudo enmarcar comprensivamente la filosofía de lo mexicano: la Filosofía de la filosofía se bifurca en dos tendencias, por un lado en una reflexión sobre los sectores de la cultura que son: "... objeto de las ciencias humanas y de la filosofía de la cultura, en su concreta circunstancialidad en torno al sujeto mismo filosofante y científico", esta "...primera tendencia trae

a hacer filosofía y ciencia de lo propio en el sentido más estricto, en el cual implica lo actual, y en este sentido representa el ápice del historicismo y personalismo de nuestros días".<sup>90</sup> Por otra parte da razón de ser de los objetos no en su manifestación esencial sino existencial, en otras palabras, conlleva el uso del método existencialista: "La segunda tendencia, que es obviamente la del existencialismo también de nuestros días, viene a reemplazar el método más venerable de la filosofía por el peculiar de la ciencia en el sentido estricto de la moderna de la naturaleza".<sup>90</sup> En su doble tendencia la Filosofía de la filosofía tendrá como objeto de indagación a la persona humana en su peculiar manifestación y el método de conocimiento para acceder a ese objeto será el instrumental del existencialismo. Recordemos que la piedra de toque de la Filosofía de la filosofía era la propia biografía de José Gaos concluyendo de ahí que toda filosofía es confesión personal desde una inherente perspectiva histórica. De lo que lógicamente se sigue que no existen filosofías universales sino particulares que responden a una circunstancia particular —histórica—. Del ajustamiento entre objeto —la persona (el mexicano)— y el método —existencialista e histórico perspectivista— Gaos justificó la posibilidad de un filosofar auténticamente mexicano y sobre el mexicano.

A Gaos no se le ocultaba el tradicional argumento de la falta de originalidad de la filosofía mexicana, que siempre había sido considerada —incluso principalmente por los propios mexicanos— como malograda imitación de la filosofía europea. Para rebatir

tir este argumento Gaos promovió una caudalosa investigación —llevada a cabo por sus discípulos y por él mismo— sobre el pasado filosófico en México, con lo que se trataba de articular sistemáticamente una Historia de las ideas de México. De los resultados de las investigaciones dedujo que si bien desde la conquista se ha practicado una filosofía de importación europea ésta no ha sido una servil y mala copia sino que aportó un rasgo de originalidad:

"Las importaciones de filosofía en México hechas desde dentro o con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente, han sido tan electivamente activas y adaptativas que, llegando a la inserción de lo nacional en lo importado —como protagonista de un agón decisivo del curso de la historia universal, lo que implica —el diseño, siquiera, de una original Filosofía de la historia patria, de la cultura patria, pudieran estimarse importaciones aportativas por ello..."<sup>91</sup>

El cultivo de una Historia de las ideas, amén de contribuir a rescatar nuestra genealogía filosófica para conocernos en nuestra identidad nacional e histórica,<sup>92</sup> daría el impulso para la creación de una auténtica filosofía mexicana, pero más aún, de una Filosofía de la historia mexicana. Quien colmaría con creces todos los anhelos y expectativas de José Gaos en la formulación-

de una Filosofía de la historia patria será Leopoldo Zea.

Al publicar en 1943 El Positivismo en México Zea llegaba a la armónica síntesis dialéctica entre la problemática nacional y las filosofías de Ortega y Gaos. Si Gaos con respecto a Ortega - dio un paso más adelante, "evitando el error de detenerse donde se quedó éste", dándole una expansión y concreción realmente americana a la filosofía de lastre aún europeizante de Ortega, así Leopoldo Zea evitó el error de detenerse donde lo hizo Gaos, forjando sistemáticamente en éste su primer gran libro las bases de una Filosofía de la historia mexicana y que alcanzaría consumación en su obra Dialéctica de la conciencia en México. Al hacer el análisis del positivismo Zea implementa lineamientos axiales de la filosofía de su maestro, pero los resultados trascienden - las propias intuiciones de Gaos - como expondremos más adelante-.

Para Zea el estudio del positivismo no debe hacerse abstractamente sino en relación con su circunstancia histórica; ello - muestra que por el mero hecho de haber sido escogido el positivismo entre la vasta gama de filosofías europeas ya significaba una importación electiva, que en este caso tuvo la peculiaridad de servir como justificación ideológica de la clase política encaramada en el poder. El positivismo mexicano, por consiguiente, no fue una deforme copia del positivismo europeo sino que tuvo - factores aportativos y originales confirmándose el inteligente - juego de palabras de José Gaos: "De la inserción de lo importado en lo nacional se pasó a la inserción de lo nacional en lo impor

tado".<sup>93</sup> Zea concluye que al conocer la dinámica de nuestro pasado tomamos conciencia de nuestra actual y propia realidad, condición necesaria para la creación de una filosofía nuestra y auténtica que nos revela nuestra propia esencia.

La filosofía de Zea es ejemplo de consecuencia con sus propios postulados, usó el instrumental filosófico europeo pero le dio un giro absolutamente nacional, rechazando el colonialismo mental:

"Pero los orteguanos de México, y en especial Leopoldo Zea se percataron de que no podíamos aceptar sin más un proyecto de vida histórica germánica, o más ampliamente, occidental. El análisis de nuestra circunstancia y de nuestro pasado histórico, efectuado con las herramientas que tomábamos de los mismos alemanes, mostraba que la cultura occidental, y desde luego la germánica misma, resultaba inseparable de un impetu neocolonizador e imperial que debíamos rechazar... Y eso nos diferenció radicalmente de Ortega. El filósofo español andaba en busca de una nueva grandeza (de España)... Nosotros buscábamos, buscamos la supresión de la dependencia".<sup>94</sup>

En suma, como proponíamos al inicio de este apartado, Zea con El Positivismo en México conjugó la búsqueda de identidad, la creación de una filosofía nacional, la explicación filosófi-



ca de nuestra historia con el perspectivismo historicista de Ortega, llegando así a una primera síntesis dialéctica de su pensamiento, pero abriendo las puertas a un nuevo proceso dialéctico, que estará surcado por conceptos clave de cuño propio como serán los de dependencia y emancipación.

En 1947 Zea da a la estampa el artículo La filosofía en México donde los conceptos de dependencia y emancipación asumen un perfil medular, para expresar que la historia y la historia de la filosofía en México han estado cruzadas por la confrontación entre la dependencia y el constante intento de emancipación: la Revolución Mexicana marcó el definitivo curso de la emancipación, fue el vendaval que a su paso erosionador dejó al descubierto la veta de lo mexicano. Emancipación a la que, agrega Zea, había que darle una fundamentación teórica, por lo que la filosofía tomaría en este caso su legítima función de lucha por la libertad.

Un año después, 1948, Zea correrá la aventura del Hiperión. El grupo filosófico Hiperión estuvo integrado por brillantes discípulos de José Gaos y fue comandado por Leopoldo Zea.<sup>95</sup> El grupo cual fugaz incandescencia causó estupor en los claustros universitarios y llenó de pleno orgullo a Gaos. Toda la meditación de Hiperión fue una exploración por las infaustas catacumbas del ser del mexicano:

"El antecedente más cercano —dice Gaos— al par en el espacio y en el tiempo y por la materia, y por ambas razones más importante, y como tal reconocido por el propio Hiperión, es -

el diseño del perfil del hombre y la cultura - en México hecho por Samuel Ramos en su libro - de ese mismo título... A estimular una crianza ción como la tomada por el Hiperión vino la tomada por la filosofía de nuestros días hacia - la de la cultura, la vida, el hombre y la existencia, hacia el historicismo, la Antropología Filosófica y el existencialismo, y la Zeitkritik... El Hiperión ha expuesto cómo pensó tener en el existencialismo el instrumento que - había menester para la otra que proyectaba".<sup>96</sup>

Entre las obras que cabe destacar de los hiperiones están: Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro, La fenomenología del relajo de Jorge Portilla y Análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga.<sup>97</sup> Cada una de las obras va - podando su objeto desde distintos ángulos; el ser del mexicano es acosado sin tregua por la mordiente inteligencia de los hiperiones, pero les aconteció lo que al cazador ambicioso pero - inexperto: en la persecución fueron conducidos por la presa hasta paramos desconocidos, extraviándose y prefiriendo dejar, a - final de cuentas, escapar a la elusiva presa a cambio de encontrar el camino de retorno.

En su obra Villoro: "...se halló ante la necesidad de 'conceptuar' para 'articularlas', las que había reconocido y estudiado como máximas etapas en la historia del indigenismo mexicano. Su primera tendencia fue utilizar una mezcla de categorías

hegelianas y sartrianas" para extraer: "...categorías autóctonas de la misma historia, sin dejar totalmente de servirse de las primeras, arribó a aquellas con que articuló la historia tema de su obra".<sup>92</sup> Los grandes momentos del indigenismo... se encuentra todavía dentro del espacioso espíritu historicista de sus antecesores —Ramos y Caso— en la indagación del mexicano, inclusive dentro aún —más de lo que parece— de la línea sociológica del bovarismo mexicano de Antonio Caso.

Con la obra de Fortilla la meditación sobre el mexicano comienza a rarefarse. El historicismo se obnubila para dar lugar a una concepción axiológica pero desarrollada por el lado negativo, como aniquiladora carencia; Fortilla: "...estudió al mexicano como un ser carente de axiología. Relajado moral e intelectualmente, nuestro pueblo es incapaz de asumir valores, de llegar a vivirlos plenamente; y en su impotencia ante esas excelcitudes, se alza con anarquía destructora contra ellas. El instrumento, — el ariete para negar el valor es el 'relajo'. Y así la burla de las categorías, la dimisión ante los modelos, la negación suicida de los valores señalan la tragedia del mexicano examinado por Jorge Fortilla; el mexicano que así viene a hermanarse, ...con el mexicano del sentimiento de inferioridad, estudiado por el maestro Samuel Ramos",<sup>93</sup> La fenomenología del relajo marca el momento de transición en que el optimismo redentor de los patriarcas —Caso y Vasconcelos— ha sido eclipsado. Con Fortilla, y — más aún con Uranga, se ha destemporalizado el ser del mexicano — para encerrarlo en una lúgubre jaula de cristal donde es contem-

plado como es martirizado por sus complejos y defectos. El pesimismo latente en la visión de Samuel Ramos terminó por prevalecer en los vóstagos, más que su instrumental de análisis: el historicismo perspectivista.

Finalmente, la obra de Uranga llevó hasta sus últimas consecuencias el nocturno y deshistoricizado análisis del mexicano. El enfant terrible del Hiperión convirtió al historicismo en una espectral araña de la ontología: "La ontología es, por tanto, - fundamento de la historia. Previa al análisis histórico del mexicano ha de hacerse su análisis ontológico. Hay que hablar de él 'en términos de ser', en términos propios de análisis ontológico, cuyas 'categorías o conceptos más generales son designaciones - las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser'. Este aparato y esta actitud teórica radical es lo que supone la pregunta por el ser del mexicano... ¿Cuál es, pues, el ser del mexicano?. Uranga contesta sin rodeos: el ser del mexicano es ser accidental. Y añade, 'cuando decimos que el ser del mexicano es accidental, pretendemos tomar tal aserto con entero rigor, lo que significa que pretendemos poner en claro los problemas entrañados en la caracterización del ser como accidente'".<sup>100</sup> Uranga al analizar al mexicano como pura accidentalidad en contraposición con la sustancialidad del español o del europeo fue a dar contra el fondo del callejón sin salida de la nada, y ahí se petrificó como pensador.

La filofecía de lo mexicano es una caída libre hacia el vacío. Cada filósofo y su indagación conducía a un agregado más en

la negatividad: Caso, el bovarismo; Ramos, el complejo de inferioridad; Portilla, el relajo disolvente y Uranga, la pura accidentalidad. Por eso antes de llegar al extravío total en lo particularizado del mexicano, los hiperiones abandonaron la indagación a cambio de encontrar el camino de regreso a la problemática universalista. Simbólicamente puede decirse que la filosofía de lo mexicano —al mar en de su aspecto positivo que fue la búsqueda de identidad— en su inclinación negativa expresaba la necesidad de una cultura por autoflajelarse para exorcisar fracasos y humillaciones, y poder conformar una imagen —ideología— nacional menos degradada, menos dolorida.

Emilio Uranga, con la desengañada perspectiva de la vejez, escribió en su último artículo no un testamento sino el certificado de defunción de la filosofía de lo mexicano:

"Se quiere comprender como es que surgió aquella 'manía' y explicarsela a generaciones que sin duda se sorprenderán de la existencia de aquellos disparataderos. Pero lo que conviene entender es que en los años en que se produjo no era cosa sorprendente o sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configurable. La época sancionaba la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y succulentos. Después vino el olvido y olvidada está".<sup>101</sup>

La filosofía de lo mexicano "no era cosa...sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configura-

ble". En la última hora, Urrutia comprendió los renglones torcidos del historicismo, que regresó para cobrar sus dividendos.

El único hiperión que logró sortear el abismo de la negatividad fue Leopoldo Zea. Su visión era más amplia, juzgó que la búsqueda del mexicano que originalmente era un movimiento para comprenderlo, acabó por deshumanizarlo, a lo cual opuso un humanismo fundamentado en un profundo conocimiento de la historia de México. En su obra Dialéctica de la conciencia en México (1951) Zea hace un ajuste de cuentas a las distorsiones en la comprensión del mexicano proponiendo, por medio de categorías historicistas hegelianas y orteguianas, la historia como proceso de emancipación a través de la conciencia. Zea, por sobre el paréntesis hiperionista nunca dejó de emplear el historicismo como principal arieta cognocitivo,<sup>102</sup> ya que le permitió evolucionar hacia una interpretación universalista del mexicano, evitando caer en contradicciones y en los excesos ontologistas. Zea salvó así su circunstancia mexicana.

Con respecto a Gaos, Zea tomó distancia al evadir el solipismo exacerbado hacia el que se deslizaba su maestro. Mientras Gaos se sumergía en un misticismo desde el cual sólo cabía una concepción de la filosofía como mera subjetividad confesional. Zea, muy por el contrario, iba abriéndose hacia perspectivas más vastas en la búsqueda de la libertad. La dependencia en México sólo lo podía ser combatida con la emancipación, que como reguero de pólvora se pudiera comunicar. La verdad tenía que ser comunicada lo más objetivamente posible, sólo así la filosofía podrá ser un instrumento de liberación a cuya base, por tanto, debe estar la -

comunicación humana. Leopoldo Zea salvando al maestro se salvó del mismo, para continuar la marcha dialéctica del pensamiento. Así, el orto del pensamiento de Zea comenzaba a despuntar.

José Gaos no dejó de percibir y criticar las radicales interpretaciones últimas de los hiperiones, haciendo un llamado a la cordura a través de la historia de las ideas, y como cabía esperar de un discípulo de Ortega, consideró que en un análisis cuyo objeto tenía un máximo de concretitud como el del mexicano, - por necesidad debía llevarse a cabo bajo el primado del historicismo no del esencialismo ontologista, ya que se cae en contradicción al partir de una estructura universalista —el ser— para concluir en una ambigua accidentalidad que no demuestra en realidad el carácter particular del mexicano, y sí una accidentalidad común a todo hombre. Pero sobre todo y primordialmente el reparo que opuso a la filosofía de lo mexicano de sus discípulos fue el que dieran por sentado tácitamente que la mexicanidad de la filosofía le viniera del tema tratado —lo mexicano—. Para Gaos la mexicanidad debía provenir del sujeto —él mexicano—, es decir, de su personalidad idiosincrática nacional, étnica; y que incluso puede reflexionar sobre cualquier otro tema universal. Gaos agrega, además, que puede hacer filosofía mexicana todo aquel sujeto —en este caso él como español— que se identifica con la idiosincracia nacional. Así, pues, para el maestro español no es lo mismo filosofía mexicana que filosofía de lo mexicano aunque sí puede haber una correlación entre ambas; y tanto una como la otra pueden ser igual de legítimas y auténticas. La

observación de Geos buscó salvar a la filosofía mexicana conectándola con la temática universal, de la cual la filosofía de lo mexicano sería un tema más. Empero, aún así no dejó de exteriorizar su satisfacción sobre las meditaciones nacionalistas de sus discípulos, porque en gran medida fue promotor de ellas y, además, en términos generales, fue puntual de la filosofía mexicana post-revolucionaria: por eso haciendo balance de su meritisima labor expresó con sencilla legitimidad:

"El autor...no quiere disimular la satisfacción que le produce pensar haber contribuido algo al movimiento (de la Filosofía de lo mexicano) ... con tres cosas, debidas a su vez a la influencia de las obras y del magisterio personal también de Ortega: haber valorado la obra de Ramos como no parece que lo hubiera hecho nadie hasta entonces; haber orientado el trabajo personal - de algunos jóvenes hacia lo nacional; haber trabajado él mismo por el conocimiento del pensamiento de lengua española y de la filosofía de la vida, el historicismo y el existencialismo y en la crítica de nuestro tiempo".<sup>103</sup>



C. HISTORIA DE LAS IDEAS EN HISPANOAMERICA.

"Las ideas... Bueno, las ideas, se lo confieso, me interesan más que los hombres, me interesan por encima de todo. Viven, combaten, sucumben como los hombres. Claro está - cabe argüir que solo las conocemos por intermedio de los hombres, de la misma manera que sólo conocemos el viento por las cañas que cimbrean; no obstante, el viento nos importa más que las cañas".

André Gide.

"¿Qué las ideas rigen al mundo? - Apenas creo en más idea propulsora del progreso que la idea hombre, - porque también es idea, esto es, apariencia y forma cada hombre, pero idea viva, encarnada; apariencia que goza y vive y sufre, y que, por fin, se desvanece con la muerte".

Miguel de Unamuno.

"¡AMERICA, América mía!" -  
Carlos Pellicer - o Bolívar o Martí o Gaos o Zea o...

Saludando la publicación del libro de Leopoldo Zea Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo (1949) —es considerado la tercera parte de su investigación sobre el Positivismo— Gaos en una carta abierta conmina al autor para que continúe en esa innovadora línea metodológica de interpretación dialéctica de la historia de las ideas en Hispanoamérica:

"En vez de deshacerse del pasado, practicar -

con él una Aufhebung —palabra empleada por usted mismo en la coyuntura de este sentido, en la acepción de Hegel—... y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más con vistas al propio futuro. ¿No es ésta la que ya se puede llamar la filosofía toda de usted y de sus compañeros de generación, y de las generaciones aún más recientes, especialmente de los jóvenes que son sus colaboradores de usted en la iniciada tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe dando una filosofía mexicana?

En la citada carta de Gaos se puede notar que ya vislumbra en la filosofía de Zea la tierra prometida: una Filosofía de la historia hispanoamericana; pero el camino para construirla será todavía largo. El camino antes tenía que ser empedrado con una sólida y sistemática historia de las ideas de nuestro continente.

Paralelamente al impulso de una historia de las ideas de México, Gaos se preocupó también por impulsar una historia de las ideas de Hispanoamérica: la primera fue un avance en menor escala en donde implementó sus reflexiones sobre el hombre mexicano y su circunstancia; en la segunda haría válida en escala continental los logros de la primera. A Zea le correspondería asimismo llevar hasta sus últimas consecuencias las expectativas de Gaos en el terreno hispanoamericano.

Mientras los dos primeros tomos de Zea sobre el positivismo eran resultado de la construcción de la Historia de las ideas en México, el tercer tomo significaba la ampliación teórica hacia una historia de las ideas en Hispanoamérica y, a la vez, representaba un primer esbozo de una Filosofía de la historia hispanoamericana. Sin embargo, esta segunda línea de indagación quedó amortiguada mientras Zea y Gaos pasaban por el necesario filtro de la filosofía de lo mexicano con los hiperiones. Este movimiento les mostró las fallas de ciertos supuestos teóricos (véase en el apartado anterior la problemática entre filosofía mexicana y filosofía de lo mexicano.) que debían evitarse en la formulación de una filosofía americana; como por ejemplo, evitar las confusiones entre filosofía americana y filosofía de lo americano, aspecto sobre el que Arturo Ardas, filósofo uruguayo, ha hecho sustanciosas aclaraciones.

Para Gaos la realización de una filosofía de la historia representaba cerrar el vasto círculo de la cultura hispanoamericana; para Zea significaba la llave de apertura hacia una filosofía más planetaria.

Gaos sólo podía aceptar una concepción de la historia de las ideas en la que estas —las ideas— estuvieran vivas, encarnadas en el hombre, y no como rumoroso viento que cimbró a la pascaliana caña humana. En otras palabras, Gaos estaba en contra de una concepción idealista de la historia de las ideas, para la cual las ideas subsisten en sí y por sí, descuajadas de los hombres y que ya en el extremo de la autonomía son consideradas el

motor de la marcha del mundo. El maestro español desarrolló íntegramente, sobre todo en su obra póstuma Historia de nuestra idea del mundo, una visión de la historia de las ideas anclada en el productor mismo de las ideas, el hombre<sup>105</sup>:

"Esta Historiografía 'antropológica' de las ideas tiene un subido interés humano: aunque no sean las ideas las sustancias y causas del resto de lo existente, ni siquiera del resto de lo humano, solamente conque sean el espejo en el que se refleja el resto de lo humano, - en que de todo lo suyo, y de todo en general, toma conciencia el hombre, son de una importancia singular, superlativa, en el conocimiento de sí mismo que sigue teniendo, hoy mismo, para nosotros, los humanos,... la importancia, a su vez, que le reconoció el círculo de los Siete Sabios de donde salió la sentencia 'conócete a ti mismo'".<sup>106</sup>

Gaos razona que las ideas son producidas por el hombre como respuesta a su circunstancia inmediata, por eso una historia de las ideas debe perseguir la comprensión de los hechos humanos. En la interpretación gaosiana de las ideas se reconoce inmediatamente la raigambre orteguiana. Recordemos las finas distinciones que hace Ortega entre ideas y creencias: las ideas - son cosas que se nos ocurren, son nuestra obra personal, sin embargo no podemos vivir de ellas, aunque sí presuponen nuestra -

vida; las creencias son el sistema de ideas usuales, patrimonio común en vías de osificación, pero en su momento de madurez - las creencias son el humus que fertiliza la tierra —la circun-  
tancia— donde germinarán las ideas-ocurrencias: "En efecto, en la creencia se está, y en la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros".<sup>107</sup>  
Gaos acepta tácitamente el enfoque de Ortega, por lo que puede decir que una historia de las ideas por necesidad debe recalar graduacionalmente en diversos niveles de concretitud: las ideas nos conducirán al hombre, éste, a su vez, nos llevará a sus creencias y de éstas, lógicamente, arribaremos a su circunstancia. En consecuencia, la finalidad de una historia de las ideas de Hispanoamérica será la de concernos a nosotros mismos en relación a nuestra entrañable circunstancia; que últimadamente es común a todos los países latinoamericanos.

El magno proyecto recuperativo de las ideas en Latinoaméri-  
ca promovido por Gaos fue concomitante con un proyecto de mayo-  
res proporciones ya anteriormente en marcha. Cuando los filóso-  
fos españoles llegaron a México se insertaron en la generación  
latinoamericana llamada —en caracterización del filósofo perua-  
no Francisco Miró Quesada— de los forjadores, que habían ini-  
ciado por su cuenta y riesgo en cada uno de sus respectivos paí-  
ses una intuitiva búsqueda recuperativa de su pasado filosófi-  
co,<sup>108</sup> más era una búsqueda aún balbuceante y atomizada. Uno de  
los factores detonantes del proceso recuperativo, llevado a --  
efecto por los forjadores, fue la obra historicista de Ortega y

la filosofía alemana contemporánea, divulgadas ambas a lo largo de América por las editoriales Revista de Occidente y, de Sudamérica principalmente, Losada:

"Y como en todo —dice Miró Quesada— lo referente al movimiento filosófico latinoamericano, se nota nuevamente, el engranaje generacional. La preocupación por lo propio empieza con los patriarcas. Se intensifica con la segunda generación, y culmina con la generación joven. Pero para la culminación sea posible, es necesaria además la intervención de otra causa: el historicismo español".<sup>109</sup>

La tarea que emprendieron los forjadores recibirá el impulso y consolidación decisiva en la obra de los transterrados, y sobre todo con José Gaos, que desde un principio tuvo nítida conciencia del proceso recuperativo latinoamericano. Gaos buscó la integración sistemática de una historia de las ideas continental, como un todo orgánico. Para ello preparó varias promociones de investigadores que cultivaron la historia de las ideas de sus respectivos países.<sup>110</sup> En un sentido más hondo la forja de una historia de las ideas era condición de posibilidad para la revalorización de la originalidad del pensamiento hispanoamericano. Gaos identificó las notas peculiares y comunes del espíritu de nuestros pueblos en una forma estética y un fondo político, y como punto de contacto entre ambas la voluntad pedagógica, conduciendo que es en estos tres ámbitos —estético, político y pedagógico

co— donde a lo largo de nuestra historia se ha explayado nuestra máxima originalidad. Veamos sucintamente la significatividad de los mencionados ámbitos.

- a).- Estético: el pensamiento hispanoamericano por su sensibilidad idiosincrática tenía que encontrar forma de expresión en lo estético. A los pueblos hispanoamericanos no les fue dado el don de la abstracción continuada que pudiera expresarse a través de densos tratados sistemáticos y metodológicos. Para una mente sensualmente ondulante la manera de expresarse preferentemente debía ser en ensayos, artículos, conferencias, discursos, tertulias, etc., donde refulja la pirotecnia de un estilo bello y cristalino. Así, el ametodismo de los géneros copula amorosamente con la belleza.<sup>111</sup> Pero además es doblemente estético porque las materias tratadas y las doctrinas que profesan los pensadores son estéticas: ya sea que se haga —con tanta frecuencia— crítica artística y literaria, o porque las visiones filosóficas del mundo tengan carácter estético —v.gr. el monismo estético de Vasconcelos—.
- b).- Político: la circunstancia hispanoamericana ha estado tránsida de múltiples fracturas políticas y culturales —deficiencias en la conformación del Estado y la sociedad, engendros gorillescos, negación de raíces idiosincráticas, etc.—, por eso para los pensadores la circunstancia inmediata es lo más apremiante en su reflexión: el -

tratamiento de los temas políticos ha sido perpetuamente - recurrente. Inclusive algunos han llevado su celo hasta la intervención activa en la política.

- c).- Pedagógico: ante las deficiencias que arrastran las sociedades hispanoamericanas muchos pensadores se han visto como ondeante flama educativa, presta a dispersar la oscuridad envilecedora de la ignorancia. Los grandes pensadores del continente han sido conductores de sus pueblos; su obra pedagógica fue baluarte en la reforma ética — elevación espiritual—, es decir, entendían la educación como - revulsionante moral; por ello su obra está henchida de redentor mesianismo pedagógico —ético.

Así, pues, en la conjunción de tales ámbitos Gaoz encuentra la originalidad definitiva, esencial y unitaria de todo el pensamiento hispanoamericano:

"En el caso del pensamiento de lengua española, fondo político y forma estética parecen - deberse en conjunción además a una fe de los pensadores en la virtud pedagógica, en lo ético y en lo político, de lo estético, que pudiera remontarse al propio Séneca, y que en - todo caso es expresa doctrina más resuelta y acabada en Ariel y, crecientemente de Sanz a Cosío, en el krausismo".<sup>112</sup>

De lo expuesto se deduce que para Gaoz la palabra Hispanoamé- rica significa el indiviso cosmos compuesto por los países latino



americanos y España, donde las diferencias entre unos y otros son más de forma que de fondo. Existe entre España y Latinoamérica una misma unidad histórica y cultural, sin embargo, esa unidad en un momento dado sufrió un desquiciamiento, pero esto fue más en la forma que en el fondo: la correlación política se movió en sentido opuesto ocasionando la ruptura de la unidad hispanoamericana, esto es, la separación latinoamericana de España. Esta situación generó una dialéctica que Gaos expresó a través de los conceptos de decadencia e independencia. Tales conceptos son clave en la contextura propia de la reflexión hispanoamericanista del maestro español, y por demás son básicos en su concepción de una historia de las ideas de Hispanoamérica.

Según Gaos: "España es una decadencia desde cuándo? Desde la segunda mitad del siglo XVII, con seguridad".<sup>113</sup> Como secuela de los siglos de oro el pensamiento español de la grandeza fue desmoronándose roído por la decadencia de un imperio que se hundía en el limbo del pasado (ver capítulo I). Decadencia que en adelante fue tema obsesivo de los pensadores españoles, al grado que puede decirse que fue el tema central y único: por lo que fue llamado pensamiento de la decadencia —o más exactamente pensamiento sobre la decadencia—, como contrapartida del antiguo pensamiento de la grandeza. En el delirio de la nostalgia la mayoría de la intelligentsia hispana, de manera consciente o inconsciente, buscó encontrar salida a la decadencia pero para retornar a la grandeza. Salida falsa, ya que más bien era un ahondamiento de la decadencia; era una postura ambigua: por un

lado era un movimiento que buscaba la renovación cultural, pero como contrapartida se anhelaban los esplendores imperiales. En Latinoamérica desde el siglo XVIII va creciendo el afán de independencia. La Ilustración había activado asimismo en las colonias la renovación cultural, pero sus metas eran distintas: se buscaba la independencia de España. Como consecuencia floreció el pensamiento de independencia.

Bajo las diferencias formales de orden político entre Latinoamérica y España, para Gaos, palpita poderosamente el deseo común de acabar con la resaca del pasado imperial. Pero mientras en Latinoamérica se logra la independencia política y espiritual, en la Península fracasa, con lo que España siguió siendo una colonia de sí misma, la única y última nación hispanoamericana presa en las redes del pasado imperial; esto en gran medida porque no existía clara idea de una independencia libre de las rémoras coloniales y de las añoranzas de la grandeza. Independencia española que con la República hizo su postrer esfuerzo, pero fue derrotada por ese mismo pasado.

Una Historia de las ideas de Hispanoamérica debe englobar, por tanto, también al pensamiento español --cosa que Gaos hizo en su Antología del pensamiento de lengua española--, esta será el hontanar donde se alimentará y legitimará una filosofía de la historia, la cual vendrá a ser el ariete espiritual para la liberación, punto final de la dialéctica entre decadencia e independencia; pero libertad en la comunión, de toda la comunidad hispanoamericana. Ahora bien, si tal filosofía de la historia se

ría gestada en Latinoamérica, espero, tendría que repercutir en España posibilitándole a asumir conscientemente --y llevar a cabo-- su independencia, dejando de ser una colonia de sí misma; -- el círculo de la comunidad hispanoamericana quedaba así sellado bajo el coincidente designio de la libertad y la independencia:

"Los países de lengua española, dice Geos, necesitan un ideal histórico que sea el de su independencia de la pasada unidad imperial común, sin ser el de su dependencia de la modernidad extranjera: el de un más allá de la modernidad de que sean coautores y copartícipes iguales. Del pensamiento de la extranjera modernidad es promoción el de la decadencia y la independencia, mas no promoción sin originalidad ni importancia histórica: de lo peculiar de las realidades españolas y americanas a que ha venido aplicándose y del género literario de los hombres de lengua española ha recibido en fondo y forma una y otra. Por ellas ha escalado alturas émulas de las del pensamiento de la grandeza, que hacen que en la España de la decadencia lo único no decadente o lo menos decadente, sea justo el pensamiento. Más la originalidad e importancia sumas y decisivas llegará a poseerlas y ejercerlas al pasar a ser órgano de aquel ideal".<sup>114</sup>

Una Filosofía de la historia hispanoamericana no estaba en manos de Gaos poderla llevar a cabo, tal misión la realizaría - Zea. Uno de los logros mayores del libro de Zea Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica es haber hecho patente la unidad del espíritu latinoamericano: tanto para afrontar por medio de un conjunto de ideas de ascendencia europea —romanticismo y positivismo— como para dar soluciones semejantes a una problemática común. Para interpretar la historia de Latinoamérica Zea utilizó la dialéctica hegeliana, con lo que propone que nuestro pasado no debe ser rechazado —porque sería amputar parte de - nuestro ser— para poder: asimilarlo en el presente. De la obra se deduce finalmente que los latinoamericanos compartimos una - misma realidad con una misma problemática: la dependencia y la falta de identidad que ha tratado de ser paliada adoptando modos los culturales ajenos.

Al clausurar su etapa mexicana, Zea había afilado su armamento teórico en la escaramuza hiperionista y estaba preparado para dar el siguiente paso. Como consecuencia lógica del análisis de nuestra historia y del mexicano, y sobre la base de su - investigación del romanticismo y positivismo latinoamericanos, Zea afirmó que la historia de México se sitúa en la de América —y más tarde, que la de ésta en el mundo—, de ello se sigue - que el mexicano como ser humano pertenece a la humanidad americana —y, por tanto, a la humanidad en general—<sup>115</sup>. La justificación epistemológica para pasar por estas sucesivas fases de - generalización, la encontró una vez más Zea en el perspectivis-

mo circunstancialista orteguiano; en su obra América como conciencia fundamenta la continuidad y el conocimiento de realidades más amplias, por medio de una progresiva amplificación del concepto de circunstancia:

"Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social — la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social; se identifican como hombres, — como género hombre; ésta es lo que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres pa

ra ser hombres participan de una circunstancia que les es propia: humanidad".<sup>116</sup>

Zea busca confluír desde una circunstancia particular a una circunstancia general: la humanidad. A primera vista esto pareciera una contradicción de términos porque circunstancia es sinónimo de relatividad y acceder a una circunstancia absoluta significa la disolución de la circunstancia y, por tanto, de la filosofía circunstancionalista. Empero, Zea sabe que si teóricamente - la filosofía se fundamenta en la universalidad, en términos concretos y prácticos, la filosofía adquiere un cariz circunstancial. La solución estriba en que la filosofía siendo un conocimiento engendrado por las circunstancias específicas en ella se da el perenne afán, como ideal regulativo,<sup>117</sup> de alcanzar la universalidad. Zea refuerza este argumento con su proceder metodológico; su filosofía se articula no a partir de una hermética lógica formal sino de una dialéctica histórica que labora no con conceptos abstractos —no como imposición teórica previa— sino como seguimiento del movimiento de la realidad concreta latinoamericana. Lo que se da en el movimiento real latinoamericano son perspectivas que se hermanan mutuamente en aras de una circunstancia global latinoamericana.

El coloniaje mental condujo al reforzamiento de la dependencia de nuestros pueblos, ante semejante situación la filosofía - como instrumento liberador debe hacernos tomar conciencia de nuestro pasado y de nosotros mismos para emprender la emancipación, no copiando los logros de Occidente sino su originalidad -

para crearlos. Este proyecto tomará cuerpo definido en la obra - de Zea con la construcción de una Filosofía de la historia americana, hecha realidad en texto del mismo título de 1978:

"Toma de conciencia —explica Zea— de una - historia de adopciones y adaptaciones que se expresa en lo que Gaos, y otros latinoamérica nos llamarán filosofía de la historia de nuestra América. Filosofía de la historia que capta, precisamente, los motivos de las adopciones y adaptaciones expresas en esta historia. Una filosofía de la historia que, por serlo - de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea u occidental... Filosofía que resultará ser propia de pueblos - marginados, subordinados, dependientes, y por lo mismo, filosofía de la historia distinta - de los pueblos del centro, imperiales y colonizadores. Filosofía que puede ser válida, - también, para otros pueblos, distintos de los latinoamericanos, pero en situación semejante". 118

Un largo camino había sido recorrido desde que José Gaos - propuso a Leopoldo Zea el tema de tesis sobre el positivismo en México hasta la formulación de una Filosofía de la historia americana. Las esperanzas que Gaos puso en Zea no fueron frustradas,

aunque en vida no viera su completa realización. Es en este acariciado y realizado anhelo donde los conceptos axiales de maestro y discípulo encontraron consonancia: decadencia e independencia —dependencia y emancipación. Pero mientras para Geos la meta prioritaria era una filosofía de la historia como bastión para la liberación de la comunidad de lengua española; para Zea — era una fase intermedia, inclusive en su obra Filosofía de la historia americana comenzaba ya a apuntar la siguiente fase de su reflexión (como puede apreciarse en las últimas líneas del fragmento arriba citado): que se enfoca al proceso descolonizador del tercer mundo.<sup>119</sup> A ello tenía que llegar Zea, porque es el resultado de la inercia inmanente a la dinámica estructural — de su filosofía, a cuya base se encuentra el pistón teórico del perspectivismo histórico orteguiano. El otro factor que determinó el paso a esta siguiente etapa fue la siempre presente conciencia humanística de la opresión de los pueblos marginados, tal fue el impulso definitivo para ampliar y redondear una filosofía libertaria, que anhela la fraternidad y la conciliación entre los pueblos.

Con el título de su reciente obra Discurso desde la marginación y la barbarie Zea ha sintetizado sus reflexiones sobre esta tercera etapa de su filosofía —y de hecho del conjunto de su filosofía—. De la emancipación de los pueblos hispanoamericanos — Zea ha concluido en la más vasta perspectiva universal, la del conglomerado de los pueblos oprimidos del tercer mundo; con lo que la Filosofía de la historia americana se ha permutado en una



filosofía de la historia de todos los pueblos oprimidos, en un discurso desde la marginación y la barbarie contestatorio en pie de igualdad con la filosofía de la historia europea instrumento justificatorio de la opresión, despojándole de su careta de ideológicas pretensiones universales y demostrándole que el auténtico universalismo tenía que manar de abajo, de una realidad que ha vivido la concretitud histórica de la opresión y el sufrimiento, no de un esquema histórico pre-establecido abstractamente. - De esta forma, las auténticas sepultadas semillas de universalidad de la filosofía europea han florecido en tierra hispanoamericana para mostrar a plena luz la verdadera universalidad de la filosofía, que no es patrimonio exclusivo de unos hombres —europeos— sino de todo aquel en el que late la humanidad y que es capaz de sentir la llama de la libertad y la igualdad.

CONCLUSIONES.

Un preclaro aforismo de Ortega sentencia: "la dialéctica es la obligación de seguir pensando", a lo que, sin ánimo transgresor, agregaremos que obligación debe entenderse como generosa donación de la voluntad humana. Porque el acto de pensar no es un frío rito que se oficia en el vacío sino el cálido acto de la - confraternización humana. Pensamiento y voluntad, inteligencia y pasión son el dualismo que da unidad al hombre y que le impelen a brindarse al otro, aún por sobre sus diferencias.

Ortega y Gasset al publicar Meditaciones del Quijote abría una brecha por la que parte de la cultura hispanoamericana transitaría bajo el imperativo dialéctico de seguir pensando en torno a su circunstancia. La problemática sobre la que gira la filosofía de Ortega —sobre todo hasta antes del exilio— es la búsqueda de identidad del hombre español en relación con su circunstancia; sus discípulos y el pensamiento español de esa época seguía en términos generales este lineamiento: búsqueda que fue segada por la guerra civil.

El más destacado de los discípulos de Ortega fue José Gaos porque en él la asimilación de los supuestos esenciales de la filosofía del maestro no significó repetición de ellos, sino motivación para construir su propia filosofía, cuyo punto nodal fue la Filosofía de la filosofía. Como seres humanos entre ellos hubo notables divergencias al grado que puede decirse que sus personalidades eran contrapuestas y, probablemente por lo mismo, -

complementarias: se dio en ellos una dialéctica de continuidad y distanciamiento —consonancias y disonancias— del pensamiento y la voluntad.

El exilio fue un acontecimiento que marcó la vida y el pensamiento de los dos de manera distinta. La filosofía y la personalidad de Ortega entraron en eclipse; Gaos, por el contrario, —encontró los motivos para expandir y desarrollar su personalidad y su filosofía. En cuanto a sus visiones de América no podían —ser más opuestas: la de Ortega fue sumamente oblicua, la miró —con las anteojeras del europeísmo —y sobre él pesaba la visión filosófica de Hegel— y la estrechó aún más al obstinarse en concebirla únicamente a través del marco que le daba la realidad argentina. Gaos se adaptó inmediatamente a la realidad mexicana y su mirada para apreciar la circunstancia latinoamericana estuvo limpia de prejuicios; razón por la que comprendió cabalmente tanto al pensamiento mexicano como al latinoamericano. También se —percató de la problemática análoga existente entre España y Latinoamérica: la búsqueda de identidad y la revalorización de la —circunstancia, y que el puente entre ambas problemáticas era la filosofía de Ortega.

Gaos en México reactualizó y puso al punto la filosofía de su maestro para terminar de impulsar el movimiento recuperativo de nuestro pasado en la filosofía mexicana —y latinoamericana—; pero principalmente por medio de su propia obra la Filosofía de la filosofía enmarcó el movimiento continuado por sus discípulos de la filosofía de lo mexicano. Por otra parte procuró pro-

mover una Historia de las ideas de México, así como una Historia de las ideas en Hispanoamérica, que vendrían a ser el basamento de correspondientes filosofías de la historia. Quien realizaría y consolidaría, entre sus discípulos, tales proyectos sería Leopoldo Zea. Con su brillante discípulo, Gaos estableció una dialéctica semejante a la que él guardaba con Ortega, con sus respectivas consonancias y disonancias.

Las filosofías de Ortega, Gaos y Zea exhiben la obligatoriedad de la continuidad dialéctica —con sus múltiples afluentes— de seguir pensando, pero además conllevan el acto de la voluntad de confraternización con las otras y con la circunstancia: Ortega con su mundo europeo y español; Gaos, hombre de dos mundos, — con su España y su Latinoamérica: la unidad hispanoamericana; — Zea con el tercer mundo. Debe quedar establecido que esta vertiente dialéctica se incrusta en el amplio impulso de la cultura hispanoamericana en su conjunto, y que comparte nexos comunes para alcanzar la autoconsciencia de su libre destino.

Ahora bien, en un sentido más profundo la filosofía de Ortega significó el inicio de la transición de la filosofía europea con su doloso universalismo a un más auténtico universalismo. La filosofía de Ortega fue consecuencia dialéctica de la filosofía europea y no una yuxtaposición en el pensamiento español, por lo que acabó siendo expresión idiosincrática de una necesidad de legitimización. Gaos redondea ese mismo proyecto que ya estaba en marcha en nuestro continente. Simbólicamente Gaos representa la americanización de la filosofía europea. Más, con Zea es ya una

filosofía americana, que ahora cuestiona a la misma Europa y que dialécticamente significa una verdadera humanización y universalización de la filosofía europea, en la que el frío abstraccionismo ha sido preñado por la voluntad de confraternidad; confirmando que la dialéctica es la obligación --voluntad-- de seguir pensando.

Como se ha podido apreciar, en esta marcha dialéctica pieza clave fue José Gaos, por lo que en la cultura hispanoamericana - tendrá un sitio impedeceadero, como lo expresan las palabras del filósofo estadounidense Partrick Romanell en su tributo al filósofo español:

"Por último, de la misma manera que Platón - desde tiempos inmemoriales ha sido para la - humanidad en general el filósofo de los filósofos, así Gaos será siempre recordado, cuando menos en México y en Hispanoamérica, como el filósofo de los filósofos por las generaciones actuales y futuras".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Romanell, Partrick. "Tributo a Gaos" en Dianoia. ed.cit. p.292.

NOTAS AL CAPITULO I.

1 "Yo había estudiado un semestre en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la Critica de la razón pura, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina (...) Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía en una pequeña pensión del estado español que había obtenido mediante un concurso (...) Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado".

Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid - 1981, pp.27-28.

2 "Fundador en 1915 de la revista España, en 1923 repite la intenciona con notable éxito con su Revista de Occidente, montando -- aparte de la publicación mensual, una editorial en que se dan a conocer sus textos, los de las figuras intelectuales españolas -- más señaladas de la época, y traducciones de prestigiosos autores extranjeros, casi exclusivamente alemanes (Spengler, Frobenius, Wölflin, Worringer, Stoddart, etc.). Pocas veces en España el éxito ha acompañado tan fielmente una empresa de este tipo. -- Púedese afirmar que la intelectualidad española en su casi totalidad -- y por encima de partidismos inmediatos -- ha sido devotada de Ortega, por lo menos de 1922 a 1936. Este es un hecho histórico que no puede omitirse".

Rama, Carlos M. La crisis española del siglo XX. F.C.E., México 1960, pp.87-88.

3 Desde la generación del 98, y principalmente Unamuno, la figura de Don Quijote sería usada como símbolo primigenio del ser español: "Pues, si resulta indudable que 'El Quijote' contiene nuestra figura sagrada, lo es igualmente que se trata de un libro -- universal. Un libro universal donde aparece revelada con máxima claridad posible una pesadilla ancestral, puesta de manifiesto -- la esperanza enrevesada de un pueblo".

Zambrano, María. España, sueño y verdad. EDHARA, Barcelona - 1965, p.17.

4 "Afin al quijotismo de Unamuno es el culto a Don Quijote de Aso rín. Y unamunesca es la idea de que la actividad española castiza oscila dilemáticamente entre el anonadamiento y la exaltación".

Lain Entralgo, Pedro. España como problema. Tomo II. Desde de la "generación del 98" hasta 1936. Aguilar, Madrid 1956, p.192.

5 "Como Cristo Jesús, de quien fue siempre Don Quijote un fiel -- discípulo, estaba a lo que la aventura de los caminos le trajese".

Unamuno, Miguel. Vida de Don Quijote y Sancho. En ensayos - T.II, Aguilar, Madrid 1951, p.92.

6 Zambrano, María. op.cit. p.16.

7 "La visión orteguiana del posible futuro de España, ¿Será un pu ro ensueño del espíritu, como lo fue en los literatos del 98? En modo alguno. Ortega no es un soñador; es un pensador que confiesa, muy a la europea, 'el ideal de la eficacia'. Pretende, nos - ha dicho, 'transformar la realidad circundante'. Decía Unamuno - que la esperanza como la fe, crea su objeto; bastaría, por tanto, predicar la esperanza para sacar a España de su atolladero. Mi Ortega ni sus camaradas de generación creen que la 'fe en la utopía' pueda resolver ningún problema histórico. La esperanza - entusiasta es, sí, conditio sine qua non del triunfo; pero éste - no será nunca actual si no se la busca a través de una acción in teligentemente organizada y cumplida".

Lain Entralgo, P. op.cit. p.416.

8 El propio Ortega en Meditaciones del Quijote hace la crítica de las fallas interpretativas de sus predecesores y entre líneas hace una acerva crítica particular a la interpretación de Unamuno: "Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos, con en cantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de aderezos congestionados. Para unos y para otros, - por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro áni mo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes".

Ortega y Gasset, J. Meditaciones del Quijote. Revista de - Occidente, Madrid 1970, p.37.

9 "Pero Ortega, intelectual, hombre profundo y sutil, advierte -- con lucidez la íntima dificultad de su proyecto. Lo arduo no es-

ta en la táctica, sino en la comprensión cabal del punto de partida. Quiere adivinar qué es lo 'español puro', ese modo español de ser hombre entero y ejemplar, tan pocas veces logrado en la Historia. Una de ellas es el Quijote. No Don Quijote, el persona je sino el Quijote, la obra literaria. Si Unamuno volvió su mirada sedienta hacia Alonso Quijano y Don Quijote, Ortega busca con la suya clara y sagaz a "Miguel de Cervantes".

Lain Entralgo, P. op.cit. p.420.

10 Ortega y Gasset, J. Meditaciones del Quijote. ed.cit. pp.57-58.

11 "La actitud habitual del español frente a la realidad del mundo es a un tiempo sustantiva y sensorial. Frente al hecho, muy cierto, de que el español suele existir en la realidad según la esperanza que en ella tiene —con otras palabras: según lo que esa realidad 'puede ser', no conforme a lo que actualmente 'es', hay que poner, como contrapunto, otro hecho no menos cierto: la afeción vehemente e incontentible del hombre hispánico al ejercicio de sus sentidos corporales; incluso frente a las realidades que no pueden verse ni oírse. Por eso he hablado de una actitud a la vez 'sensorial' y 'sustantiva' ante el mundo, y por eso ha podido constituirse en tesis típica el famoso 'realismo' español".

Lain Entralgo, P. op.cit. p.512.

12 Aunque al hablar de idealidad y racionalidad en quien específicamente está pensando Ortega es en la cultura Alemana. Incluso, al extremo de que por momentos pareciera que lo que desea Ortega es un maridaje entre la cultura española y la cultura alemana.

13 "Por esta razón, mientras la consideración cervantina de cada-hombre junto con su paisaje, tal como aparece en la conferencia de 1915 en el Ateneo, es tanto la clave de la 'estética' cervantina, su forma de ver el mundo, como el correlato objetivo del aforismo que condensa la filosofía ortegulana de la Razón Vital o Histórica, su presencia en Meditaciones del Quijote no debe confundirse con el propósito, de esta primera meditación tomada globalmente. Ese propósito, además de fundamentar la filosofía de Ortega en la vida humana y en la historia nacional, y además de dar una rápida visión previa de su filosofía como tesis, método y programa, era el de mostrar por vía del ejemplo lo que España debía aceptar de Europa para alcanzar una personalidad integral, y lo que España —tal como queda ejemplificado en la Rique



za de la novela de Cervantes-- podía, a su vez, ofrecerle a Europa en intercambio. Pero la idea fundamental de esta meditación -- es que España sólo podía explicarse a sí misma y explicar a Europa toda la profundidad filosófica de la ironía cervantina, adoptando primero una dosis de idealidad fenomenológica no mediterránea, es decir, interponiendo cierta 'distancia'. Y, así, Ortega se propuso en 1914 alcanzar este doble objetivo. En primer lugar, el añadirle a la conciencia española ese piso superior de idealidad, y en segundo lugar, mostrar cómo ése es el complemento necesario del 'impresionismo' propio de los españoles".

W. Silver, Philip. Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset. Alianza Universidad, Madrid 1978, p. 133.

14 "Es tentador conjeturar que si Ortega hubiese continuado escribiendo la Segunda y la Tercera Meditaciones en el mismo espíritu que la Primera hubiera concluido sugiriendo que fue Cervantes el creador de la filosofía de la Razón Vital o histórica. Pero esta conjetura situaría a Ortega en una relación similar a la que se le imputa a Heidegger con respecto a Holderlin: que el autor de Sein und Zeit utiliza al poeta como una marioneta de ventrilocuo".

Ibid. p.143.

15 Julián Marías, discreto discípulo de Ortega, sistematiza esta primera navegación:

1) Se trata de saber a qué atenerse, de alcanzar la orientación necesaria para poder vivir, origen radical de la filosofía.

2) Para ello hay que salir de sí mismo, recurrir de mí sólo a lo que Ortega va a llamar desde ahora formalmente la circunstancia. Esta circunstancia es primariamente España (...)

3) España se hace inteligible en ciertas experiencias esenciales, y acaso la mayor es el Quijote. (...)

4) Pero para comprender radicalmente --es decir, en su raíz-- a Cervantes y el Quijote, hay que verlo en su conexión, ligándolo amorosamente con todo lo que lo hace real e inteligible.

5) Esta forma radical de comprensión no puede darle ninguna forma de conocimiento penúltima; hace falta esa omnimoda conexión de que hemos hablado. En suma, sólo puede hacerlo la filosofía.

6) Pero, por otra parte, hemos visto que filosofar es circunstancializar, hacer de cada cosa circunstancia o mundo, presidido por su jerarquía efectiva. Y como el Quijote representa un máximo de jerarquía de las circunstancias españolas, esta consideración filosófica nos devuelve a él. Por razones nacionales, 'étnicas' --se entiende, en el sentido de raza histórica--, el Quijote era tema ineludible de una meditación movida por la pregunta:

'¿Qué es España?'. Por razones esta vez filosóficas, tiene que enfrentarse igualmente con el libro de Cervantes un pensamiento-español definido por su circunstancialidad".

Marías, Julián. Ortega. Circunstancia y Vocación. Alianza - Editorial, Madrid 1984, pp.347-348.

16 Véase.

Sarrailh, Jean. La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. F.C.E., México 1957.

17 "Desde hace siglos vienen intentando los españoles dar respuesta a la inquietante pregunta de cómo sea España. Ese hacerse cuestión del propio vivir no ha sido ni es curiosidad erudita, sino una manifestación más de su problemática historia".

Castro, Américo. La realidad histórica de España. Porrúa, México 1954, p.59.

18 "Pero el español eligió una forma de conquista que podía alcanzar, y una vez que la alcanzó, dejó de moverse. La verdad, para él, se convirtió en la Iglesia de Roma, y logró esta verdad rechazando todo lo demás. Su ideal de unidad fue sólo homogeneidad; es decir, la simple fusión en todos los españoles del pensamiento y de la fe con arreglo a un ideal fijo. Con este fin convirtió los elementos de su mundo psíquico en antítesis escuetas, equilibradas unas con otras. El resultado real fue simplicidad, homogeneidad, una neutralización de energías que sumaban cero".

Frank, Waldo. "España Virgen" en Retratos Culturales. Aguilar, Madrid 1962, p.268.

19 "El reinado de Felipe fue un periodo decisivo para los elementos religiosos, culturales, económicos y políticos que intervinieron en la unidad o disgregación de España..."

Hierson, Peter. Felipe II de España. F.C.E., México 1984, - p.193.

20 "La posición adoptada hubo de hacerse inmutable, por no inventarse nuevas circunstancias la persona. Paltó una ligazón a través de ideas y de cosas; por lo mismo los habitantes del Imperio español no se unieron unos con otros mediante intereses horizontales, sino en haces de líneas ascendentes que convergían en una

creencia en el caudillo, en el rey, en Santiago, en Dios. Si en España ni en Hispanoamérica se entrelazaron las regiones en una red de tareas, complementarias unas con otras; es por tanto un hecho 'históricamente' normal que haya separatismo en España y en Hispanoamérica. Las regiones permanecieron unidas a través de la fe monárquica, o mediante una fuerza exterior sobrepuesta a ellas".

Castro, Américo. op.cit. p.588.

21 Castro, Américo. Ibid. p.19

22"En la época en que Inglaterra organiza su Commonwealth mundial, España ante la hostilidad de toda América pierde con el tratado de París de 1898 los restos de los 'reinos de las Indias', - pasando a tener medio millón de kilómetros cuadrados de territorio y sólo 19 millones de habitantes contra los 29 que antes tenía.

El 'Desastre', entre otros efectos, promovió al primer plano - una nueva tendencia americanista, la del sector progresista y -- anti-imperialista".

Rama, Carlos M. La crisis española del siglo XX. F.C.E., México 1960, p.32.

23"Lo que el 98 significa es la patentización de la inanidad de los supuestos básicos de las generaciones anteriores, el descubrimiento de la falsedad en que se había fundado la vida española, bajo una película de apariencias favorables. En otros términos, el 98 no es, a estos afectos, más que el revelador que muestra cuál era la situación real de España; a partir de entonces, sólo se podrá vivir con autenticidad reconociéndolo y, por tanto, iniciando una nueva época".

Marías, Julián. op.cit. p.66.

24 Véase.

Janik, Allan y Foumlin, Stephen. La Viena de Wittgenstein. Taurus, Madrid 1987.

25 Franco, Dolores. "La preocupación de España en su literatura" pp. 257-258. Citada por Julián Marías en Ortega. Circunstancia y Vocación. ed.cit. p.54

26"En 1897 Cánovas fue asesinado por un anarquista y en 1898 España perdió los últimos jirones de su imperio ultramarino en una breve guerra contra los Estados Unidos. Desde entonces, hasta -- 1917, los partidos Conservador y Liberal se desintegraron rápidamente. La Monarquía pareció incapaz bien de imponer su autoridad bajo el sistema existente o de evolucionar hacia instituciones genuinamente representativas. De nuevo el ejército, recientemente humillado en Cuba y en las Filipinas, se convirtió en un protagonista de la política Española. El único campo de acción militar que le quedaba era el Marruecos español. El joven Alfonso XIII salvó el orgullo herido de sus oficiales asegurándose de que las Cortes les votaron sustanciosos presupuestos y siguió con -- gran interés las interminables operaciones de limpieza de enemigos en las montañas del Atlas. Por tres veces durante su reinado, el rey y el ejército se vieron bajo un ataque simultáneo".

Jackson, Gabriel. La República española y la guerra civil - (1931-1939). Orbis, Barcelona 1985. pp.27-28.

27 Salvo rarísimas y dignas excepciones como Cajal y Marcelino -- Menéndez y Pelayo y algún otro, la ciencia española no existe.

28 Machado, Antonio. Poesías Completas. Espasa Calpe, México -- 1977, p.175.

29 "...a un estado de espíritu pesimista que hacía expresarse al propio Baroja en los siguientes términos en un artículo titulado Triste país: 'todos nuestros productos materiales e intelectuales son malos, ásperos, desagradables. El vino es gordo, la carne mala, los periódicos aburridos y la literatura triste... Yo no sé qué tiene nuestra literatura para ser tan desagradable...'

Citado por Saiz y Rodríguez, Pedro. La evolución de las ideas sobre la decadencia española. Atlántida, Madrid s/f, pp.87-88.

30 "1. Crítica de la vida española en lo que ésta tenía entonces de 'civilizada' y 'moderna'. La repulsa se referirá unas veces a la vida civilizada y moderna en sí, y otras a la manera española de copiarla.

2. Crítica a la historia de España y de las formas de vida que, a modo de secuela, actualizaban entonces la fracción inaceptada e inaceptable de esa historia.

3. Crítica de la peculiaridad psicológica del hombre español,-

así la dependiente de su índole nativa o racial (casticismo de -  
casta, temperamento) como la engendrada por la singularidad de -  
España (casticismo histórico)".

Lain Entralgo, F. op.cit. p.147.

31 "Llamamos zozobra —de sub y supra— al estado de quien no tie-  
ne suelo estable en que apoyarse. Más o menos temprana, más o me-  
nos lúcida, ésta fue la experiencia de los españoles entre 1930-  
y 1936: se deshacía bajo nuestro pie el suelo histórico, diflui-  
an los planos sustentadores de nuestra existencia".

Lain Entralgo, F. op.cit. p.435.

32 Ibid. p. 434.

33 Véase.

Rama, Carlos. op.cit. pp.18-20.

34 "En la práctica, estos tres factores (rey, oficialidad del ejér-  
cito y clero) participan en proporción más o menos diferente de-  
acuerdo con los vaivenes de la política exterior e interior del  
poder estatal. El ascenso de las clases populares y las demandas  
crecientes de una ordenación respetuosa de las libertades públi-  
cas, acercarían en el siglo XX a la Iglesia y el ejército para -  
la defensa de sus prerrogativas comunes.

Estas oligarquías, con mayor o menor dependencia de intereses-  
locales o foráneos, actúan en la vida política bajo formas diver-  
sas. En ocasiones mantienen una imitación de la vida constitucio-  
nal europea, sobre la base de la existencia de jefes locales llama-  
dos 'cacique', pero recurren igualmente a la dictadura sobre -  
las clases populares, a quienes mantienen en la miseria y la ig-  
norancia, y les niegan el acceso al poder público, aplicando una  
política de represión policial...

En la España de estos años, las clases medias, menos el pueblo  
—entendido en un sentido democrático—, tienen acceso al poder,  
y a lo sumo inician un ascenso que les llevará al triunfo en la  
década de los años treinta del siglo XX".

Ibid. p.51.

35 Jackson, Gabriel. op.cit. p.42.

36"La fama de Ortega y Gasset lo hacía particularmente vulnerable. Las campañas contra él —tanto desde la extrema derecha como desde Leviatán o Claridad, o incluso El Socialista— hacían más peliagrosa su situación. Ortega consiguió salir de España con su familia a fin de agosto".

Mariás, Julián. Ortega. Las trayectorias. Alianza Universidad, Madrid 1983, p.353.

37"Mientras va alcanzando su plena madurez el pensamiento de Ortega, prosigue con celeridad la descomposición de la vida pública española. Desde 1917 a 1923 se consuma la desintegración interna de los partidos políticos institucionales y llega al máximo la oposición entre clases y grupos. Sobreviene en 1923 la Dictadura, una gran ocasión perdida para vertebrar a España. Perdida por todos: por el dictador y por las minorías intelectuales, que no supieron o no quisieron ver en ella su prometedora oportunidad. Perdida para todos. Cuando la dictadura declina —años 1928 y 1929—, Ortega siente de nuevo el canto de la sirena de la acción política; ha llegado el tiempo 'de social es hervores' que auguraba en el prólogo de El Espectador. ¿Qué importa ahora el pormenor de esta segunda peripecia política de Ortega? Durante tres años, desde 1929 a 1932, no pocas de las mejores inteligencias españolas incurrieron —políticamente, ya se entiende— en el peor de los extravíos que puede cometer la inteligencia: la frivolidad. Al fin, una frase: 'No es esto, no es esto'. Y un propósito, relativo a la obra intelectual: 'Empieza nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama segunda navegación!' Ocurre esto en el año 1932. La 'primera navegación' de nuestro pensador ha terminado".

Lain Entralgo, F. op.cit. p.428.

38 Alexandre, Vicente. Obras Completas Vol. 1. Poesía (1924-1967). Aguilar, Madrid, 1977, "Desterrado de tu cuerpo" p.562.

NOTAS AL CAPITULO II.

- 1 Uranga, Emilio. ¿De quién es la filosofía? Federación Editorial Mexicana, México 1977, p.20.

Como acotamos, éste ensayo es en el fondo un tour de force espiritual de Uranga, en él nos exhibe sus fobias, sus pasiones y - sus soterradas filiaciones y deslealtades hacia su maestro José Gaos. Como suele suceder con textos de tal cariz, donde el autor no se da cabal cuenta —por su viceral afán polémico— de que al hablar sobre determinado pensador termina hablando sólo de sí mismo; es decir, el oculto pensador acaba convirtiéndose en un irónico alter ego del autor.

- 2 "Tanto Gaos como Ortega, pues, han hecho tema expreso de las relaciones entre vida o sentimientos, y filosofía. Ambos desarrollan acabadamente tales relaciones, por tener plena conciencia - del tema y ser este en ellos parte de su concepción de la filosofía misma. En éste sentido Gaos el discípulo continúa a Ortega - el maestro".

Yamuni, Vera. José Gaos. El hombre y su pensamiento. UNAM, México, 1980, p.112.

- 3 Gaos, José. Confesiones profesionales. UNAM, México 1982. Prólogo y selección de la aforística inédita por Vera Yamuni Tabush, O.C., T.XVII, pp.87-88.

Gaos frecuentemente utiliza la palabra profesor pero ésta debe entenderse en su caso como una expresión meramente hiperbólica. En el fragmento citado no puede ocultar su orgullo de ser, en el pleno sentido de la palabra, maestro.

- 4 En la novela, dejando de lado su fachada costumbrista, nos encontramos con una curiosa teoría química del siglo XVIII:

"El primero en emplear esta expresión de afinidades electivas - fue el químico sueco Torbern Bergman, que en 1775 publicó un librito titulado De attractionibus electivis. Diez años más tarde fue traducido su trabajo al alemán, y entonces apareció la denominación de Wahlverbanschaften como equivalente de los dos vocablos latinos.

La primera mención que se encuentra en el Diario de Goethe sobre Las afinidades electivas, data de fines de mayo de 1807; el 1 de junio de 1808 señala la fecha en que comienza la redacción

de la novela; el 4 de octubre de 1909 revisa Goethe el último pliego".

Goethe, J.W. Las afinidades electivas. Aguilar, Madrid, - 1963, O.C. T.II, Idea general de la obra (Introd. particular a la novela) de Rafael Cansinos Assens. p.763.

La teoría de las afinidades electivas resumidamente nos dice - que: "...todo lo que forma parte de la naturaleza obedece a las mismas leyes, y que existen correspondencias inexorables entre - el movimiento de las moléculas y de los corazones enamorados. La cultura, por su parte, constituye una superestructura elaborada - en el curso de los siglos que se esmera, con más o menos éxito, en someter a su orden a la naturaleza".

Tournier, Michel. "Goethe y las afinidades electivas" en La Gaceta del F.C.E., México, Núm.214, Oct. 1988, p.8.

<sup>5</sup>"No puede ser de otro 'en un mundo donde se aclimatan naturalmente la indiferencia y la antipatía', las inclinaciones verdaderas no sólo han de ser estimadas en todo su valor; aparecen como el valor por excelencia, la medida de todas las cosas. A nadie - se le puede ocultar lo riesgoso de este pensamiento que funda la virtud en la debilidad y transforma la pendiente de las inclinaciones en el horizonte de toda relación y de todo comportamiento. Así las afinidades oponen a la llaneza de la moral tradicional y de ese mundo de seguridades donde el hombre, moralmente hablando, camina sobre un terreno firme y plano, una moral del plano - oblicuo donde el hombre marcha como sobre un barco en movimiento tanteando a cada paso su propio equilibrio, el equilibrio del - hombre que camina sobre sus propias inclinaciones en movimiento".

Ibid. Castañón, Adolfo. "Para iniciar Las afinidades electivas". pp.17-18.

<sup>6</sup>Confesiones profesionales. p.75.

En lo sucesivo cuando se haga referencia a las obras de José - Gaos en su primera mención se darán los datos bibliográficos completos, posteriormente sólo el título y la paginación.

<sup>7</sup>"La certidumbre desintegrada también es quietismo, estancado - quietismo que busca fundirse en la nada. Conocidos son los grandes procesos quietistas de España en el XVII, y ese extraño ejemplo de español, Miguel de Molinos, que nos dejara su fascinante-



'Guía Espiritual'. Quietismo que no se agota en lo religioso, si no que inunda la vida toda de España, hasta llegar al anarquismo, donde sigue alentando. Y la quietud deja libre al movimiento, y es desesperada acción: esa violencia, esa necesidad de matar y de matarse. Pues no cabe detener la vida, sino tan sólo degradarla, derrocharla o, simplemente, perderla. Cabe algo más: darla, ofrecerla a algo en lo cual no se cree con la esperanza de llegar a creer en el supremo instante".

Zambrano, M. op.cit. p.107.

<sup>8</sup> Confesiones profesionales. p.82.

<sup>9</sup> "Gaos llegó a reconocer, en sus momentos de sinceridad rayana - en confesión, que nunca un hombre fue tan superior a otro como lo era Ortega en relación con él. Esto lo dijo ante sus discípulos mexicanos en las aulas históricas de mascarones. (...) si de acuñar un aforismo, era más fulgurante el de Ortega; si de traducir una página, también Ortega lo hacía con más garbo que él. ¿Y cómo pretender medirse, desde el punto de vista del estilo, con el maestro de la prosa que agregaba a la cegadora cultura y a la imprevista información lo que los gitanos andaluces llaman 'ángei'? Gaos sufría mucho por su falta de 'duende'".

Díaz Ruanova, Oswaldo. Los existencialistas mexicanos. Editorial Rafael Giménez Siles, México 1982, p.111.

<sup>10</sup> Yamuni, vera. op.cit. p.155.

<sup>11</sup> Marías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. Alianza -- Edit., Madrid, pp.156-157.

<sup>12</sup> "Ahora bien, un pensamiento consistente en la adquisición de la plena conciencia de los espectáculos de las circunstancias, es un pensamiento 'circunstancial' en un sentido muy preciso, aún siendo doble. Pensamiento 'de circunstancias', como los versos - así llamados, en doble sentido del 'de': originado por las circunstancias y versante sobre ellas. Tal pensamiento, si el pensador está por su natural dotado prodigiosamente para ver y reaccionar a lo visto, será fértil en observaciones y descubrimientos. El pensador caerá en la cuenta justamente de que 'yo soy yo y mi

circunstancia'. (...) Pero por su misma manera de venir a ser y consiguiente manera de ser, tal pensamiento se atendrá mucho más a cada espectáculo, y acada una de las inmediatas repercusiones en el espectador o pensador, que a la coherencia de estas repercusiones, y no se diga ante los espectáculos, hasta el extremo de la contradicción -- en apariencia, al menos: en realidad puede tratarse de otra cosa".

Gaos, José. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de la historia de las ideas en España y la América española. UNAM, México 1957. pp.75-76.

13 Ortega y Gasset, J. Prólogo para alemanes. Revista de Occidente (Col. el Arquero) Madrid 1974, "Conversación con Fernando Vela". pp.173-174.

14 "Las Confesiones profesionales muestran, pues, la alta estimación que el filósofo Gaos tiene de sí mismo. El Prólogo para alemanes enseña que Ortega no era un soberbio, sino más bien un apasionado por la condición de sí mismo y por la de España. La comparación entre ambas autobiografías muestra, además, que hay similitud entre algunas ideas de Ortega y de Gaos, como se ha visto por su exposición de la relación estrecha entre sus respectivas vidas y sus filosofías. Pero aparte tal relación, la similitud entre algunas de las ideas del maestro y el discípulo, las debe Gaos a Ortega como estímulos o confirmaciones a posteriori de sus reflexiones. Más aún, la obra toda de Ortega enseña que éste sentía más bien indiferencia por la metafísica y era irreligioso. Su filosofía parece más bien mostrar un hombre que vivió absorto en este mundo y esta vida. Gaos era lo contrario, un introvertido, un filósofo preocupado por la metafísica y por la existencia de Dios, sobre todo en sus últimos años. Maestro y discípulo, dos personalidades, dos autobiografías, y dos filosofías".

Yamuni, Vera. pp.119-120

15 "En el fondo de Ortega debió de haber siempre un conflicto entre el afán entrañado en la auténtica espontaneidad reactiva y el adventicio afán de sistema, desde un principio, y de sistemantológico de lo humano, desde cierto momento hasta el final". p.79.

"Ortega quería notoriamente tener reputación de filósofo, y se obcecó en la idea tradicional de la filosofía y su concreción en los últimos cien años, a la vista de muestras de esta concre-

ción como primera y seguramente El ser y el tiempo, y quizá más tarde El ser y la nada". pp.80-81.

Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos...

15 V. supra. Cap. I. La circunstancia española 1898-1936.

17 "Zozobras, tropiezos, mortificaciones, remordimientos acompañan a un Gaos afligido y vacilante, que se columpió entre la soberbia demoníaca, inseparable del 'no' y la 'negación', y la nostalgia de sus fuertes creencias en sus jesuíticos años de Oviedo. Vencido de la edad, se aferró a la esperanza como a una tabla de salvación metafísica. La esperanza, según los teólogos, es la espera de un bien. Castigado por un severo infarto y emplazado por 'el correr al encuentro de la muerte', Gaos se re-convirtió a su antigua fe. ¡Dios a la vista, le gritó muchos años antes un navegante intelectual, Ortega y Gasset, engañado por Max Scheler!".

Díaz, Ruanova, O. op.cit. p.145.

18 Confesiones profesionales. p.82.

19 Ibid. pp.82-83.

20 "Lo que no quiere decir que ni siquiera en los días de la convivencia más frecuente e íntima con él estuviera con él de acuerdo en todo: quizá haya sido yo la única persona que le haya dicho ciertas cosas".

Ibid. p.85.

21 "Y entre 1933 y 1935, el de Dilthey... En suma, que he vivido como la verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no pude acogerlos como la verdad... Ya estaba escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores... Pues ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica --biográfica de verdades, semejante sucesión vivida, mucho más que la sucesión del pasado sabida por la Historia; a qué sino al escepticismo?".

Ibid. p.60.

22 Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos... p.84.

23 Ibid. p.99

"La decepción acerca de la República, manifestada por Ortega a los siete meses de haberse instaurado el régimen republicano, aún estimándola injustificada, como la estimé al conocerla y como sigo estimándola..."

Ibid. p.111.

"Más, la doble imposibilidad de alistarse, entre los defensores de la República y entre los sostenedores del régimen actual de España, ha debido ser un patético drama entrañado en lo más radical y sensible de la intimidad de Ortega, que ha debido de hacer singularmente penosa su vida en los últimos lustros en el fondo incluso de su éxito internacional de los últimos años".

Ibid. p.112.

24 "Obsérvese que las filosofías que Gaos aceptó como verdaderas, escolástica de Balme, neokantismo, fenomenología y filosofía de los valores, eran las que profesaban como tales sus maestros españoles, sus padres espirituales, Zubiri, Morente y Ortega. En cuanto se soltó de ellos por su transterramiento a México, el escepticismo le ganó la delantera. Era más congénita a la índole de su padre natural esta actitud filosófica.

Desde que estuvo en América, no digo que dejó de ser devoto de sus padres espirituales, pero indudablemente ganó en independencia frente a ellos".

Uranga, En op.cit. pp.205-206.

NOTAS AL CAPITULO III.

1 Souto Alabarce, Arturo. "Una pregunta de Ortega y Gasset (1883-1955)" en Los universitarios. Nueva época, núm. 2, Junio 1983, UNAM, México. pp. 6-8.

2 "La aventura geográfica conduciría, inevitablemente, a la aventura de la conciencia. Dentro de sí mismo, el hombre que ha iniciado los grandes descubrimientos geográficos, va a descubrirse como hombre. Como hombre en relación con otros muchos antes que, en alguna forma, parecen semejarle. Y, como consecuencia del descubrimiento de su humanidad, a partir de su relación con otros hombres, y rompiendo las limitaciones de las viejas fronteras en que se había realizado su historia como europeo, y aún antes de que se pueda hablar de su europeísmo, este hombre se encontrará también con otras historias. Y al encontrarse con otras historias, se encontrará igualmente con su propia historia. En el encuentro con otros hombres y otras historias, el que hace que el europeo descubridor, conquistador y colonizador se defina como hombre, dando sentido a la historia, a su propia y concreta historia".

Zea, Leopoldo. Filosofía de la historia americana. F.C.E., México 1978, p.48.

3 Ibidem.

4 "Tal es el ser de América: entidad geográfica e histórica, cuerpo y espíritu; inventada, pues, como no podía ser de otro modo, a imagen y semejanza de su inventor. (...)

Se puede decir pues, con máximo rigor, que la historia atribuida a América es suya, como que ambos se confunden e identifican. América, por consiguiente, no sólo resulta capaz de tener historia, sino que eso es, y a ello se debe que hayamos podido comprender su aparición como resultado precisamente, de su propia historia. Y así todo lo que sigue, su exploración, su colonización, sus venturas y miserias, etcétera..., ya no forman una cadena de sucesos accidentales, sino un proceso significativo de la manera en que América se realiza a sí misma dentro de los límites de su posibilidad ontológica.

Quiere esto decir que cuando se cumplió la posibilidad en que consiste el ser americano, el Nuevo Mundo dejó de existir como tal, pero también, necesariamente, el Viejo Mundo. Surge, así, la nueva entidad histórica, Euroamérica, destinada igualmente a

desaparecer cuando el proceso de universalización llegue a su colmo y plenitud en la tierra".

O'Gorman, Edmundo. "América" en Estudios de historia de la Filosofía en México. UNAM, México 1980, pp.84-88.

<sup>5</sup> Dentro de los pueblos al margen de la Europa propiamente dicha, la Europa Occidental de origen germánico, estarían pueblos como el ibero y el eslavo de diversas formas matizados como lo estaba Roma, con pueblos al margen de las razas arias indoeuropeas, germánicas, que hacían de su expresión, humanidad y cultura por excelencia. España como Rusia, entre Europa y lo que no era Europa; entre Europa y Africa, o entre Europa y Asia. Siendo lo Africano y lo asiático expresión de la barbarie de los pueblos que a lo largo de la tierra serán objeto de dominio de la civilizada y moderna Europa".

Zea, Leopoldo. ¿Por qué América Latina? UNAM, México 1988, p.47.

<sup>6</sup> Ibid. p.50.

<sup>7</sup> Véase. Marias Julián. Ortega. Las trayectorias, ed.cit. cap. IV, El descubrimiento de América.

Un aspecto que es digno de acotarse de las visitas de Ortega a la Argentina, es que los círculos sociales con los que principalmente convivió eran los de la alta burguesía intelectual. Motivo de más para comprender la sesgada visión que el filósofo tenía de América.

<sup>8</sup> Villegas, Abelardo. Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana. UNAM-Universidad Autónoma de Zacatecas, México 1987, pp.113-114.

<sup>9</sup> Palabras de Leopoldo Zea citadas por Abelardo Villegas. "Extrañamente, tan agudo observador de la historia, no advirtió Ortega que los americanos no pensamos en términos de dominio sino de liberación. El era el que pensaba en términos de dominio y por eso, como Hegel nos excluyó del presente histórico. Al respecto, el comentario de Zea es muy certero: 'Ortega, frente a Europa es el español luchando por occidentalizarse, europeizarse; frente a nuestra América es el europeo que enjuicia nuestra 'minoría de edad' e inmadurez, nuestro fondo de barbarie'".

Ibid. p.116.

10 Océaga en su fuero interno seguía viendo a nuestra América como mera extensión dependiente de España y no en sus particularidades propias e irreductibles, con personalidad propia al margen de España y Europa.

11 Villegas, Abelardo. op.cit. pp.115-117.

12 Véase. Duchet, Michéle. Antropología e historia en el siglo de las luces. Siglo XXI, México 1988.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. Dialéctica del Iluminismo. - Losada, Buenos Aires 1988.

13 "A diferencia de las expediciones científicas anteriores y -- posteriores, la de Humboldt implicaba un objetivo filosófico. -- Humboldt pretendía poner en pie una filosofía de la tierra. A él no le interesaba tanto impulsar el desarrollo de las distintas ciencias de la naturaleza consideradas de la forma aislada, de manera que una visión de conjunto proporcionara un acorio de conocimientos relacionados entre sí de modo marginal o casual. No, el propósito de Humboldt no era éste. El consideraba la tierra -- una totalidad viva y activa cuyas diferentes estructuras -- cubierta vegetal y vida animal, vulcanismo y neptunismo, litosfera, hidrosfera y atmósfera -- se integran siempre dentro del todo que es la tierra, influyendo en ella y sufriendo a la vez su influjo. En este sentido, su viaje perseguía la posibilidad de pintar 'cuadros cósmicos de la naturaleza' de la tierra y de sus distintas capas organizativas".

Meyer-Abich, Adolf. Humboldt. Salvat. (Col. grandes biografías) Barcelona 1985, pp.89-90.

14 Arciniegas, Germán. "Hegel y la historia de América". En Cuadernos Hispanoamericanos. No.461, Nov. - 1988, p.46.

15 "Fue en este lapso de tiempo cuando pronunció las denominadas 'Conferencias sobre el cosmos' en dos ciclos paralelos. Entre el 3 de noviembre de 1827 y el 21 de abril del año siguiente, Humboldt pronunció sesenta y una conferencias en la universidad. El tratado abarca los dos primeros volúmenes de Kosmos. A ellas asistieron estudiantes y especialistas de otras ramas interesados en el tema. La sala estuvo llena a rebosar de la primera a la última conferencia. Cuando Humboldt se dió cuenta del interés que había despertado organizó fuera del ámbito de la universidad un

segundo cursillo paralelo, y no tan amplio, para el gran público: las dieciséis conferencias dadas en el conservatorio de Berlín, que poseía la sala con mayor aforo de la ciudad, entre el 6 de diciembre de 1827 y el 27 de abril de 1828".

Meyer-Abich, A. op.cit. p.149.

16 Arciniegas, G. op.cit. r.45.

17 Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Universidad, Madrid 1982, p.171.

18 "Como pensamiento del mundo que es, la filosofía surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada. Aquello que enseña el concepto, lo muestra necesariamente la historia: que sólo después de la madurez de la realidad lo ideal aparece ante lo real, y luego aquella se consuela con éste, concebido en su sustancia mediante la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía señala la carencia de contraste en el gris con el gris de la reflexión, es que cuando la forma de la vida ha envejecido, y no se la puede rejuvenecer mediante el gris con gris, sino sólo se la puede conocer; el buho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo".

Hegel. Filosofía del derecho. UNAM. (Col. Nuestros Clásicos - No. 51) México 1985, p.18.

19 "Ante todo, historicismo no es más que la aplicación a la vida histórica de los nuevos principios vitales descubiertos por el gran movimiento alemán que va de Leibniz a la muerte de Goethe. Este movimiento es la prosecución de una tendencia general en los pueblos de Occidente, cuya corona ciñó las sienes del espíritu alemán (...) Pero, como lo que descubrió fué, en general, nuevos principios vitales, eso significa también que el historicismo es algo más que un método de las ciencias del espíritu. Mundo y vida aparecen otros y revelan yacimientos profundos cuando se está habituado a contemplarlos a través de sus ojos".

Meinecke, Friedrich. El historicismo y su génesis. F.C.E., México 1943, p.12.

20 "Para el muchacho criado en el ambiente intelectual universitario de aquella época, la historia era, no pocas veces, lo que para la fantasía del adolescente de hoy el Salgari o el Julio Verne".



Droysen, J.G. Alejandro Magno. F.C.E., México 1988, traducción y presentación de Wenceslao Roces, p.VII.

21 Gerbi, Antonello. La disputa del Nuevo Mundo. F.C.E., México 1982, p.527.

22 "Así, pues, Hegel debe haber sentido verdadera satisfacción intelectual al toparse con la tesis de la debilidad de América. - Con un gusto casi de represalia debe haber adoptado una teoría - que tan limpiamente le permitía deshacerse del incómodo obstáculo, más aún, que arrojaba ese obstáculo fuera de la realidad, - fuera de la historia, a la miserable condición de un gigantesco aborto".  
. Ibid. p.555.

23 Hegel, G.W.F. Filosofía real. F.C.E., México 1984, I. Mecánica, p.17.

24 "El desarrollo del espíritu supone que éste:  
I. Es en la forma de la relación con sí mismo: dentro de él la - totalidad ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en - estar en posesión de sí; esto es, en ser libre. Tal es el espíritu subjetivo.  
II. Es en la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido de él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu objetivo.  
III. Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu absoluto".

Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablos, México 1974; III. Introducción, parágrafo 385, p.270.

25 Ortega y Gasset, J. "Hegel y América" en Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981, p.77.

26 "Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos - de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón -no la razón de un sujeto particular, sino la

razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es solo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos".

Hegel, G. W. F. Lecciones sobre filosofía de la historia universal. ed. cit. p. 44.

27 Hegel. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. p. 72.

28. "Sólo desde el presente, y en función de lo que es para nosotros nuestra vida, cabe, según Hegel, justificar las edades pretéritas; sólo desde el espíritu de nuestro pueblo cabe dignificar a los espíritus de los pueblos antiguos. ¿Cómo? Mostrando que sin ellos nuestro presente no existiría, que fueron los escolones para que nosotros pudiéramos llegar a esta deleitable suma altura en que estamos y que somos. (...) En la filosofía hegeliana de la historia todas las calificaciones y valoraciones del pretérito están calculadas en vista del presente como el término de la evolución. Lo histórico es sólo el pasado. Nosotros somos su lucido resultado. (...) A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos millo nes de hombres que se han fatigado en producirme. Pero ésta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelismo —de ingenuidad y de crueldad imperial".

Ortega y Gasset. "Hegel y América". op. cit. pp. 78-79.

29 D'Hondt, Jacques. Hegel filósofo de la historia viviente. -- Amorrotu, Buenos Aires, 1971. p. 352.

30 "Por consiguiente, (Hegel) reconoce que un mismo movimiento - histórico puede expresarse en muchos y diferentes pueblos. Pero a pesar de ello adhiere a dos ideas, en el fondo justas. La primera es que cada pueblo realiza esta operación a su modo, de acuerdo con sus propias disposiciones y su carácter nacional; por lo tanto, el proceso fundamental adopta en cada país una coloración particular. La segunda afirma que todos los pueblos no evolucionan simultáneamente, no avanzan con el mismo paso. En cada etapa del desarrollo histórico, un pueblo precede a los demás. A causa de su avance, y también de sus particularidades nacionales, franquea esta etapa de un modo típico, conforme al concepto. Luego

go, otros pueblos alcanzan a su vez el mismo punto, pero con menos espontaneidad y en un estilo menos puro, en un momento en que el interés político se orienta hacia las etapas ulteriores - presentidas".

D'Hondt, J. op.cit. pp.347-348.

31 Véase. Myres, John. El amanecer de la historia. F.C.E., México 1950, cap. I. Los pueblos que no tienen - historia.

32 "En modo alguno Hegel da por concluido el proceso. De América se espera la continuación de la historia universal. Pero semejante continuación no habrá de consistir en una réplica de la historia realizada, no tendrá que ser una versión matizada de la experiencia europea (pues ello no sería legítima continuación del proceso), sino que habrá de cifrarse en la obra original y propia de los pueblos implicados, será la acción concreta transformadora de las circunstancias imperantes la que haga de América - un sujeto participante de la historia universal".

Cortés del Moral, Rodolfo. Hegel y la ontología de la historia. UNAM, México 1980, p.238.

33 Hegel. Lecciones sobre... p.177.

34 Ortega y Gasset. "Hegel y América". op.cit. p.83.

Para una mejor exposición de la argumentación hegeliana de Ortega y Gasset véase el incisivo ensayo de Leopoldo Zea: "Ortega, Hegel y América" que aparece en ¿Por qué América Latina?

35 "En su época no hay otro pensador que exprese de modo más auténticamente cálido el espíritu histórico. En esto hallamos la semejanza entre las obras de juventud y las obras de madurez: la actitud de Hegel es siempre la de un hombre íntimamente solidario de su tiempo..."

Esa actitud se origina en un amor profundo de Hegel a la vida, a la actividad social tal como es, diversa y cambiante, con sus sombras y sus luces, sus dramas y sus quietudes, sus momentos de plenitud y sus desgarramientos dolorosos y fecundos.

Hegel no menosprecia nada, no excluye nada ni a nadie, salvo a los despreciadores y a los amargados. No lo comprende todo en esta vida unánime y contradictoria, ni siquiera conoce todas las pariencias; pero en el conjunto de los aspectos visibles no elimina arbitrariamente los que podrían desagradarle o molestarle. Sus excesos especulativos jamás ahogan del todo su tendencia real

lista, que a veces consigue compensar aquellos.

Hegel debe a la historia su fe en el hombre. Pues la historia - está allí, como evidente obra maestra del ser incomparable: única mente el hombre, mediante el trabajo y la lucha, ha hecho algo en el mundo.

Hegel ha afirmado de manera muy dramática y metafísica la primacía de la actividad: "la sustancia es el sujeto!".

D'Hondt, J. op.cit. p.363.

36 "El renacimiento del historicismo europeo, después de las grandes catástrofes de la guerra, va a coincidir con la actual puesta de la filosofía americana en la búsqueda de sí misma. Es que esta búsqueda es en cierto modo una expresión de aquel renacimiento. - El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias al proceso de su actividad constituyente. Por esa vía, América se descubre a sí misma como objeto filosófico. Se descubre en la realidad concreta de su historia y de su cultura, - y aún en su naturaleza física en cuanto sostén, contorno y condición de su espiritualidad. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino. Se vuelve entonces autoconciencia, su reflexión se hace autorreflexión. La propia filosofía europea viene así a pro- hajar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica".

Ardao, Arturo. "El historicismo y la filosofía americana". cita do por Leopoldo Zea en ¿Por qué América Latina? ed.cit. pp.26-27.

37 Véase. Unamuno, Miguel. Del sentimiento trágico de la vida. en Ensayos T.II, Aguilar, Madrid 1951.

38 Sobre las relaciones entre Unamuno y Ortega se ha especulado mucho; la obra de ambos es fundamental para la cultura del mundo hispanoparlante, y por esta razón, lo que prevalece de ellos es - su obra, sus iracundias mutuas, a la distancia, sólo son neblinosa anécdota.

Quien desee adentrarse en sus intrincadas relaciones puede consultar el texto: Garagorri, Paulino. Unamuno y Ortega. Salvat y - Alianza Editorial, Madrid - 1972, pp.115-130.

39 Ortega y Gasset, J. "Adán en el Paraíso" en La deshumanización del arte. Revista de Occidente en Alianza-Editorial, Madrid 1935, pp.65-70.

40 "He aquí algunas de las expresiones por él usadas a éste respecto: la doctrina de la razón vital, la doctrina de la razón histórica, la doctrina de la razón viviente, el raciovitalismo. Todas estas expresiones tienen un propósito único: mostrar que si la filosofía es esencialmente 'filosofía de la vida', este nombre no debe entenderse en el mismo sentido que tiene en la obra de autores como Simmel, Spengler, Bergson o Dilthey".

Ferrater Mora, José. Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. Seix Barral, Barcelona 1975, pp.75-77.

"Ello obedece a mi entender, a su resonancia por toda fijación -terciológica. Todas ellas (sus diversas definiciones) convergen desde avenidas diferentes y, evidentemente, se implican pues lo -histórico y lo vital son, en esta filosofía, 'convertibles'. Pero es igualmente manifiesto que su uso, en cada caso particular, es expresivo".

Garagorri, Paulino. Introducción a Ortega. Alianza Editorial, - Madrid 1970, p.210.

41 Ortega y Gasset, J. Unas lecciones de metafísica. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid - 1961, pp.40-41.

A diferencia de Bergson, en el que la metáfora está estrictamente confiada a su objeto, sin permitir el menor resquebraje de la fuga interpretativa; en Ortega es una metáfora más amplia, más relajada, producto de la mentalidad literaria de la cual se nutrió: la generación del 98. Tal vez... en esto pueda radicar, el porque se halla llegado a considerar, hasta cierto punto, su obra casi como literaria y la de Bergson como filosófica.

42 "La Lebensphilosophie partió de diversas interpretaciones de la vida, es decir, ya de teorías acerca de ella, y nunca fue capaz de llegar a ella en lo que tiene de irreductible realidad".

Márías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. *el.cit.* p.95.

Una de esas interpretaciones era considerar la vida como trasunto orgánico o biológico con lo que en realidad se caía en el campo de la ciencia o, en último caso, en una metafísica de lo orgánico. La otra orientación consistía en apreciar la vida como entidad ética, es decir, como existencia moral o vida práctica.

43 Ortega y Gasset, J. Goethe y Dilthey. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1983, p.152.

44 Ibid. p.178.

Para una más amplia comprensión de la filosofía de Dilthey véase. Imaz, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. F.C.S., México -- 1979.

45 Los filósofos que han reflexionado sobre el problema de la vida, como en un juego de espejos, terminan proyectándose ellos mismos; puesto que no sólo meditan en torno a la Vida, sino también sobre su propia vida, lo que conduce a atenuar las fronteras entre su filosofía y su vida. De ahí que su filosofía esté impregnada de un hábito muy personal. Esta es la razón del porqué una vez puestas sobre el tamiz de la historia de la filosofía presenten una genealogía quebradiza. Por eso la filosofía de Ortega es marcadamente autobiográfica.

46 "...al eliminar la posibilidad de la reducción fenomenológica, al ver que no se puede escapar de lo ejecutivo, Ortega no recae en lo que Husserl llama la 'actitud natural', (natürliche Einstellung) en el sentido del realismo. Precisamente la posición orteguiana consiste en la superación de las cosas, y por tanto de todo realismo".

Martías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. ed.cit.p.395.

47 Ortega y Gasset, J. Sobre la razón histórica. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1979, p.73.

48 "Pero la vida humana no es una cosa, más ni siquiera es un 'ser'. Carece de status fijo; está inclusive desprovista de 'naturalidad'. La vida humana 'ocurre' —nos 'pasa'— en cada uno de nosotros. Es un puro 'suceder' o, como Ortega lo indica explícitamente, un gerundio —un faciendum— y jamás un participio —un factum. En vez de 'ser' algo ya hecho, es algo que tenemos que hacer —o que hacernos— incesantemente. La vida humana es, en suma, un 'ser' que se hace a sí mismo o, mejor dicho un 'algo' que consiste en hacerse a sí mismo".

Ferrater Mora, J. op.cit. p.34.

49 Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid -- 1981, p.85.

50 "Hay que entender la vida humana, según Ortega, en el contexto del tiempo histórico, ya que Ortega había conectado la totalidad de la vida humana y la historia humana, la filosofía y la historia tienden a identificarse, lo mismo que su análisis de lo que constituye el individuo llega a ser idéntico a su análisis de lo histórico. Ortega ha confirmado esta interpretación cada vez que ha identificado la filosofía con la historia".

Holmes, Oliver W. "La Fenomenología y la historia en Ortega". en Ortega hoy comp. Manuel Durán. Universidad Veracruzana, México 1983, pp.227-236.

51 Ortega y Gasset, J. Historia como sistema. Y otros ensayos de filosofía. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981, pp.47-48.

NOTAS AL CAPITULO IV.

1 "Inicialmente se trató de que Casa de España fuese un centro - en que los intelectuales transterrados trabajasen hasta que pudiesen encontrar puestos docentes o de investigación en otras - instituciones mexicanas... La Casa de España fue auspiciada con fondos de la Secretaría de Educación del gobierno de México; del Fondo de Cultura Económica; del Banco Nacional, y de la Universidad Nacional".

W. Fagen, Patricia. Transterrados y ciudadanos. F.C.E., México 1975, p.32.

2 "Cualquiera que fuera el juicio español de las características-mexicanas, casi todos señalaron importantes diferencias culturales (y raciales) entre españoles y mexicanos. Es posible que las diferencias hayan aparecido de manera más marcada porque, cuando los transterrados llegaron por primera vez, esperaban encontrar una cultura parecida a la propia. De todos ellos, no hubo - más de dos o tres que vinieran a México estando verdaderamente - bien versados en la historia de este país, o para el caso de -- cualquiera de los países de América Latina... Sólo lentamente, - estos transterrados fueron dándose cuenta del alcance de su mala interpretación y llegaron a aceptar que México y España eran más diferentes que semejantes".

Ibid. p.177.

3 Borges, Jorge Luis. "El Golem" en Obras Completas. T.I, EMECE; Buenos Aires 1989, p.886.

4 La circunstancia inflama nuestra vida, llena todos sus resquicios dándole seguridad al hombre en su pasado y su futuro. A su vez la vida es condición de posibilidad de la circunstancia. -- Cuando sobreviene la ruptura entre vida y circunstancia la corriente de la historia, se ve truncada quedando anonadado el ser histórico del hombre.

5 Reyes, Salvador. "México en 1939" en El exilio español en México 1939-1982. Salvat y F.C.E., México 1983, - p.75.



- 6 Moreno Villa, J. Cornucopia de México y Nueva cornucopia mexicana. F.C.E., México 1959, p.68.

"Creo que el español puede decirle a la linda mexicana: te he querido como quieren los hombres honrados. todo lo bueno que yo conocía de mi tierra, te lo traje. lo material y lo espiritual; arados para tus campos, rosas para tu jardín, joyas y espejos, - manjares y palabras que habian de servirte, para comunicación - con millones de gentes. Es cierto que también te traje lo malo, - pero, ¿qué otro hombre no te hubiera traído también sus malas - cosas? De lo malo no estamos libre, y si tú luchas contra ello, también nosotros".

Ibid. pp.69-70.

- 7 Metasanz, José Antonio. "La dinámica del exilio" en El exilio español en México 1939-1982. ed.cit. pp.172-173.

- 8 Yamuni, Vera. op.cit. pp.80-81.

9 "¿Por qué sentiré la aversión que siento por España, a pesar de la mayoría que estoy convencido que eramos los partidarios de una nueva España? ¿Por qué nos venció la vieja? ¿Por lo que tenemos de común todos los españoles y por lo que siento aversión en mí mismo? Y que no tendría México, pues que lo prefiero tanto a España —y a cualquier otro país—."

Ibid. p.82.

10 "La consideración de las doctrinas como meramente 'doctrinas' - las destemoraliza y así resulta que nos son expuestas las 'filosofías' de veintiseis siglos en un mismo plano de tiempo, es decir, como actuales".

Ortega y Gasset, J. "Ideas para una historia de la filosofía", en Origen y epílogo de la filosofía. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981, p.164.

- 11 Ibid. p.165.

12 Hegel y Comte vislumbraron la dinámica evolutiva de la historia y con ello el devenir de la filosofía, pero lo concibieron -

como proceso siempre perfecto —o en vías de perfeccionamiento—, pletórico de aciertos —el error lo consideraban un duende que no tenía carta de naturalización en la historia, si por accidente se filtraba había que exterminarlo— y que indefectiblemente conducía a su propia filosofía como filosofía definitiva.

13 Ibid. p.17.

14 Ibid. p.18.

15 Ibid. p.23.

16 "Dá esta suerte, la serie de filósofos aparece como un sólo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera 'seguido pensando'. En este tercer aspecto se nos revela el pasado filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por la que el hombre ha ido pasando".

Ibid. p.25.

17 Ibid. p.27.

18 Ibid. p.31.

19 Ortega y Gasset, J. ¿Qué es filosofía? Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981, p.68.

20 Ortega y Gasset, J. El tema de nuestro tiempo. ed.cit. p.105.

21 ¿Qué es filosofía? p.173.

22 Ibid. p.226.

23 Uno de los errores más usuales en la interpretación de la filosofía orteguiana ha sido el considerarla irracionalista. El irracionalismo es una contradictoria revuelta contra la razón, su fuerza matriz radica más en impulsos que en un pensamiento organizado. Empero, para explicarse a sí mismo hace uso de argumentos -

racionales.

24"El orden de los pensamientos buscado es simple y nada menos - que ese 'sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única'. Cadena de la que somos, cada cual, el eslabón último: sólo esa cadena nos revela un sentido que, a la vez es el de la historia humana y el propio nuestro de quienes - la continuamos. Por tanto, la transferencia e integración iniciales, la vinculación por implicación, se ejerce en y cerca de esa única cadena de vivencias".

Garagorri, P. op.cit.p.38.

25 Origen y epílogo de la filosofía. ed.cit.p.29

26"...la serie dialéctica radical que llamamos dialéctica vitalo-histórica. Lejos de estar, pues, la dialéctica histórica constituida por una serie de 'posiciones' y 'contraposiciones' lógicas (Hegel), toda posición 'lógica' o, de pensamiento y todas - las 'series' de ellas (que ya, por lo demás, representan en sí mismas un 'movimiento' dialéctico muy distinto del hegeliano) - quedan subsumidas como mera parte de los haceres que integran la verdadera dialéctica histórica. Y por tener la vida humana misma, y por eso la historia, tal estructura, es por lo que el mé todo de su conocimiento tiene que ser también dialéctico".

Rodríguez Huescar, Antonio. Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid 1966, p.184.

27 Ortega y Gasset, J. Sobre la razón histórica. ed.cit. p.121.

28"El hombre es hoy lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que el hombre es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo - que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es la 'razón histórica'. "

Ibid. p.122.

29"... su significación es el mundo, no como realidad física ajena, sino en cuanto me rodea, no sólo es un mundo de cosas, sino de valores y bienes, un mundo práctico. Y cuando suspendo la actitud natural (natürliche Einstellung), o más bien le superpongo

otras actitudes particulares, por ejemplo la aritmética, obtengo los 'mundos circunstantes ideales' (ideale Unwelten)".  
Márías, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. p.352.

30 Ortega y Gasset, J. Sobre la razón histórica. p.54.

31 "Este estrato de la realidad ya es múndico, ya es mundo. En él hay, pues, ya 'cosas' tienen el carácter de ser más facilidades y dificultades, importancias o asuntos —praxmáta—, servicio; o, lo que es lo mismo, no tienen un ser en sí, sino un ser para mí (para mis conveniencias o intereses). En una palabra, es, principalmente, lo que llama Ortega el mundo 'mío' o 'de cada cual' en El hombre y la gente. Este 'mundo' también es auténtico, en tanto en cuanto es mío y sólo mío, esto es, en cuanto es el mundo de mi vida. Corresponde a la dimensión de soledad de la vida humana".

Rodríguez Huéscar, A. op.cit. p.166.

32 Ortega y Gasset, J. El hombre y la gente. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1981, -- pp.67-68.

33 Véase. Ortega y Gasset, J. "Del optimismo en Leibniz" en La idea de principio en Leibniz. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1979.

34 Ortega y Gasset, J. "Verdad y perspectiva" en Antología del Espectador. Salvat, Madrid 1970, p.21.

35 "La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin —cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si este ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo".

Ibidem.

36 Ibidem.

37 Ibidem.

38"Para mí, esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un 'protofenómeno'— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que es la cosa el maestro del hombre".

Ortega y Gasset, J. Origen y epílogo de la filosofía. ed.cit. pp.36-37.

39 Ortega y Gasset, J. Ideas sobre el teatro y la novela. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982, pp.40-41.

40"La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en superficie. De suerte que esta superficie posee rigor en dos valores: el uno cuando lo tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo".

Ortega y Gasset, J. Meditaciones del Quijote. ed.cit. p.52.

41 Ortega y Gasset, J. Origen y epílogo de la filosofía. p.47.

42"Si de hecho yo pretendo que es verdadero un pensamiento mío, esa pretensión se da en mí de hecho motivada por otro hecho de conciencia que será, por ejemplo, otro pensamiento mío, al cual llamo 'prueba' o 'razón' de aquél. Este, a su vez, extraerá su validez de otro hecho de mi conciencia, y así sucesivamente. Todo ello, la pretensión primera como sus fundamentos, se da patente en mi conciencia y se da patente también el nexo, el dar cuenta que creo en otro pensamiento porque creo antes en este otro".

Ortega y Gasset, J. Goethe. Dilthey. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1983, p.173.

43 En la concepción dialéctica de Ortega la perspectiva es el punto de unión entre la dialéctica como método y como movimiento de la realidad. A la vez, la perspectiva le da su carácter vital a la dialéctica orteguiana.

44 Ortega y Gasset, J. Origen y epílogo... p.46.

45 Como la visión de un mundo coherente y unificado llega a ser una necesidad en vistas a una seguridad ontológica y epistemológica, el hombre preña —en menor o mayor grado— todas sus construcciones intelectuales de una visión totalitaria. La filosofía por antonomasia asume programáticamente esa función, pero —ante la crisis en que ha caído, una construcción alternativa ha llenado esa función como es el discurso narrativo.

46 K. Langer, Susanne. Sentimiento y forma. UNAM. (Centro de estudios filosóficos), México 1967, pp.269-270.

47 Una de las más funestas consecuencias de nuestra época — engendro de particularismos y especializaciones — es la negación de todo punto de continuidad entre filosofía y novela; pero al margen de que no sea consciente ni reconocida su unidad ésta, empero, existe. Los influjos entre las áreas de conocimiento obedecen a movimientos inerciales de la mente y de la vida humana — que acaban por unificar la integridad del saber humano. El problema de fondo radica en que nuestra época vive la pesadilla de la inconsciencia —no olvidemos que el especialismo es una prosaica forma de inconsciencia— que se niega a reconocer la unidad de los conocimientos humanos, que en la realidad es un hecho. Por tanto, entre filosofía y novela siempre han existido —puntos de comunión de hecho, los cuales mientras más conscientes se hagan redundará en obras de mayor calidad y precisión en el conocimiento de la realidad.

48 Gaos, José. Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía. UNAM., México 1987, C.C.T-VII, Prólogo de Raúl Cardiel Reyes, p.11.

49 ibid. pp.12-13.

50 "La filosofía sistemática o mejor aún, el acto de conciencia de Gaos en el que comprende un significado de la filosofía, la sistemática y objetiva, es causa que le lleva a decir que le falta nada menos que una filosofía. Con esto ha atenuado la connotación de las expresiones 'ser muy poco filósofo' y 'faltarle precisamente una filosofía'. Por no haber desarrollado todavía, durante el periodo en que escribió sus confesiones profesionales, tal tipo de filosofía, dice no llevar a cabo confesiones —filosóficas. Y lo dice así porque las Confesiones profesionales

fueron publicadas en 1958".  
Yamuni, Vera. op.cit. p.95.

51 Salmerón, Fernando. Ensayos filosóficos. (Antología) SEP., México 1988, p.244.

52 "Mas la materia no es exclusivamente autobiográfica sino doctrinaria —y para dar idea de esta doctrina, nada mejor que revisar los índices de la obra en proyecto... De acuerdo con éste índice la obra se divide en dos partes, precedidas de una introducción general. La primera parte, titulada Autobiografía y literatura, tiene su propia introducción, se divide en nueve capítulos subdivididos a su vez en secciones y seguidos de una conclusión. La segunda parte, titulada Autobiografía y filosofía, tiene también su propia introducción, pero sólo cuenta con cinco capítulos y una conclusión".  
Ibid. p.250-251.

53 Gaos, José. Orígenes de la filosofía y de su historia. Universidad Veracruzana, México 1960, p.32.

54 "Ante todo, se trata de una retrospectiva, nos dice Gaos, de una búsqueda de experiencias o vivencias pasadas (de Erlebnisse como él prefiere decir). Después y simultáneamente, conforme vayan presentándose, se trata de captar las vivencias nuevas de toda índole. Se mezclan, pues, las meramente actuales, que constituyen la parte futura de la obra, con las del tiempo pasado o perdido, que le son tan ajenas: 'orden —dice Gaos— que es un desorden en relación al orden de la pérdida y del plan'. La redacción consistirá, por tanto, en refundir los acontecimientos cotidianos para darles una articulación sujeta al plan, pero refundirlos progresivamente en el curso de los días".  
Salmerón, F. op.cit. pp.254-254.

55 "Por este motivo sus futuras confesiones serían de índole profesional no descarnadamente íntimas como las de José Vasconcelos.

56 "El narrador que escribe en primera persona no es, pues, el mismo Proust, sino un personaje construido a base de tomarle a él como modelo. El arte había cumplido su misión que es dar la imagen de la realidad... y no la realidad misma, y el narrador pasaba a formar parte de la obra. Si bien se le atribuye a veces

el nombre de Marcel, sus características biográficas quedaron - suficientemente modificadas para que Proust pudiera verle fuera de sí mismo, como un elemento de su creación".

Serrahima, Mauricio. Prólogo a En busca del tiempo perdido. - Plaza Janés, Barcelona 1967, p.XXVII.

57 Salmerón, F. op.cit. p.246.

58 Ortega y Gasset, J. Goethe. Dilthey. ed.cit. p.33.

59 Gaos, José. "El interés de la filosofía" en Discurso de filosofía. Universidad Veracruzana, México 1959, - pp. 47-48.

60 "La docencia de Gaos, al menos a nivel universitario, se inició en 1930, es decir, apenas ocho años antes de su arribo a México y tuvo lugar en las instituciones...de Zaragoza, Madrid y Santander —si descontamos el tiempo que pasó en Montpellier como lector de español. Su obra publicada en esos años, si no tomamos en cuenta las traducciones, era todavía más escasa. Prácticamente se reducía a la tesis de grado que apareció publicada en una revista de Zaragoza; el resumen de un curso dictada en la Universidad de Verano de Santander; una conferencia pronunciada en ocasión del VII centenario del nacimiento de Hamónides, que la Revista de Occidente publicó en dos entregas sucesivas del año de 1935; y un par de artículos periodísticos aparecidos uno en Madrid y otro en La Habana".

Salmerón, F. op.cit. pp.241-242.

61 Yamuni, Vera. op.cit. p.95.

62 Yamuni, Vera. José Gaos, su filosofía. UNAM, (Col.Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras no.4), México 1989, p.18.

63 Y ya metidos en el terreno de la paradoja literaria y metafísica, no resulta del todo descabellado aventurar la suposición de que el filósofo soberbio en un gesto de inaudita bondad ideó el personaje: José Gaos el profesor de filosofía, para exhibir como las ideas contienen un fondo de humildad.



73 "Con respecto a las proposiciones de la ciencia de las cosas humanas, y entre estas la filosofía y en particular la metafísica, hay que decir que son en buena parte subjetivas; en gran parte son confesiones personales, con verdad personal. Sin embargo, en la filosofía no todo es personal e incommunicable. En lo que se llama filosofía hay partes tan dadas como idénticas a cada uno de los filósofos como, si no la totalidad de la lógica, buena parte de ella, que es dada a cada uno de los filósofos tan idénticamente como las formas geométricas a cada uno de los geómetras".

Yamuni, Vera. José Gaos, su filosofía. p.25.

74 Gaos, José. Filosofía de la filosofía...p.56.

75 El pluralismo es a la vez el fundamento cohesionador entre el teoricismos y el historicismo de Gaos.

76 Gaos, José. Filosofía de la filosofía...p.37.

77 Ibid. Prólogo p.28.

78 Yamuni, Vera. José Gaos, su filosofía. p.27.

79 "Pues bien, tal constitución, histórica, de la filosofía, por filosofías aunque en relaciones de comunidad entre sí, distintas en última instancia como personales, no puede comprenderse sino por una filosofía de la personalidad filosófica, en el seno de una filosofía de la persona. Si entre las filosofías hay relaciones, elementos comunes, coincidencia, es porque hay todo esto entre las personas de los filósofos, porque lo hay entre las personas en general: a los filósofos parece común la personalidad filosófica, como a los seres humanos la humana naturaleza. Y como, a pesar de esta naturaleza, los seres humanos tienen diferentes personalidades típicas e individuales, los filósofos filosofan de distinta manera, sus filosofías son distintas como personales, es porque a pesar de aquella su personalidad, son distintas personas. La naturaleza humana es precisamente la naturaleza histórica. Y la típica personalidad filosófica pudiera caracterizarse por el afán de la personalidad individual absoluta... la historia de la filosofía, en general la historia, es el fenómeno de una meta-física personal".

Gaos, José. "La filosofía actual y el personalismo" en Filosofía de la filosofía... ed.cit. p.206.

80 Para Gaos el personalismo perspectivista es el mecanismo propulsor de todas las filosofías, ya que era consciente de que desde siempre cada filósofo ha considerado su filosofía como verdadera y las demás falsas. Lo que hace pensar en un Leibniz que dijo "so mos puntos de vista desde donde miramos el mundo". En el perspectivismo encuentra Gaos la justificación a semejante posición.

81 Gaos, José. "La filosofía actual y el personalismo". p.201.

82 Zea, Leopoldo. "José Gaos en el recuerdo" en Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras. UNAM., México, octubre 1979, pp.17-18.

83 "De un modo instintivo los mexicanos han comprendido que la concepción de la vida mediante la analogía del deporte es algo muy superficial y estrecho; y han sentido que la inversión de la secular jerarquía de trabajo y juego sería tanto como desfigurar el sentido último de la existencia humana... Toda esta antipatía táctica que los mexicanos sienten por el lado frívolo de Ortega es, claro está, bien inteligible".

Romanell, Partrick. La formación de la mentalidad mexicana. Colegio de México 1954, p.178.

En defensa de Ortega podría argumentarse que la contradicción entre ambas concepciones de la vida, como preocupación y despreocupación, respondían cada una a determinada perspectiva de la filosofía orteguiana respecto al hombre y la circunstancia, por lo que no habría contradicción sino complementariedad de perspectivas.

84 "En la difusión de las ideas de Ortega en México tuvo una participación importante como iniciador José Romano Muñoz, ... hizo sus estudios filosóficos en los cursos de Antonio Caso. Más tarde recibió la influencia de Ortega y Gasset y se convierte en uno de los más fervientes propagandistas de las doctrinas del filósofo español".

Ramos, Samuel. Historia de la filosofía en México. UNAM., México 1976, O.C.; T.II, p.221.

85 Ibid. pp.219-220.

86 "Ramos afirma que encontró una 'norma' aplicable en México en la idea clave de Ortega, o sea en la famosa fórmula 'yo soy yo y mi circunstancia'. Así Ramos comprendió, gracias al perspectivismo orteguiano, que hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental; así también tendría que existir un punto de vista mexicano tan ampliamente justificado como el europeo. Por eso, la filosofía mexicana, como la caridad, tenía que empezar en casa si pretendía encontrar su propia individualidad".

Romanell, Partrick. op.cit. p.187.

87 Ibid. p.165.

88 "Por otra parte, la conciencia misma de que es necesario modernizarse, actualizarse y 'estar al día', circunstancia que al parecer se compartía con España, significaba aquí renovar la atmósfera intelectual, liquidar pasivos antiguos en el campo de la cultura, y resolver situaciones y problemas añejos".

Cardiel Reyes, Raúl. "La filosofía" en El exilio español en México 1949-1982., ed.cit. p.208.

89 En rigor el primer español que dedicó una crítica al libro de Ramos fue el historiador —de cuño historicista orteguiano— Ramón Iglesia cuyo artículo "El perfil de México" apareció en 1936 en Madrid (Ver Iglesia, Ramón. El hombre Colón y otros ensayos. - F.C.E., México 1986, pp.259-261). Mientras el de José Gaos data de 1939 en México.

90 Gaos, José. "Lo mexicano en filosofía". en Thesis. Núm.cit. - p.9.

91 Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. Alianza Mexicana, (Col. Biblioteca Iberoamericana No.4) 1980, p.52.

92 "Si los negadores de la existencia de una filosofía mexicana, a pesar de ello han cultivado la Historia de la Filosofía en México, ha sido por pensar que ésta da a conocer una parte de la historia de México y que éste debe conocerse a sí mismo lo más íntegramente posible: más en general, el cultivo de la Historia de las Ideas en México es medio de conocerse cada vez más auténticamente a sí mismo este país. Pero no sólo de conocerse, sino también revalorarse más justamente... Ni sólo conocerse y revalorarse, sino, y más fundamentalmente, de seguir confeccionándose, perfeccionándose a sí mismo históricamente. Del actual cultivo de la Historia de las Ideas en México es la razón más ancha y honda el proceso de conocimiento de sí mismo, propia estimación y confección y perfección de sí propio que existe históricamente México en el mundo de nuestros días".

Ibid. p.67.

93 Ibid. p.50.

94 Villegas, Abelardo. op.cit. p.115.

- 95"Los fundadores del 'Grupo filosófico Hiperión' fueron Ricardo Guerra, Joaquín Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevá-- rez, Emilio Uranga, Fausto Vega, Luis Villoro, Leopoldo Zea. La aparición en público del grupo tuvo lugar en un ciclo de conferencias sobre el Existencialismo Francés... Desde la serie de conferencias del otoño de 48 se destacó públicamente como líder o jefe del Hiperión Leopoldo Zea".  
Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. ed.cit. pp.115-116.
- 96 Ibidem.
- 97 Los grandes momentos del indigenismo en México. Colegio de México 1950.  
Fenomenología del relajó. Era, México 1966.  
Análisis del ser del mexicano. Porrúa y Obregón, México 1952.
- 98 Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. p.40.
- 99"Con águda penetración de moralista, Portilla atinó en esta incapacidad de un pueblo que al transformar las jerarquías, prefiere el éxito económico al señorío y a la riqueza interior; el fácil aplauso y la fama barata, son más estimados que la profunda meditación creadora; y en una comunidad de relumbrón, el que hace contraste con el hombre del 'relajó' es el que se manifiesta con 'espíritu de seriedad', y más aún, se precia de ser 'una masa compacta de valor'... Uno, el 'relajiento' niega el valor, lo pulveriza; otro, el 'apretado', acaba por considerarse pura concentración de un valor intelectual o social que se le debe reconocer, - en un país de trastornada estimativa".  
Díaz Ruanova. O. op.cit. p.174.
- 100 Villegas, Abelardo. La filosofía de lo mexicano. UNAM., México 1979, pp.182-183.
- 101 Uranga, Emilio. "El mexicano perfilado filosóficamente". en - Proceso, México 7 de noviembre de 1988, No.627 p.49.
- 102"Este cauce interpretativo no fue abandonado durante el periodo de la formalización y actividades del grupo Hiperión; por el contrario, es en este mismo periodo cuando Zea se abocará al in-

tento de la conceptualización filosófica de su interpretación - del proceso histórico. La historia como un proceso de emancipación incompleto aún expresado y detectado por Zea a través de la conciencia —éste era el resumen de lo que había logrado hasta ese momento, y parecería que entonces la tarea de conceptualización filosófica debería llevarse casi naturalmente echando mano a la filosofía hegeliana. Y en verdad, ésta será la labor a la que se abocará Zea en 1951, en su trabajo titulado Dialéctica de la conciencia en México".

Medín, Tzvi. Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina. UNAM., México 1983, p.43.

103 Gaos, José. En torno a la filosofía mexicana. p.132.

104 Ibid. p.104.

105 "En la Historia o historiografía de las ideas, decía Gaos, se persigue la comprensión de los hechos humanos, al igual que en cualquier otra historiografía. En este intento hay que preguntar se primero, frente a la expresión de las ideas, a quién han pertenecido o de quién son tales ideas, antes de preguntarse sobre el qué de las mismas. Ese quién creador y protagonista de las ideas, como viviente en una situación determinada, es el objeto principal para la interpretación de los hechos en la historia de las ideas".

Lira, Andrés. Nota sobre la edición a: Gaos, José. Historia de nuestra idea del mundo. F.C.E. y Colegio de México, 1973, p.VIII.

106 Ibid. p.8.

107 Ortega y Gasset, José. Ideas y Creencias. Espasa Calpe, Madrid 1976, pp.19-20.

108 Véase. Miró Quesada, Fco. Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano. F.C.E., México - 1974, Primera Sección. El problema de la filosofía latinoamericana. I. Análisis del proyecto.

109 Ibid. p.88.

110. "Una vez conseguida la justificación teórica de su ocupación - con la Historia de la ideas en Hispanoamérica, va a realizar una tarea que perdurará como fundamental en la revalorización que en los últimos años se ha hecho del pensamiento hispanoamericano. En esta tarea la labor originaria y más importante se centra en torno al Seminario para el estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española... La dirección del Seminario por Gaos, culminó - en la elaboración de tesis de donde salieron algunos de los mejores trabajos que sobre Historia de la ideas hispanoamericanas se han hecho últimamente; dos volúmenes de Leopoldo Zea, El positivismo en México y Apogeo y decadencia del positivismo en México..."  
Abellán, José Luis. "La contribución de Gaos a la Historia de las ideas en Hispanoamérica". en Dianoia. - Anuario de Filosofía 1970, F.C.E. y UNAM., - México. p.215.
- 111 Véase. Gaos, José. Introducción y selección de autores y textos. Antología del pensamiento de lengua - española. pp.XXIV-XXXVI.
- 112 Ibid. p.XXXVII.
- 113 Gaos, José. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América española. - ed.cit. p.399.
- 114 Gaos, José. Antología del pensamiento de lengua española. - p.XXXIX.
- 115 "Esta es la suprema paradoja de la filosofía de lo mexicano: - el sabernos nosotros los mexicanos circunstanciales, limitados, - significa el sabernos universalmente humanos. Si, por lo mismo, - llegamos a una verdad circunstancial, como dice Zea, llegaremos a una verdad humana sin más, quedaremos situados en el mundo de lo humano".  
Villegas, Abelardo. La filosofía de lo mexicano. ed.cit. p.147.
- 116 Zea, Leopoldo. América como conciencia. UNAM., México 1972, - p.30.
- 117 Véase. medin, Tzvi. op.cit. p.57.

118 Zea, Leopoldo. Filosofía de la historia americana. ed.cit. - p.19-21.

119 "Su obra —de Zea— puede dividirse en tres etapas. La primera consagrada por la tradición con el nombre del pensamiento mexicano. La segunda, continuando con esa tendencia, se ocupa del pensamiento latinoamericano. La tercera se refiere al proceso - descolonizador del Tercer Mundo. Estas etapas las cumple en un - doble nivel; como historiador de las ideas y como filósofo de la historia. En ambos casos y en todas sus etapas el hilo conductor de su pensamiento es el estudio de las causas del atraso histórico de los pueblos americanos, asiáticos y africanos y el cerco - que estos pueblos han impuesto al Occidente en las últimas décadas".

Sosa, Ignacio. "Leopoldo Zea. Premio Nacional" en Perspectiva. Nuevo boletín de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM., tercera época, Año 1, noviembre-marzo 1981, Números 4,5; p.16.

BIBLIOGRAFIA.

- ABBAGNANO, Nicola. et.al. La evolución de la dialéctica. Martínez Roca, Barcelona 1971.
- ALEXANDRE, Vicente. Obras Completas. Vol.I poesía (1924-1967) - Aguilar, Madrid 1977.
- BARTRA, Roger. La jaula de la Melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano. Grijalbo, México 1987.
- BAUMER, Franklin L. El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio de las ideas, 1600-1950. F.C.E., México 1985.
- BORGES, Jorge Luis. Obras Completas. Tomo I. EMECE., Buenos Aires 1949.
- BROCH, Hermann. Poesía e investigación. Barral, Barcelona 1974.
- CABRERA, Manuel. Los supuestos del idealismo fenomenológico. -- U.N.A.M., México 1979.
- CASANOVA ALVAREZ, Francisco. (comp.) México: economía, sociedad y política. El proceso de institucionalización de la revolución mexicana (1917-1940), U.N.A.M., México 1985.
- CASTRO, Américo. La realidad histórica de España. Porrúa, México 1954.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. Filosofía de la liberación latinoamericana. F.C.E., México 1985.
- CORTES DEL MORAL, Rodolfo. Hegel y la ontología de la historia. - U.N.A.M., México 1980.
- DE MURALT, André. La idea de la Fenomenología. El ejemplarismo - husserliano. U.N.A.M., México 1963.
- D'HONDT, Jacques. Hegel filósofo de la historia viviente. Amorrortu, Buenos Aires 1971.
- DIANCIA. Anuario de Filosofía. F.C.E. y U.N.A.M., México 1970.
- DIAZ RUANOVA, Oswaldo. Los existencialistas mexicanos. Edit. Rafa el Giménez Siles, México 1982.
- DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo, Obras Completas Tomo VIII. F.C.E., México 1945.
- DUCHET, Michéle. Antropología e historia en el siglo de las luces. Siglo XXI, México 1988.
- DURAN, Manuel. (comp.) Ortega hoy. Universidad veracruzana, México 1985.
- FERRATER MORA, José. Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. - Seix Barral, Barcelona 1975.



- Cuatro visiones de la historia universal. -  
Alianza Editorial, Madrid 1982.
- FRANK, Waldo. Retratos culturales. Aguilar, Madrid 1962.
- FROST, Elsa Cecilia. Las categorías de la cultura mexicana. --  
U.N.A.M., México 1972.
- GACETA DEL F.C.E. México, núm.214, octubre 1988.
- GADAMER, Hans Georg. La dialéctica de Hegel. Ediciones Cátedra,-  
Madrid 1981.
- GALEANO, Eduardo. Las venas abiertas de América Latina. Siglo -  
XXI, México 1978.
- GAOS, José. Antología del pensamiento en lengua española. En la  
edad contemporánea. Universidad de Sinaloa, México 1982.
- Confesiones profesionales. Obras Completas tomo XVII,  
U.N.A.M., México 1982.
- De la filosofía. Obras Completas tomo XII, U.N.A.M.,-  
México 1982.
- Discurso de la filosofía. Universidad veracruzana, Mé-  
xico 1959.
- En torno a la filosofía mexicana. Alianza mexicana, -  
(Col. Biblioteca Iberoamericana No.4) 1980.
- Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía.  
Obras Completas tomo VII, U.N.A.M., México 1987.
- Historia de nuestra idea del mundo. F.C.E. y Colegio  
de México, 1975.
- Orígenes de la filosofía y de su historia. Universi-  
dad veracruzana, México 1950.
- Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos en la historia  
de las ideas en España y la América española. U.N.A.M., México  
1977.
- GARAGORRI, Paulino. Unamuno y Ortega. Salvat y Alianza Editorial,-  
Madrid 1972.
- Españoles razonantes. Revista de Occidente, -  
Madrid 1969.
- Introducción a Ortega. Alianza Editorial, Ma-  
drid 1970.
- GERBI, Antonello. La disputa del nuevo mundo. F.C.E., México 1982.
- GOETHE, J.W. Obras Completas. Tomo II, Aguilar, Madrid 1963.
- HEGEL, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pa-  
blos, México 1974.
- Filosofía del derecho. U.N.A.M., México 1985.

- La filosofía real. F.C.E., México 1984.
- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Universidad, Madrid 1982.
- HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. F.C.E., México 1971.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. Dialéctica del iluminismo. Losada, Buenos Aires 1988.
- HUSSERL, Edmund. Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental. U.N.A.M., México 1988.
- Meditaciones cartesianas. F.C.E., México 1986.
- HYPPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel. Ediciones Península, Barcelona 1974.
- IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. F.C.E., México 1979.
- JACKSON, Gabriel. La República española y la guerra civil (1931-1939). Orbis, Barcelona 1985.
- JANIK, Allan y TOUMLIN, Stephen. La Viena de Wittgenstein. Taurus, Madrid 1987.
- K. LANGER, Susanne. Sentimiento y forma. U.N.A.M., México 1967.
- KAMEN, Henry. Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714. Alianza Editorial, Madrid 1984.
- KOJEVE, Alexandre. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. La Pléyade, Buenos Aires 1975.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. España como problema. Tomo II Desde la "generación del 98" hasta 1936. Aguilar, Madrid 1956.
- LOS UNIVERSITARIOS. Nueva Epoca, núm.2. Junio 1983, U.N.A.M., México 1983.
- MACHADO, Antonio. Poesía Completa. Espasa Calpe, México 1977.
- MARIAS, Julián. Ortega. Circunstancia y vocación. Alianza Universidad, Madrid 1984.
- Ortega. Las trayectorias. Alianza Universidad, Madrid 1983.
- MEDIN, Tzvi. Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía. -- U.N.A.M., México 1983.
- MEINECKE, Friedrich. El historicismo y su génesis. F.C.E., México 1943.
- MEYER-ABICH, Adolf. Humboldt. Salvat (Col. Grandes biografías) - Barcelona 1985.
- MIRO QUESADA, Fco. Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano. F.C.E., México 1974.
- Proyecto y realización del filósofo latinoamericano. F.C.E., México 1981.

MORENO VILLA, José. Cornucopia de México y nueva cornucopia mexicana. F.C.E., México 1985.

MORSE, Richard. El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo. Siglo XXI, México 1982.

MYRES, John. El amanecer de la historia. F.C.E., México 1950.

O'GORMAN, Edmundo. La invención de América. F.C.E. y S.E.P. (Col. Lecturas mexicanas No.63) México 1984.

ORTEGA Y GASSET, José. Antología del Espectador. Salvat, Madrid-1970.

----- Ideas y creencias. Espasa Calpe, Madrid - 1976.

----- Meditaciones del Quijote. Revista de Occidente, Madrid 1970.

OBSERVACION: Las siguientes obras son de la colección Obras de Ortega y Gasset publicados por la unión editorial: Revista de Occidente en Alianza Editorial de Madrid. Por lo que para evitar la repetición de los datos bibliográficos se dará únicamente el título de la obra y la fecha de edición.

Deshumanización del arte; 1983.

El hombre y la gente; 1981.

El tema de nuestro tiempo; 1981.

Goethe y Dilthey; 1983.

Historia como sistema. Y otros ensayos de filosofía; 1981.

Ideas sobre el teatro y la novela; 1982.

La idea de principio en Leibniz; 1979.

Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América; 1981.

Origen y epílogo de la filosofía; 1981.

Unas lecciones de metafísica; 1981.

¿Qué es filosofía?; 1981.

Sobre la razón histórica; 1979.

PIERSON, Peter. Felipe II de España; F.C.E., México 1984.

PORTILLA, Jorge. Fenomenología del relato. Era, México 1966.

RAMA, Carlos. La crisis española del siglo XX. F.C.E., México - 1960.

RAMOS, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México en - Obras Completas Tomo I, U.N.A.M., México 1975.

----- Historia de la filosofía en México. en Obras Completas Tomo II, U.N.A.M., México 1976.

- ROBBENEGHTS, Ludovic. El pensamiento de Husserl. F.C.E., México 1979.
- RODRIGUEZ HUESCAR, Antonio. Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega. Revista de Occidente, Madrid 1966.
- ROIG, Arturo Andrés. Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano. F.C.E., México 1981.
- ROMANELL, Patrick. La formación de la mentalidad mexicana. Colegio de México 1974.
- SAIZ y RODRIGUEZ, Pedro. La evolución de las ideas sobre la decadencia española. Atlántida, Madrid s/f.
- SALAZAR BONDY, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI, México 1978.
- SALMERON, Fernando. Ensayos filosóficos. (antología) S.E.F., México 1982.
- SARAILH, Jean. La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. F.C.E., México 1957.
- SERRANO CALDERA, Alejandro. Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. U.N.A.M., México 1987.
- THESIS. Nueva revista de Filosofía y Letras, U.N.A.M., México - octubre 1979.
- UNAMUNO, Miguel de. "El sentimiento trágico de la vida", en Ensayos tomo II, Aguilar, Madrid 1951.
- "Vida de Don Quijote y Sancho". en Ensayos tomo II, Aguilar, Madrid 1951.
- URANGA, Emilio. Análisis del ser del mexicano. Porrúa, México - 1952.
- ¿De quién es la filosofía? Federación Editorial Mexicana 1977.
- VARIOS. Estudios de historia de la filosofía en México. U.N.A.M. México 1980.
- El exilio español en México 1939-1982. Salvat y F.C.E., México 1983.
- Ideas en torno a Latinoamérica, 2 tomos. U.N.A.M. y Unión de universidades de América Latina, México 1986.
- VILLEGAS, Abelardo. Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana. U.N.A.M.-Universidad Autónoma de Zacatecas, México 1987.
- Filosofía de lo mexicano. U.N.A.M., México 1979.
- VILLORO, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México.- Colegio de México 1950.

- W. FAGEN, Patricia. Transterrados y ciudadanos. F.C.E., México - 1975.
- W. SILVER, Philip. Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset. Alianza Universidad, Madrid 1978.
- XIRAU, Ramón. El desarrollo y las crisis de la filosofía Occidental. Alianza Editorial, Madrid 1975.
- YAMUNI, Vera. José Gaos. El hombre y su pensamiento. U.N.A.M.; - México 1980.
- José Gaos, su filosofía. U.N.A.M. (Col. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras No.4), México 1939.
- ZEA, Leopoldo. América como conciencia. U.N.A.M., México 1972.
- El pensamiento latinoamericano. Ariel, México - 1976.
- El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y de cadencia. F.C.E., México 1968.
- Filosofía de la historia americana. F.C.E., México 1978.
- La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo XXI, México 1980.
- ¿Por qué América Latina? U.N.A.M., México 1988.
- ZAMBRANO, María. España, sueño y verdad. EDHASA., Barcelona 1965.