

Circunstancia y universalidad: tensiones y respuestas

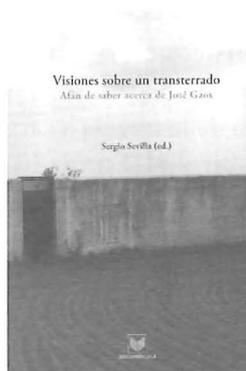
Pedro García-Durán

Las tres primeras décadas del siglo xx en España se caracterizaron por su especial efervescencia social e intelectual cuya relevancia internacional apenas tiene parangón en la historia del país. No es necesario mencionar los nombres de los artistas, escritores, científicos y filósofos que se han convertido en referentes culturales insoslayables. Sin embargo, mientras los literatos y artistas podían reconocer antecedentes e, incluso, considerarse herederos de una tradición, la emergencia de una generación de filósofos es un hecho extraordinario en la historia cultural de España. Esto

puede explicarse gracias a una de las características fundamentales de este período, como es la inusitada apertura a las corrientes intelectuales y artísticas del extranjero que permitieron a los intelectuales españoles hacerse eco de las cuestiones y preocupaciones internacionales. Este período de especial permeabilidad viene precedido (y casi siempre entrelazado) por un profundo cuestionamiento de la identidad española derivado de la pérdida de las colonias en 1898. Esto se vio concretado en relecturas de los Clásicos del Siglo de Oro y en la búsqueda de referentes que permitieran reconstituir dicha identidad (un debate cuyas radicales consecuencias sociopolíticas se prolongan hasta la Guerra Civil). Esta situación posibilita comprender la particularidad de las inquietudes que movieron a estos filósofos y que podemos perfilar, de modo un poco tosco, a través de la tensión entre su circunstan-

cialidad (siguiendo la terminología de su más célebre representante, Ortega y Gasset) histórica, cultural, lingüística y personal y la universalidad de una disciplina con cuyas corrientes preponderantes se hallaba por fin en debate.

La aparición del libro *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (en adelante, VT) nos remite a este momento histórico a través de la recuperación de una figura que puede no contar con la celebridad de otras pero cuya importancia en la filosofía latinoamericana no debería ser minusvalorada. La forma en que los asuntos que antes comentábamos inquietaron a José Gaos se puede apreciar en su biografía y en su tarea filosófica. Fue traductor de Heidegger y Husserl, antólogo de la filosofía latinoamericana, socialista y republicano inducido por su historicismo pluralista, profesor y, para muchos, maestro iniciático



Sergio Sevilla (ed.)

Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, 2008, 262 págs.

de la filosofía en su *transtierro* mexicano (notable es su polémico desembarco en América Latina en 1938, primero en Cuba y después en México, con su seminario titulado *Filosofía de la filosofía*¹ en el que, bajo un rótulo que remite a una cuestión filosófica universal en los últimos dos siglos, desarrolla una reflexión autobiográfica acerca de su decepción filosófica),² autor de obras como *Del Hombre*,³ la antes citada *Filosofía de la Filosofía* o *Historia de nuestra idea de mundo*.⁴ José Gaos puede ser considerado uno de los maestros más relevantes de la filosofía en castellano aunque, como sucede con muchos de los filósofos de su generación, su influjo fue más evidente en Latinoamérica.

Dar cuenta de la manera en que todo esto se ve reflejado en el pensamiento de José Gaos es lo que pretende conseguir este libro a través de su doble vía temática señalada por el profesor Sergio Sevilla en

1. José Gaos, *Filosofía de la filosofía*, Barcelona, Crítica, 1989.

2. Podemos encontrar el relato de este hecho en la obra reseñada, en concreto en el artículo del profesor Josep Martínez Bisbal «Vocación filosófica y crisis (Dos apuntes)». VT, págs. 211 y ss.

3. José Gaos, *Del Hombre* (*Curso de 1965*), México, Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica, 1970.

4. José Gaos, *Historia de nuestra idea de mundo*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 1973.

su *Presentación*: Por un lado, «*el estudio de la elaboración propia de la filosofía contemporánea realizada por Gaos como pensador individual, autor de un pensamiento y obra propios, cuya mera existencia ha cambiado la situación histórica de la filosofía en castellano*», es decir, la aportación propia del autor a esa inexistente, incipiente o bien esporádica tradición filosófica en castellano. Y, por otra parte, se investiga «*su modo de apropiación de algunos de los autores más significativos del pensamiento filosófico europeo, que hace posible, no sólo la emergencia de una filosofía en castellano, sino su articulación, en posición de diálogo, con los autores contemporáneos más relevantes*».⁵ Es, en cierto modo, hacerse cargo de la *circunstancialidad* o historicidad de aquello que entronca con las más relevantes tradiciones de la filosofía universal desde una perspectiva concreta que pasa por el lenguaje en el que filosofa uno hasta la persona que por medio de ese lenguaje reflexiona. Éstas son las herramientas con las que se podría aquí abordar el doble problema latente en toda pregunta por una identidad filosófica concreta desde una subjetividad: ¿Qué hay de particular en mi filosofía en tanto que es mía? ¿Qué hay de universal en mi filosofía en tanto que es filosofía? Una doble cuestión que se desarrolló por extenso en algunas universidades españolas durante el período mentado. Una cuestión que Gaos reflejara en su peculiar visión de la filosofía al comentar que «*en el objeto de la filosofía entrarían los sujetos, los filósofos con la concreción con que son parte del concreto de la realidad universal tal cual dada: la singularidad plena de cada uno*».⁶

La relación filosófica que Gaos tuviese con autores como Dilthey, Heidegger y Husserl se tematiza en el artículo del profesor Sevilla⁷. En él se desglosa cómo la interpretación del método fenomenológico que Gaos hace y trata de aplicar deriva en una antropología. Para un autor postmeta-

físico e historicista como se define José Gaos, la posibilidad de describir fenómenos humanos ínsita en el filosofar de su tiempo debe prescindir de toda búsqueda de esencias universales, pero, a pesar de ello, «*tiene un valor de conocimiento de auto-comprensión de lo humano que conduce a una antropología*». Aunque ésta se refleje en un hacerse cargo de la pluralidad y la incommensurabilidad de lo humano en su expresión cultural. Así el aprendizaje que Gaos extrae de la historia no pasa por una búsqueda de esencias sino que permite hacerse cargo de esa pluralidad. Para el profesor Sevilla lo que Gaos pretendiera extraer se remite a una aspiración: «*realizar un pensamiento racional pluralista a la altura del interés teórico y práctico de un tiempo post-totalitario*».⁸

A su vez, la antropología, a través del diálogo con autores como Hans Blumenberg o, el también *transterrado*, Juan David García Bacca, es una de las claves interpretativas de los trabajos de Rafael Benlliure⁹ y de Cosme Gutiérrez.¹⁰ La tensión que la filosofía refleja entre la particularidad del filósofo y la necesidad de transmisión de su pensamiento, así como la apelación a un rótulo como es el de filosofía con su tradición implícita, se manifiesta, incluso a nivel vital, en la obra de Gaos. Como nos dice Cosme Gutiérrez: «*Por un lado, profesor de historia de la filosofía enfrentado a infinidad de discursos irreconciliables, por otro lado el filósofo vocado empeñado en lograr de una vez por todas asir la verdad*».¹¹ La validez como verdad que el filósofo quiera dar a esas corrientes es lo que permite acometer, en una obra como *Del Hombre*, el rastreo de una definición de hombre a través de los grandes conceptos de la filosofía. Antropología que antes adjetivábamos de pluralista pero que permitirá un «conocimiento» de lo que en el sujeto es anterior a la experiencia y es que, para Gaos, «*lo dado, en general, a un sujeto es aquello con lo que se encuentra éste antes de toda búsqueda*

5. VT, pág. 8.

8. VT, pág. 52.

9. *Metáfora y concepto en la antropología fenomenológica*, VT, Págs. 89 y ss.

10. *La filosofía antropológica de la filosofía o la filosofía de la decepción*, VT, págs. 121 y ss.

11. VT, pág. 122.

6. José Gaos, *Discursos sobre la filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Veracruzana, 1959, pág. 94 (Citado en VT, pág. 45). Salvo que se indique lo contrario los textos de Gaos irán citados según las Obras Completas que están siendo publicadas por la UNAM (México DF). Se citarán como OC seguidas del número del volumen referido.

7. «Gaos: entre historicismo y hermenéutica», VT, págs. 25 y ss.

12. OC 13, pág. 577. (Citado en VT, pág. 117).

16. VT, pág. 156.

13. «Sensación, tacto y caricia. Reducción al silencio», VT, págs. 53 y ss.

14. «Hacia un mundo sin idea de sí», VT, págs. 71 y ss.

17. «Circunstancia y anomalía», VT, págs. 157 y ss.

18. VT, Pág. 165.

19. OC 8, pág. 632. (Citado en VT, pág. 179).

15. *La «cura» y la mocionalidad. Una confrontación entre Gaos y Heidegger*, VT, págs. 139 y ss.

20. *Una filosofía para América Latina*, VT, págs. 181 y ss.

da». ¹² Algo que, contra las apariencias, carece de cualquier innatismo o naturalismo ya que, para Gaos, eso que se encuentra es lo que deberá ser perfilado en una hermenéutica histórica.

La actualidad del pensamiento gaosiano es motivo de reflexión en los artículos del Profesor Manuel Vázquez ¹³ y de Francesc Bononad i Brines. ¹⁴ Ambos parten del diagnóstico epocal con el que Gaos caracterizara su cosmovisión como un mundo sin idea de mundo y nos remiten al origen etimológico del concepto de *eidos* que es el mismo que el de nuestro verbo ver. Pero en ellos se hace ver la ambivalencia de lo que Gaos llamara *complejo háptico* o táctil, opuesto al visual. Por un lado el tacto y, sobre todo, la caricia, como características del hombre; por otro, la mano, como órgano propio del ser humano y, por diseño biológico, específicamente dotada para emplear utensilios, la mano como germen de una sociedad tecnificada. La idiosincrasia de la caricia (como particular humano ya que aúna lo físico y lo espiritual) refleja el carácter inmediato de la experiencia de lo concreto así como su superficialidad y su afán de posesión que se encarnan en la aceptación de la particularidad del momento. En contraposición, la deriva tecnológica de una sociedad carente de idea de sí produce resultados peligrosos, como constata Francesc Bononad i Brines. La aceleración en que se halla inmersa nuestra sociedad dificulta la satisfacción que el hombre ansía. Se nos acerca así a la crítica de la técnica que tuviera su autor más significativo en Martin Heidegger y su pregunta por la técnica. De éste se hace cargo también el profesor Pio Collonello. ¹⁵ La comparativa de nociones como la *cura* heideggeriana y *mocionalidad* gaosiana permite ilustrar la forma en que Gaos acepta esa situación post-metafísica a través de su pluralismo, la forma en que la pérdida de las pretensiones del pensamiento metafísico permite hacer de lo humano y su ex-

presión histórica el objeto de un pensamiento que se centre en « *el valor infinitamente grande de la acción humana, ya no suspendida entre el cielo y la tierra, y por fin sustraída de cualquier destino que trascienda el ámbito del existir* ». ¹⁶ Una visión antropológica humanista de aquello con lo que nos deja el superado (al menos para Gaos) cierre del pensamiento metafísico que tiene su *topos* filosófico en Hegel.

La reflexión explícita sobre la cuestión de la filosofía en castellano y sus peculiares relaciones con la universalidad de la disciplina se ve reflejada en el artículo del Profesor Salvador Feliu. ¹⁷ El desarrollo de la misma en el pensamiento gaosiano del *transtierro* nos muestra (de nuevo) dos facetas: Por un lado, el filósofo tiene pretensión universalista ya que « *las circunstancias son peculiares, pero no así el concepto; las diferencias de circunstancia plantean diferentes tipos de filosofía, pero es posible filosofar sobre –y en– cualquier circunstancia* ». ¹⁸ Por otra parte, la filosofía es una disciplina, en última instancia, personal para Gaos. Es por ello que lo que la filosofía española tenga de española o la mexicana de mexicana estribará en las condiciones culturales que hayan influido en el mexicano o español que filosofe. La cuestión nacional es zanjada por Gaos gracias a su pluralismo y su rechazo de toda forma de esencialismo de lo humano. Podríamos vincular con su trayectoria política estas ideas en tanto que nos deja este aviso: « *bajo el afán de dotar de filosofía a la patria puede disimularse el afán de poder político, que se disimula en general bajo el amor a la patria* ». ¹⁹ Algo de lo que ya se tenían varios ejemplos. Sin embargo, los epígonos mexicanos de José Gaos reabrirán el asunto. La respuesta de Leopoldo Zea, uno de los más relevantes de éstos, es el tema en que se centra el profesor Giuseppe Cacciato. ²⁰ El discípulo recoge la preocupación por la autenticidad del filosofante con respecto a su situación concreta. Aunque

25.VT, pág. 256.

asume que la filosofía latinoamericana sí pasa por un rechazo de determinados modelos de pensamiento que se tildan de europeos y que implican una ideología de poder, expansionismo e imperialismo. Cabe recordar que, pese a ello, Gaos no dejará de remarcar el carácter universal del pensamiento filosófico. Así Joan Sanz²¹ nos expone la valoración gaosiana de una actitud filosófica que remite a Heródoto (frente al tradicional filósofo griego siempre implicado en política), una actitud «*que se atiene a la contemplación de los hechos de manera no utilitaria*».²² De este modo la tradición se implica con el presente, desde la identificación con el gesto del Padre de la historia que se refleja en la valoración que el fenomenólogo de la historia que fue Gaos haría de lo concreto.

Al mayor nivel de concreción posible nos remiten los artículos del profesor Martínez Bisbal antes citado y de la Profesora Neus Campillo.²³ En ellos se desarrolla el interés de una filosofía que trata de ser «problema vital y auténtico»²⁴ por el género autobiográfico y de las confesiones. La ambivalencia de la tarea filosófica se rastrea en el artículo del profesor Martínez Bisbal a lo largo de la vida del filósofo. Desde la tardía decepción a sus complejos inicios, cuando se planteó abandonar la misma por la literatura. Crisis que se revela dada la insuficiencia de la filosofía para responder a sus anheladas pretensiones. La tensión de la vocación y la decepción filosófica, la soberbia intelectual del filósofo y la difícil comunicación de sus resultados conduce a una definición vital de la filosofía que muy bien podría hacer suya Gaos y que permite situar al autor dentro de una corriente que se atendería a la expresión narrativa de la personalidad del sujeto. Así según la profesora Campillo «*la filosofía se nos presenta como un afán de saber que, ejerciéndose como actividad profesional, como vocación, muestra la vinculación del filosofar a una personalidad y a una expe-*

riencia de vida singular y propia»²⁵ Se hace así evidente como el pluralismo radical y culturalista que propugna Gaos se puede aproximar al de algunas corrientes actuales del pensamiento, incluso entre las calificadas de postmodernas.

Así pues *Visiones sobre un transterrado* nos acerca la figura de José Gaos al presente. En él se nos hace evidente la personal respuesta a esas tensiones, a las que aludíamos en el título, entre el universal y su circunstancia, entre la vocación filosófica y la decepción de las expectativas, entre la *anomalía* del filósofo en castellano y la *normalidad* de su tarea. La forma en que estos asuntos se tratan en José Gaos permite extraer una lectura de lo histórico y, por extensión, de lo humano que puede resultar más válida que las manipulaciones a las que los referentes exitosos de nuestros días nos acostumbran. En cualquier caso no sólo se trata de conocer lo humano en sus acciones y obras de por sí, en tanto que es lo que nos queda como distintivo a la especie; sino que se trata de atender a esa cuestión irresuelta sobre qué enseñanza pueda extraer yo para mi día a día de esta pléyade de manifestaciones culturales que lo componen. En este libro podemos ver como Gaos nos muestra esas inquietudes pero también como trata de resolverlas. Es posible que sean un reflejo de lo humano, de ese anhelo de resolver las relaciones del sujeto con el mundo que la filosofía es consciente de que no puede ya solventar de manera definitiva. Quedan, así, respuestas a las cuestiones, pero ninguna concluyente. La de Gaos es una de ellas. Se enmarca en las inquietudes propias de un periodo de indiscutible relevancia histórica y cultural cuyo legado e influencia son fácilmente identificables hoy. Además el hecho de que la situación en que las exigencias técnicas dejan a un saber como el filosófico que ha declarado abiertamente su carácter post-metafísico parezca ser pobre no es óbice para que nos planteemos problemas, aun-

21. *El ejemplo griego*, VT, págs. 203 y ss.

22. VT, pág. 206.

23. *Filosofía y experiencia vivida*, VT, págs. 239 y ss.

24. VT, pág. 239.

que parezcan absurdos o anacrónicos, que la actual sociedad de la información parece soslayar. En ese sentido el caso de Gaos nos permite recordar que, tal vez, no sea recomendable desvincularnos totalmente de ese pasado en tanto que el autoritarismo de lo actual nos puede exigir sacrificios que no deben ser acometidos irreflexivamente. La época del éxito técnico también exige una contrapartida en términos de olvido de aquello que no conduzca a la identificación del hombre con esa lógica. Por ello la apelación al historicismo y el pluralismo de la respuesta de Gaos (su apego a lo concreto) se puede oponer al peligro implícito en alzarse con interpretaciones unívocas de la esencia de lo humano y en el habitual falseamiento de la misma esencia y de la historia que suele acompañarlos. ■



Pedro García Durán es profesor de Filosofía.