

07.

José Gaos, *Obras Completas I. Escritos españoles (1928-1938)*. 2 volúmenes, prólogo de Agustín Serrano de Haro, coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano.

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 1436 pp.

ISBN 978-607-30031-5-5 (Volumen 1) | 978-607-30031-7-9 (Volumen 2)

Los *Escritos españoles* de Gaos (1928-1938)

La aparici3n en dos volúmenes de 1436 páginas escritas por Gaos en esa década, tan significativa para la sociedad española, que va de 1928 a 1938 —y en la que además tradujo clásicos, opositó a cátedras de universidad, y sostuvo su compromiso cívico con la segunda república española mientras fue posible—, ofrece una imagen gigantesca de la figura intelectual y humana del que fue, en esos años al menos, el principal discípulo de Ortega. Si aceptamos el cálculo que aporta la excelente introducci3n de Agustín Serrano, faltan irreparablemente “más de diez mil hojas manuscritas [...] que contenían una buena parte de su pensamiento filosófico inicial”, desaparecidas en los bombardeos

que sufrió su domicilio por la conversi3n de Argüelles en frente de guerra. Si alguien dudó alguna vez de que la Guerra Civil impidiera, de la manera más expeditiva, que las generaciones siguientes recibiéramos el legado de la mayor ola de modernizaci3n política y cultural que jamás experimentara este país, puede encontrar su camino de salida de ese escepticismo en la lectura de estos dos tomos que forman el volumen primero de las *Obras* de José Gaos. A ello le ayudará, sin duda, el análisis muy riguroso de los distintos tipos de textos que realiza en esta edici3n el coordinador de las *Obras Completas*, el Dr. Antonio Ziri3n.

Además de probar lo enorme de su producci3n y lo excepcional del momento histórico del que hablan, estas páginas dan a la obra de José Gaos la apariencia de ser un proceso abierto en lo filosófico y una

reflexión relativamente distanciada de lo político. Comenzaré por alguna reflexión sobre esta última dimensión.

Los datos biográficos del autor, expuestos de modo escueto, son estos: Gaos había sido sorprendido por el comienzo de la guerra civil española en la Universidad Internacional de Santander y, en muy poco tiempo, fue nombrado rector de la Universidad Complutense y Comisario General de España en la Exposición Internacional de París de 1937. Su relato personal de lo que supuso la guerra puede leerse ahora en estos textos que ciertamente impactan:

La ciudad universitaria ha sido lugar de los más encarnizados combates [...]. Las trincheras enemigas zigzaguean por ella [...]. Muchos profesores fueron sorprendidos en la zona desde un principio, o poco después, rebelde. Algunos reanudaron sus trabajos en la zona leal [...]. Otros se encuentran en el extranjero [...]. En cuanto a los alumnos, la mayoría se encuentran seguramente incorporados a las fuerzas combatientes [...]. Y a las alumnas se las encuentra, numerosas también, incorporadas a obras de asistencia, de propaganda, directamente relacionadas con la guerra (1: 340-341).

Lamenta Gaos desgarros inevitables en la vida universitaria, tal vez inevitables pero significativos, “un incunable es sustituido por un saco terrero y la substitución cuesta una descarga y la herida o la muerte” (1: 340-341). Su posición, en esos días que

preceden al exilio, se expresa en la convicción de que “de tamaña contienda y ruina sólo puede salir y saldrá triunfante a la postre la causa de la renovación [...] la causa de la República y del pueblo españoles” (1: 340-341).

Junto a esta inmersión en una realidad literalmente sangrante, puede sorprender el relativo distanciamiento con que Gaos reflexiona la política. Es lo que menos se espera de alguien cuya vida quedó marcada por el exilio del que ahora se conmemora el 80 aniversario; más llama la atención el hecho de que hablamos de un pensador que, en 1937, escribía estas dos tesis conexas sobre el estatuto de la acción y sobre la vida política: I) “Nuestra vida tiene una estructura análoga a la que hemos advertido en la realidad histórica. Para el filósofo no es maravilla esta analogía. Porque la realidad histórica y nuestra vida vienen a identificarse para él” (2: 1375). Eso está en la línea de una concepción del papel público del filósofo que, para Gaos, no es separable de la figura de Ortega; hablando de él ha señalado que, entre los “filosofemas esenciales del raciovitalismo”, está “la identificación del hombre con su vida y con su historia” (1: 302).¹ Esta tesis no conecta la teoría y la acción como la tesis undécima sobre Feuerbach, pero expresa su sensibilidad a la aproximación entre lo que pensamos como filósofos y lo que

¹ La afirmación pertenece al texto “La filosofía en el siglo XX” (1935).



hacemos como participantes cívicos. A ello añade Gaos esta segunda tesis: II) “La Segunda República y la guerra actual se presentan como el gran acontecimiento en la vida de la generación española de que yo formo parte: como su acontecimiento generacional. [...] quedarse en la historia, en el saber histórico, puede ser el destino y la definición del ente vocado a reconocer los límites de su ser afanoso de saber filosófico” (2: 1374).²

Se diría incluso que —contra la intención personal del autor, que considera la filosofía como una expresión autobiográfica del pensador— la distancia entre pensamiento y vida se produce incluso entre su diagnóstico del “acontecimiento generacional”, por un lado, y un cierto desinterés por los temas propios de la filosofía política. La implicación cívica de Gaos en el drama bélico parece responder más a un compromiso afectivo y moral que a una filosofía de la política.

En cambio, sus “Reflexiones sobre la circunstancia política” de 1937 establecen una posición teórica que conecta con sus tesis citadas: “Las explicaciones retrospectivas y las consideraciones críticas me interesan mucho menos que las ideas expectativas y las previsiones”, y da como razón “el propósito de contribuir a resolver la guerra en un determinado sentido”, y lo argumenta así: “Las ideas expectativas y las previsiones, en general, son obra de la experiencia del pasado y del presente, de la imaginación y del pensamiento, para guía determinante de la acción futura en que

comprometeremos nuestro ser” (2: 1374-1375); en contraste con Hegel, no concibe la filosofía como una reconstrucción conceptual del pasado, a cargo del búho de Minerva. Y, sin embargo, a pesar de esta argumentación filosófica de su compromiso, y pese a mantenerlo en los hechos hasta el final, hay en sus *Escritos españoles* indicios de una separación entre la acción cívica y la reflexión filosófica, y de un peso mayor del punto de vista moral sobre el político. Esa actitud conecta, en escritos de la década de 1940, con algunas reflexiones críticas acerca de la modernidad.

Tal vez sea el peso de la *circunstancia* lo que decanta su análisis en esa dirección, que puede leerse en la correspondencia con personalidades del periodo, especialmente con José Puche, rector de la Universidad de Valencia (1936-1938), luego exiliado en México, o con Juan Negrín, presidente del Consejo de Ministros en junio de 1938. Esas cartas nos adentran en una dimensión íntima al relatar la dolorosa situación personal y familiar, pero en ellas está ausente la reflexión sobre la dimensión política que ambos atraviesan. Las cartas informan sobre la peripecia vital, y vale la pena retener algunos datos. Gaos pide a Puche que medie con Negrín para conseguir un aval diplomático que le permita ir a París a recoger a su mujer y sus dos hijas, que sobreviven gracias al empleo

² Pertenece al texto “Reflexión sobre la circunstancia política” (1937).

de la primera como institutriz; refleja también su desvalimiento y su calidad moral personal, disculpando de antemano una posible negativa:

Si no merezco nada o no sirvo para nada que me permita otra solución más satisfactoria para mí, y más decorosa también, me parece, dejaré a las niñas en alguna colonia o sitio análogo, trataré de dejar colocada donde y como sea a mi mujer, y regresaré, con ella, o solo. Es favor que pido con el mayor encarecimiento, ya que uno es ahora absolutamente impotente para moverse por sí de aquí (2: 1297)

Los *Escritos españoles* contienen, además de una aportación filosófica sin muchos paralelos en nuestra historia, un documento de lo acontecido en los años previos al exilio, lo que contribuye a que el trabajo de edición de la correspondencia, de los textos de cursos universitarios e intervenciones públicas dentro y fuera de España, en castellano y en francés, alcance un valor a la vez erudito y testimonial impagable para el lector actual.

A los textos biográficos o de viajes políticos acompañan otros inéditos de gran valor teórico, como las memorias preparadas para oposiciones, la tesis doctoral o las notas usadas como guion para conferencias y cursos procedentes de las carpetas manuscritas archivadas.

A mi juicio, sin embargo, a nivel filosófico es más relevante la temprana aparición del proyecto de una Teoría de la Filosofía y la

relevancia que Dilthey cobra por encima de Husserl, de Ortega y de Heidegger desde los mismos comienzos de su pensamiento.

Esa continuidad —muy perceptible— con el pensamiento maduro queda corroborada por su propia valoración en las *Confesiones profesionales* (1953), que ya señaló en su momento su prologuista Vera Yamuni.³ En ellas presenta Gaos como su sistema la aportación de una filosofía de la filosofía, que deriva del desplazamiento de una filosofía sistemática, de verdad única, por la reflexión sobre la multiplicidad de sistemas que ofrece su historia. Esta aportación comparte la tesis diltheyana de la necesidad de una teoría de las cosmovisiones ante la imposibilidad en que nos encontramos de elegir racionalmente una de entre todas ellas. Toda esta problemática está presente en los escritos que esta edición nos permite leer, así como los mimbres filosóficos (Husserl, Ortega, Heidegger, principalmente, entre los contemporáneos) con que el joven, pero no inmaduro, Gaos va trenzando su propio trabajo. No tendría sentido hablar de una filosofía ya perfilada en el momento del exilio, pero sí de una problemática y unos recursos teóricos ya presentes que desembocan en sus dos textos centrales de madurez: *De la filosofía* (volumen XII de sus *Obras Completas*, aparecido en 1982) y *Del hombre* (volumen XIII, aparecido en 1992).

³ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México.*



Si atendemos a la dimensión expresiva y autobiográfica, que para Gaos tiene todo sistema filosófico, su “Entrevista a sí mismo” de 1958 muestra sus últimas obras como un espacio en que evolucionan sus preocupaciones iniciales, e incluso su voluntad de autonomía moral. A ese respecto, Gaos constata que “había en mí curiosidad intelectual [...]. Pero había además otra cosa: un afán de liberación de la opresión de la moral religiosa determinante de la educación que se me daba”.⁴ En un aforismo escrito en ese mismo año afirma: “La religión es un proceder religiosamente con objetos religiosos. La ciencia, un proceder científicamente con objetos científicos. [...] La metafísica, un proceder pseudocientíficamente con objetos religiosos”.⁵ Salta a la vista por qué reivindicaba su posición de “kantiano”, si atendemos a la valoración epistemológica del aforismo que, si bien se ve, en nada reniega de la autonomía moral como motivación esencial de su interés de adolescente por la filosofía. Pero tampoco le impide una observación tan inquietante como esta: “Las raíces del hombre en el cosmos no están en los espacios de éste, sino en el fondo de aquél”.⁶ Además de seguir aceptando kantianamente los límites de la razón y el carácter filosóficamente indecible de la existencia de Dios, señala un fondo, no transparente a la razón, en el que arraiga el ser humano. En esta tesis expone, de modo expresivo y no enunciativo que, una vez excluida la metafísica del ámbito de la ciencia, la antropología filosófica sigue mostrando el espacio en que las metafísicas que históricamente han tenido lugar

vierten el saber que, de un modo u otro, encierran. La reflexión madura es un modo de seguir elaborando los problemas originarios, ahora de un modo increíblemente más sabio y documentado.

Un segundo problema juvenil, su indecisión entre filosofía y literatura, se abre también camino en el reconocimiento de que las filosofías son tan expresivas de las vivencias de su autor tanto como las obras literarias y, en ambos casos, el principal rendimiento es el conocimiento que nos proporcionan acerca del “fondo” del hombre y sus raíces. La incapacidad inicial de elegir ha convertido, en la madurez, la alternativa entre literatura y filosofía en una opción no excluyente. Entre los escritos que presentamos, las notas de un curso sobre la ciencia de la literatura hacen eco con las de teoría de la filosofía, aunque no es posible adentrarse en ello en este lugar.

⁴ “Entrevista a sí mismo” está publicada en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (eds.), 2013. *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos. Madrid: Biblioteca Nueva, 235-243. El texto citado se encuentra en la página 236.*

⁵ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 157.*

⁶ José Gaos, 1982. *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 157.*

En la madurez, ese desarrollo de los temas y posiciones de los escritos de juventud tiene su mejor ejemplo en la Teoría de la filosofía. Según Vera Yamuni, “Hacia 1930 empezó a hacer el conocimiento de Heidegger. Y entre 1933 y 1935 el de Dilthey”,⁷ es decir, justo en el periodo de los *Escritos españoles* 1928-1938. El hecho de no disponer de ellos hacía incompleta su apreciación de la influencia de Dilthey, puesto que en ellos encontramos matices a esta cronología y a su significación. Los *Escritos* no valen sólo por la erudición que aportan sobre la modernización filosófica y cultural de la España anterior a la Guerra Civil; presentan también todos los materiales necesarios para ver cómo interpreta Gaos lo contemporáneo en filosofía y cómo lo convierte en obra propia original.

Su “Reseña de mi actividad intelectual” de 1937 deja lugar a pocas dudas: “Mi actividad propia [...] ha venido a concentrarse en un solo tema: el que el filósofo alemán Dilthey ha bautizado con el nombre ‘Filosofía de la filosofía’” (2018, 2: 1357). Y, para sorpresa de muchos lectores actuales, añade esta afirmación: “la fenomenología, sobre todo en Husserl, es más un programa que un sistema: es una filosofía que se reduce a una teoría de la filosofía” (2: 1359), que no puede entenderse más que leyendo a Husserl desde Dilthey, como propondremos más adelante.

La dificultad central que plantea la posición filosófica de Gaos es, sin duda, la de entender el valor de conocimiento que hemos de atribuir a la pluralidad de con-

cepciones del mundo y al cambio histórico de sistemas filosóficos, si suponemos que la verdad es única y eterna. Una lectura ingenua puede entender que lo que está en juego es el escepticismo como alternativa frente a la defensa dogmática de la verdad como una única respuesta; Gaos defiende, en cambio, la idea de un metalenguaje que construye la “filosofía de la filosofía” como la lengua actual de la filosofía. Es el trayecto que inicia, ya en estos escritos españoles, situándose entre Husserl y Dilthey, e incorporando a Heidegger y Ortega, englobados todos en un único movimiento que él considera como “crítica y superación de esta fenomenología trascendental de la conciencia pura por las filosofías de la existencia y de la vida” (1: 300). Estos escritos añaden indicios de la posibilidad de trazar un vínculo conceptual entre la noción que Dilthey tiene de la psicología, la comprensión del ser-ahí y el raciovitalismo, en conexión, todo ello, con lo que en el escrito sobre Maimónides llama “vida hermenéutica” (1: 264). Tampoco en ello es posible entrar ahora.

⁷ Vera Yamuni, 1982. “Prólogo”. En José Gaos, *Obras completas XVII. Confesiones profesionales. Aforística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 15. En las notas recogidas en los *Escritos españoles*, Gaos sitúa el comienzo del problema sobre qué sea la filosofía en las conferencias impartidas con ese título por Ortega en 1930, pero señala que su propia entrada en ese tema se remonta “con precisión a 1923 y sin precisión algunos años antes” (2018, 2: 751).



El estatuto de conocimiento del metadiscurso filosófico es consecuencia de cómo entendamos qué es “definir”, qué valor tiene y, sobre todo, qué entendemos por “verdad”. Gaos constata que “la filosofía ha venido existiendo ya milenariamente por efecto de una determinada idea de su verdad: verdad definitiva, integral, final [...]. Actualmente, por el contrario, se ha generalizado la idea de que las filosofías van sucesivamente conquistando verdades parciales” (2: 1362).

En ambos temas, Gaos toma como punto de partida la constatación de una brecha abierta del pensamiento contemporáneo en la teoría de la verdad, que formula Dilthey en *La esencia de la filosofía*, con una precisión que él mismo acepta. Desde la lectura que Gaos hace de esta obra hay que entender su interpretación de Husserl y de Heidegger, siempre guiadas por esta perspectiva.

La brecha abierta en la teoría de la verdad convierte en insoluble cualquier intento de entender el problema como una alternativa entre el conocimiento verdadero, intemporalmente válido, y el escepticismo. Introduzco literalmente el texto de *La esencia de la filosofía* que, a mi juicio, actúa en la reflexión de Gaos como un segundo “giro copernicano”:

... las categorías de ser, causa, valor y fin... no pueden ser reducidas una a otra ni a un principio superior. Sólo podemos interpretar el mundo desde una de esas categorías fundamentales. Del mismo

modo podemos divisar siempre sólo un aspecto de nuestra relación con él, jamás la relación total, tal como estaría determinada por la síntesis de estas categorías. Este es el primer fundamento de la imposibilidad de la metafísica.⁸

Nada arreglaría introducir lo uno invariable para pretender lo imposible, para explicar desde él el cambio y la pluralidad.

Se ha roto así con la concepción aristotélica del ente, como con la unidad de la teoría kantiana de la razón, al introducir la perspectiva histórica de que son categorías no conciliables desde las que se trazan cosmovisiones incompatibles entre sí. Con ello se ha roto el supuesto tácito de la historia filosófica según el cual a cada problema genuino le corresponde una solución única (2: 1362).

Muy en la línea de Dilthey, Gaos señala que “la filosofía no es que no sea definible. Es que de la filosofía no nos interesa ni basta la definición, sino la historia”. Pero lejos de extraer una conclusión relativista, amplía el criterio de validez de modo que incluya la obtención de respuesta satisfactoria al problema teórico: “La presunta imposibilidad de definir la filosofía es en realidad imposibilidad de quedar satisfecho con la definición de ésta” (2: 1363-1364). De esta forma, la teoría lógica de la definición no

⁸ Wilhelm Dilthey, 1944. *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 129.

puede usarse como un límite absoluto a nuestra posibilidad de buscar nuevas modalidades de conocimiento. Llegados aquí, y dado el enorme peso sobre la posición filosófica de Gaos, pido excusas al lector por introducir las siguientes consideraciones sobre la polémica entre Husserl y Dilthey en torno a la oposición entre la relatividad histórica y el valor científico, concebido como intemporal, del conocimiento.

A la tesis de Dilthey, citada textualmente por Husserl, de que

la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos,

responde Husserl con este argumento: “Evidentemente no se puede dudar de la *verdad de hecho* que expresa Dilthey en estas líneas. Pero ahora se trata de saber si puede ser justificado lo que él dice tomándolo con *universalidad de principio*”.⁹ De ello concluye que “el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta”.¹⁰ En la correspondencia que con tal motivo cruzaron entre 29 de junio y 10 de julio de 1911, Dilthey declara su perplejidad ante el reproche y afirma: “Estamos de acuerdo en que, considerándolo en

general, existe una teoría universalmente válida del saber”.¹¹

Así debió entenderlo el propio Dilthey que replicó, en una carta al Husserl que le había acusado de escepticismo, con estas palabras:

*No es la relatividad de toda concepción del mundo la última palabra del espíritu, que las ha recorrido todas, sino la soberanía del espíritu frente a cada una en particular, y al mismo tiempo la conciencia positiva de que se nos revela una realidad del mundo en las distintas actitudes del espíritu.*¹²

La tesis de que la pluralidad de manifestaciones culturales no impide la verdad, en el sentido de que cada una de ellas “revela una realidad del mundo”, abre un vasto programa de trabajo científico, que obliga al saber a abrirse a la conciencia histórica

⁹ Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova: 51.

¹⁰ Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 52.

¹¹ Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 75.

¹² Wilhelm Dilthey, 1962, correspondencia en Edmund Husserl, La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 188-189, y 79, nota 8. El énfasis tipográfico es mío.



de la diferencia no reductible a unidad abstracta, pero no impide a Dilthey asegurar a Husserl que está de acuerdo en su propuesta de “separar completamente la relatividad histórica y la validez”,¹³ señalando que el acceso a “una teoría universalmente válida del saber” ha de distinguirse de lo que él rechaza, a saber, “una metafísica que intente expresar de un modo válido el complejo del mundo mediante un sistema de conceptos”.¹⁴

Lo que el joven Gaos extrae de todo ello es la convicción del carácter simplista de la alternativa excluyente entre “verdad absoluta” y “escepticismo”, y la pertinencia inevitable de colocarse, para conocer, en el plano de la conciencia histórica sin aceptar el relativismo epistemológico. Para intentarlo, Gaos sitúa la indagación de la filosofía de la filosofía en un espacio más amplio que el de la lógica, sea formal o trascendental, desde el que dialogar con la teoría de la verdad como desvelamiento, al menos en su personal versión de *El ser y el tiempo*.

En un borrador de 1937 caracteriza la filosofía de la filosofía como “un saber histórico-teórico”, en que la filosofía ha de entenderse como “una forma de la palabra y de la convivencia” y aun como “la forma racional-radical de ambas”. A la pregunta por el carácter de la verdad —y con esta cita acabaré estas notas— responde: “El contenido de mi verdad es el siguiente: la vida intelectual debe reintegrarse en la concreta. La filosofía debe promover hacia la vida pública. La vida pública debe

restaurar y universalizar la vida privada educando a los humanos para la distinción entre instituciones e impulsos” (2: 1364). Tal vez ahí haya que buscar la filosofía política de Gaos, más que en otros escritos privados. Y cuando incluye, entre las tareas de la filosofía de la filosofía, esta última misión para el existente: “Debemos aceptar, no sólo padecer, nuestra finitud” (2: 1364) ■

Sergio Sevilla
Universitat de Valencia

¹³ *Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 80.*

¹⁴ *Correspondencia en Edmund Husserl, 1962. La filosofía como ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 76.*