

CIRCUNSTANCIALISMO
E HISTORIA DE LAS IDEAS:
LA LECTURA DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO,
UNA PROPUESTA DIFERENTE

*Alfonso Vela Ramos**

LA RELACIÓN METODOLÓGICA
DEL “CIRCUNSTANCIALISMO”
CON LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Al seguir el recorrido de la historia de las ideas en América Latina hasta su nacimiento como visión filosófica de la realidad, nos encontramos con las reflexiones que apuntan hacia un horizonte nuevo, inspiradas en textos clásicos que dieron origen a ese movimiento en nuestra lengua. Una de las obras básicas para entender el surgimiento de esta corriente es el prólogo escrito por José Ortega y Gasset para la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier en 1942. Así se afirma en el *Diccionario de filosofía latinoamericana*.

Entre los textos que constituyen hitos en esta tradición habría que mencionar la introducción que Ortega y Gasset escribiera para la

* Licenciado en Filosofía por la UNAM. Candidato a la maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (platonopolis 2000@hotmail.com).

historia de la filosofía de Emile Brehier. En ese texto Ortega resumió echando mano abundante a bellas e incisivas metáforas, la demanda por una renovada historia de la filosofía que mostrara a las “ideas” como auténticas ideas, es decir, operando en situación, en su función social.¹

Aunque será el mismo Ortega quien desde antes exprese ideas que se ajustan al carácter del movimiento. Prueba de ello es su libro, *Meditaciones del Quijote*. Ahí, Ortega presenta su idea sobre la circunstancia. El sujeto, el ser humano, se comprende a sí mismo y a los otros sólo si asume su circunstancia; “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, había escrito Ortega en dicho libro.²

La circunstancia, estímulo en la reflexión de Ortega, se refiere a la situación concreta e histórica, humana y social del sujeto que se piensa a sí mismo en la realidad. Y la realidad sólo puede ser pensada desde una circunstancia. Toda aproximación teórica que se haga al mundo se encuentra atravesada por una visión sujeta a la temporalidad y espacialidad. Esto es el “circunstancialismo”. La filosofía tiene que ser empujada al mundo, y reconocida en éste, como fundamento racional y consciente que posibilita su comprensión y para algunos hasta su existencia. Así el “circunstancialismo” es el recorrido temporal e histórico de ciertas ideas que aglutinan la explicación de fenómenos y eventos. En Ortega es la consecuencia de una generación que tiempo atrás venía trabajando el papel ontológico de España. Aquel grupo, llamado “la generación del ‘98” se ocupó del tema español, aunque se concentraron más en los contenidos literarios, pero no filosóficos. De estos últimos se exceptúan a Unamuno y a Eugenio d’Ors. “El siglo XX se inicia con el predominio de la llamada generación del ‘98.

¹ Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 189.

² José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América, los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998, p. 145.

Si exceptuamos a Unamuno y Eugenio d'Ors, el interés y el valor de la mayor parte de ellos es muy grande en literatura, pero escaso o nulo en filosofía”.³ En aquella España, la generación del '98 buscaba la identidad de lo español, su sentido y devenir. Era sin duda un intento por darle originalidad a su reflexión. Encontrar el carácter explicativo de su existencia, a partir de un entorno y visión particular del mundo. Sin embargo, esa corriente con todo y su ímpetu hallará la mayor dedicación y originalidad hasta la producción teórica de Ortega, pues es con él que se consuman los devaneos anteriores hasta llegar al “circunstancialismo” como categoría filosófica. En ese evolucionar es posible comprender por qué es el antecedente de la historia de las ideas, ya que será la situación temporal y geográfica del pensamiento la que determine la pertinencia y sentido de sus contenidos. No puede existir una historia de las ideas separada de la base vital y determinante del ser humano que las produce, pues mirarlas como entidades teóricas y abstractas es robarles su carácter de historicidad en las que señala cómo se entendía la historia de las ideas y cuáles eran, en términos generales, los procedimientos empleados en su estudio: Enseguida transcribimos unas líneas de Arturo Ardao.

Ateniéndonos al pensamiento de lengua española, encontramos en tres autores, altamente representativos, —Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero— el manejo de la expresión “*historia de las ideas*” con distinto sentido en cada uno de ellos. Para Ortega, en un primer plano, *historia de las ideas* es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar de inmediato su legitimidad. Para Gaos, *historia de las ideas*, es historia de las ideas concretas de todas clases y de todas las clases de hombres. Para Romero, *historia de las ideas* es la que registra los pensamientos en cuanto ideología del proceso histórico, como fermentos u orientaciones de la existencia política y social. El

³ Cfr. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Católica, 1972, t. II, p. 223.

concepto de Romero resulta intermedio entre el restrictivo de Ortega y el amplio de Gaos.⁴

El punto de encuentro entre el circunstancialismo de Ortega y la historia de las ideas lo hallamos en la aplicación metodológica del contexto o situación vital en que son engendradas las ideas, ya sea por un pensador o una comunidad filosófica.

La doctrina de Ortega sobre la circunstancia responde de manera medular a esa inquietud del pensador de habla hispana dedicada a esclarecer el tema de lo autóctono. En América Latina la temática sobre los problemas nacionales, de cultura e identidad estaban presentes casi de igual manera como se manifestaron en los trabajos de la generación del '98. La referencia que encontramos en Abellán define bien este aspecto.

Si de España pasamos a América, nos encontramos con una serie de fenómenos paralelos. Una característica, en efecto, de la literatura hispano americana es la preocupación por lo autóctono y, en general, por sus diferentes circunstancias nacionales y su destino como pueblos. En esta línea habrá que inscribir obras como Ariel, de Rodó; Facundo, de Sarmiento; Insularismo, de Pedreira; La raza cósmica, de Vasconcelos.⁵

Lo valioso de los trabajos de Ortega radica en que él supo construir una categoría de análisis que permitiera explicar gran parte de los movimientos literarios y filosóficos que se estaban gestando en el medio hispanohablante. Es cierto que algunos fueron inspirados por la reflexión de Ortega, pero no todos. Sin embargo, gracias a su investigación, se hizo más claro el sentido y orientación de las reflexiones sobre el tema nacional; fueran o no anteriores a su trabajo. Veamos la siguiente cita.

⁴ Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Barcelona, Alfa, 1963, p. 83.

⁵ Abellán, *op. cit.*, p. 148.

Pertrechado con el riguroso instrumental teórico de la filosofía alemana Ortega enfrenta la desgarrada circunstancia histórica española. El resultado de este serio y primer enfrente son las *Meditaciones del Quijote*. Pero este libro es también consecuencia de una interminable serie de obras que brotaron en España desde fines del siglo XIX. En todas ellas late un desesperado afán por saber qué es España y qué es el español —o lo español. Puede decirse que tales obras precursoras están contenidas de una u otra forma en *Meditaciones del Quijote*; pero el libro de Ortega las trasciende, va mucho más allá en la medida en que refleja fielmente el vacío de la circunstancia hispana y, además, porque es la más incisiva indagación hecha sobre el ser del español. Lo que da pauta a Ortega para formular un proyecto que dé unidad de contenido al hombre español y su circunstancia.⁶

De lo dicho, nos hacemos una idea muy general del “circunstancialismo” orteguiano, y de cómo se encuentra en él el antecedente de la *Historia de las ideas*. Pero veamos ahora algunos puntos de cómo se dio la influencia señalada. Esto a pesar del pobre gusto que tenía Ortega por América. España buscaba occidentalizarse, entrar en esa inercia de progreso que envolvía a Europa y que parecía dejar a España fuera. En América, las herederas de la conquista española intentaban también incluirse en el progreso.

EL ARRIBO DE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET A AMÉRICA LATINA

Ortega veía a América Latina de la misma manera en que Europa distingue a España; es una sociedad tutelada, un pueblo inmaduro. Refiere poca sensibilidad hacia ella, sin embargo él emprende una cruzada para occidentalizar la cultura española, y se apoya en las luces de la filosofía alemana, el filósofo poseía ese ímpetu por incluir su circunstancia e insertar a su España en el orbe histórico

⁶ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992, p. 18.

universal, pues consideraba a la Europa no hispana. Este hecho será la inspiración de numerosos intelectuales latinoamericanos, quienes buscaron un reconocimiento y vieron en su historia los méritos para ser considerados pensadores autónomos, acreedores de un filosofar propio y original. Muy bien lo expone Zea en la siguiente referencia.

Y he dicho también aquí “a pesar suyo”, porque esos españoles, como Ortega en el siglo XX, mostrarán incomprensión para la América que pugna por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaduros para realizar los nuevos valores; pueblos a los que era menester seguir tutelando. Pero estos mismos españoles, por su obra, simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos. José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo XX, los ideales que se hicieron patentes a la generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dio cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el África de Europa. De hecho, África empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fue Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España occidental.⁷

⁷ Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956, pp. 97 y 98.

Pero si era tal la intención de Ortega, al grado de reconocer en la filosofía alemana ese poder casi mesiánico para su nación ibérica, vemos también en él, ese lastre que por tanto tiempo viene atormentando a nuestro pensamiento filosófico. La obsesión por ver fuera, en el pensamiento europeo, el parámetro máximo del filosofar propio. La legitimidad y madurez intelectual depende de la asimilación que hagamos de la filosofía occidental. Qué tan bien la repetamos, y qué tan exactos seamos en la citación de sus delicadezas conceptuales, determinan la calidad de nuestro propio pensamiento. Repetir a los grandes portentos de la filosofía europea es la garantía del éxito y reconocimiento en el ámbito intelectual nacional, al modo como lo nombra Carlos Pereda, el vicio del “fervor sucursalero”.⁸ Esa actitud, a juicio personal, nada estimable, la distinguimos también en Ortega.

Pero además, esa manera, esa intención de afirmar la circunstancia y la perspectiva, que es fundamental dentro de la filosofía de Ortega y es la característica medular de su producción teórica, y es a su vez el tejido básico que estará bajo la construcción de la historia de las ideas en América Latina, llega a nuestro país y se arraiga debido a la situación social y cultural que atravesábamos, “En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad encontrarán en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él”.⁹ La incomodidad generada por el pensamiento de nuestros filósofos nacionales (concretamente Vasconcelos y Antonio Caso) así como un cierto escepticismo hacia su reflexión que no ofrecía explicaciones suficientes y satisfactorias, lleva a buscar horizontes nuevos, y uno de ellos es el que ofrecía la obra de Ortega y Gasset. Samuel Ramos explica esta situación en su *Historia de la filosofía en México*, e incluso

⁸ *Cfr.* Carlos Pereda, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, en Juan Cristóbal Cruz [ed.] *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México, Publicaciones Cruz, 2003, pp. 57 y ss.

⁹ Zea, *op. cit.*, p. 102.

es él uno de los principales promotores de la filosofía de Ortega en nuestro país. Así lo dice.

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual, que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esta dirección. Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el Tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.¹⁰

Además de la situación que determina el éxito de las obras de Ortega en México, de ese desencanto hacia las explicaciones filosóficas que ofrecen Caso y Vasconcelos, Ramos señala la propuesta de Ortega donde la filosofía se entiende sólo a través de la his-

¹⁰ Samuel Ramos, "Historia de la filosofía en México", en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2011, t. II, pp. 156 y 157.

toria. Esa posibilidad abre la puerta a una filosofía nacional, en la que ya no es necesario aspirar exclusivamente a vuelos universales. Se puede filosofar desde la historia, y hacerlo es legítimo y válido. Es posible plantear visiones del mundo y de la realidad cuando se recurre a la circunstancialidad. Si así se entiende la filosofía, si es uno de los planteamientos más válidos de vérselas con ella, nuestro filosofar con toda su criticada particularidad es tan legítimo como la más rancia de las filosofías occidentales, pues ellas también implícitamente contemplaron su contexto o circunstancia desde su nacimiento. Veamos de qué manera lo señala Zea. “Los grandes maestros de la filosofía occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esta realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre”.¹¹

Al insertar la filosofía en el plano temporal e histórico, por vía del reconocimiento que tienen estos campos en la realización de la misma, se materializa lo teórico, y lo que en apariencia se veía como pura abstracción desciende al mundo, le da forma y construye explicaciones racionales sobre él. El poder construir discursos filosóficos legitimados por la perspectiva y la situación concreta, daba a los pensadores latinoamericanos y mexicanos, por supuesto, la confianza y motivación para creer en una filosofía propia, en un historiar las ideas con todo derecho de autenticidad. Era un mirar la historia para asentirla y negarla. De ella se afirmaba toda la circunstancialidad y los hechos que determinaban el material de la reflexión, el fortalecer la conciencia sobre nuestra situación vital y sus condiciones. Pero de ella se negaba lo anquilosado, lo reaccionario que no deseaba cambio alguno, y que anhelaba el poder retornar a condiciones añejas atiborradas de conservadurismo y sometimiento. Esa posibilidad de certezas en la historia y el

¹¹ *Ibid.*, p. 112.

instrumental metodológico, aportado por la obra de Ortega, fincan el éxito de una manera distinta de entender el mundo. Zea lo pone muy en claro en las palabras siguientes:

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de “toma de conciencia”, la cual le ha ido descubriendo lo que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas, que también podían ser hispanoamericanas, y el de la filosofía contemporánea, cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible “salvarlas”.¹²

Hasta aquí el puente de la filosofía de Ortega y Gasset con el nacimiento de la historia de las ideas. Hemos señalado el vínculo en dos facetas; la relación teórica del circunstancialismo con la visión metodológica de la historia de las ideas y la llegada del pensamiento de Ortega y Gasset a América Latina. Esto último se logra por las condiciones histórico-materiales que imperaban en nuestro contexto. Una propuesta teórica que tenía por objeto resolver la problemática ontológica del sentido de España, de su originalidad y propósito, era el motivo ideal por su circunstancia y desarrollo para madurar también en América Latina. Las condiciones paralelas y casi reflejadas de nuestro mundo encontraban en aquellas propuestas españolas un método para advertir y solucionar las dificultades y retos de la propia realidad.

¹² Zea, *op. cit.*, p. 112.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS INTERPRETADA
POR ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Un punto importante que se sumó a la llegada del pensamiento de Ortega y Gasset fue el ingreso al país de los filósofos del destierro español. En especial, el arribo de José Gaos al mundo académico nacional va a potenciar la recurrencia a la filosofía de Ortega y Gasset. Gaos que había estudiado al lado de Ortega y Gasset y que se consideraba como uno de sus más fieles discípulos, sino es que el mayor, se encargó de llevar la filosofía de su maestro al nuevo escenario. En sus *Confesiones profesionales* lo expresa abiertamente.

Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido.¹³

De este tema poseemos muchas referencias; comenzando con la obra de Gaos hasta los estudios de Leopoldo Zea, Fernando Salmerón o Luis Villoro quienes hablan de la gran influencia que dejó Ortega y Gasset en Gaos, y de lo mucho que esto pesó en la propuesta metodológica de la historia de las ideas planteada por el maestro transterrado. De ese tema se ha escrito profusamente, sin embargo quiero presentar aquí otra visión, otra perspectiva de la historia de las ideas, que inicia con la llegada de Gaos, pero que no se alinea completamente a su visión. Me refiero a la lectura pro-

¹³ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979, pp. 60 y 61.

puesta por Antonio Gómez Robledo, filósofo mexicano originario de Jalisco, quien fuera discípulo de Gaos. En las líneas siguientes reproducimos algunas ideas de Gómez Robledo en torno a la figura de José Gaos.

Según esto, lo esotérico en Gaos, diría yo, fueron sus seminarios, comenzando por el primero, único en que participé, consagrado a la Idea de América. No podría omitirlo entre mis recuerdos de Gaos, así no fuese sino para mostrar cómo él también, al igual que los autores de la República y la Política, estuvo tan plenamente, desde el principio, en la ciudad urania y en esta otra terrestre y temporal. De aquel inolvidable cónclave salimos muchos: Edmundo, Leopoldo, yo, por lo menos, con nuestra respectiva “idea”; muy propia de cada uno, justamente porque Gaos no quiso imponernos ninguna, sino dejarnos a cada cual el mérito y la responsabilidad de la invención. El ritmo de uno de mis libros: *Idea y experiencia de América*, y me atrevo a creer que también su contenido, reflejan fielmente la didáctica gaosiana.¹⁴

Sabemos por el talante de su investigación, y por lo abundante de sus traducciones, que la orientación de Gómez Robledo se encontraba influida por la filosofía clásica griega, ese vínculo lo lleva a considerar a la historia de las ideas con una mirada diferente, arriesgándose a plantear algunos conceptos originales, entretejidos con la filosofía de Platón, incluida su propuesta metafísica.

Además, en la cita anterior, encontramos una pista importante, que al seguirla nos será útil para mostrar en que consiste esa visión particular del autor en relación a la historia de las ideas. Por supuesto nos referimos al señalamiento de su libro *Idea y experiencia de América*, el cual escribió pensando en la enseñanza heredada por su maestro Gaos. De ese texto nos interesan las primeras páginas, en las que menciona qué entiende por historia de las ideas. Analicémoslo.

¹⁴ Antonio Gómez Robledo, “Mis recuerdos de Gaos”, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2002, t. 12, p. 226.

Al influjo de autores como Dilthey, Burckhardt, Grothuyssen, Hui-zinga y otros que sería largo enumerar, más o menos tardíamente descubiertos entre nosotros, viene prosperando en nuestros países un género literario, en el más alto sentido de la expresión, que promete ser de un rendimiento incalculable, y que ha recibido el nombre de historia de las ideas. Denominación ciertamente feliz, porque en esta disciplina no se trata precisamente del suceder singular en cuanto singular —encargo propio de la historia sin ulterior clasificación— ni tampoco de explorar el núcleo de una idea con sujeción a los caracteres de universalidad e inmaterialidad propios del mundo eidético, sino, con toda propiedad, de mostrar el engarce de entrambos orbes, asistiendo al despliegue de la realidad fenoménica, pero transida de idealidad, o, si se prefiere, a la encarnación de la idea en el agitado curso del devenir histórico.¹⁵

En lo dicho, indica que esa manera de pensar la realidad y el mundo de la cultura adquiriría gradualmente mayor fuerza en el contexto en que escribió su trabajo. El historicismo de los grandes autores europeos, con Dilthey a la cabeza de ellos, era parte de la inauguración de tan alentador género. Sin embargo, nuestro autor no se concentra sólo en los halagos, sino que presenta un señalamiento muy puntual y es la necesidad, la angustia de la realidad fenoménica por lo ideal. Es decir, el mundo del devenir, de la circunstancia que en sí misma no encuentra la satisfacción y que anhela lo ideal. Pero no es sólo el deseo vano, sino la ambición por darle forma a la existencia, el ímpetu de la forma. ¿No acaso está poniendo en crisis la propuesta de encontrar sólo en lo circunstancial el fundamento del filosofar? Vemos en ello la impronta del pensamiento platónico. La idea encarnada, viva, sí, pero idea al fin.

Además, Gómez Robledo encuentra en esta manera de pensar, y si se quiere en este nuevo método, un riesgo evidente y es que no resulta sencillo unir dos mundos tan distantes entre sí (el eidético y

¹⁵ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2001, t. 10, p. 327.

el fenoménico) en un solo ejercicio interpretativo. Así lo menciona en el párrafo siguiente.

No estamos aún, en Hispanoamérica por lo menos, sino en los primordios de esta empresa tan cautivadora como riesgosa, ya que es evidente, sin otra consideración, el amplio margen de arbitrariedad que se ofrece al tratar simultáneamente material tan heterogéneo y al querer consumir una simbiosis que es, como si dijéramos, la unión del cielo con la tierra. Ello no obstante, creemos que en nuestras élites culturales existe ya la necesaria preparación para trabajar en este campo, y los frutos obtenidos, muchos de ellos por lo menos, son de lo más halagador.¹⁶

A pesar de que reproduce esa costumbre de seguir mirando a la filosofía latinoamericana y nacional como expresión de poca estatura, acepta la madurez que ya se viene mostrando en nuestro contexto, y lo valioso de los trabajos escritos. Y sobre todo, insiste en el punto que es refrescante dentro de los estudios de historia de las ideas donde impera la parte fenomenológica e histórico-circunstancial, es el plano eidético. Dicha insistencia abona algo nuevo y es la intención de darle a la forma el mayor peso ontológico dentro de las concepciones del mundo. Por supuesto no piensa en lo criticado por Ortega sobre la historia de la filosofía tradicional en la que se pretendía hablar sólo de la idea alejada del mundo histórico. Gómez Robledo recupera eso histórico, pero respeta el papel de la idea como principio formal y ontológico con el que se comprende el mundo y con el que es posible rescatar el carácter universal de la filosofía. La idea encarnada se hace manifiesta en el mundo, lo conforma, pero sobre todo actúa en ejercicio dialéctico con el sujeto racional que sustrae la verdad del mundo concreto y temporal.

Empero, Gómez Robledo encuentra en la historia de las ideas una propuesta novedosa, y esta radica en la manera en cómo se

¹⁶ *Ibid.*, p. 327.

abordan los problemas histórico-filosóficos, en la parte técnica como lo sugiere, pero no en los objetivos pues éstos pertenecen a la reflexión perenne, a lo intemporal del pensamiento filosófico, ya que ha estado presente desde tiempo inmemorial el querer conciliar el mundo ideal, inmutable, con el de lo cambiante y material.

Su novedad, por otro lado, es más bien en cuanto a la técnica, pues en el fondo no hay aquí, como lo ve cualquiera, sino una reiteración del empeño secular, propio por igual a los mayores historiadores y filósofos —por lo menos desde los tiempos de Tucídides y Platón— por buscar la armonía entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, cuyas relaciones de todo género, amistosas o polémicas, pero siempre entrañables, constituyen el interés dramático de la historia como del hombre mismo.¹⁷

Debemos aceptar un grado de singularidad en la lectura que Gómez Robledo efectúa sobre la historia de las ideas, pues éstas en tanto tales, gozaban en su interpretación de la propiedad de ser o participar de lo universal y eterno. Se encuentra en esta visión la clara influencia de la filosofía platónica. Pero, también acepta la parte histórica centrada en la circunstancialidad de las ideas (diremos ¿encontradas o construidas?) operando en el mundo, en la corriente del tiempo. Sin embargo, ¿qué queda de las ideas puras en el mundo, y qué del mundo se adhiere a las ideas cuando éstas transitaron por él?, ¿se mantiene acaso la autonomía de ambas esferas? Tal vez la practicidad de su visión, y la intención de sus conceptos no las esgrimió exhaustivamente en las líneas referidas, sino que las reservó para un momento posterior, para las ideas que conforman el prólogo de su libro más reconocido. Ideas que son las más adecuadas para cerrar este trabajo. Veámoslo.

De suerte, pues, que habérmolas hoy con Platón no es habérmolas con una institución histórica, sino con los más apremiantes problemas

¹⁷ *Ibid.*, p. 328.

del hombre y de la sociedad, de este hombre que —con perdón de Ortega y Gasset o de otro cualquiera— no sólo tiene historia, sino naturaleza, una estructura ontológica es decir, que yace siempre por encima o por debajo de toda fluctuación temporal. Es bien posible que en el seno de otras culturas no sea Platón sino un documento histórico (como puede serlo para nosotros Confucio), pero no, ciertamente, dentro de la cultura a que pertenecemos, y a tono con la cual nos expresamos todavía en *ideas*, e interpretamos el mundo en función de esencias y valores en la actitud especulativa, y de leyes en la conducta práctica. Porque él fue el primero que nos enseñó todo esto y nos hizo contraer estos hábitos, y a él hay que volver, por consiguiente, siempre que queramos defender o revitalizar una herencia tan preciosa. Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, *el asalto a la Razón*. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrepito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay “de eterno en el hombre”.¹⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América, los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.
- Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Barcelona, Alfa, 1963.
- Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, trad. de Demetrio Nañez, pról. de José Ortega y Gasset, Buenos Aires, Sudamericana, 1942.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal [coord.], *La filosofía en América Latina como problema*, México, Publicaciones Cruz, 2003.

¹⁸ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1986, p. 7.

- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Católica, 1972, t. II.
- Gómez Robledo, Antonio, “Idea y experiencia de América”, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2001, t. 10.
- , “Mis recuerdos de Gaos”, en *Obras Completas*, México, El Colegio Nacional, 2002, t. 12.
- Ramos, Samuel, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2011, t. II.
- Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956.