LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA QUE JOSÉ GAOS TRANSTERRÓ A MÉXICO

The Spanish Philosophy that José Gaos Transferred to Mexico

Agustín Serrano de Haro
Instituto de Filosofía del CSIC (España)

La idea de «transtierro» admite aplicarse también al pensamiento filosófico que José Gaos llevó consigo a México. Gaos contaba ya con una filosofía original suya propia cuando salió de España en 1938. Era una peculiar defensa y asimilación del raciovitalismo de Ortega. En su caso, la idea de la vida humana como realidad radical conectaba además con una denuncia de la metafísica, con una «prosopopeya del filósofo», tal como él dirá en la última lección de filosofía impartida en la facultad de Ortega. También de estos años de la guerra civil data su reivindicación de que había existido un genuino pensamiento moderno en lengua española. Tiene un notable interés vincular estos esbozos claros de su filosofía madura con su formalización temprana, ya en 1945, de que en la realidad hispanoamericana prevalecía un pensamiento filosófico de expresión literaria y con firme proyección política. Se concluye apuntando algunas posibles dudas acerca del equilibrio interno de estos distintos elementos.

Palabras clave
Gaos, filosofía española, Ortega, escepticismo, transtierro

The idea of "exile as transplant" can also be applied to the philosophical thought that José Gaos took with him to Mexico. Gaos already had his own original philosophy when he left Spain in 1938. It was a peculiar defense and assimilation of Ortega's raciovitalism. In his case, the idea of human life as the radical reality was also connected with a denunciation of metaphysics, with a "prosopopoeia of the philosopher", as he would say in the last philosophy lesson given at Ortega's Faculty. Also from these years of the Civil War dates his claim that there had been a genuine modern thought in Spain. It is of notable interest to link these clear outlines of his mature philosophy with his formalization, already in 1945, that in the Latin American reality there prevailed a philosophical thought of literary expression and with a firm political projection. We conclude by pointing out some possible doubts about the internal balance of these different elements.

Keywords
Gaos, Spanish philosophy, Ortega, skepticism, exile as transplant

Mientras que en su patria española de nacimiento el nombre de José Gaos y González Pola (1900-1969) ha quedado asociado al traductor precoz de Heidegger, de Husserl, de Scheler, al mediador incansable para tantos otros pensadores de lengua alemana, en su patria mexicana de destino el nombre de Gaos designa ante todo al incansable catedrático que puso la filosofía mexicana a la mejor altura del siglo XX, al mismo tiempo que reivindicaba precozmente el pensamiento de lengua española y la existencia de una comunidad filosófica hispanoamericana. Estos dos o tres perfiles del personaje describen, desde luego, a tan singular personalidad. Entre ellos se tiende, además, el puente cargado de resonancias del «transtierro»: ese vínculo de continuidad fecunda que sobrevivía al desgarro biográfico de la guerra civil y que florecía por sobre la terrible derrota política. En el neologismo que él mismo acuñó tempranamente, y que ha hecho fortuna, recogía su experiencia personal y quizá también intransferible, o, con seguridad, menos transferible de lo que él juzgaba. El exilio de España habría significado para Gaos el traslado a una tierra hermana más propicia y a una comunidad política libre, en que su vocación de filósofo, su profesión de catedrático de filosofía contemporánea y, en suma, la identidad de un pensador liberal discípulo de Ortega hallaban el cumplimiento que la guerra civil y la derrota de la República parecieron truncar. Pero, más allá de estas ricas referencias elementales, el pensamiento de Gaos bien pudiera merecer una discusión atenta y un conocimiento cuidadoso. Estas líneas responden, si acaso, a tal propósito.

El asunto particular que yo quiero evocar aparece en el título de mi ensayo con más claridad de lo que la lectura rápida de él puede sugerir. Tiene sin duda interés teórico e histórico reconstruir la filosofía suya propia que Gaos tenía ya en la cabeza cuando abandonó España en junio de 1938 (para nunca retornar). Pues una primera constatación es que, en efecto, ya existía tal filosofía gaosiana y que ella se había incluso expresado en los años de la guerra civil; se trata del peculiar escepticismo teórico al que Gaos dará precisión en las décadas siguientes. Pero, por otro lado, se trataba también de una filosofía española no solo por oriunda de su patria nativa, sino por nacida en la circunstancia filosófica inmediata que la figura tutelar de Ortega había creado y determinado. En el discípulo, la tesis metafísica de que la vida biográfica es la realidad radical implicaba la asunción de que la metafísica, el saber buscado, carecía de toda verdad universal que proponer y estaba condenada a ser una confesión personal, una narración autobiográfica del filósofo-metafísico. Pero es que, además de ello y a diferencia nítida de Ortega, el raciovitalismo escéptico de Gaos permitía, en cambio, redescubrir la tradición oculta de un pensamiento en lengua española y replantear su vigencia. También de esta vertiente hay rastros en el Gaos previo al transtierro. Pero puede decirse que el potente ensayo *Pensamiento de lengua española,* aparecido en México en 1945, es un hito fundamental, si es que no fundacional, para el reconocimiento del «pensar en español», para una cierta defensa de su pasado y de su viabilidad. En ese mismo año del final de la Segunda Guerra Mundial daba él también a la imprenta la monumental *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. Más de 1.200 apretadas páginas en la edición de las *Obras completas* de Gaos, que probaban *ad oculos* la ausencia de prejuicios ideológicos en el profesor transterrado, cuya reivindicación del pensamiento en español admitía a Balmes y a Menéndez Pelayo en la vecindad no ya solo de Ortega o de Unamuno, sino también de toda una serie de pensadores y políticos liberales hispanoamericanos: Sarmiento, Bello, Rodó, Martí… En esta década de 1935-1945 se formó, en suma, tanto la peculiar disidencia de Gaos respecto del pensamiento de Ortega en el seno de la Escuela de Madrid como su conciencia creciente de que esta derivación original conectaba con una línea filosófica posible de pensar en español a lo largo del siglo XX. El título de mi ensayo alude sintética, concentradamente, a todas estas vertientes, que a continuación me propongo desglosar con un mínimo detalle.

El raciovitalismo escéptico de Gaos permitía, en cambio, redescubrir la tradición oculta de un pensamiento en lengua española y replantear su vigencia

Apenas hace falta decir que la ocasión propicia para esta pequeña revisión es la reciente publicación del tomo primero de las *Obras completas* de José Gaos; el primero en el orden programado de la edición, pues reúne los escritos españoles del filósofo, y casi el último en el orden de la publicación efectiva, dada la extraordinaria dificultad de la reunión y cotejo de los materiales –que reúne también múltiples inéditos, intervenciones orales, cursos impartidos, correspondencia, discursos durante la guerra civil, etcétera–[1]. El trabajo editorial que inició Fernando Salmerón y que está a punto

[1] Gaos, José (2018): *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938),* vols. 1 y 2. México D. F.: UNAM.

de culminar Antonio Zirión Quijano es digno del mayor reconocimiento y admiración. La Universidad Nacional Autónoma de México ha prestado un servicio valiosísimo más a la cultura filosófica en nuestra lengua compartida.

1. El primer momento cronológico y temático de esta exposición debe ser noviembre de 1935, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. El catedrático titular de Introducción a la Filosofía propone a sus alumnos, es decir, al grupo de estudiantes que al concluir ese curso académico en junio de 1936 iban a constituir la primera promoción, y la última, del plan Morente, les propone –digo– suspender durante una semana, quizá dos, el ritmo de las clases con el fin de celebrar adecuadamente la efeméride de las bodas de plata de Ortega con la Cátedra de Metafísica. Gaos presentará entonces sus reflexiones sobre la persona y la filosofía de Ortega, sobre «el ente o la entidad» Ortega, como su colega catedrático dice desenfadadamente[2]. No son pensamientos espontáneos en un entorno de conversación informal, sino un largo texto escrito que el discípulo prepara para la ocasión. Seguramente se unieron más personas a esa audiencia de la que formaban parte, en primer lugar, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, Leopoldo Eulogio-Palacios, Manuel Mindán…, pues sabemos que también María Zambrano estuvo allí y escuchó «las tres espléndidas conferencias»[3]. Gaos puso incluso un título a su disertación, que rezaba «La filosofía de don José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas». La generación directa o primeramente aludida era de hecho la suya propia, la de quienes, como él, estaban en torno a los treinta y cinco años, que es como empezaba sus palabras: confesando sin ambages su edad. Ortega, que ese año había cumplido cincuenta y dos años, encarnaba la generación anterior, la que se hallaba en la culminación de su trayectoria vital y de su influencia social, y el grueso del auditorio pertenecía a la generación siguiente a la de Gaos: superados los veinte años, ellos estaban a punto de incorporarse profesionalmente a la sociedad española. Es también el catedrático que está hablando quien les describe esta «maravillosa arquitectura» de las tres generaciones contemporáneas, que no coetáneas, que el propio Ortega acababa de desarrollar en el curso académico anterior como una clave inmanente de comprensión histórica[4]. Más relevante todavía es que Gaos declaraba que la personalidad de Ortega, su empresa de renovación cultural, su programa de regeneración nacional, había sido «el tema» de su generación intermedia, el verdadero asunto que había marcado la sensibilidad de los coetáneos de Gaos, sobre el que ellos habían tenido *velis nolis* que posicionarse, a favor o en contra. Añade además el matiz significativo de que en referencia a Ortega había «una cuestión de ser o no ser», una pregunta decisiva para ese tema generacional, una divisoria de los espíritus y de las acciones; y tal era la cuestión de si Ortega en definitiva era, o no, un filósofo; vale decir un verdadero filósofo, un pensador de cuerpo entero que soportaba la comparación con los grandes nombres europeos contemporáneos a él.

Muy característico del estilo intelectual de Gaos es el que ante la cuestión hamletiana de «ser o no ser Ortega filósofo» empiece por recopilar todas las objeciones que ya se habían acumulado contra el estatuto filosófico de la obra de Ortega: falta de rigor, ausencia de las problemáticas distintivas de la metafísica (el mundo, el alma, Dios), ausencia de pruebas demostrativas, no insistencia en los asuntos tratados, etcétera. Este elenco de argumentos, que en la España de Franco se repetirían *ad nauseam,* era revisado por Gaos, que los rechazaba uno por uno. Todos los reparos ignorarían la clave hermenéutica del ejercicio filosófico de Ortega, que es el «gran pensamiento» de que «la vida debe interpretarse desde ella misma y no sobre la base de una teoría del orden del mundo». Los objetores de la dignidad de filósofo de Ortega recurren a una concepción tradicional de la filosofía como sistema y como ordenación deductiva de razones, la cual es solo una idea posible de la filosofía, apta quizá para un estilo de saber científico y filosófico. Pero, dado que la vida humana es realidad antes de ser idea y tiene una «unidad evolutiva, histórica, de contrarios», ella requiere de otro método, no intelectualista, para su aprehensión –que aquí, y solo aquí, Gaos calificará de «dialéctico»–[5]. El enigma de la vida y la propia experiencia de la vida individual se hace presente de manera más directa en las creaciones de la gran literatura, de las cuales no ha de extrañar que la nueva filosofía, como ya otras del siglo XIX (Emerson, Nietzsche), puede sentirse más cercana.

Esta temprana defensa del maestro por parte de su discípulo de la generación intermedia concluía con el argumento de que la «filosofía de expresión literaria» de Ortega implicaba, además, como una

[2] «La filosofía de don José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas (1935)», en *o. c.*, p. 928.

[3] Así las evoca ella misma en «El problema de la filosofía española» (1948), en *Escritos sobre Ortega,* edición de Ricardo Tejada, p. 86 (Madrid: Trotta, 2011).

[4] «La filosofía de don José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas (1935)», p. 927. Gaos repite tres veces la expresión. Ortega había presentado la teoría de las generaciones en el curso *En torno a Galileo,* impartido en 1933 en la Facultad de Madrid y al que Gaos había asistido, sentado en los bancos de los alumnos.

[5] *O. c.*, p. 938.

En el prólogo introductorio a *Escritos españoles (1928-1938)*, Serrano de Haro afirma que estas conferencias de Gaos en el aniversario de la cátedra de Ortega pueden considerarse la toma pública de conciencia de la Escuela de Madrid, su fecha efectiva de nacimiento

parte esencial del planteamiento teórico, «la acción cultural sobre su pueblo». La regeneración nacional, la renovación política, la pedagogía social no eran ampliaciones extrínsecas de la metafísica de la circunstancia, sino exigencias intrínsecas de la autenticidad a que debe aspirar el sujeto que vive en la circunstancia española. Gaos propone una fórmula conceptista muy de su estilo: «Con Ortega no cabe más que negarlo o hacerlo»[6]. Es decir, no cabría tratar su pensamiento como un sistema más en la historia de la metafísica, no cabría «afirmarlo» a secas, en adhesión simplemente intelectual, en forma exenta. Tanto para el discípulo intermedio como también para la nueva promoción de la que saldrán nuevos seguidores del maestro, la opción forzosa sería «hacer» esa filosofía, promoverla, renovar la realidad española en el espíritu del raciovitalismo.

En el prólogo introductorio a *Escritos españoles (1928-1938),* Serrano de Haro afirma que estas conferencias de Gaos en el aniversario de la cátedra de Ortega pueden considerarse la toma pública de conciencia de la Escuela de Madrid, su fecha efectiva de nacimiento[7]. El aniversario que está en el origen de estas palabras y el lugar académico en que se celebra la efemérides, la concurrencia a la vez simbólica y real de las tres generaciones españolas, tanto en el tema tratado como en la propia situación ilocuocionaria, el hecho de que sea la conceptuación orteguiana de la idea de generación la clave de comprensión, el hecho mismo de que Gaos hable como un primer discípulo creador dirigiéndose a sus futuros y prometedores discípulos, y en fin la reivindicación explícita y polémica del metafísico Ortega como un pensador por hacer o que hacer en la realidad española, todo ello conspira a considerar estas palabras como el hito de referencia en la constitución de una escuela viva de filosofía de filiación conscientemente orteguiana. El estallido de la guerra civil, apenas unos meses después, conmocionó de arriba abajo la circunstancia española y destruyó la posibilidad de una eficaz continuidad intelectual y generacional, académica y cultural. Pero no anuló la existencia de tal escuela. También por ello tiene interés destacar que Gaos volvió a leer ese texto, o a resumirlo, el 6 de agosto de 1936 en la Universidad Internacional de Verano de Santander, que todavía pudo funcionar con una cierta normalidad durante ese último curso. Muy probablemente no tenía Gaos en ese momento ninguna noticia de que Ortega ya había abandonado España y de que en la guerra se sentía por entero desligado del destino de la República que él tanto había contribuido a traer.

En los meses siguientes, el discípulo reafirmó, en cambio, su adhesión incondicional a la causa de la República y asumió cargos políticos de muy notable relevancia: rector de la Universidad de Madrid en octubre de 1936, presidente de la Junta Delegada de Relaciones Culturales de España con el Extranjero en noviembre del mismo año. Maestro y discípulo coincidieron de hecho en la capital francesa durante los meses en que Gaos presidió la comisión organizadora del pabellón español en la Feria Internacional de París, es decir, en la Exposición Internacional en que se mostraría el *Guernica*. Es una leyenda sin fundamento el que la comunicación entre los dos filósofos se hubiera roto y la amistad quebrado. En otro lugar he ordenado yo las evidencias fácticas, que, a mi juicio, resultan incontestables, de que ya desde noviembre del año 1936 y durante todos esos meses de 1937 ambos mantuvieron el trato personal, y de que Gaos pasó tardes parisinas enteras en animada conversación filosófica con Ortega, quien, eso sí, no quería aparecer en público con cargos del Gobierno republicano[8].

En distintas intervenciones públicas como representante del Gobierno de la República, en Gotemburgo, en Ámsterdam, en París, Gaos volvería, en medio de la guerra de España, sobre el asunto de la filosofía en España. La más significativa a este respecto es la conferencia de Ámsterdam de marzo de 1937, de título «El problema de la filosofía en España». En la ciudad holandesa, corazón de la Europa liberal, Gaos defendió ante un público, quizá sorprendido, que en la historia moderna ha existido un pensamiento español. Se habría caracterizado,

[6] *O. c.*, p. 941.

[7] *O. c.*, pp. 31-32.

[8] Serrano de Haro, Agustín (2019): «Ortega recibió a Gaos. Acerca de la relación entre maestro y discípulo durante la guerra civil», en *Estudios orteguianos,* 38, mayo, pp. 87-104.

de nuevo, por expresarse en géneros literarios y por cuidar siempre la belleza del discurso, lo que habría dificultado mucho su reconocimiento en el exterior, en la Europa moderna de la filosofía como ciencia. Pero este pensamiento español detectable desde el siglo XVIII habría tomado conciencia de sí y de sus mejores posibilidades en Ortega, cuya obra busca una expresión más claramente filosófica sin por ello renunciar a la plasticidad y a la metáfora. Frente al idealismo del pensamiento europeo moderno y frente al realismo de las cosas, a la afirmación del mundo en tercera persona, la veta orteguiana encarna una «corriente de realismo humano en el seno de la filosofía contemporánea»[9]. En la conferencia hay de nuevo un reconocimiento decidido de la «Escuela de Ortega» y del discipulado activo en torno a él. Y se subraya asimismo la vocación europeizante del pensamiento español, europeizante justo por compromiso con su patria. Quizá la prueba más clara del valor teórico y práctico que se atribuye a esta filosofía surgida en España es que ella ha cobrado una inesperada vigencia en el combate europeo contra el totalitarismo, o quizá cabría decir contra los totalitarismos. Gaos concluía su intervención en Ámsterdam con estas palabras de un fuerte sabor orteguiano, que traduzco del francés en el que fueron pronunciadas:

> El intelectual no puede renunciar, en fin, a la conciencia de la misión educativa que recae sobre la inteligencia, al deber de iluminar a su pueblo. Ciertamente, al actuar sobre los destinos de su país, el pensamiento español se ha comprometido a seguir estos destinos. No ha querido abandonar su suelo ni su tiempo en favor del *topos ouranios* y de la *species aeternitatis*. Lo que determina, sin duda, su drama actual. Pero más allá de que la influencia mutua entre pensamiento y realidad, entre la razón y la vida, sea por doquier la esencia misma de la filosofía contemporánea, ella constituye también el atractivo que el pensamiento español puede tener, a mi juicio, para todos los hombres con corazón del día de hoy[10].

2. Un segundo momento temático y cronológico en esta exposición puede abarcar el período entre marzo y octubre de 1938, estableciendo así el nexo entre el profesor republicano y el pensador recién transterrado a México.

Justamente en marzo de 1938 Gaos impartió la última lección de filosofía que se pronunció en la Facultad de la Universidad Central; quiero decir la última lección en la facultad de Ortega, pues en tan gran medida era hechura suya. En este momento de la guerra se trataba ya, claro está, de la Universidad Central con sede en Valencia. Fueron en realidad tres lecciones bajo el título común *Prosopopeya del filósofo,* de las que solo se ha conservado íntegra la segunda. Pero esta permite reconocer con claridad que Gaos embarcó en Barcelona para América, un par de meses después, con su filosofía más personal ya en la cabeza, ya formulada en aspectos esenciales. Su radicalización del raciovitalismo llevaba al extremo tanto la individualidad absoluta, solitaria, monadológica, de cada vida humana como, al mismo tiempo, la historicidad absoluta, irreductible, de la circunstancia histórica, que hace imposible una verdad suprahistórica. Gaos aboga por hacerse cargo, con todas sus consecuencias, de la acusada historicidad de los sistemas filosóficos. Cada sistema de pensamiento que ha pretendido una validez intemporal ha tenido una vigencia tasada en tiempo; su comprensión del mundo, del ser humano, de Dios, ha prevalecido solo durante unas fechas históricas limitadas, hasta ser desautorizada por una nueva, en la que alienta la misma pretensión que la derrocada hizo valer frente a las anteriores. Gaos hace suya la idea de Dilthey de una «filosofía de la filosofía» que examine las distintas ideas del propio saber filosófico que se han sucedido en la historia. Pero Gaos conduce el enfoque a examinar ante todo la motivación última que lleva a algunos seres humanos a buscar un saber perenne y obligatorio. Y detecta que el motivo psicológico en ellos oculto –de aquí la expresión «prosopopeya»– es la soberbia. Desde el aislamiento en su estudio, en su cuarto de trabajo, y por medio de la abstracción de la inteligencia, lo que el metafísico quiere en el fondo –cree Gaos– es prevalecer sobre sus prójimos humanos, es ser más que sus semejantes, desorientados sin remedio en la confusión de su circunstancia. Esta soberbia determinante sería, con todo, una muestra de debilidad, ya que este pensador quiere imponerse por las meras ideas, por la compulsión anónima que ejercen los conceptos y las categorías insertos en pruebas y demostraciones. A tal pretensión opondrá aquí Gaos, por lo pronto, un pluralismo radicalizado, en que «lo primero que se necesita para que haya un ser humano es que haya dos», no uno encerrado en sí y en la verdad de sus libros[11].

Por tosca que parezca esta presentación, el motivo de la soberbia débil acompañó ya siempre a la obsesiva reflexión de Gaos sobre su vocación de filósofo y sobre la índole del extraño saber buscado. Dedicó centenares de páginas a pulir esta primera tentativa –en la cual, como he dicho en alguna ocasión, es casi imposible advertir un solo rasgo

[9] «Le problème de la philosophie en Espagne (Conferencia de Ámsterdam, 16 de marzo de 1937)», en *op. cit.,* p. 1115.

[10] *Ib.*, p. 1116.

[11] *Prosopopeya del filósofo,* p. 1002.

de la vida de Sócrates– y afirmó la compatibilidad del historicismo irrefragrable de la filosofía, y de todo saber, con lo que él mismo llamó en alguna ocasión «personismo» o «personalismo»: «La sensibilidad radical para la individualidad solitaria en su intimidad última, la soledad histórica del individuo en medio de su tiempo»[12]. Pero esta filosofía de la filosofía fue también la carta de presentación filosófica de José Gaos en América en junio-julio de 1938. Con autorización expresa del Gobierno de la República, Gaos salió de España y llegó a La Habana, donde expuso el mismo contenido, acaso ya ampliado, de las conferencias de Valencia; tuvo ocasión también de tomar la palabra en una charla sobre «La forma del pensamiento español»[13]. En agosto estaba ya en México y en octubre presentaba en el paraninfo de la Universidad Nacional su concepción de la filosofía. Le salió entonces un primer y agudo contradictor, el joven pensador neokantiano Francisco Larroyo, formado en Alemania, que reputó a la filosofía gaosiana de la filosofía de invención tan peregrina como una imposible «física de la física». Gaos tuvo oportunidad de contestar a la impugnación, de señalar que el análogo de su planteamiento era más bien una «filosofía de la física» y de reivindicar un sesgo no psicologista, sino orteguiano, para su planteamiento: «Lo trascendental es nuestra vida», y el hecho absoluto, la única realidad radical, es el «vivirnos conviviendo»[14]. El intercambio de sus respectivas argumentaciones se publicará en 1940 como *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía),* que el propio Gaos celebró como «ejemplo de la más veraz cooperación entre la intelectualidad de España y la de la América española». No había exageración en estas palabras, no al menos si las restringimos al gremio filosófico. Y con ellas alcanzamos el tercer momento temático y cronológico de mi exposición.

3. *Pensamiento español* ve la luz, en efecto, en el año 1945. En la dedicatoria a Antonio Caso por la acogida que dispensó «a sus colegas españoles "transterrados", que no "desterrados"», se leyó quizá por vez primera el neologismo gaosiano que tan larga vida ha tenido. La publicación constaba de tres partes, la primera de las cuales es el ambicioso ensayo *El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica.* El afán del autor por no separar el pensamiento cultivado en España y el producido en la América hispana le lleva pronto a la rotunda declaración política de que, en esa fecha, «España es la última colonia que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que, del común pasado imperial, queda por hacerse independiente no solo espiritual, sino también políticamente»[15]. Pero es la contraposición entre filosofías metódico-sistemáticas, en la línea Aristóteles-Descartes-Spinoza-Kant-Hegel, y filosofías de exposición literaria, en la línea Montaigne-Schopenhauer-Nietzsche-Unamuno, que asomaba en la defensa de Ortega en 1935, la que alcanza aquí su plena formalización. Bajo la segunda línea se sitúa, con plenos derechos, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo.

El filosofar hispanoamericano sería, en primer lugar, «característicamente estético». Y esto en varios sentidos convergentes: no solo por el cuidado de la belleza literaria y por los diversos géneros literarios en que se expresa, que admiten el ensayo y el artículo periodístico y se abren incluso a las formas orales de la conversación y del ejercicio oral de la cátedra, sino por la multiplicidad de asuntos de la experiencia humana individual y colectiva por los que muestra interés y en cuya clarificación interna, sin separarlos de su circunstancia, se afana. Es, en segundo lugar, «fundamentalmente político», como si supiera de antemano que la filosofía genuina o se niega o se hace. Gaos se compromete incluso con que la inspiración política dominante en el pensamiento hispanoamericano del XIX y el XX es ni más ni menos que la «típica ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, socialista, antiimperialista, pacifista, "beata" de la "cultura", progresista, optimista»[16]. A su juicio, son tan importantes los nombres que responden a este, al parecer, perfil unitario (Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó, Alfonso Reyes, etcétera) que ni siquiera las vacilaciones políticas de Ortega en la década de 1935-1945 llegan a desequilibrar la balanza a favor del platillo tradicionalista o conservador, o pesimista. De ambos rasgos se sigue la asunción de una función pedagógica del discurso estético-político respecto del pueblo al que va dirigido; «el total y radical pedagogismo» viene al cabo a confundirse con la idea de salvación de la circunstancia nacional.

No deja de sorprender que Gaos vea en el pensamiento en lengua española una tradición de un profundo inmanentismo en todo lo relativo al ser humano, al mundo y a Dios. El pensador transterrado

[12] «Notas sobre Husserl», en *Obras completas, X. De Husserl, Heidegger y Ortega,* p. 70.

[13] Sobre todas las circunstancias de su llegada a Cuba y la instalación en México, pueden leerse los magníficos capítulos 2-4 del libro de Aurelia Valero (2015): *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969.* México D. F.: El Colegio de México.

[14] En *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía),* en *Obras completas, III. Ideas de la filosofía (1938-1950),* pp. 119 y 121.

[15] *Pensamiento de lengua española,* en *Obras Completas, VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español,* p. 40.

[16] *O. c.,* p. 79.

cree que la atención preferente a las cosas humanas comporta de suyo una adhesión espontánea a cómo ellas se manifiestan en el mundo contingente de nuestra vida, y que ello basta para hacer frente a la primacía de la verdad trascendente, sea en la tradición de filosofía sistemática, o sea también en la tradición católica (de la que España fue valedora política): «El pensamiento hispanoamericano es una promoción voluminosa y original de este último, extremo inmanentismo contemporáneo. "Las circunstancias" imponen su esencial diversidad a todas las filosofías en cuanto que estas son oriundas *de* ellas, pero la imponen por una segunda vía a las filosofías que se ocupan *con* ellas, de suerte que estas filosofías tendrían sobre las demás una segunda fuente de originalidad»[17]. Es curioso que Gaos conceda que el realismo de la realidad radical en su circunstancia propia, no muy lejos del «realismo cervantino» que invocaba Zambrano, tiene, por una parte, una inspiración cristiana, pero que, «paradójicamente», por la otra, ha devenido en un inmanentismo rotundo que no se reconoce en la ontología y teología del catolicismo[18].

4. Permítanseme, a modo de conclusión, tres comentarios dispares, de distinto orden, que se hacen eco de la extraordinaria problematicidad de esta filosofía española que Gaos se llevó a México y que México le permitió definir. Son apenas unos apuntes que sugieren aspectos llamativos de esta singular posición filosófica y que pudieran conectar con tratamientos más sistemáticos de su aventura en el pensamiento[19].

Primero. En la espléndida latitud con que Gaos reivindica el pensamiento no sistemático de lengua española se produce, inevitablemente, un debilitamiento del afán de Ortega por formular una filosofía primera de nuevo cuño, pero que se hallara a la altura de la gran metafísica europea. Los interlocutores teóricos de Ortega eran Aristóteles-Descartes-Kant-Husserl, y con toda la belleza de su prosa y toda la relevancia política de su pensamiento, Ortega no estaba dispuesto a abandonar este campo de discusión. Su empeño intelectual era la superación simultánea y no especulativa del realismo antiguo, el idealismo moderno y la fenomenología; empresa muy heterogénea de la de los grandes literatos y políticos hispanoamericanos que Gaos aduce. Para Ortega, la nueva filosofía de la realidad radical tenía mucho, si es que no todo, de posibilidad teórico-sistemática.

No deja de sorprender que Gaos vea en el pensamiento en lengua española una tradición de un profundo inmanentismo en todo lo relativo al ser humano, al mundo y a Dios

Segundo. Llama la atención que la intensa reivindicación del pensamiento en lengua española, por parte de Gaos, siguiera conviviendo en su espíritu con un individualismo filosófico radicalizado. Y también que esta comprensión individualista, casi monadológica, de la propia persona no abandonara nunca la obsesión por el fracaso histórico de la filosofía sistemática, por la incapacidad de conquistar la verdad eterna sobre todo y sobre uno mismo. Es como si Gaos, desde que descubrió la filosofía en su adolescencia asturiana, hubiera vivido en una congoja unamuniana por el saber buscado y huidizo. Sin esta tensión, sin esta insatisfacción al cabo también con el inmanentismo, es difícil de entender cómo es que él pasó de la vocación y la profesión de filósofo a la decepción y, sobre todo, a la obsesión con la condición de filósofo. Pues tales eran las etapas necesarias de una vida en la filosofía. ¿Por qué no dejó él que se disipara en su ánimo, al modo de los dioses griegos que nadie añora, ese empeño por la verdad que la filosofía, más bien sistemática, persigue sin descanso y sin fruto definitivo?

Tercero. Pese a la guerra civil española, que marca su biografía, y a la terrible posguerra española, que se ceba con su familia paterna[20], pese a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto, en

[17] *Pensamiento español,* p. 94.

[18] *Vid.* a este respecto *Pensamiento español,* I, cuarta.

[19] Acerca de las relaciones de Gaos con la fenomenología contamos con el minucioso e iluminador libro de Antonio Zirión Quijano (2021): *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*. México D. F.: UNAM. Acerca de sus relaciones personales e intelectuales con Ortega hay múltiples sugerencias en el estudio introductorio de José Lasaga a José Gaos (2013): *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset.* Madrid: Biblioteca Nueva. Reviste también interés el capítulo «José Gaos: el cristal y el tiempo», del libro de Tzvi Medin (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva. Muy aconsejables son los *Escritos sobre José Gaos* de Fernando Salmerón (2000). México D. F.: Colegio de México. Se puede consultar, en fin, la obra de Pio Colonnello (2006): *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. Morelia: Jitanjáfora.

[20] Margarita Ibáñez Martín ha recogido (2020) en *Los Gaos. El sueño republicano. Historia de una familia de la burguesía ilustrada fracturada por la guerra civil en Valencia* (Universitát de València) toda la afrentosa historia.

Gaos sigue viva una ideología política progresista de fuerte sabor decimonónico. La idea de transtierro conserva este signo de confianza optimista en el curso de los acontecimientos. Lo llamativo ahora es que Gaos apenas reflexionara con alguna intensidad sobre las catástrofes políticas del siglo XX, sobre «las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra». Le interesará con pasión inagotable su propia biografía filosófica, escrutará la sucesión de sus adhesiones filosóficas, evocará a todos sus profesores y todas sus relaciones con Ortega, pero su biografía política, su compromiso durante la guerra, su actuación como rector de la Universidad Central o en el París de 1937, su entrevista posterior con Azaña, nada de todo esto llegó a ser una parte significativa, siquiera un capítulo complementario, de su «confesión profesional», es decir, de su autobiografía.