



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: José Gaos

Autor: Zea, Leopoldo

Forma sugerida de citar: Zea, L. (2000). José Gaos. *Cuadernos Americanos*, 1(79), 13-57.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIV, Núm. 79, (enero-febrero de 2000).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

José Gaos

Por *Leopoldo ZEA*

PUDEL,

Universidad Nacional Autónoma de México

1. El maestro

ERA UN 10 DE JUNIO DE 1969, por la mañana. Me encontraba trabajando en el cubículo que Silvio Zavala, años antes, me había proporcionado, como “hijo primogénito” de El Colegio de México en su edificio, situado entonces en Guanajuato 122. Aquí podía trabajar unas horas sin las presiones, primero, de la Dirección General de Relaciones Culturales, y después, de la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras. Me preparaba a salir y dirigirme a Ciudad Universitaria cuando intempestivamente se me presentó José Gaos: “Tengo que hablar con usted, Zea”, me dijo. Antes de entrar al cubículo había detenido al profesor Capello, que me esperaba, diciéndole, en la forma un tanto ruda en que a veces solía hablar: “Voy a entrar antes que usted, usted puede esperar, yo no puedo, tengo mucha prisa”. Capello quedó consternado al enterarse, esa misma tarde, que el maestro Gaos había dejado de existir.

Esta última e inolvidable entrevista, que duró cerca de una hora, tuvo el mismo carácter amable y personal que, a lo largo de los años, había mantenido con el que era mi maestro. Empezó por explicarme por qué no había regresado a dar cursos a la Facultad de Filosofía y Letras, hecho que coincidió con mi llegada a la Dirección de la Facultad en 1966 y con la renuncia del rector Ignacio Chávez: “Hubiera querido regresar por usted, seguir enseñando, pero no podía hacerlo después de la forma como trataron en la Universidad a ese gran rector que fue Ignacio Chávez. Mi solidaridad con él entraba en conflicto con mi afecto hacia usted y la satisfacción que sentía de que usted hubiese llegado a ese puesto. Ahora ha pasado el tiempo y creo que no seré desleal al doctor Chávez si vuelvo a la Facultad. De esto quiero hablarle”.

“Usted puede volver cuando quiera —le dije—, es usted maestro emérito y es usted mismo quien tiene que decidir sobre su colaboración con la Universidad. El ser maestro emérito es un honor

que otorga la Universidad, y no es renunciabile; por ello la Universidad no le aceptó nunca la renuncia. El rector Javier Barros Sierra me pidió dijese a usted que sus sueldos estaban a su disposición cuando quisiera cobrarlos. Lo importante, sin embargo, es su decisión para regresar a la Universidad y reanudar sus necesarias enseñanzas”.

A continuación me habló de su obra, de lo que había escrito, y me entregó un testamento manuscrito, sin certificación notarial, en el que me exponía sus últimos deseos. “Quiero que usted —dijo— se encargue de que mi obra sea recopilada. Esta obra y los discípulos que uno puede formar es lo que un hombre como yo puede dejar a la posteridad. Pida a Vera Yamuni que organice mis manuscritos, todos mis inéditos, ella los conoce mejor aún que yo”.

La familia del maestro, poco después de su muerte, me hizo entrega de los manuscritos de sus cursos, que deposité en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Al cumplirse los diez años de su muerte, la Universidad, bajo los auspicios de la Coordinación de Humanidades, empezaría a dar satisfacción a su voluntad reeditando la obra ya publicada y editando lo que aún quedaba inédito.

“¿Dígame Zea —preguntó en otro momento—, conoce usted España?” “No”, le contesté. “¿Por qué?”, preguntó. “Por usted —agregué—, no podía entrar a España si usted no podía hacerlo”. “¿Por mí? Déjese de cosas. Yo no puedo volver ni volvería por razones obvias —agregó; pero usted está obligado a hacerlo. España es parte central de la América a cuyo estudio se ha entregado usted con tanta pasión, por ello tiene que conocerla. Prométame que lo hará lo más pronto posible”. Se lo prometí y lo cumplí, en 1971 hice mi primera visita a la España de mi maestro; después he continuado visitándola, encontrando en ella lo que él ya me había augurado. Hablamos de otras muchas cosas, de la Universidad, de los presos políticos, de Eli de Gortari, cuyo hijo trabajaba bajo su dirección.

Por la tarde de ese mismo día José Gaos murió en El Colegio de México, presidiendo el examen de grado de uno más de sus innumerables discípulos. La noticia me llegó a la Dirección de la Facultad. El maestro Gaos, pese a su promesa, no volvería a llenar el vacío que había dejado en esta Facultad. Quedaba su obra, sus discípulos, lo aceptasen o no como maestro. El hombre que había llegado a este México para poner sus tiendas y trabajar como lo había hecho en su patria, había ya cumplido con lo que considera-

ba su misión. En la tierra mexicana, que veía como prolongación de su tierra española, había puesto sus semillas y éstas daban fruto, no sólo en México, sino a lo largo de toda esa América, nuestra América, sobre la que trabajó y enseñó a trabajar a quienes fuimos sus discípulos.

Muchas veces he vuelto mis recuerdos hacia atrás, hacia el pasado inmediato en que conocí a José Gaos y bajo cuya orientación me fui formando hasta el día en que, habiéndome doctorado, me prohibió asistir a cualquiera de sus clases: “Ya no tiene nada que aprender de mí, le toca a usted seguir solo y ya está bien preparado para hacerlo. Si pone el pie en alguno de mis cursos, con todo dolor tendré que correrlo delante de los demás alumnos”. “¿Y a sus conferencias públicas?”, le pregunté. “Eso es otra cosa, aunque no creo que aprenda ya mucho”. De esta forma quedé impedido para asistir a cursos y seminarios sobre Hegel y Marx, lo cual he lamentado toda mi vida. A Gaos lo conocí cuando inicié en 1939 su curso sobre Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, situada entonces en Mascarones. Un curso que duró varios años y que seguí sin perder ninguna clase. Empezó por los griegos, explicando todo con una agudeza y entonación que no puede ser recogida en las publicaciones. De este largo curso viene a ser un resumen su libro *Historia de nuestra idea del mundo*. A su curso asistían ya destacados profesores universitarios como Justino Fernández, Edmundo O’Gorman, Antonio Gómez Robledo y otros muchos de diversas disciplinas universitarias.

Había pedido, al finalizar una de sus lecciones, un trabajo sobre Heráclito. Le entregué el mío con el resto de los asistentes. Una semana después comentó el trabajo de Justino Fernández, Edmundo O’Gorman y Gómez Robledo, a quienes él ya conocía, pero pidió que se identificase quien firmaba como Leopoldo Zea. Me identifiqué y me preguntó: “¿Ha estado usted en España?”. “Nunca”, le contesté. “Qué extraño —repuso— porque su interpretación, que es original, concuerda con la de Xavier Zubiri en Madrid, interpretación que nadie conoce fuera de su cátedra porque no la ha publicado. En su trabajo, Zea, no sólo se realiza esta interpretación, sino además hace gala de un amplio conocimiento de la Escuela de Madrid que aparece bien asimilada, ¿cómo puede ser esto posible, si no ha estudiado en Madrid con ninguno de nosotros?”. “Será —contesté— porque he leído mucho a Ortega”. “Quizá, pero aquí encuentro algo más que la sola lectura de Ortega”.

Algún tiempo después, al terminar una de sus clases, me abordó y me preguntó: “Zea, ¿qué hace usted, a qué se dedica?”. Le expliqué: “Estudio en la Facultad de Derecho por las mañanas, en la tarde asisto a la de Filosofía porque es algo que me interesa especialmente. Por la noche trabajo en la oficina de telégrafos como mensajero”. “Pero, ¿a qué hora duerme entonces?”, preguntó sorprendido. “Un día —contesté— me toca guardia hasta las doce de la noche y me voy rápidamente a dormir, otro hasta que amanece, y de allí salgo para la primera clase de las siete de la mañana en Derecho, y otro descanso, que es cuando repongo el sueño acumulado”. “Pero se va a morir, hijo, esto no puede seguir así”.

Algunas semanas después recibía un mensaje de don Daniel Cosío Villegas, secretario general de La Casa de España en México, después transformado en El Colegio de México. Asistí a la cita con Cosío Villegas, el cual me dijo: “Tenemos entusiastas referencias de usted de parte del doctor José Gaos, y nos ha pedido que le demos una beca para que se dedique estrictamente a la filosofía. ¿Cuánto gana en Telégrafos?”. “Ciento cuarenta pesos —contesté”. “Le vamos a dar ciento cincuenta. Pero —agregó— no sólo tendrá que dejar telégrafos, sino los estudios de Derecho para dedicarse exclusivamente a la filosofía bajo la dirección del doctor Gaos. Antes de contestar tómese unos días y piénselo bien. No olvide que si resulta un mediocre en filosofía habrá hecho una mala elección y habrá perdido su tiempo”. “No tengo que pensarlo —le contesté—, acepto el ofrecimiento y las condiciones desde ahora”. “Bien, es su propio porvenir el que se juega, queda usted ya incorporado a esta Institución”.

Bajo la dirección de José Gaos, además de seguir sus cursos, se planteó la inmediata necesidad, una vez terminados los estudios que se exigían para el grado de maestro, de elegir el tema de la tesis. “¿Sobre qué 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. Le falta el conocimiento del griego, además el instrumental y los elementos con los cuales cuentan los estudiosos europeos. 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, el liberalismo o el positivismo? En este campo, por poco que aporte, siempre será un aporte porque hay poco, o nada, sobre estos temas. Ade-

más, 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. La elaboración de estos trabajos me puso en una relación más estrecha con el maestro Gaos. Cada sábado, a las cinco de la tarde, debería llevarle una parte de la tesis que discutía conmigo hasta las seis en que llegaban Justino Fernández, Edmundo O’Gorman, los arquitectos De la Mora y Del Moral y otros más para saborear un sabroso té con exquisitas golosinas que preparaba Ángela, la esposa del maestro. Yo participaba de este festejo semanal después de pasar la prueba particular del análisis que hacía el maestro de las partes de la tesis. Nunca me dijo que alguna de las partes de la tesis fuera mala o estuviera de más. Cuando algo no le satisfacía me decía planamente: “Su trabajo, como siempre, está bien analizado e interpretado, pero podría aún mejorarlo si analiza o aclara mejor esto o lo otro”. Así, a lo largo de dos años fueron surgiendo mis dos primeros libros sobre el positivismo en México.

Con Gaos aprendí dos cosas: que el maestro, cuando lo es auténticamente, ha de saber estimular al discípulo, ha de ayudarlo sin sentir celo alguno por el progreso que éste alcance. Este progreso es, precisamente, expresión del éxito del maestro. Y también aprendí que el discípulo no tiene por qué negar al maestro para ser original. Ni al maestro estorba el discípulo, ni al discípulo el maestro. He tenido, también, la experiencia de destacados maestros que terminaban bruscamente su ayuda al discípulo e inclusive su relación, si éste mostraba indicios de personalidad e independencia. Surgían los celos abiertos, sin ocultamientos, pensando que, acaso, podían ser desplazados por quienes ellos mismos habían ayudado a formar. De igual manera discípulos que, al crecer, nada querían saber del maestro que había ayudado a su crecimiento porque temían que se hiciese patente lo que le debían y por ello se anulaba su originalidad.

Gaos me decía: “Yo fui formado por Ortega y por García Morente, no sé cuánto debo a cada uno de ellos, no sé lo que es de cada cual y lo que es aportación mía; en mi obra, lo importante es que soy y que en mí están ellos, pero lo están en la forma en que han sido asimilados y que es a través de la forma que puedo expresarme a mí mismo. Gaos se sentía a su vez prolongado y justificado en sus discípulos; no por lo que repitiesen de él, sino por lo que

podieran haber hecho con lo que él les había entregado. Se sentía justificado en la medida en que su magisterio ayudaba a crear algo nuevo, algo que sólo sus discípulos podían hacer posible a partir de lo que él les había enseñado.

Por mi parte he tratado siempre de reconocer lo mucho que debo a sus enseñanzas, como lo que debo también a Caso, Ramos, Vasconcelos y otros sin sentir que esta deuda aplique disminución de lo que, en alguna forma, considero es mi propia aportación. No tengo por qué negar a mis maestros, porque al negarlos me negaría a mí mismo. Y lo que se dice de un maestro se puede también decir de la propia experiencia biográfica e histórica. Era necesario asumir la propia historia, para crear a partir de ella, y sobre ella, el futuro de esa misma historia. Así me enseñó Gaos a ver mi historia, la de México y la de América Latina, como punto de partida de una historia universal que también es mía. Así aprendí a buscar en las expresiones concretas de nuestra historia los elementos para hacer la historia de las ideas de América Latina; el propio Gaos dedujo de mis trabajos una filosofía de la historia americana que me conminó a desarrollar. Desarrollo que intenté, en un homenaje suyo en el libro que lleva ese nombre, *Filosofía de la historia americana*. Tampoco me han estorbado mis alumnos o discípulos, no me he sentido disminuido cuando ellos se han transformado en maestros. No he sentido celos frente a los maestros a quienes debo algo, ni frente a los discípulos que pueden acrecentar lo mucho, o poco, que uno pudo haberles entregado.

De sus maestros y discípulos habló Gaos en sus *Confesiones profesionales*, un importante libro en que expone sus satisfacciones y sus decepciones, aunque más de las primeras. Su gran magisterio lo realizó en México. En México fue formando grupos de discípulos, alentados todos ellos a tomar los caminos que considerasen más justos y adecuados a su modo de ser, a su personalidad y así como se preocupó por mí, para que obtuviese los medios que estimulases mi inclinación hacia la historia de las ideas en América y la búsqueda del sentido de esta historia, igualmente se preocupó porque sus diversos discípulos obtuviesen los medios para encontrar y realizar sus vocaciones.

Varias veces José Gaos solicitó mi ayuda, tanto en mi puesto en Cooperación Intelectual de la Secretaría de Educación Pública como en el de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, para que algún discípulo suyo pudiese estudiar en algunas de las más destacadas instituciones universitarias euro-

peas, tanto en Francia como Inglaterra o Alemania. Pero sufría fuerte decepción cuando algunos de ellos, los más inteligentes, hacían del instrumento filosófico que habían recibido en esos lugares la meta última de sus afanes. Lo que debería ser un instrumento para una mejor reflexión, que como toda filosofía se realiza sobre su realidad, se transformó en la filosofía misma, en la filosofía por excelencia, en un dogma frente al cual la realidad carecía de importancia.

También alcanzó satisfacciones al ver cómo esas mismas filosofías podían estar puestas al servicio de un más amplio y seguro conocimiento de la propia realidad. Admiraba a quienes no juraban por maestro alguno, ni se preocupaban porque su filosofar llenase o no determinados requisitos. El mayor de los requisitos, lo mostraba la historia de la filosofía, era la autenticidad en la reflexión, no el preocuparse si estaba o no de acuerdo con esta o aquella filosofía, la cual había surgido, precisamente, de un acto de reflexión auténtica sobre una determinada realidad abstracta o concreta.

Gaos me enseñó, igualmente, a distinguir al profesor de la filosofía, al profesional de la misma, del filósofo. Al comentar un ensayo mío, *La filosofía como compromiso*, escribía: “Esta filosofía de la historia de Occidente en general, y de la historia de la filosofía occidental en especial, porque no se trata de nada menos, resulta, por obra de la novedad y profundidad del punto de vista desde el cual se contempla la historia, ella misma nueva y profunda —cualquiera que sea la problematicidad de las tesis que la intentan—, como quizá ponen de manifiesto mejor que nada el nuevo Sócrates y el nuevo Descartes de Zea, innegablemente certeros en importantes detalles e irresistiblemente sugestivos en otros detalles y en el conjunto. Me gusta mucho su interpretación de esas figuras centrales de la filosofía occidental, nada ortodoxa por lo que se refiere a la interpretación escolar, y en este sentido muy discutible. Pero ello me indica que está usted actuando como filósofo, cuando hace de la filosofía instrumento de su propio reflexionar sin importarle que coincida o no con el punto de vista de los profesionales de esta filosofía. Esto hizo Nietzsche con la filosofía griega, esto ha hecho Heidegger con el pasado filosófico. Retuercen la filosofía, poniéndola al servicio de su propio y original reflexionar. Querido Zea, con estos anticipos está usted condenado a ser un filósofo, pero también, como tal, a ser negado por quienes escriben la historia de la filosofía, por los profesionistas que

pretenden decidir sobre quién hace o quién no hace filosofía, de acuerdo con esta o aquella pauta, tomada de la misma historia de la filosofía y negando, con ello, esta misma historia”.

A esa condena me vi sometido desde el día en que Gaos me “descubriera” en una de sus clases, la condena aceptada, cualquiera que fuera el resultado de la misma, ante Daniel Cosío Villegas; a ello se sumaron las demandas que me fueran también hechas por mi maestro para que continuase la línea que ya me había marcado al escribir mis trabajos sobre *El positivismo en México*, y en el cual se hacía ya expresa una interpretación de la historia de nuestra América.

Gaos había insistido en El Colegio de México para que me pusiese a hacer una historia de las ideas de América Latina como la que había hecho de México. Ésta debía empezar por la historia del romanticismo y el positivismo en Latinoamérica. Alfonso Reyes me propuso, así, ante la Fundación Rockefeller, como un candidato para hacer una historia de nuestras ideas que ya, un tanto superficialmente, habían realizado algunos estadounidenses. Surgió así el trabajo titulado *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, después notablemente ampliado y publicado con el título de *El pensamiento latinoamericano*.

De este trabajo dedujo Gaos una filosofía de la historia de nuestra América, la que consideró que estaba igualmente condenado a escribir. He aceptado la condena, la condena que implica, por supuesto, la duda de si lo que hago es o no es auténtica filosofía, de si cumpla o no con las normas del buen reflexionar del profesionalismo filosófico. Por ello un crítico estadounidense escribía, al hablar de esa filosofía de la historia que apuntaba ya en algunos de mis libros: “Se ha dicho que la filosofía de la historia es filosofía pobre y mala historia”. Confieso que no me ha preocupado mucho el que me califiquen, o no, como filósofo. Pienso que otros mayores de lo que yo pretendo ser tampoco se preocuparon por saber si eran o no filósofos, de acuerdo con las normas de su época y que, simplemente, reflexionaron sobre su realidad, dando a la filosofía su más original expresión, esto es, el del afán de saber. Todo ello lo aprendí al lado del maestro José Gaos, por el que no juro, pero al que tampoco niego. Sé, por sus propias palabras, que estoy condenado a realizarlo a él realizándome a mí mismo. Condena que es para mí un gran compromiso que trato de cumplir en su mayor plenitud.

2. *El transterrado*

CON José Gaos —“transterrado” o “empatriado”, como gustaba llamarse a sí mismo— se cierra una etapa de la filosofía mexicana. Una etapa cuyos inicios podrían señalarse en 1910. Una fecha especial para la nación y la cultura mexicanas.

Se reaccionaba entonces contra una dictadura paternalista y, también, contra una filosofía que justificaba este paternalismo. Al mismo tiempo que se suscitaban duras batallas contra el absolutismo del porfiriato, se daban, también, batallas contra una concepción del mundo que había acabado por conformar a los mexicanos.

Los más destacados miembros del Ateneo de la Juventud, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, se enfrentaban al positivismo abriendo, al mismo tiempo, los horizontes de un nuevo humanismo. Un humanismo que partía del hombre concreto, del hombre de una determinada circunstancia, en este caso la mexicana, para elevarse a una nueva forma de universalismo, el que permite la conciencia de la propia humanidad, de saberse hombre entre hombres. Tal será el mensaje de la nueva generación. Un mensaje y un programa que habrá de realizarse a través de los años que siguieron a la Revolución de 1910. “Alas y plomo”, como expresaba Antonio Caso. Vuelo hacia las más altas cimas de lo humano, pero sin olvidar el concreto punto de partida, el hombre concreto que hacía posible este salto.

A través de sus libros y a través de la cátedra, los miembros de esta generación pionera forman el ámbito de lo que habrá de ser la cultura mexicana posrevolucionaria. La obra de José Vasconcelos desplaza la atención hacia una dimensión no conocida del hombre mexicano, la iberoamericana o latinoamericana. Alfonso Reyes, “mexicano universal”, como era llamado, relaciona las expresiones de la cultura mexicana con la cultura universal. Antonio Caso ofrece a los estudiosos mexicanos las últimas expresiones de la filosofía universal, al mismo tiempo que va relacionando esta filosofía con la propia realidad.

Nada de las expresiones de la cultura de esos días es extraña a este grupo de adelantados de la nueva cultura mexicana. Devoran libros al mismo tiempo que ofrecen y difunden la esencia de los mismos a las generaciones que han de sucederles. Pero al lado de la difusión irá, también, la insistencia sobre el punto de partida de toda expresión universalista de la cultura: el hombre concreto que

la hacía posible. De allí la autorreflexión que, de una manera u otra, se hace expresa en cada uno de los miembros de ese grupo. Latinoamérica, México, el hombre concreto de esta realidad, forma también parte de las preocupaciones de los ateneístas. Es en este doble sentido que surge en la cultura mexicana Samuel Ramos.

En Ramos se da, abiertamente, la conjunción de lo universal con lo concreto de la cultura y la filosofía. Lo que se presentaba como disperso, pero también lleno de sugerencias, se une y equilibra en la obra escrita de Samuel Ramos y en sus exposiciones como catedrático. Pero hay algo más: es el primero en atreverse a hablar, no ya de la filosofía o de la cultura en abstracto, sino de la filosofía sobre el hombre de esta parte de lo universal, México, y sobre la cultura que ha originado. Tal será el sentido de su obra: *El perfil del hombre y la cultura en México*, que encuentra una ruda oposición. ¿Filosofía de México, lo mexicano y el mexicano? ¡Absurdo! La filosofía auténtica había sido siempre una filosofía de lo universal. ¿Psicología, sociología? Posiblemente, pero filosofía jamás.

Sin embargo, Ramos tenía a su favor una expresión de la filosofía considerada como universal: el historicismo, el cual se presentaba como perspectivismo en la obra del hispano José Ortega y Gasset. En su obra este pensador había iniciado la reflexión filosófica sobre la realidad que le era más inmediata, la española. Se podía filosofar, legítimamente, sobre la realidad propia del español y la España que le había formado. No sólo se podía filosofar sobre el ser en abstracto, sino sobre una expresión del ser en concreto. José Ortega y Gasset escandalizando a los españoles, como Samuel Ramos a los mexicanos, había hablado nada menos que de una filosofía del Manzanares. ¿Por qué entonces no iba a poderse filosofar sobre el hombre de México y su cultura?

José Gaos llega a México en ese extraordinario momento: 1938. La obra de Ramos, escrita en 1934, ha sido criticada o ninguneada y puesta en entredicho su capacidad como filósofo.

No será nada extraño que José Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, se interese de inmediato por el filósofo mexicano y su obra. Uno de los primeros artículos escritos en México por Gaos fue, precisamente, sobre *El perfil del hombre y la cultura en México*. Vuelve a replantear el problema que este libro había originado. Y en este replanteamiento queda reivindicada la obra. Samuel Ramos no había hecho algo distinto de lo que los filósofos europeos estaban haciendo en Europa. No era sólo Ortega y Gasset, sino otros muchos filósofos vitalistas, historicistas, existencialistas, los

que realizaban reflexiones similares a las del filósofo mexicano. José Gaos no podía menos que ver la similitud de las preocupaciones del mexicano Samuel Ramos con las de su maestro Ortega. “Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset —escribe Gaos—, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote*”.

“La cultura de nuestra patria nos había ofrecido a los españoles un espectáculo de inferioridad, comparativamente a la cultura europea occidental, que suscitaba reacciones análogas, denigratorias y compensatorias, a las expuestas por Ramos, pero que también fomentó movimientos de fuga hacia la cultura universal y esfuerzos de acción sobre el medio nacional como los de los intelectuales de México”.¹

Al escribir esto José Gaos apuntó a la doble preocupación que marcó la obra del filósofo hispano con la de sus discípulos de México, España y, con esta última, la América que había heredado su cultura, tomarían una casi simultánea conciencia de la marginación a que habían sido sometidos por la cultura occidental y sus creadores. El hombre y la cultura de esta parte del continente americano habían sido enjuiciados y condenados por el hombre y la cultura que se consideraban a sí mismos como paradigma de toda humanidad y cultura. Ortega en España y Ramos en México representaban una reacción ante el injusto enjuiciamiento y condena. El uno y el otro expresaban el punto de vista de una generación en que se habían formado balbuceando la réplica que ahora se hacía abiertamente. La Generación del 98 en España y la del Ateneo en México habían iniciado la reacción de la que eran ya abiertamente exponentes Ortega y Ramos.

Así lo entendió José Gaos, que unió en México la doble preocupación, mostrando sus semejanzas, para transformarla en una sola, redondearla y completarla. Su magisterio estará orientado hacia esta tarea.

Transterrado, que nunca desterrado, José Gaos se apresta de inmediato a completar la obra realizada en México por el Ateneo

¹ José Gaos, “Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México”, *Letras de México*, 15 de junio de 1939

de la Juventud y Samuel Ramos; tarea semejante a la realizada en España por la Generación del 98 y José Ortega y Gasset. Armado, como pocos, del instrumental metodológico que le ofrecía su conocimiento de las últimas corrientes de la filosofía occidental, en especial la alemana, profundo conocedor de la historia de la filosofía, orientaba la labor de sus primeros discípulos, haciéndolos reflexionar sobre el hombre y la cultura que les eran más cercanos, de las que eran expresión concreta. Nada de improvisaciones sino, por el contrario, un seguro conocimiento de la historia de la filosofía y la metodología que permitía nuevos enfoques.

Quienes lo seguimos por varios años, hasta el momento en que él consideró que deberíamos abandonar sus cátedras y seminarios para caminar por cuenta propia, supimos de una filosofía que en poco, o en nada, se parecía a la idea de una filosofía abstracta, en la que los filosofemas se ligaban o introducían otros filosofemas, sin relación alguna con los hombres que la habían hecho posible.

Todo lo contrario, el *sophós* griego, pese a que parecía apartarse del orden de los hombres para hablar del orden de la naturaleza, estaba en realidad realizando una parábola que le permitía presentarse entre los hombres como el único capaz de establecer un orden social permanente, ya que él conocía el orden de todo el universo. El consejo de Platón “que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos”, era el enlace de unión de lo concreto con lo universal. Un viejo afán político que se enriquecía y justificaba tomando lo abstracto como el arquetipo de todo orden.

Nada extraña a esta interpretación era la filosofía medieval, que buscaba en Dios la justificación para el establecimiento de un orden político y social. Y qué decir de la filosofía moderna que reconocía la igualdad de todos los hombres, una igualdad que sólo podía anular la capacidad física de estos hombres para enfrentarse a la realidad y dominarla junto con sus semejantes. Una tal historia de la filosofía no podía menos que hacernos pensar sobre la historia y el orden social que nos eran más próximos. Una meditación que no tenía por qué ser inferior a la que se realizaba y se había realizado sobre otras expresiones de la humanidad. Y, al lado de esta nueva conciencia sobre una realidad que no debería ser descartada, el conocimiento de los instrumentos metodológicos que habían permitido el conocimiento y la conciencia de una filosofía como expresión de realidades concretas: la fenomenología de Husserl, el historicismo de Dilthey, la dialéctica hegeliana y

marxista, la sociología del saber de Max Scheler, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, el existencialismo de Martin Heidegger etcétera.

¿Todo esto para qué? Se podían repetir en cátedras las nuevas historias de la filosofía; dar a conocer, sin compromiso, las nuevas metodologías e interpretación. ¿Pero era suficiente? Para ser un buen profesor, por supuesto, pero nunca para un filósofo. Y Gaos quería que sus discípulos aprendiesen a filosofar. Gaos, como antes Ramos y los miembros del Ateneo, pondría su parte en la formación de una Escuela Mexicana de Filosofía. Una escuela que sólo sería posible si sus miembros hacían algo más que difundir, repetir o dar a conocer las filosofías y filosofemas de moda.

Todas estas filosofías y filosofemas no podían ser otra cosa que instrumentos para un filosofar que, sin proponérselo, acabase por mostrar lo que le era original. “Si los españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española —dice Gaos—, mexicana, argentina, americana. La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles o americanos filosofía”.²

En función de estas ideas, Gaos orienta la labor de sus discípulos hacia una temática que no debería ser extraña a mexicanos o latinoamericanos sino, precisamente, el necesario punto de partida para la elaboración de una auténtica filosofía. No han hecho otra cosa los europeos. El filósofo europeo se sabe enraizado, ligado, a lo que forma su tradición filosófica. No, por supuesto, sometido a esa tradición, sino como punto de partida para la elaboración de una filosofía que, sin ignorar su pasado, permita nuevas reflexiones, las que reclama la realidad concreta en que surgen. Era esta tradición la que faltaba a la posible filosofía latinoamericana. El pasado supuestamente filosófico era visto como una mala copia de los grandes sistemas de la filosofía universal. Los profesores de filosofía nada querían saber de ese pasado aunque fuera nuestro pasado. Gaos, por el contrario, mostraría a sus discípulos la necesidad de volver sobre él, armados, como ya lo estaban, con rigurosos instrumentos de comprensión. Una comprensión que permitiría ligarlo con el presente.

El positivismo, la ilustración, el eclecticismo, el indigenismo, otras doctrinas o expresiones culturales y filosóficas en México

² José Gaos, “Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?”, *Cima*, núm. 5, febrero de 1942.

fueron, entre otros, los temas sobre cuyo estudio Gaos convenció a sus discípulos. Así, lo que era un balbuceo en los pensadores mexicanos de 1910, un intento aislado en Samuel Ramos, se convirtió en una temática conjunta de estudio e investigación para Gaos.

Y al hacer esto José Gaos, transterrado, pasaba a formar parte de la historia de la filosofía mexicana contemporánea. A los nombres de José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, se unía ahora José Gaos. Un filósofo que continuaba y cerraba una preocupación filosófica a partir de la cual el mexicano y el latinoamericano iban a poder lanzarse hacia otro tipo de especulaciones arrojando ya todo sentimiento de inferioridad, seguros de la dignidad de sus preocupaciones, sin temor a que los temas elegidos para la reflexión careciesen de la altura y dignidad de toda filosofía. Se realizaba una inversión de valores, lo negativo se presentaría, con nuevas luces, como positivo.

La pregunta sobre la originalidad, el sentimiento de inferioridad y otras expresiones de las reflexiones del hombre de esta parte del mundo no era sino expresión de una realidad que, al hacerse consciente, mostrarían a otros hombres una situación, un punto de partida de un reflexionar distinto, pero no por ello menos filosófico, menos expresión de lo humano por excelencia, “el deseo de filosofía quizá no pueda ser sino deseo de preservar en un filosofar en el que uno se encuentra ya”, decía Gaos.

Un filosofar, en el caso mexicano y latinoamericano, que partía de un regateo, del enjuiciamiento extraño respecto de las capacidades del hombre de esta América para pensar y, por ende, para actuar en función con este pensamiento. Regateo de humanidad que se expresaba, también, como regateo de una de las expresiones de lo humano, la reflexión, el pensar, el filosofar. Regateo que le venía al hombre de esta América por su situación como subordinado, como expresión de su situación como colonizado, no sólo política sino cultural y filosóficamente. La vieja pregunta que en el siglo xvi se inicia en América como una interrogación sobre la calidad humana de sus habitantes, se continuará hasta el siglo xx con la pregunta de la capacidad no sólo para hacer cultura, sino para pensar, reflexionar, de los latinoamericanos.

Una vieja cuestión que se había hecho patente en otras reflexiones en el pasado y que ahora volvía a tomar cuerpo en quienes se preguntaban sobre la capacidad o incapacidad de los latinoamericanos o los españoles, para la filosofía. Preguntarse sobre esto es

ya filosofar. “Es posible —dice Gaos— que no lo sea ponerse deliberadamente a filosofar, sino que sólo quepa encontrarse puesto ya a ello, filosofando, siendo filósofo. En este caso, la cuestión sería: el deseo de una filosofía de lengua española o una filosofía americana ¿es ya filosófico? ¿Está ya inserto en un filosofar? Los hombres de lengua española o de América ¿se encuentran ya filosofando? Estas preguntas ¿son filosóficas?”.³ En todo caso es ésta la temática de los hombres que en esta América han tomado conciencia de una subordinación y que anhelan ponerle fin. Fin, desde el punto de vista de la reflexión, pero también y como natural consecuencia, desde el punto de vista político, social, económico.

“Los temas de los filósofos —dice Gaos— han sido temas de sus circunstancias y en este sentido circunstanciales”. ¿Pero es esto una contradicción con la temática que conocemos en lo que llamamos filosofía universal, esto es, occidental? Allí se han planteado problemas como el de Dios, los principios, las ideas, la misma filosofía. ¿Son temas circunstanciales? Por supuesto que lo son, con independencia de lo universal y abstracto que estos temas puedan parecer. Allí está, si no, el viejo Platón, el Platón que Gaos destacó en su curso sobre la historia de la filosofía. El Platón que hablaba de las ideas y del mundo ideal en que estas ideas habitaban. Un mundo superior al de esta realidad en la que la *hybris*, la violencia, sentaba sus reales. El mundo ideal en el que se encontraba el arquetipo a que toda realidad debería aspirar, incluyendo, por supuesto, un ideal de convivencia social y política, la República. Por cuyo establecimiento en este mundo luchó tanto Platón sufriendo prisiones y esclavitud. La república en que sólo podían pensar los hombres decepcionados por la realidad; por la realidad política de Atenas que había permitido la ejecución de Sócrates y el arribo al poder de artesanos que nada sabían del orden de los hombres; el mundo en crisis, la Hélade que se hunde en una guerra intestina, de griegos contra griegos para que de ella surja el primer imperio. Tales habían sido las circunstancias que habían inspirado no sólo la filosofía de Platón, el interrogar de Sócrates y la filosofía de Aristóteles, que hacía de Dios un primer gran motor que atraía sin ser atraído pero que, sin celos, podía permitir al filósofo reclamar su derecho a gobernar una sociedad que, de otra manera,

³ *Ibid.*

se desmoronaría: “Está bien que gobierne el que más sabe y no el que menos sabe”, rezaba Aristóteles en su *Metafísica*.

¿Por qué entonces los americanos no han de poder hacer preguntas por aquellos temas de los que depende la salvación de sus circunstancias? Y muchos pueden ser los temas de tal filosofía, sin que a ello le obliguen temas de la llamada filosofía clásica.

Entre otros, dirá Gaos: “La cultura europea importada a América: un tema, la ‘cultura importada’ un concepto más para el filósofo americano; si no el tema, un tema fundamental de la filosofía americana. Los temas de los filósofos han sido originados por sus circunstancias y en ese sentido circunstanciales. Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres que en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre su América”. ¿Qué es lo propio de la circunstancia americana? Lo propio de toda circunstancia, ya sea ésta americana, europea, africana o asiática. Aspectos concretos de esta realidad o aspectos aparentemente abstractos.

Lo mismo el problema de la originalidad americana que el problema de Dios; pero Dios desde el punto de vista concreto del americano que se la plantea. Lo importante, dice Gaos, es que este preguntar sea filosófico, y por filosófico entiende radical, esto es llevado hasta sus últimas consecuencias. No importando que estas circunstancias, que esta radicalidad, cambien con la respuesta misma: “La originalidad del enfrentamiento de la mirada teórica de la circunstancia tiene que consistir en un modo de hacer frente a cualquier cosa... Y sí, en esto consiste. En actuar frente a cualquier cosa con radicalidad. En penetrarla con la mirada hasta las *raíces*, término que empleo —dice Gaos— antes de que viniera a emplearse para lo mismo el término *principios*”. Respecto de esto “tampoco es seguro que el sistematismo sea esencial a la filosofía; hay quienes piensan que le es dañoso. En todo caso, penetrar con la mirada cualquier cosa hasta sus *principios*, en esto consiste filosofar”.

No hay temas inferiores, sin dignidad y calidad, la dignidad, la calidad, la filosofía misma, la pondrá el filósofo al penetrar estos temas en forma radical, auténtica, tratando de llegar a ese fondo en que lo circunstancial se desvanece y se expresa el hombre a través de sus obras. “Penetre un americano con la mirada —dice Gaos— cualquier cosa de esta circunstancia también *enorme y delicada*, el Anáhuac o el guajolote, el tezontle o la Coatlicue, el

personalismo o la *mordida*, la lírica o el cantinflismo, hasta sus *principios* y ahí estará la filosofía americana”.⁴

Lo que del radical enfrentamiento surja no será precisamente lo circunstancial y por ende limitado, sino aquello que lo hace posible, lo que ha de salvarlo, lo que de radical tiene todo hombre con independencia de sus naturales circunstancias. Lo que hace que palabras como *esencia*, esto es la gordura del caldo en Grecia, o los *principios*, esto es los que mandan, se transformen en instrumentos explicativos de una realidad que trasciende a Grecia y es comprendida por hombres de otras culturas, pueblos, tiempos, lugares.

Enseñar todo esto fue una de las preocupaciones centrales de José Gaos. Enseñó a pensar, y con ello a filosofar, sin que surgiese sombra alguna respecto de la capacidad de los mexicanos para lo uno o lo otro. Los objetos del pensamiento o filosofar podrían ser múltiples, lo importante sería la autenticidad, el buscar hasta lo más hondo, en las raíces de un problema.

Ahora bien, el que de acuerdo con ciertos esquemas esa reflexión no fuese filosofía, poco o nada importaba. Lo importante era reflexionar, buscar salida a las aporías, solución a los problemas. El que esta reflexión fuese tildada de esto o lo otro, menos de filosófica, nada debería preocupar al que tal hacía. Los filósofos, no los profesores de filosofía, que desde Tales hasta nuestros días no han tenido como preocupación la de presentarse como filósofos. Pura y simplemente habían reflexionado sobre un conjunto de problemas, y su reflexión había resultado filosófica. Estos mismos filósofos, desde el inicio de su aparición, renunciaron al título de *sóphoi*, sabios, partiendo del supuesto de que poco era lo que sabían, para adoptar el nombre de filósofos, esto es, pura y simplemente afanosos de saber, anhelantes, deseosos en la búsqueda de un conocimiento que resultaba encontrarse más allá de las capacidades del hombre. Hacían a un lado toda pretensión, y humildemente preguntaban y buscaban calar lo más hondo. llegar a las raíces o principios.

El resultado había sido la filosofía, como filosofía podría ser, también, la de los que en esta América reflexionasen con autenticidad, sin tratar de demostrar una cierta capacidad sino siendo pura y simplemente capaces. La capacidad de todo hombre enfrentado a un problema, buscando al mismo tiempo la solución más amplia

⁴ José Gaos, “¿Cómo hacer filosofía?”, *Cima*, núm. 6, marzo de 1942.

y universal. Así lo entendía Gaos cuando decía: “Ante todo parece haber una gran diferencia de condiciones entre los que hicieron filosofía por primera vez, con originalidad única, y aquellos sobre los cuales ha pesado una tradición filosófica más o menos voluminosa. Los primeros serían en rigor solamente Tales, Pitágoras, los primeros filósofos griegos independientes entre sí. Ellos sacaron la filosofía de la tierra o se la sacaron de sí mismos. Los demás humanos hemos podido recibir a Palas salida de la múltiple cabeza de Zeus y contentarnos con pasárnosla de mano en mano, por inercia. Una ventaja para la vacidia, una carga sofocante para el afán de originalidad. Sentimiento, cuando no explícito, relajador en la intimidad de muchos de los que acechan por la filosofía americana”.⁵

Ya no se puede filosofar a la manera de los primeros filósofos, por supuesto. No se puede, permanentemente, descubrir mediterráneos. Será necesario asimilar ese pasado, convertirlo en punto de partida para nuevo conocimiento; pero no quedarse en él, no buscar su repetición. Ese pasado filosófico forma, también, parte de la circunstancia del hombre que reflexiona; pero no haciendo de él la única expresión de la filosofía. No es filósofo quien se conozca a Platón, Descartes o Hegel, sino quien sin ignorarlos hace lo que ellos hicieron en su oportunidad: se enfrenta a sus problemas y les busca o da una solución, sin preocuparse porque la una o la otra sea filosofía por parecerse a la que ellos hicieron.

Esos grandes filósofos enfrentaron problemas y les dieron soluciones sin preocuparles, en lo más mínimo, el que los frutos de esta reflexión fuesen o no llamados filosofía, porque encajasen en las líneas de un determinado arquetipo filosófico. En todo caso ellos crean los arquetipos, no ya para los filósofos, sino para los profesores de la filosofía que muestran a los educandos algunas de las formas que puede adoptar la reflexión filosófica. “Una filosofía, ya en general —dice Gaos—, no se diga caracterizada como original, como peculiar de una lengua o de una parte de la Tierra, ¿no es exclusivamente un espontáneo fruto? ¿Sería posible intencionalmente lograrla? Es bien sabido que los que partieron para la guerra de los Treinta Años no partieron para ella. ¿Es que Tales de Mileto habrá partido para la filosofía universal o siquiera para la griega, o al menos Descartes para la francesa, ya que no para la moderna? Igualmente, los latinoamericanos no van a crear una

⁵ *Ibid.*

filosofía americana porque se hayan propuesto crearla; lo filosófico y lo americano de sus reflexiones se dará con independencia de que hayan querido o no crear lo uno y lo otro. Lo uno y lo otro se darán por añadidura. La filosofía de Tales de Mileto es filosofía a pesar de que no se haya propuesto hacer filosofía; como es griega y universal, a pesar de que tampoco se haya propuesto tal cosa. Lo único que se propuso el filósofo griego fue reflexionar hasta las raíces del problema que se planteaba al hombre de su tiempo. Lo otro, los calificativos, se dieron posteriormente”. Por ello, concluye Gaos: “Dado el deseo de llegar a tener una filosofía original, lo único congruente con él es esforzarse por hacer filosofía, por filosofar”.⁶

De esta forma se redondea una actitud que tiene sus inicios en los jóvenes que formaron el Ateneo de la Juventud, se continúa en Samuel Ramos y culmina en José Gaos. Quedaban establecidas las bases para un filosofar sin complejos, consciente de sus limitaciones y posibilidades, pero que al serlo, lo era también de que las unas podían acortarse y las otras estimularse.

De las aulas y seminarios del maestro mexicano venido de España saldrán investigaciones sobre el pasado filosófico e ideológico mexicano y latinoamericano, así como intentos de comprensión filosófica de esta historia, esbozos de filosofía de la historia. Pero no sólo reflexiones sobre el pasado, sino también reflexiones sobre el presente. Reflexiones en torno o en función de una determinada filosofía como valioso instrumento al servicio de fines más altos. Filosofía de la historia o lógica, no importa qué. Lo importante es la autenticidad puesta en uno o en otro enfoque. Con la clara conciencia de lo que se puede alcanzar y de lo mucho que aún ha de ser alcanzado. No sólo desde el punto de vista mexicano o latinoamericano, sino desde el punto de vista de lo humano sin más.

Con la muerte del maestro José Gaos se cierra, así, un capítulo de la historia de nuestra cultura. Un capítulo que es, a su vez, el principio de otra parte de esta historia a cargo, ahora, de sus múltiples discípulos. En un lugar de sus *Confesiones profesionales*, Gaos consideraba justificado su transtierro no tanto a través de sus propias reflexiones como a través de las reflexiones que él había estimulado en sus discípulos. Una labor realizada con creces.

⁶ José Gaos, “Cuarto a espadas”.

3. *El mexicano*

JO É GAOS, apenas pisa tierra mexicana, iniciando el transtierro, en el que permaneció siempre, hace ya expresa su preocupación por conocer de los filósofos y la filosofía que se venía haciendo en México. Un filosofar que considera es prolongación del que se había formado en España bajo el magisterio de Ortega y Gasset. Filosofía de salvación, de salvación de las circunstancias que, en España y en la América que era su prolongación, será considerada como esencial a su propio desarrollo cultural. Filosofía, paradójicamente, empeñada en emerger de la negación a que era condenado el español y el hispanoamericano por una supuesta barbarie, o incapacidad para expresarse correctamente en el lenguaje de la también supuestamente universal filosofía, ciencia y cultura del mundo occidental. Ya Ortega decía: "Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será la ciencia española",⁷ José Gaos buscará, insistentemente, las expresiones de ésta, a pesar de todo, filosofía que se venía haciendo en Hispanoamérica y España, en concreto en esta parte de las mismas: México. Expresión central de esta preocupación son los trabajos que forman el volumen VIII de sus *Obras completas*; uno de sus ensayos reunidos bajo el título de *Filosofía mexicana*, y el otro escrito como resumen de ésta su preocupación, *En torno a la filosofía mexicana*. A estos trabajos se agregaría el que publicó bajo el título de *El pensamiento en lengua española*, que es presentado en otro volumen de sus *Obras completas*. Es precisamente en este último donde aparecen sus primeros asedios a la filosofía mexicana, como el trabajo en que comenta el libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

En este comentario Gaos hace evidente su interés por la filosofía mexicana vista en relación con el filosofar que ya se venía haciendo en España. El libro de Ramos era una obra muy discutida y, después, por discutida, ninguneada y puesta a propósito en el olvido por la mojigatería de un nacionalismo que no quería ver su realidad para superarla. Gaos, en 1939, saca el apestado libro del injusto olvido comentándolo como una de las más destacadas obras del pensar o filosofar hispanoamericanos.

"Lo primero —dice Gaos— que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del

⁷ José Ortega y Gasset, "La ciencia romántica", en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, tomo I, 1946, pp. 34-43.

problema planteado en el libro, y la manera de plantearlo y aun tratarlo en busca de la solución, con el problema también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote*".⁸

La misma inquietud y preocupación por salvar las circunstancias de pueblos marginados. Ortega en España y Ramos en México, como otros maestros del pensamiento en nuestra América, preocupados por algo común a todos ellos. El comentario de Gaos a la obra de Ramos, como otros que hará sobre otras expresiones de la filosofía en México, será, a su vez, expresión de la búsqueda del sentido del filosofar que en esos días será puesto en boga: el sentido de la filosofía llamada, así sin rubor, latinoamericana. Por ello, los filósofos latinoamericanos encontrarán en la obra de Gaos los elementos para afirmar ésa su supuesta barbarie, que no será sino expresión de un lenguaje y un pensamiento propio y que, por lo mismo, no tiene que ser copia fiel de éste o aquel modelo cultural, filosófico o científico.

José Gaos expondrá sus experiencias en este encuentro con los filósofos mexicanos, comentando con especial atención las obras publicadas y las que van apareciendo para sacar de cada una de ellas los eslabones con los que formará la gran cadena que dé sentido a un filosofar que trascendiese la supuesta barbarie e hiciese expresos sus aportes a un quehacer que no es, ni puede ser, exclusivo de un grupo de hombres o de unas determinadas naciones. Por ello escribe: "Desde mi 'expatriación' en México, buena parte de mi trabajo —sospecho que la mejor— ha versado sobre la filosofía mexicana".⁹ En estos sus primeros encuentros con este filosofar destacará la obra de José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Adolfo Menéndez Samara, Oswaldo Robles, Justino Fernández y Edmundo O'Gorman. En el volumen VIII de sus *Obras completas* se incluyen los comentarios de José Gaos sobre las últimas expresiones de la filosofía en la Universidad y por supuesto lo que los más destacados maestros mexicanos habían escrito a partir de la llegada de éste a México. Gaos es parte activa del filosofar mexicano. Activa no sólo por la

⁸ José Gaos, "Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*" (1939), en *Pensamiento de lengua española*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1990, tomo VI, pp. 149-152, esp. p. 149.

⁹ José Gaos, Prólogo a *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p. 7

obra que va escribiendo, sino centralmente por el magisterio que va ejerciendo, por el empeño en formar los discípulos que han de continuar esta obra y que están obligados a darla como máxima expresión a ese filosofar. En sus comentarios se van apuntando los maestros y los maestros de maestros de la filosofía mexicana. En ellos se va perfilando un filosofar de gran fuerza. Al comentar Gaos los cinco años de filosofía en México, en la revista *Filosofía y Letras* de la UNAM, dice: "En conclusión, los cinco años de filosofía en México que corresponden a los de vida de esta revista son los de tal fermentación de savias, que no parece ser sino la inminencia de una maduración de frutos definitivos".¹⁰

Se avizora un filosofar futuro, pleno de savias y fermentos: un filosofar que se va perfilando en la obra de un Antonio Caso, quien a lo largo de su cátedra ha dado fermento a la vocación de los nuevos maestros en el campo filosófico, los Robles, García Máynez, Larroyo y muchos otros. Y junto con Caso, Vasconcelos y Reyes que, desde el ángulo de sus genialidades o especialidades, van abonando un filosofar que no sólo será mexicano sino parte destacada del filosofar latinoamericano del que ya se habla con orgullo en nuestros días. Habla Gaos de las mocedades de Antonio Caso y las compara con las de Ortega: mocedades en las que se fue perfilando un magisterio que dio ricos frutos. Maestros de maestros y discípulos de unos y otros que Gaos va destacando en lo que de originalidad tienen los unos y los otros. La originalidad que les permitiría, en un futuro, hablar en el campo de la filosofía, no ya como bárbaros, sino como peculiares expresiones del hombre preocupado tanto ayer como hoy, tanto en Europa como en América y otras partes del mundo, por resolver la problemática que la realidad va planteando a todo hombre. Hombre obligado a enfrentar esta realidad y salvar los callejones sin salida para así salvarse y prevalecer. Hablando de Caso, dice Gaos: "Las indicaciones anteriores, con todo y ser tan sumarias, bastarán para permitir juzgar la adivinatoria anticipación, la efectiva actualidad y la preñez de futuro, en suma, la originalidad y la potencialidad del sistema de Caso".¹¹ Y hablando de la *Todología* de José Vasconcelos, muestra la extraordinaria originalidad de la misma, las posibilidades de su sistema en el futuro de esa filosofía que ha sido ya preñada. ¿De

¹⁰ José Gaos, "Cinco años de filosofía en México" (1945), en *Filosofía mexicana de nuestros días*, pp. 15-46, p. 46

¹¹ José Gaos, "El sistema de Caso" (1947), en *ibid.*, pp. 95-127, p. 127.

quién hablamos al comentar este libro? Pregunta Gaos: “¿De un nuevo personalista norteamericano, de un reciente existencialista francés, que sigue la última moda en materia de existencialismo, la de repudiar el título de existencialista? ¡Ah, no, nada de esto! Se trata sólo de un conocido —desconocido— ‘pensador’ mexicano: de don José Vasconcelos”.

Hablará, por supuesto, de sus compañeros en el *trastierro*, de los otros españoles que se han encontrado inmersos en el filosofar que vienen haciendo los mexicanos. Y vuelve a insistir en la raíz común de ambas expresiones de tal filosofar. La semejante preocupación que originan las lucubraciones de unos y de otros. Resaltan sus orígenes, sus antecedentes y, por supuesto, la preocupación común que en esa búsqueda de la identidad tienen unos y otros. El lector encontrará en el volumen VIII los destacados nombres de quienes tuvieron que continuar su tarea de España en América. Habla por supuesto de los frutos de su propia actividad en la tierra abonada de México por mexicanos y transterrados. Son estos frutos en los que va apareciendo su propia obra, los que han de justificar a mexicanos y transterrados. Hablando de sí mismo dice: “En cuanto a mí, creo que la parte de mi actividad que debo poner en primer término es la dirección de la tesis”, llevada a cabo en la Casa de España en México, transformada en El Colegio de México, y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Allí están las semillas que van brotando ante sus ojos para justificarlo y hacer posible que en el futuro próximo, cuando el transterrado quede definitivamente arraigado en esta tierra, pueda repetir como la Biblia hablando de Job: “Y llegarás a la madurez y a la muerte como el trigo que se corta a su tiempo”. En segundo lugar, está su obra comentando, destacando, cuidando con atención lo que sabe que va a ser el trigo que ha de alimentar a esta tierra de la que se sabe ya parte ineludible.

“Si de la actividad de los ‘refugiados’ españoles de la filosofía en México —escribe— la parte que parece haber resultado más notoria es la que he reseñado [...] la que estoy convencido de que resultará a la postre más benéfica y aunque sólo fuese por esto más importante, es la aplicada al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y del mexicano en especial”.¹²

En esta meta, anticipa, culminarán los esfuerzos tanto de la España peninsular como de la España en América. Esfuerzos co-

¹² José Gaos, “Los ‘transterrados’ españoles en la filosofía en México” (1949), en *ibid.*, pp. 287-323, p. 309.

munes en busca de un logos y un verbo, de un saber expresar y un saber cumplir lo expresado. Filosofar con una misma raíz e inquietud. La raíz que brotó en la península y enraizó en estas lejanas tierras enriquecida con otra sangre, con otra vida, con otro mundo, que también pugna por hacerse presente ante sus supuestos descubridores de una realidad que, como España, tenía que surgir, emerger, con toda la fuerza de la vida.

“Esta aplicación al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y mexicano en particular —escribe Gaos— ha sido ante todo una consecuencia rigurosamente lógica de lo recibido de las filosofías en el sentido de las cuales hemos obrado”.¹³ Los filosofemas de la supuesta filosofía universal encarnados, transterrados, en la circunstancia en la que ha de dar frutos. Así se explica la auténtica universalidad de la filosofía. No como modelo a seguir, sino como instrumento para que el hombre, cualquier hombre, se exprese y se sitúe en la realidad que le ha tocado en suerte. Tal es lo que ha hecho el filósofo español al expatriarse en estas tierras de América, como en el ya lejano pasado otros españoles lo empatriaron en ella creando esta América de la que es parte México. Aquí, el español de ahora se encontró con otra expresión de su propia España transformada por la conquista y la colonización pero reafirmada en una nueva expresión de lo humano, por doloroso que haya sido este parto. Por eso, lo que los españoles venían buscando en España podrán seguir buscándolo en México hasta encontrarlo. La violencia que hizo a esta América había hecho también posible la presencia de los mejores hombres de esa misma España. “Es que la reivindicación de los valores españoles había empezado en España, movilizada justamente por la conciencia de su valer. Por fortuna, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos”.

“Ahora bien —sigue Gaos—, en vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos, encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es un tanto la visión de unos emigrados de sí mismos en sí mismos, por encontrar a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser?”.

¹³ *Ibid.*

¿La autognosis que vienen practicando los mexicanos, la búsqueda de su identidad, no ha sido y no es la preocupación pareja de los españoles?¹⁴ Es en México donde transterrados como él, nos dice el propio Gaos, cumplen con lo que fue su misión. Y es en los discípulos mexicanos, señala también Gaos, donde se justifican. Gaos, que pudo formar discípulos con su magisterio, se sabe, a su vez, hechura de estos discípulos, tanto que si no existieran habría tenido que inventarlos. Maestros hispanos y discípulos mexicanos son los que en opinión de Gaos justifican el transtierro, le dan vida y proyección. Gaos habló de unos y otros, de lo que significan en esa tierra a la que se han entregado y sobre la cual ha arado hasta alcanzar los frutos que adivina serán extraordinarios, que estarán a la altura de lo que debe darse como centro de sus preocupaciones, una misma conciencia filosófica, desde la España peninsular a la España “empatriada” en México y América.

En cuanto a la originalidad de la filosofía mexicana y americana, Gaos la destaca en las diversas expresiones de la misma, así comenta el libro de Edmundo O’Gorman *La idea del descubrimiento de América y La filosofía en el Brasil* de Antonio Gómez Robledo. El libro de O’Gorman es visto como un trabajo único en la toma de conciencia de la América hispana por lo que respecta a su lugar en la historia universal. La historia de las ideas es vista como historia de la conciencia del hombre de esta América por lo que se refiere a su lugar en lo humano. Lo humano una y otra vez regateado por los supuestos hacedores de la historia llamada universal. Un libro, dice, a la altura de las expresiones más conspicuas de la historia universal de las ideas. Es “un libro completo, redondo, acabado en el conjunto y en detalle como ningún escrito de Dilthey”.¹⁵ Antonio Gómez Robledo, a su vez, va más allá de sus propias pretensiones al exponer las ideas filosóficas en el Brasil; obra en que Gaos deduce el mismo espíritu que va formando escuela en los peculiares análisis de la realidad de esta América y en el sentido que tiene su historia.

Destacando las expresiones del reflexionar del que Gaos va a hacer derivar la filosofía, que podrá llamarse legítimamente mexicana, americana o latinoamericana por su origen, analiza trabajos como el de Alfonso Reyes, *La x en la frente*, que viene a ser como

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América” (1952), en *ibid.*, pp. 225-260, p. 259.

el preámbulo de la preocupación que se hará nuevamente expresa en grupos de jóvenes que fueron sus discípulos en la búsqueda, ya abierta sin timideces ni tapujos, de la identidad del mexicano, que será también la del hombre formado en esta América por el choque entre el hierro conquistador y el barro conquistado. Cita a Reyes como un adelantado en este mensaje de mexicanidad que nada tiene que ver con el falso nacionalismo que ya antes había condenado Ramos. Quiérase o no, lo que se hace en México es de México, como lo que se hace en cualquier lugar de la tierra es del lugar en que surge. “Lo que yo haga —dice citando a Reyes— pertenece a mi tierra en el mismo grado en que yo le pertenezco”. Hay que empezar por lo nacional, que no es lo folklórico, para elevarse a lo universal. La universalidad a que aspira toda filosofía, toda cultura, tiene asidero en lo concreto, en lo que es el hombre que lo anhela. Un mensaje, dice Gaos, “de la más rigurosa actualidad, de mediados de 1952 aunque escrito en 1932”.¹⁶ Búsqueda del alma nacional, dice Reyes. Y comenta Gaos, “¿No es éste el programa del aludido movimiento cuyos principales agonistas son jóvenes integrantes de la última generación destacada en la vida cultural?”. Ya va apuntando la semilla que ha de convertirse en fruto. Gaos observa y destaca lo que fuera su preocupación en España y América. Esta preocupación está ahora expresa en la colección *México y lo mexicano* de la que es puntero el ensayo de Alfonso Reyes, puntero de la generación que ha adoptado simbólicamente el nombre de *Hiperión*, hijo de la tierra y el cielo. Así sigue analizando algunos de los trabajos que siguen al de Reyes con mirada inquisitiva, pero al mismo tiempo llena de fervorosa cordialidad. El fervor y la cordialidad de quien se encuentra con algo que le ha sido y que le es entrañable. Analiza uno de los trabajos que, partiendo de la misma historia de la filosofía llamada universal, realiza “una filosofía de la historia de Occidente en general y de la historia de la filosofía occidental en especial, porque no se trata de nada menos —dice Gaos—, resulta, por obra de la novedad y profundidad del punto de vista desde el cual se contempla la historia, ella misma nueva y profunda”.¹⁷

Sin embargo, agrega, “no se ha diseñado esta filosofía de la historia por pura fruición intelectual”. Esto sería lo más repugnan-

¹⁶ José Gaos, “México, tema y responsabilidad (México y lo mexicano)”, en *ibid.*, pp. 191-216, p. 198.

¹⁷ *Ibid.*, p. 204.

te a la filosofía que va surgiendo. Se “ha diseñado su filosofía de la historia para acabar hablando de la situación actual de los hispanoamericanos”. Esto es el paso de lo concreto, circunstancial, peculiar, a lo universal. De lo universal en su relación con lo concreto, con lo peculiar, con el hombre que filosofa, que se plantea preguntas sobre sí mismo y su realidad. La relación propia de todo auténtico filosofar cuyo valor no puede ser rescatado por supuestas pretensiones universalistas que parten de lo abstracto y se mantienen en lo abstracto, y por abstracto, ajeno a los creadores del verdadero filosofar, del quehacer cultural ahora y siempre. Gaos relacionó este filosofar, consciente de sí mismo, con el que presentaron ya obras como la de Ramos, que fueron objeto de incomprendiones por quienes temían asomarse al abismo que implica el hurgar en la identidad del hombre como algo concreto, no abstracto. Gaos realiza a su vez, en este ensayo en que comenta la obra de Reyes, Ramos y lo que sus discípulos van realizando, una filosofía de la filosofía respecto de un filosofar al que los mexicanos, españoles e hispanoamericanos parecían ser ajenos. Gaos presiente que se está llegando a la meta de ese largo indagar sobre un filosofar que, sin dejar de serlo, expresa la problemática y las alusiones propias de esta América y de su raíz peninsular en Europa.

En carta abierta al que esto escribe, y comentando mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Gaos destaca ya los perfiles de esa buscada filosofía de nuestra América. Ésta se ha ido derivando de una tarea grata al maestro transterrado: la historia de las ideas en esta región del mundo. Esto es, la historia como los latinoamericanos han ido recibiendo y asimilando las expresiones de la filosofía europea: la escolástica, el racionalismo, la ilustración, el positivismo, el espiritualismo, el historicismo, el existencialismo etc. Preocupación que se hace evidente a mediados del siglo XIX en Juan Bautista Alberdi. Surge de la búsqueda de solución a los problemas que se plantean en esta región de la tierra a partir de las soluciones que a problemas semejantes diera el filosofar europeo y occidental. Pero en este recibir y asimilar se hará patente el sentido de la buscada peculiaridad del pensamiento o filosofía latinoamericana. Se habló de “malas copias” del filosofar considerado como universal, pero en ese ser “malas copias” está la peculiaridad de un reflexionar sobre una realidad que se resiste a ser simple copia para hacer suyos los frutos surgidos de otra realidad. Gaos destaca el hecho de que los pensadores de esta región americana han sido, al mismo tiempo, hombres de acción.

Hombres que han empuñado la pluma y la espada. Las ideas vistas como armas, tomadas de prestado para resolver los problemas de ésta su ineludible realidad. Surge así una historia, dice Gaos, "historia del pensamiento en nuestros países, donde los 'pensadores' se destacan justamente por lo que significaron y siguen significando en y para la vida toda de sus pueblos, de los que han sido y siguen siendo 'padres y maestros'". Y en este recibir las ideas, para hacer de ellas instrumentos de cambio de la realidad impuesta por la dependencia colonial y neocolonial está, precisamente, el secreto de la buscada originalidad o capacidad del hombre de esta región para filosofar.

Gaos capta en esa historia de las ideas el mismo sentido de su adaptación y, con ello, un extraño modo de ser de los hombres que han entrado a la historia bajo el signo de la dependencia. Dependencia cuya conciencia está expresa tanto en los guerreros que empuñan la pluma como en los escritores que empuñan la espada, como los Bolívar y los Sarmiento. Es el afán de romper con un pasado que no se quiere aceptar por ignominioso y, con ello, el afán por ser otro distinto, lo que se deriva en una filosofía, o sentido de la historia, que estaría en los antípodas del que expresase Hegel refiriéndose a la filosofía de la historia universal, esto es, europea. Mientras en ésta se va haciendo el pasado instrumento del futuro, en la de esta nuestra América el pasado se va formando de yuxtaposiciones, de ocultamientos de lo que fue pero no se quiere que siga siendo. En partir siempre de cero experiencias, porque las experiencias vividas son vistas como impedimento, como negación, de lo que se quiere ser. A este inútil esfuerzo por ocultar lo que se ha sido para poder ser otro que sí mismo, lo califica Gaos de utópico. Los latinoamericanos pese a todo siguen siendo latinoamericanos, nada cuentan los esfuerzos hechos por parecerse al modelo sajón, yanqui o francés.

"En todo caso —dice Gaos—, el esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño no se acreditó precisamente de ser un esfuerzo menos utópico que ningún otro. Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible [...] en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible".

Tal es la lección que se aprende en la historia de las ideas de esta América; pero Gaos va más allá, hacia la preocupación que le es central, la de que la toma de conciencia de tal hecho es el inicio de su rebasamiento. Es esta historia de las ideas la que va a permi-

tir lo que Hegel realiza con su filosofía de la historia respecto de su propia historia, la absorción, la asimilación del pasado y con ello su instrumentación puesta al servicio del futuro de esa historia. La toma de conciencia de ese inútil querer ser otro que sí mismo es para Gaos el inicio de una nueva actitud ante el pasado de la cual se está derivando ese filosofar que ya no se conforma sólo con asimilar sino aporta a la historia su experiencia, la experiencia propia, la del hombre en otras situaciones.

“¿No será *fundamentalmente* por esto —pregunta Gaos— por lo que la actitud de los pensadores hispanoamericanos ha venido cambiando desde el fin, por tanto, de la etapa positiva, quizás lentamente al principio, velozmente en estos últimos años, de todas formas iniciando una nueva etapa del pensamiento en Hispanoamérica, aquélla a la que pertenece este libro de usted?”.

Porque, agrega, si en este libro “ha podido encuadrar su material es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia hispanoamericana”. Una historia por la que “en vez de deshacerse del pasado practica con él una *Aufhebung*. En vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro”. ¿No es ésta la preocupación de las nuevas generaciones, en la iniciada “tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe dando una filosofía mexicana”?¹⁸ Insistir en esta actitud obviamente llevará a su plenitud la nueva filosofía ya iniciada. Tal será el mensaje del maestro transterrado recibido a lo ancho y a lo largo de esta América, dando así origen a esa cada vez más perfilada peculiar filosofía, al no seguir siendo eco y sombra de otra filosofía, buscando responder a los reclamos de una realidad igualmente propia, los reclamos que también otras realidades hicieron a otros filósofos en otros tantos lugares de este nuestro planeta.

En torno a la filosofía mexicana será el aporte del propio Gaos a las indagaciones que sobre México y lo mexicano venían haciendo varios mexicanos. El aporte a la pregunta sobre la identidad del mexicano, su cultura y su situación en el mundo que se hacían los mexicanos. El trabajo lo divide Gaos en dos partes. Una, la que se refiere a la historia de las ideas en México, y la dedicada a Samuel Ramos; y otra, la que se refiere a la filosofía del mexicano, la dedicada al grupo Hiperión. De esta forma el

¹⁸“Etapas del pensamiento en Hispanoamérica: carta abierta a Leopoldo Zea” (1950), en *ibid.*, pp. 183-190, p. 189.

filósofo español analiza, como totalidad, esa filosofía que no tiene empacho en llamar mexicana. La preocupación que hemos visto se hace expresa en sus numerosas reseñas y comentarios sobre filósofos y filosofías expresión de mexicanos y realizados desde México y en función de una problemática también mexicana. Gaos empieza por mostrar la distinción que se hace entre filósofos y pensadores. Aceptando en principio el no ser filósofos pero sí pensadores. Los pensadores parecen caracterizarse por el hecho de “un peculiar magisterio nacional”. Dice Gaos: magisterio presente en la vida pública y específicamente en la vida nacional e internacional. Éstos serían los pensadores, distintos de los hombres empeñados, no en hacer presencia en la vida nacional, sino abstra-yéndose de ella, en el mundo puro de las ideas. Sin embargo, este simple hecho no da patente de filósofo. El filósofo se caracteriza además por ser original. Y en nuestra América al parecer la originalidad no existe en este campo. Por ello se habla de esa o aquella filosofía, supuestamente universal, en México o en Latinoamérica.

Los pensadores pueden ser así analizados en una historia de las ideas, como historia de las filosofías por ellos recibidas y utilizadas en función con su magisterio social y político. Gaos analiza cómo son recibidas las diversas filosofías por los pensadores, cómo las asimilan en la función de la problemática que les plantea su realidad. No crean ideas, simplemente hacen de ellas herramientas. Será esta no originalidad respecto de la creación de ideas la que distinga al pensador del filósofo; pero también lo que permitirá decir que no existe en México y América Latina filosofía. El propio Gaos va mostrando la forma como se obtienen esas herramientas, pero también cómo esa acción puede ser analizada para alcanzar deducciones que van a ser la negación de esa supuesta incapacidad de los latinoamericanos para la filosofía. Toda la primera parte es un apretado análisis de la historia de las ideas en México que podrá, también, ser válido para otras regiones de la cultura filosófica de nuestra América.

Se dice que México no ha hecho, hasta ahora, ninguna aportación a la filosofía propiamente dicha, que lo que ha hecho es importar filosofías extranjeras, casi siempre europeas. ¿Pero es posible que esta importación sea puramente pasiva y no tenga, por el contrario, un origen que al hacerse expreso cambiaría el sentido de esa supuesta importación? El importar está animado por un porqué, por una razón que, en Gaos, va a ser determinante y que pondrá en entredicho la supuesta incapacidad del mexicano o latino-

americano para la filosofía. Existen, dice Gaos, dos formas de importación: la metropolitana, la que trae consigo el conquistador o colonizador, y la colonial, la de los nativos que la reciben y, al recibirla, les impone su propia marca.

“Pero —agrega Gaos— las importaciones hechas con el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional [...] han ido más allá. La importación de filosofías no podía menos de plantear el problema de su inserción en lo nacional [...] la solución fue la adaptación de lo importado”.

La recepción de lo importado no es pasiva, la misma recepción es activa, adapta al recibir, transforma y alcanza como resultado lo que sus críticos llaman “malas copias” del supuestamente auténtico filosofar. Pero también se hace algo a la inversa, se nacionaliza lo importado, se nacionaliza la ciencia, la filosofía recibida, esto es, su sentido pasa a depender del mundo del supuesto importador. Volviendo al inicio de esta presentación, se barbariza, se balbucea el lenguaje original como el germano balbucea el latín originando el alemán, el franco el francés y el ítalo el italiano. Surge, pese a todo lo que se pueda decir, algo original, algo que no está en lo importado pero que resulta de su conjunción con el espíritu de su importador. Así se explica el liberalismo y positivismo que surgen en México y Latinoamérica, tratando aparentemente de repetir los modelos originales, pero para dar origen a expresiones diversas de tales modelos. Un crítico atento podrá así ver, en los supuestos importadores de la filosofía, algo que les es peculiar, algo que les distingue de sus modelos. Gaos muestra esto en pensadores, si así quiere llamárseles, como Gabino Barrera en el siglo xix y Antonio Caso en el xx. Todo lo cual lleva a Gaos a afirmar lo que llama la doble originalidad de la filosofía mexicana.

Las filosofías originales de mexicanos integran una filosofía mexicana original relativamente a las demás filosofías tradicionalmente calificadas o fundamentalmente calificables con un gentilicio, asimismo, de nacionalidad. Esta segunda originalidad presupone, pues, aquella primera, pero no se agota en ella. Si no existen filosofías originales de filósofos de una nacionalidad, tampoco existe una filosofía calificable con el gentilicio de esta nacionalidad; pero las filosofías originales de los filósofos de distintas nacionalidades presentan rasgos por los cuales se distinguen de las demás nacionalidades.

La primera originalidad queda dentro del ámbito de la historia de la filosofía. La segunda originalidad se presenta como parte de

la originalidad de las culturas relativamente unas a otras o como objeto de la filosofía de la cultura.

Precisamente la filosofía en Latinoamérica y en España se va a caracterizar por esa su preocupación magistral, política, social que, aunque no proponga nuevos filosofemas se sirve de los existentes, pero en función de sus propias y peculiares necesidades. Existe así una originalidad expresada en la historia de las ideas en la cual se ve cómo son adaptados los filosofemas ya creados; pero también originalidad por lo que se refiere al hombre que las utiliza y adapta, al espíritu, a la cultura del mismo, que da sentido a la adaptación. De aquí deduce Gaos la existencia de un filosofar hecho por mexicanos, a partir de su propia problemática, con independencia de la herramienta de que se sirvan para tal propósito.

En la segunda parte del trabajo Gaos emprende, ya directamente, la tarea de mostrar cómo, pese a todo, existe una filosofía mexicana y no sólo un pensar desde México. Esta filosofía se ha hecho abiertamente patente en preocupaciones como las iniciadas por Ramos sobre el hombre y la cultura en México y continuadas por el grupo Hiperión respecto del ser del mexicano y el ser mismo de su cultura. El problema de la identidad como individuo y como cultura. Gaos analiza con cuidadosa atención las características de este filosofar que va surgiendo del preguntar por la identidad del mexicano y su cultura. En este sentido los filósofos del mexicano hacen algo más que teorizar sobre él, lo van perfilando, van dándole sentido. ¿No es ésta acaso la función más auténtica de la filosofía? ¿No es esto salvar las circunstancias, como decía Ortega y Gasset? El problema de la identidad es un problema filosófico, como lo fuera el que se plantease el filósofo primitivo, el griego, que indagaba sobre el ser. Pero por el ser en concreto, por él mismo como una existencia expuesta a los embates de la naturaleza, a los embates del cambio. Preguntando por el ser del griego, preguntaba sobre su propia entidad o identidad en medio del cambio. El filósofo mexicano, hispanoamericano o latinoamericano hace, igualmente, ontología, esto es, se pregunta como el griego sobre su propio y peculiar ser. Un ser negado, no ya por la naturaleza, sino por la misma sociedad, por otros hombres que al negarlo buscan la justificación para su manipulación. La pregunta por la entidad o la identidad es semejante, es el preguntar del hombre por su propia existencia frente a los embates del mundo externo, la naturaleza y los otros hombres. Por ello, dice Gaos, "una filosofía como la del mexicano, que parece no poder ser sino una filo-

sofía del *ser* del mexicano, concíbese este ser como esencia o como existencia, parece no poder ser tampoco sino una *ontología* del mexicano”¹⁹

Precisamente lo que ha originado las lucubraciones sobre el mexicano, como sobre el latinoamericano, es la conciencia de una cierta situación que pone en entredicho la entidad o identidad del hombre que se plantea el problema. La conciencia de su origen histórico, el ser parte de los pueblos que recibieron el choque de la expansión de Europa sobre América y el mundo. Choque que originó a su vez mezclas de humanidad que, lejos de ser reconocidas como tales fueron vistas como degradación de lo humano. Inferioridad por el origen e inferioridad por haberse mezclado con entes extraños, por el simple hecho de haber nacido fuera del supuesto centro de la cultura y la humanidad. Se plantean relaciones de superioridad o inferioridad respecto de los hombres del continente europeo y de la América sajona que va imponiendo su marca e, inclusive, afectando las identidades del mexicano, del latinoamericano y de otros pueblos. La aceptación de ciertos grados de humanidad, frente a supuestas expresiones de lo humano que se consideran auténticas y originales, de las cuales se tendría que ser aunque fuese mala copia sin alcanzar el imposible propósito. Gaos hace suya la preocupación de Ramos respecto del complejo de inferioridad del mexicano ante otros grupos culturales y humanos. Un complejo que debe ser superado. Superar esta actitud, para no caer ni en esa inferioridad ni en su falsa respuesta, el complejo de superioridad. “Las nuevas generaciones de intelectuales mexicanos —dice Gaos— deben perseverar en la fidelidad a aquel espíritu de las inmediatamente anteriores que incorpora, por ejemplo que es realmente un dechado, el mito de la ‘raza cósmica’”.

La filosofía mexicana y latinoamericana es para Gaos una realidad. El servirse de supuestas filosofías extrañas, para resolver los propios y peculiares problemas, es una acción que caracteriza a toda filosofía. La originalidad no consiste en inventar, en sacar de la nada, sino en adaptar y adoptar lo creado a lo que ha de crearse; lo pensado a lo que ha de pensarse. Así ha sido todo filosofar que hace de los problemas y soluciones de otras filosofías, experiencia e instrumento para la solución de los nuevos problemas. Adaptación que, por serlo, no significa imitación, como sus frutos “malas copias” de algo que no se pretendió inventar.

¹⁹ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*.

La peculiaridad mexicana y latinoamericana, lejos de anular el filosofar, da al mismo las dimensiones de nuevas expresiones de este filosofar. Un filosofar auténtico en cuanto se propone, como señala Gaos, tomar conciencia de la realidad en que está inmerso y buscar a su problemática las soluciones adecuadas al mismo. Este filosofar, bárbaro por no semejarse al que se ha originado en Europa, no lo es tanto en cuanto no pretende otra cosa que enriquecer sus propias expresiones, como lo ha hecho todo filosofar respecto del filosofar existente. La *Aufhebung* de que habla Gaos sería la expresión de este autoenriquecimiento de lo existente sin negar la transformación del mismo. Precisamente, la problemática central de la América de la que es parte México lo ha sido esa preocupación por una identidad que, paradójicamente, se siente desgarrada ante una falsa opción: entre lo que ha sido y lo que quiere ser; entre la ineludible herencia europeo-occidental y la de este continente. El considerar como consecuencia de un pecado original el supuesto destierro en esta América, culpa de la ambición de los padres que emigraron.

La opción entre lo que se ha sido y lo que se quiere ser; la opción entre la ineludible herencia europeo-occidental y la originaria de este continente. El desgarramiento, contrario al mestizaje que ha hecho posibles a todos los pueblos y culturas. Un desgarramiento que origina un sentimiento de inferioridad y, con él, la supuesta incapacidad del mexicano para esta tarea, para el filosofar, el razonar, propia de todo hombre, con independencia del color de su piel y su lenguaje. La conciencia de todo esto debe, como quiere Gaos, conducir a la *Aufhebung*, la absorción, la asimilación de lo vivido por el hombre a lo largo de la historia. Una historia que no puede ser exclusiva de un determinado hombre o grupo humano, sino de todo hombre. Apropiación también, de toda experiencia humana para mejorar la situación del hombre. Y, en este sentido, un filosofar auténtico, pleno, original en cuanto vuelva a plantear los problemas del hombre en nuevas situaciones y trate de dar a los mismos las mejores respuestas. José Gaos, maestro de este filosofar, provocador de vocaciones, quiere, por eso mismo, ser parte de la realidad en la que se ha “empatriado”, absorbido, asimilado, con todas sus experiencias españolas. Absorbido en su preocupación por un filosofar original que no es sino la preocupación por ser reconocido como hombre. Hombre aquí y en España, aquí y en cualquier lugar del mundo. Que en esto parece consistir la universalidad que anhela toda filosofía. “La verdadera patria de

quien sea, no es tanto aquélla de donde viene como de un pasado hecho, cuando aquélla a donde va común a un futuro quehacer. Por obra de la anterior concepción de la patria no ha podido quien acaba de exponerlo sentirse en ningún momento 'expatriado' de España en México, sino que no ha podido dejar de sentirse en todo momento más bien 'expatriado' de España *en México*".²⁰

4. *El hispanoamericano*

JOSÉ GAOS, transterrado español en el que se conjuga España con la América a la que la aventura de 1492 dio origen, sostenía que "el movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y en la América española se presenta como un movimiento único, de independencia espiritual y política, con respecto de una vieja Hispano-América imperial y una, de una plural Hispano-América nueva, con una constitutiva ideología ochonoventista, democrática, liberal y republicana, antiimperialista". Todo el siglo XIX escenificó esta lucha por cambiar una identidad que a lo largo de tres siglos había sido impuesta al uno y al otro lado del Atlántico. La aventura colombina del 12 de octubre de 1492, por la que España se convirtió en la primera gran potencia colonial e imperial que pasara a la historia a partir, más o menos, de 1810, culminó en 1898, en que otra nueva y pujante potencia hacía suyo el derecho de ocupar el "vacío de poder" que dejaban, en primer lugar España y posteriormente la Europa imperial al término de la segunda Guerra Mundial en 1945. Parejas y graves crisis de identidad se plantean a los pueblos en la Península Ibérica y en el subcontinente hispanoamericano. La crisis de una España que se siente fuera de una historia cuyo liderazgo está, ya hace tiempo, al otro lado de los Pirineos y del Canal de la Mancha; crisis de una Hispanoamérica que se siente al margen de esta misma historia cuya conducción viene reclamando ya Estados Unidos.

Al iniciarse el movimiento de independencia en Hispanoamérica, pese a la arrogancia de la España imperial, "muchos de los españoles residentes en la América española ---dice Gaos---, e inclusive algunos de los residentes en España, comprendieron simplemente con mayor o menor sagacidad histórica, la solidaridad de una nueva España con la conversión de las colonias en naciones. En cambio, no comprendió la suya con esta conversión de la

²⁰ *Ibid.*

Primera República española". Pero tampoco comprendió la América española a los representantes españoles que en las Cortes de Cádiz se negaron a reconocer la igualdad de los pueblos de esta América con los pueblos de los reinos en la Península. Inclusive se dudó, como en el pasado colonial, de la capacidad para el autogobierno, por un origen racial, y por ello humano, de los habitantes de esta América. La arrogancia se impuso aun en los mismos momentos en que España enfrentaba la invasión extranjera y un monarca impuesto desde el otro lado de los Pirineos.

Poco después José Martí, que en nombre de Cuba trató de no romper con España, sino con el dominio impuesto por el imperio, se dolió de la incompreensión de la Primera República a las demandas de reconocimiento de libertad republicana al otro lado del Atlántico. No se acepta la relación fraterna y se insiste en el paternalismo propio para los "homúnculos" de que hablaba Juan Ginés de Sepúlveda.

Gaos resume esa historia de desencuentros originados en arrogancias diciendo: "En el siglo XVIII se inicia la independencia espiritual de la metrópoli respecto de sí misma, se consuma la de las colonias respecto de la metrópoli, se inician las nuevas naciones hispanoamericanas, entre ellas una nueva España. La mayoría de los continentes lograron la independencia política dentro del primer tercio del siglo XX; la última en lograrla, la de los insulares, a fines del mismo siglo; la peninsular no lo ha logrado todavía". Palabras escritas por José Gaos en 1945, después de que la Segunda República española ha sido aniquilada y los republicanos dispersados. "España —escribe Gaos— es la última colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente".

José Gaos muere en el año de 1969 en México, por lo que no alcanzó a ver la España democrática que surge en 1974, al morir Francisco Franco. Es el reinicio de la historia así resumida por Gaos en la que parece va cambiando la relación imperial paternalista aceptándose la relación fraterna. Una relación en la que la iniciativa será tomada por la América española. Más clarividentes y generosos que la Primera República española, sigue Gaos,

los constituyentes de la nueva Hispano-América en América, muy en primer término en México, han comprendido la suya con la Segunda República española, ayudándola combatiente y acogéndola derrotada y deste-

rrada, reemplazando un antihispanismo que seguía siendo reacción contra la vieja España por un hispanismo que promete ser percepción definitiva de la nueva y adopción relativamente a España de una actitud pareja a la adoptada por las naciones hispano-americanas que se habían hecho ya independientes relativamente a las que seguían sujetas a las fuerzas del Imperio

Crisis de identidad al uno y al otro lado del Atlántico, en la Península Ibera y en la América Hispana. Problemas de identidad que tendrán diverso origen, el uno ante la conciencia de la decadencia imperial, el otro frente a una identidad que se suponía era impuesta imperialmente. “En el siglo XVIII —continúa Gaos— se inició en España y sus colonias americanas el que debe considerarse un mismo movimiento por la identidad de sus orígenes y de su dirección. En España un movimiento de renovación cultural, de reincorporación después de la decadencia inmediatamente anterior, de revisión, de crítica del pasado que había concluido en aquella decadencia”. El “primero, un movimiento de independencia espiritual y política respecto directamente de la metrópoli. Ambos, en conclusión, movimientos de independencia respecto del pasado propio, que es el mismo”. Pero, y esto ya sólo lo insinúa Gaos sin precisararlo, el uno respecto del pasado inmediato, la decadencia en que ha culminado el imperio al que dio inicio Colón en 1492. El otro frente al largo pasado imperial. El uno para ¿rehacer el imperio? El otro para ¿acabar con el imperio? Esta distinción quizá explique las arrogantes incomprensiones en las Cortes de Cádiz y las de la Primera República española frente a los reclamos de independencia de la América española. Pero son, al final de cuentas, las mismas fuerzas que siguen tanto a las que regresan con Fernando VII, después de la invasión napoleónica, como a las que anulan la Primera y la Segunda Repúblicas españolas. Fuerzas que añoran el viejo pasado imperial.

Estas fuerzas han sobrevivido al uno y al otro lado del Atlántico, dice Gaos. “Han sobrevivido dentro de las nuevas naciones independientes, en las clases o grupos sociales y políticos que han seguido siendo partidarios del pasado o de lo que éste representaba espiritual, social, materialmente; que se opusieron a la independencia y han reaccionado repetidamente contra las manifestaciones y efectos del consecuente desarrollo histórico del movimiento de independencia espiritual y política, apoyando movimientos culturales y hasta políticos y bélicos retrógrados”. Los mismos grupos que en las colonias hablaban de un orden español para América

sin España, y los que frustraron las repúblicas en la Península. “En tal forma —sigue Gaos—, de clases o grupos sociales y políticos con el espíritu de la vieja España imperial, si no con un ideal preciso y expreso programa de restauración del Imperio, pero sin fuerza para imponerse a los demás habitantes de las naciones independientes de la América española, pervive aún el pasado imperial dentro de éstas”.²¹ Este espíritu imperial se mantuvo en el continente americano hasta que los movimientos de independencia le pusieron fin, pero aún se mantendrá en la América insular, Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo, hasta que otro imperio se las arrebató en 1898; pero siguió vivo en la mente española hasta nuestros días anulando a la Segunda República.

Se llega así a 1898. En todo este movimiento, escribe Gaos, “entre el momento inicial que puede cifrarse en la fecha 1810 y el eventual momento final, un momento intermedio de importancia singular, el que corresponde al año 98. El 98 data a la que corresponde un acontecimiento de importancia máxima en la historia de España, y de la América española, el fin del imperio español”. La aventura imperial iniciada el 12 de octubre de 1492 llegaba a su fin, las últimas colonias españolas en ultramar, en el Caribe y el Pacífico le son arrebatadas a España. Lo que era un movimiento de liberación semejante al resto del continente hispanoamericano se convierte en el inicio de otra aventura imperial, la de Estados Unidos de Norteamérica. Con ello, la recuperación del viejo pasado imperial pasa a la historia, ya que otro imperio, más joven y fuerte, rebasa al español y pronto rebasará a todo el imperialismo europeo. “En el 98 —dice Gaos—, al hacerse independiente de la metrópoli la última colonia, no sólo se hacía independiente ella de la metrópoli: *ipso facto* hacía independientes decisivamente consigo a las antes también colonias y a la metrópoli misma —del pasado común terminando con el imperio en la misma forma en las colonias y en la metrópoli”.²² Otro deberá ser el proyecto español ya sin colonias y sin posibilidad de recuperación alguna de las mismas. Éste será rebasar los Pirineos, reintegrarse a Europa, volver a ser parte activa de la misma. Un proyecto que considera que la expansión ultramarina la había anulado. Europeizar a España. Hacer suyo el espíritu de la Francia republicana y la Alemania de las grandes metafísicas y ciencias. La generación española del 98,

²¹ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, p. 40.

²² *Ibid.*, p. 39.

en algunas de sus expresiones, hace patente su afán por negar el ya inútil pasado imperial español, pero también por olvidar la pesada carga del imperio, las colonias que el mismo originó.

Habrà entonces que volver sobre sí mismos, descubrir la oculta identidad que el Imperio cubrió a lo largo de los siglos. Miguel de Unamuno, poco tiempo antes, en 1895 escribía: "España está por descubrirse y sólo la descubrirán españoles europeizados". Otra vez la vieja preocupación de los Feijoo en el XVIII, pero ahora precipitada por el fin de la era imperial. Pío Baroja con brutal rechazo del pasado imperial y colonial escribe: "Hemos purgado el error de haber descubierto América, de haberla civilizado más generosamente de lo que cuentan los historiadores extranjeros con un criterio protestante imbécil [...] España ha sido durante siglos un árbol frondoso, de ramas tan fuertes, tan lozanas, que quitaban toda la savia del tronco. Se han perdido las colonias; se han podado las últimas ramas y España queda como el tronco negruzco de un árbol desmochado".²³ ¿El mismo sentimiento de orfandad que describe Bolívar al término del coloniaje? La América española para superarlo buscará al otro lado del Río Bravo y al otro lado del Atlántico, en la Europa más allá de los Pirineos, el modelo que supere el colonial anulado. España también hará lo mismo, su inteligencia buscará al otro lado de los Pirineos el complemento de una identidad ya puesta en crisis. Y en este empeño repetirá muchos de los esfuerzos hispanoamericanos por ser distintos de lo que eran, por rebasarse y negarse a sí mismos, una tarea que seña-la José Gaos imposible.

1898 ponía en entredicho el pasado imperial y con él el mundo que éste había originado allende el Atlántico. Para la europeización de España era pesada carga ese pasado, tanto el imperio anulado como el abigarrado mundo que éste había originado. Se ponía también en entredicho toda una parte de la historia iniciada en el año 711 en que el moro Tarik empezó la conquista de la Península y con ello el mestizaje de razas y culturas que los mismos españoles completarían y ampliarían en la América con la que se encontró Colón ese 12 de octubre de 1492. Este mestizaje, concebido como yuxtaposición de razas y culturas, será el problema a resolver de la emancipada América ibera y de la España empeñada en definir otra identidad que no fuese la puesta en crisis por la derrota. Preocupación angustiada expresada en la *Carta de Jamai-*

²³ Pedro Lain Entralgo, *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1956.

ca de Simón Bolívar, como estará en las *Meditaciones* del heredero de la Generación del 98, José Ortega y Gasset. Bolívar se siente desgarrado entre lo americano y lo europeo, lo indígena y africano y el español. Ortega entre la Europa latina del Mediterráneo, creada por Roma, y la Europa germana del Sacro Imperio. Ambas obligadas a elegir, obligadas a amputar; a lo que se resisten. Para Ortega potenciar lo europeo es potenciar lo germano. “Mi alma es oriunda de padres conocidos —dice—, yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable. ¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica?”. Superar lo latino, lo mediterráneo será superar, nada más y nada menos que la barbarie. “Detrás de las facciones mediterráneas —dice Ortega— parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste —en los ojos de los asiáticos o africanos— yace como adormecida la bestia infrahumana presta a invadir la entera fisonomía”.²⁴ Ortega recuerda la actitud del argentino Sarmiento ante la civilización y la barbarie, salvo que Ortega tratará sólo de conciliar su ineludible y multifacética identidad con el racionalismo metafísico germano. El pasado español, que no está ya en el Imperio, puede ser recuperado mediante la europeización de España a través de lo que parece ser más destacado de ésta, el germanismo.

1898 tendrá para la América española otro sentido. La ruptura con el pasado colonial español iniciada en 1810 se cierra pero en otra dimensión, la de la solidaridad hispana, la solidaridad propia de pueblos que crean comunidades y no sociedades resultantes de contratos renovados en función con intereses. En los mares caribeños y filipinos había quedado hundido el Imperio. Hundido por el mismo agresor que en América amenaza a toda la América que se llamó a sí misma latina para distinguirse de la agresora sajona. México había sabido de la agresión en 1847, como Centroamérica en 1854, la agresión a la España imperial era sólo expresión del nacimiento de un nuevo y poderoso imperio que los hispanoamericanos se niegan a aceptar. Latinoamérica se solidariza con España, pero no con el imperio, y en esta solidaridad sus pasadas y aun latentes guerras de Independencia son vistas como guerras civiles. Guerra entre hispanos, entre iberos, para afirmar

²⁴ José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote” (1914), *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1983, pp. 309-405.

la dignidad humana que no puede ni debe ser regateada. La América Latina, como España en ese 1898, vuelve también los ojos sobre sí misma, sobre su pasado, pero no ya para negarlo u olvidarlo como fuera últimamente intentado a lo largo del siglo, sino para afirmarlo.

De nordomanía califica el uruguayo José Enrique Rodó el afán por hacer de esta América otro Estados Unidos. Pretender aceptar simplemente la hegemonía de los creadores del modelo así adoptado. Hay que volver al pasado, pero no al pasado colonial impuesto por España sino al pasado español que originó la lengua, cultura, hábitos y costumbres propios de la región. El cubano José Martí se sabe español como sabe a España suya a pesar de la arrogancia imperial que ha impedido a los españoles ver en otros a sus semejantes. Lo extraño, lo ajeno a esa identidad que ha de ser recobrada, es lo que amenaza a la región, que ya la ha golpeado y que con su triunfo sobre el imperialismo español anuncia su propio triunfo y expansión. La aventura imperial iniciada en 1492 queda así terminada en 1898 y con ello se inicia la que puede ser la integración de la parte de la humanidad que ha hecho del mestizaje signo de riqueza y no de rebajamiento. La unidad de lo múltiple que la América, ayer bajo dominio hispano, hace suya adoptando el calificativo de latina. No lo latino como oposición a España, sino como oposición al nuevo imperialismo calificado de sajón. Lo latino como expresión del espíritu que permitió a la antigua Roma crear un imperio en el que se encontraban las diversas razas y culturas que poblaban el Mediterráneo, tanto las europeas como las asiáticas y las africanas. La latinidad que levanta panteones donde todos los dioses podían ser objeto de culto y con ellos las culturas y hombres de los que eran expresión. Por lo latino, dice José Vasconcelos, los hispanoamericanos recuperaban a España. La sangre vertida en las guerras de independencia impedía aún adoptar el calificativo de hispanos, pero será a través de lo latino que incluía tanto al español como al africano y al indio. Ya no se trataba de optar, de elegir, sino de asumir lo que se era y a partir de esta asunción ampliar una identidad en la que podían tener sitio todas las expresiones de lo humano.

La historia ha continuado su marcha. Hemos dejado atrás al siglo xx y se recuerdan, festejan o conmemoran momentos estelares de ésta ya ineludible historia. El 12 de octubre de 1492 es parte de este recuerdo, conmemoración y reflexión. Fue el inicio de la aventura imperial de España que ahora es parte de la aventura por

reconocer y hacerse reconocer. Quinientos años de historia que no pueden ser cambiados, pero sí servir como experiencia para el ineludible futuro del hombre. Ese 12 de octubre de 1492 las que fueran historias regionales, de Europa, Asia, África y América, se encontraron originando lo que ahora llamamos historia universal. Más allá del descubrimiento, la conquista y la colonización está el mundo que originaron para ser rebasadas. La historia del mestizaje en el que la ineludible universalidad, pluralidad de lo humano puede ser integrada sin negar sus múltiples expresiones. Conciencia de la universalidad en la pluralidad, en el ser distintos unos hombres de otros, unos pueblos de otros; pero no tan distintos que no sean semejantes entre sí por ésa su diversidad como concreción de lo humano. Lo humano en sus diversas expresiones.

Cinco siglos después, en 1992, España se reintegra a Europa; en realidad nunca estuvo fuera de ella, se la reconociese o no como tal ahora. Se prepara a ser parte de una comunidad en la que la diversidad de que hablamos es extraordinariamente obvia. Pero no tan diversa que no pueda integrarse en la búsqueda de metas comunes. El proyecto latinoamericano de integración política, ya que cultural y racialmente está integrada, sigue siendo aún un sueño, una esperanza que tendrá que ser pronto realizada. Hecha porque los hombres y los pueblos han de trascender sus ineludibles diferencias en lo que les es común más allá de las mismas. ¿Por qué no también América Latina? Es de esperarse que la ya pronta oficialización de la integración europea no separe a España de la otra parte de su ineludible identidad. No para que Latinoamérica sea a su vez parte de Europa, sino para que sin serlo considere a esa Europa como parte ineludiblemente suya. Para ello habrá de superar arrogancias y rencores para que lo que España busca en Europa y Latinoamérica en América sea también posible entre continentes, entre los diversos pueblos que forman la que llamamos globalmente humanidad.

5. El filósofo sin más

JOSÉ GAOS recoge y concilia las preocupaciones filosóficas de españoles y mexicanos, haciendo de la filosofía instrumento para conocer la realidad y encontrar solución a sus problemas; recoge y concilia la orientación que, en este sentido, representan Ortega y Ramos sobre un filosofar del Manzanares y de cualquier región de la tierra; provoca e impulsa movimientos como el que repre-

senta el grupo filosófico Hiperión sobre el mexicano y su cultura. A partir de este enfoque la relación que guarda el mexicano y su cultura con el hombre sin más, en sus diversas y concretas expresiones. Partiendo de la región común a los pueblos que surgieron del encuentro ibérico con el Nuevo Mundo. Análisis regionales de lo concreto pero en relación con otros aspectos igualmente concretos de la realidad.

En primer lugar, la región de la América formada por el encuentro que Gaos llama Hispano-Americano. Así, a los discípulos mexicanos de Gaos se irán sumando discípulos de otras partes de América Latina, en una labor que realiza en El Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma de México. De sus seminarios saldrán jóvenes que llevarán esta preocupación a sus países: historia de las ideas, historia de la cultura, historia del pensamiento que van ofreciendo el material para lo que Gaos llama la filosofía original hispanoamericana. Un filosofar que no jure por maestro o doctrina alguna, sino que haga del saber instrumento para enfrentar su propia y concreta realidad. Actitud que por ello no podría ser considerada extraña al auténtico filosofar. Gaos, en su análisis sobre la historia de la filosofía llamada universal, mostraba cómo este filosofar había surgido del enfoque de la propia y concreta realidad; problemas concretos, no abstractos, que la realidad iba planteando a lo largo de la tierra y de la historia.

Quinientos años después del descubrimiento de América y el encuentro de culturas que se fue generalizando, al finalizar el segundo milenio de la historia cristiana, el enfoque de la filosofía es ya otro. Ya no se pone en duda que este filosofar sobre lo concreto sea un auténtico filosofar. El logos magistral que se consideraba propio del filosofar pasa a la historia. El filosofar siempre en lo concreto y el logos que lo expresa es de una realidad igualmente concreta a partir de la cual se van ampliando las expresiones del mismo. El logos como razón, pero también como palabra; el logos como reflexión y como comunicación. El filósofo no sólo debe comprender la realidad en la única forma de su conocimiento en su concreción, además ha de ser capaz de comunicar este conocimiento, esto es, compartirlo, y al compartirlo ampliarlo con lo expresado en otras reflexiones igualmente concretas y por ello limitadas por su concreción.

El hombre, no como abstracción, sino como algo concreto; como lo somos cada uno de nosotros: hombres concretos y por ello diversos entre sí, pero no tan diversos que unos puedan ser

considerados como el hombre por excelencia y los otros como subhombres u “homúnculos”. Iguales por ser distintos, semejantes entre sí por poseer un modo concreto de ser. De allí la importancia del logos como instrumento de comprensión y de comunicación. En el Congreso Mundial de Filosofía realizado en Montreal, Canadá, en 1983 y en Brighton, Inglaterra, en 1988, se habló ya de este filosofar como filosofía auténtica. Se dijo que no existía una filosofía propiamente universal, como tampoco una verdad universal. Que la universalidad de este filosofar y de esta verdad dependían de la capacidad del filósofo para ampliar la propia comprensión a otras expresiones de este filosofar y a la verdad como expresión de la misma. La verdad se universaliza a partir de esa capacidad para comprender y hacerse comprender. Los nuevos enfoques del filosofar de nuestro tiempo se hacen en relación con la diversidad de culturas que ha originado al hombre.

Los problemas de identidad que parecían ser propios de la reflexión de los pueblos marginados, como España y Rusia con relación a Europa, la América Latina y los pueblos del llamado Tercer Mundo en relación con el mundo occidental, son ya problemas que se plantean en los mismos centros de la antigua filosofía. La emergencia a la historia de hombres, pueblos y culturas por la expansión del llamado mundo occidental planteará a este mundo problemas originados en la identidad. Los problemas que se plantea ahora un filosofar que a partir de su propia identidad juzgaba a otro. “Creíamos —decía Sartre— que éramos el hombre por excelencia, pero ahora sabemos que somos sólo una expresión del hombre”. Antes el europeo juzgaba y determinaba sobre lo humano, ahora se sabe juzgado. La preocupación de Europa por estos problemas coincide con las preocupaciones que se presentaban en España y América Latina. Son los problemas que plantea la ineludible relación que guardan entre sí los pueblos que habitan la tierra.

El instrumental para un mejor conocimiento de la realidad va dejando de ser expresión de la auténtica filosofía. Es el instrumento de esta filosofía pero no el propio filosofar. La computación, la informática, posibilitan un mayor conocimiento de la realidad cumpliendo tareas que a la misma razón humana sería imposible realizar. Pero este instrumental no es concebido como el filosofar por excelencia. El filosofar por excelencia sigue siendo la propia reflexión que enfoca los problemas planteados al hombre por la realidad. Tratando de encontrar soluciones definitivas aun a sabiendas

de su imposibilidad. El filosofar se plantea ahora, como siempre, los problemas de la realidad.

En Estados Unidos, en donde el instrumental para el conocimiento ha alcanzado extraordinarios adelantos, se habla no ya de un filosofar abstracto o referente al buen uso de sus instrumentos, sino del para qué y el por qué del mismo.

Recogiendo su viejo pragmatismo, la filosofía en los Estados Unidos empieza a hablar de una ética y una filosofía del desarrollo; de una ética y una filosofía de la democracia y la libertad; de una ética y una filosofía del hombre en relación con sus semejantes y en relación con la naturaleza.

Una nueva orientación en la filosofía provocada por los extraordinarios y acelerados cambios que se están dando en el mundo. Cambios originados por hombres, individuos que reclaman su derecho a participar como tales en la conducción de lo que ha de ser su propio futuro. Hombres y pueblos que ya no quieren ser conducidos, ni ser un número, ni ser masa, sino entes concretos que han de ponerse en relación con otros hombres igualmente concretos para decidir sobre un inevitable futuro común, sin menoscabo de su reclamada identidad.

Dentro de este filosofar, la obra de un maestro como José Gaos adquiere extraordinarias dimensiones en un trabajo como adelantado en el planteamiento de problemas que ahora son universales y, al serlo, dignos y auténticos problemas de la filosofía. Los problemas planteados por el maestro, transterrado en América, son ya problemas generales del filosofar. Gaos, a través de sus cátedras y seminarios, y a través de sus discípulos, y los discípulos de sus discípulos, tiene un lugar privilegiado en un filosofar que es, simplemente, filosofar sin más.