

JOSÉ GAOS. SOBRE “EL ORIGEN Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA”

I. La génesis de la filosofía, es decir, su origen e historia, fueron los temas que durante muchos años predominaron en el interés de Gaos. Esto se explica por el hecho de que Ortega fue su principal maestro. Ortega fue, en el mundo hispánico, el primero en investigar estos temas, fundándose en el desarrollo de la filosofía moderna. Ortega defendió, con más fervor que nadie, la autonomía de la filosofía: “El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad —librarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica” (*O. C.*, VII, p. 328); y más adelante defiende una filosofía sin suposiciones:

Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido *sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema*. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la *filosofía ley intelectual de sí misma, es autónoma...* Comienza el filósofo por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirlo en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta insula, se condena a un robinsonismo metódico. Tal era el sentido de la *duda metódica*, que para siempre sitúa a Descartes en el umbral del conocimiento filosófico (*O. C.*, VII, p. 335).

Más adelante explica que no basta con que el principio de autonomía sea negativo. No basta con no errar: “es preciso acertar”, y luego

queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino con su esplendor y miseria, y no bizquee envidiosa, queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física (*loc. cit.*, p. 337).

II. De estas premisas surge el problema de cómo fue posible el nacimiento de la filosofía. Ortega y Gaos lo vieron en toda su profundidad. En varias ocasiones, Ortega manifestó su pensamiento en esta forma:

La filosofía sólo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía novísima* que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía*, y *euporeia* o camino seguro, *meth-odos*, integran la condición histórica de la histórica

ocupación que es filosofar. La duda sin vía a la vista no es duda, es desesperación. Y la desesperación no lleva a la filosofía, sino al salto mortal (*O. C.*, VIII, p. 268; IX, pp. 418 ss).

Como es sabido, esto no fue sólo una ocurrencia de Ortega; al contrario, es el pensamiento básico que fundamenta toda su filosofía. Este punto me parece tan importante, especialmente para el desarrollo de la filosofía española, que creo indicado citar algunos textos más de Ortega (*O. C.*, VI, p. 405):

Para que la filosofía nazca, es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer "en la fe de sus padres". Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada... La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace ver reflotar sobre "el mar de dudas", o con otra imagen, "el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona con la fe al marcharse". Como la "pura tradición" era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la "tradición" rota.

Este pensamiento puede resumirse en esta forma: cada filósofo tiene su panorama propio. Su propia realidad que es su existencia. La realidad no es la misma, porque interviene la subjetividad intransferible con su punto de vista y su altura vital determinada en el tiempo histórico. Lo que determina la multiplicidad de las filosofías es la individuación, la intransferible e incomunicable personalidad del pensador (véanse las extensas explicaciones de Ortega en *O. C.*, VIII, pp. 285 ss.; VI, pp. 405 ss.; V, pp. 517 ss.).

En esta forma, queda circunscrito el carácter singular de la filosofía. Difiere tanto de la religión como de la ciencia. No se refiere a ninguna revelación ocurrida en el pasado, sino que se dirige hacia un conocimiento por realizar. Tampoco se contenta la filosofía con su pensamiento, sino que sigue investigando escrupulosamente sus leyes y la relación entre éstas y la naturaleza. Anhela llegar a esto como a un todo, para hacerlo pensable como unidad.

Nada tiene de extraño que los católicos ortodoxos hayan polemizado contra Ortega, y más aún contra Gaos,¹ pues ya Tertuliano consideraba que la filosofía era la madre de todas las herejías y más tarde hubo Papas que dijeron casi lo mismo del kantismo. Pero hay también valiosos testimonios

¹ Como único ejemplo —entre muchos— quisiera citar aquí al padre José Sánchez Villaseñor, S. J.: *La crisis del historicismo* (México, Ed. Jus, 1945), donde se critica tanto a Ortega como a Gaos por ateos. Leemos allí: "La actitud filosófica germina, entraña la apóstasis, el ateísmo, el endiosamiento... La filosofía es, por tanto, obra exclusiva del ateo, así sea instantánea" (*loc. cit.*, p. 32). Anticipándose a tales "críticas", Ortega justificó su filosofía en obras como *En torno a Galileo* (*O. C.*, V, en especial, pp. 88 ss.). Me limito a hacer esta indicación, ya que tales polémicas no son críticas, sino polémicas hechas desde otras posiciones (véase mi estudio: "Sobre la crítica filosófica", *Mapocho*, 1966, nº 4, pp. 272 ss.).

de mejor entendimiento. Xavier Zubiri, en su obra *Naturaleza, historia, Dios*,² ha dicho al respecto:

El tiempo actual es tiempo de ateísmo, es una época de soberbia de su propio éxito. El ateísmo afecta hoy, *primo per et per se*, a nuestro tiempo y a nuestro mundo. Los que no somos ateos, somos lo que somos a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo. Nuestra época es rica en este tipo de vidas, ejemplares por todos conceptos, pero ante las cuales surge siempre un último reparo: "Bueno, ¿y qué?..." Como época, nuestra época es época de desligación y de desfundamentación, por eso el problema religioso de hoy no es problema de confesiones, sino el problema religión-irreligión...

Todos sabemos que esta discusión empezó con el pensamiento humano. El tema de la relación entre el mito y la religión es muy viejo.³

Lo que importa es la diferencia básica: la filosofía no se refiere a una revelación hecha tiempo atrás, sino a un conocimiento que debe realizarse en el futuro; por lo tanto, a la filosofía no le basta su propio pensar, sino que debe averiguar siempre las leyes y las relaciones de ellas con la naturaleza, para ganar una seguridad. Además hay que tener presente que la imagen del mundo de la ciencia física de nuestros tiempos se basa en un simbolismo inconsciente... La dignidad, reservada en la Edad Media a Dios, hoy en día corresponde al mundo.⁴ Por lo tanto, nuestros conceptos de la esencia del mundo tienen que satisfacer la tarea que antes cumplía la creencia en Dios, es decir, darnos un soporte interior. No podemos alcanzar el Absoluto, sino nada más la intelección en las condiciones de nuestro saber y de nuestro poder. Debido a esto, la ciencia nos ha demostrado que aun el concepto de cosa sólo puede definirse en relación al hombre, que la percibe o la produce. Tenemos allí la base definitiva de la nueva orientación de la filosofía hacia la antroposofía filosófica. Todo lo cual puede resumirse bajo el título, "La crisis de la inteligencia actual". El lema decisivo ya lo formuló Fichte con la famosa frase: "Qué clase de filosofía se elija, depende de qué clase de hombre se es". Pero resulta que no sólo la filosofía, sino el repertorio íntegro de ideas dominante en una época depende del tipo humano que en esa época predomina. Ortega trató este tema varias veces; en mi opinión lo más importante aparece en *O. C.*, V, pp. 517 ss.⁵

A estas ideas dominantes pertenece también la de sistema. Se sabe cuánto se ha discutido sobre este tema con respecto a Ortega. Para Gaos, el sistema es una idea dominante en una época. "Esta idea se ha concretado en los

² Madrid, 1944, p. 465.

³ Como única referencia quisiera citar el capítulo "Mythos und Religion" del libro de Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch?*, Ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, pp. 99 ss.

⁴ Cf. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 1943, pp. 132, 133.

⁵ Es evidente que en la actualidad la filosofía se aleja cada vez más de la ciencia. Los problemas que así se plantean ya los han tratado Nietzsche, Dilthey, Simmel y Ortega.

últimos cien años en los que los filósofos que son profesores tienen que publicar por lo menos un mamotreto sistemático y metódico, si quieren asentar una reputación a la par académica y filosófica." (*Sobre Ortega y Gasset*, p. 80). No se olvide tampoco que hay sistemas cerrados y abiertos. Por lo tanto, cuando se ve obligado a polemizar, no condena el sistema, sino que se vuelve contra el constructivismo; no rechaza el orden orgánico compatible con el sistema, sino la rigidez del punto de partida del constructivismo que fija los detalles de los problemas parciales de antemano, sin dejar espacio para el desarrollo apropiado del tema implicado.

El sistema libre cultivado por Gaos hace posible la filosofía perspectivista y personalista, basada tanto en las circunstancias como en la historia. Francisco Romero, el eminente filósofo argentino, refiriéndose a Gaos, se adhiere a él, diciendo: "Pensar filosóficamente, desde cierto punto de vista, no es necesariamente abarcar el conjunto, sino pensar tomando en consideración el conjunto, contando con él" (*Filosofía contemporánea*, pp. 12, 13).

El resultado tiene su importancia: no existe una filosofía indiscutible y objetivamente verdadera, sino tantas filosofías como filósofos. Esta subjetividad se debe al hecho de que se puede filosofar sólo sobre lo que se da en cada vida, y la vida de cada uno es relativa a una época histórica. Entramos así en el historicismo filosófico del que tratamos más adelante. Lo que determina la multiplicidad de las filosofías es la individuación, la intransferible e incommunicable personalidad del pensador. Todo se refiere a la existencia, a la localización, como situación en el tiempo histórico. Es lo que anticipó Nietzsche al hablar del carácter autobiográfico de cada filosofía.⁶

III. Ortega y Gaos

Cuanto hemos dicho de Ortega vale casi enteramente también con respecto a Gaos. Éste, nacido en 1900, perteneció a la generación que siguió a

⁶ En otra oportunidad, Gaos alude a la importancia de la convivencia, cuando delibera sobre la cuestión de cómo sería posible que de las filosofías particulares se llegase a una de alcance humano universal. "Para los imbuídos ya de las ideas crecientemente predominantes pueden tener las filosofías particulares alcance humano universal por obra de un rodeo más sutil y refinado: no sería un objeto abstracto común a todos los individuos humanos lo único que tendría alcance humano universal; lo humano particular, incluso individual, tendría alcance humano universal en la medida del interés de cada uno de los hombres, con lo que le es individualmente propio, para cada uno de los demás, o en la medida del interés de cada uno de los hombres por cada uno de los demás, con lo que les es individualmente propio... Este interés se presenta como un ideal de liberal y pacífica convivencia humana universal, y para aquel para quien así se presenta, como un deber. De este deber general puede ser parte el de tomarla en el diálogo filosófico internacional —como en el científico: deber y no sólo gusto y vanidad de darse a conocer, de llegar a ser conocido y reconocido" (*En torno a la filosofía mexicana*, II, pp. 38, 39).

la orteguiana. Se sabe que estudió y se doctoró bajo Ortega, como lo dice en sus *Confesiones profesionales* (pp. 70 ss.): "pero el gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en aquellos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor". Vale la pena releer las páginas 73 ss., para darse cuenta de la situación y las relaciones, que provocaron una postura perpleja:

Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega— o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. . . Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió a mí aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen. . .

. . . cualesquiera que fuesen las reservas que nos impusiera su obra, su persona, cualesquiera las fallas que advirtiésemos en la una y las deficiencias o imperfecciones que en la otra, lo cierto es que no nos alejábamos de él, que girábamos en lo más cercano en torno a él, que, ya profesores y con discípulos propios, incluso alguno con personalidad propia bien consciente para él y bien reconocida por todos, sus propios discípulos, sus compañeros, Ortega mismo, seguimos en actitud de discípulos con él (*Confesiones profesionales*, pp. 74-76).⁷

Conviene completar estos datos con unas palabras de Zubiri que encontramos en el artículo de Miguel Cruz Hernández, "El porvenir de la filosofía española" (*Arbor*, 1953, n.º 89): "Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual. . . Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que. . . por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado."

Volviendo a Gaos, leemos:

El discipulado se prologó de suerte que no vino a remplazarlo, sino a superponerse a él toda una primera etapa del profesorado. Esta relación cronológica me parece simbólica: de la forma en que de la sumisión a mis maestros e imitación de ellos fui desarrollando mi propia manera de actuar como profesor —porque no puedo menos de advertir que he acabado por distanciarme de las suyas en algunas direcciones considerablemente: no porque me haya esforzado por lograrlo, aquejado de morbo de originalidad; porque la vida y la historia han hecho sus efectos, según todavía he de contar; y *bajo* todo, porque cada uno de nosotros viene al mundo como individuo singular e irreducible a ningún otro, aun en los casos de la más prevalente voluntad de imitación o conti-

⁷ La relación entre maestro y discípulo preocupó evidentemente mucho a Gaos; por ejemplo, en los ensayos incluidos en el libro *Sobre Ortega y Gasset*. Allí leemos en el prefacio: "La apropiación de las ideas del maestro por los discípulos es función normal de la historia de la filosofía" p. 6. Lo que justifica nuestra extensa referencia al pensar orteguiano.

nuación. . . Aún creo deber añadir otra cosa, otra experiencia; la que llamaré del espectáculo del grande hombre en su intimidad, en su autenticidad. Asistir al pensar del pensador, o al escribir del escritor; presenciar cómo todo lo que entra en la vida del primero entra siendo pensado, como todo lo que entra en la vida del segundo entra siendo escrito. . . Tal función regulativa del espectáculo del grande hombre la ejerció en mi vida de España Ortega. . . (pp. 76-78).

A la luz de estas palabras entendemos cuánto quiere decir el que Gaos hable de Ortega como de su principal maestro.⁸ Y pensando en ellas, me creí autorizado a decir que lo que cité de las obras de Ortega es válido con respecto a los mismos problemas al ser tratados por Gaos.

Me ha llamado la atención encontrar en estas frases de Gaos una coincidencia nada común con Karl Jaspers, filósofo poco conocido aún en el mundo hispánico. Me refiero a las siguientes palabras de Jaspers:

No filosofamos desde la soledad, sino desde la comunicación. Para nosotros, el punto de partida es éste: cuál es la relación del hombre al hombre, del individuo al individuo, y cómo actúa.

La comunicación de hombre a hombre, la "convivencia" —esto es para Jaspers el problema básico de la vida, que ha vuelto a pensar más tarde filosóficamente. . . El pensamiento de la comunicación realiza la auténtica fe en la posibilidad de la convivencia para nosotros y en la posibilidad de encontrar la verdad debido a esta cooperación (cf. A. Huebscher, *Von Hegel zu Heidegger*, pp. 213-214).

Ahora se comprende cuánto significó la fuerte personalidad de Ortega para sus discípulos; la convivencia con él fecundó el pensamiento y la vida interior de ellos. Y también estamos autorizados para considerar el filosofar de Ortega como el fundamento del filosofar de Gaos, sin ignorar los otros elementos que se juntaron más tarde en él, por ejemplo, Husserl, Heidegger, Scheler y otros. Hay que ver en qué y hasta qué punto cambió el pensamiento de Gaos al desarrollarse. Podemos interpretar como una alusión a Ortega lo dicho por Gaos en su *Antropología e historiografía*:

El profesor de filosofía es el que profesa la filosofía de su maestro *en vida*. Y la relación entre un maestro *en vida* y su discípulo no consiste en nada menos que en una relación libresca; consiste, esencialmente, en una relación de persona a persona, en que el maestro vive su vida y el discípulo la imita a la distancia de toda copia a su modelo (p. 92).

Pero ¿qué significa esto? ¿Debemos entender que Gaos recomienda la imitación como copia de otro ejemplo? Parece poco verosímil en un hombre de

⁸ Los otros maestros de Gaos fueron Manuel García Morente y Xavier Zubiri.

tanta originalidad como Gaos el abogar por una vida que Ortega llamaba "inauténtica". Si entendemos el imitar como un inspirarse, ya parece posible una solución del problema. Así como Ortega fue una inspiración para que Gaos se decidiera por una vida auténtica y en correspondencia con sus dotes, así debe serlo todo maestro para el discípulo. La confirmación de esta interpretación la encontramos unas páginas más adelante. Gaos concluye sus *Conferencias sobre filosofía e infelicidad* con estas palabras:

Quien habiendo recibido el don de esta vida —por ser un don de segura pena, sin pensar que es un don de posible valía, de posible grandeza y contento—, no lo aprecia desviándose por la otra vida, prueba no haber merecido *ni el don de ésta*, por lo que no le será hecho el don de ninguna otra. De una *primera* vida futura, y no de felicidad, sino como ésta, no recibirá el don más que quien se haga digno de él, haciendo valer la pena de esta vida, hasta el extremo de que el último aliento de ella se sirva para exhalar: ¡Ah! ¿Con qué esto era la vida? ¡Venga otra vez! (p. 100).

IV. Todo lo que Ortega desarrolló bajo el epígrafe *Origen de la filosofía*, lo resumió e hizo suyo Gaos en las palabras que voy a transcribir:

Se trata de que parece que el filósofo no puede menos de filosofar, según el "espíritu" de su colectividad, y la moderna ha venido crecientemente dejando de ser una comunión de fe auténticamente trascendente; crecientemente, pues, menos metafísica, menos filosófica. Unos añorarán el pasado, otros se precipitarán en lo moderno, con la ufanía que les permita la conjunción de su temple con sus acaecimientos históricos. Pero de tal se trata (*Antropología e historiografía*, p. 160).⁹

De allí una consecuencia muy importante, anticipada ya en Nietzsche:

Las filosofías integrantes de la historia, de la realidad misma de la filosofía, que se presentan como filosofías en plural, distinta cada una de las demás, presentándose como filosofías *personales*. . . Pues bien, tal constitución, histórica, de la filosofía, por filosofías, aunque en relaciones de comunidad entre sí, distintas en última instancia como personales, no puede comprenderse sino por una filosofía de la personalidad filosófica, en el seno de una filosofía de la persona. Si entre las filosofías hay relaciones, elementos comunes, coincidencias, es porque hay todo eso entre las personas de los filósofos. Porque lo hay entre las personas en general: a los filósofos parece común la personalidad filosófica, como a los seres humanos la humana naturaleza. Si como, a pesar de esta naturaleza, los seres tienen diferentes personalidades típicas e individuales, los filósofos filosofan de distinta manera, sus filosofías son distintas como personales, es porque a pesar de aquella su personalidad, son distintas personas. La naturaleza humana es precisamente *la naturaleza histórica*. Y la típica personalidad filosófica podría caracterizarse por el afán de la personali-

⁹ Lo que corresponde a lo dicho por Ortega en *O. C.*, IX, p. 777: "la colectividad... predetermina la mente del gran pensador".

dad individual absoluta. . . La historia de la filosofía, en general la historia, es el fenómeno de una *metafísica personal*. Una filosofía de la persona promete conciliar la unidad de la verdad con la pluralidad de las filosofías. La unidad de la verdad tiene un supuesto: la unidad de la realidad pensada. No puede haber más que un pensamiento o cuerpo de pensamiento conforme a la realidad pensada mediante él. . . Filosofía de las cuestiones actuales y actual filosofía de la filosofía convergen en la dirección de una filosofía de la persona. Una filosofía de la persona es una filosofía que concibe la realidad constituida, si no exclusiva, en todo caso principalmente por seres personales, por personas, y que reconoce en los valores de la persona los valores más altos y en el valor mismo de la propia persona el valor sumo, el tradicional *sumo bien* (*Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, pp. 208-209).

Es evidente que Gaos se vuelve en contra de la filosofía tradicional. Pues en otra parte dice: "El definir la filosofía por la pasada, pone límites previos, y por ello injustificados, a la innovación de la filosofía en el futuro." Y en otro lugar afirma, conformándose con lo que Ortega llamaba la filosofía auténtica, que cuanto más fiel es a la raíz personal una filosofía, tanto más propias le son y le han sido las formas autobiográficas y ensayísticas.

Ortega fundamentó el origen de la filosofía en la superación de las creencias antiguas, argumento que ha sido corroborado por el insigne filósofo Juan David García Bacca,¹⁰ quien explica cómo el hombre se ha transformado de ser un siervo de Dios en el señor de la tierra. Todo esto queda dentro del ámbito de la historia objetiva. Gaos, por su parte, llegó a profundizar mucho más dicho tema del origen de la filosofía, aduciendo razones y argumentos personales que indujeron al hombre a superar la religión por la filosofía:

Un motivo de la filosofía, mucho más profundo que el hedónico, es el que a primera vista se presenta como exclusivamente religioso. La idea de que el origen de la filosofía está en la religión, de que la filosofía no sería más que la "instrumentación" conceptual de la religión, no son ideas, ni nuevas, ni insólitas, ni infundadas. . . Sin embargo, a poco que se reflexiona sobre ellas, se advierte que implican o requieren por lo menos otra y que ésta es la decisiva. Sí, en la religión está el origen de la filosofía, pero de la *Filosofía*: ésta es algo más o menos distinto de la pura religión; luego en el origen de la filosofía tiene que haber algo más que la sola religión. Sí, también, la filosofía será la "instrumentación" conceptual de la religión, pero la "instrumentación" *conceptual*: aquí está lo distinto y decisivo. De la religión, cuando se le ocurrió *razonarse*, nació la filosofía. Pero esta ocurrencia y nacimiento suponen otras cosas: la confianza en la razón y cierta desconfianza en la religión misma. . . La religión, sin alguna desconfianza en sí misma, ¿para qué querría razonarse? ¿para qué confiaría en la razón. . . Cabe recurrir a la razón para razonar la fe y cabe recurrir a la razón para "sinrazonar" la fe. A la razón recurre para razonar la fe el creyente que duda, esto es, que no ha dejado de creer del todo, pero, más radicalmente, que quisiera volver a creer del todo, que no quiere dejar de creer del todo, en suma, que siente vital necesidad de la religión. . .

¹⁰ *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas, 1957, pp. 78-79.

Para "sinrazonar" la religión acude a la razón aquel que, habiendo dejado de creer en parte, quisiera dejar de creer del todo (*Conf. prof.*, pp. 123-6).

Y después, para sostener lo dicho, Gaos hace una confesión muy personal:

Hace ya mucho que reconcí como un motivo de mi vocación filosófica mucho más profundo que el del epicureísmo intelectual, el del racionalismo antirreligioso. La religión gravitó sobre mí durante la infancia con la fuerza que mi juventud sintió excesiva y rechazó con proporcionada fuerza de reacción. No me atrevo a resolver si el exceso sentido fue efectivo de lo accidental de las circunstancias de mi educación religiosa o siempre lo hubiera sido de la esencia de la religión.

Y luego añade:

Hace ya mucho también que me percaté de cómo la reacción antirreligiosa que me volcó a la filosofía, me empujó hacia otras dos cosas que entraron con la profesión de la filosofía en una complejión o complejo del que hasta hoy no me he liberado; sin estar del todo seguro de que las razones que pienso tener para perseverar en ambas cosas sean realmente independientes de la persistencia del complejo mismo. Hace mucho que no puedo menos de pensar que la misma reacción que me volcó a la filosofía se debió a la orientación política en que me he movido desde la juventud hasta la actualidad... la repetida reacción... me empujó además hacia la otra cosa: el ciencismo. Esta otra complicación o acomplejamiento no se produjo con menos elementalidad... la religión es lo menos científico del mundo... La religión es literalmente incientífica. Esto es lo que si no quieren verlo los religiosos racionalistas, han visto más que bien los racionalistas antirreligiosos... Pero, el motivo más profundo de la filosofía, el esencial, en el sentido de identificarse como ningún otro a la esencia misma de la filosofía, me lo parece, hace, una vez aún, mucho, el que se encuentra, mucho más que por el lado del placer, por el lado del poder, aunque puedan acompañarlo placeres —satánicos... Todo lo comprendí plenamente cuando leí en Aristóteles que el filósofo es el que sabe de todas las cosas, no porque sepa de cada una de ellas en particular, sino porque es *dueño* de los principios que las *dominan*, y que este saber es realmente un *saber de dominación*... Semejante impresión no puede darse "fenomenológicamente", sino doblada de una impresión de *superioridad*... Por esto es el esencial *destino* de la filosofía el idealismo trascendental, la filosofía del sujeto intelectual autárquico y condición de posibilidad de todo lo demás, incluso de la divinidad, cuando a ésta no la identifica consigo mismo; en suma, la... la... *la soberbia* de un Hegel, de un Kant... Por ello y no por otra cosa, pienso hace ya su número de años que la esencia de la filosofía es la soberbia. En alguna ocasión he intentado demostrar cómo la esencia de la filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo.

Hechas estas confesiones, Gaos procede a investigar los motivos que lo indujeron a escoger la profesión de profesor. Y otra vez encontramos confesiones inesperadas:

La filosofía no puede ser un sistema cerrado de verdades objetivas intemporales y abstractas. . . La filosofía es la propia existencia. . . La filosofía, mi filosofía, es mi propia experiencia existencial, única e intransferible.

El padre Sánchez Villaseñor en su ensayo intitulado *La crisis del historicismo* parece no darse cuenta de que tanto Gaos como Ortega se mueven dentro de la órbita nietzscheana; por lo tanto, no puede comprender que el filósofo es el ente soberbio por excelencia, que quiere citar a Dios ante el tribunal de la razón y que, en fin, el filósofo es el ente luciferino y satánico que se obstina en su maldad y que todo depende de la individuación, de la intransferible e intransferible personalidad del pensador. Dios está del todo ausente en el horizonte existencialista. El hombre ocupa su lugar; el hombre, ente innecesario de innecesarios atributos, el ente inesencialmente existente.¹¹

A veces, tiene uno la impresión de que el padre Sánchez Villaseñor no se da cuenta de que tanto Ortega como Gaos se mueven dentro de una corriente del filosofar moderno. Al mismo tiempo, no se da cuenta de que Gaos es de una veracidad sin igual. Parece que, para él, el pensamiento de un ateo no tiene, no debe tener valor. Por lo tanto, a la actitud antropocéntrica quiere oponer la concepción católica del mundo y de la vida. Y al racionalismo y el existencialismo, "la grandiosa síntesis de la filosofía perenne" (*Pensamiento y trayectoria de Ortega y Gasset*, p. 335). Es evidente que dicha referencia al catolicismo no es una contestación ni una crítica. Quien lea cuanto Gaos escribió sobre religión, se convencerá de que tomaba dicho tema muy en serio y de que sus argumentos revelan un sentimiento muy profundo de la religión. Más de una vez nos hemos acordado de lo que el Papa dijo a Zaratustra: "¿Qué es lo que oigo? Oh, Zaratustra, eres más piadoso de lo que crees con tal falta de fe. Un dios te convirtió al ateísmo." (*Así hablaba Zaratustra*, part. IV.) Basándose en Ortega, Gaos sostiene que un filósofo discurre siempre dentro de una determinada tradición filosófica, de modo que cada filósofo tiene su panorama propio, su propia realidad, que es su existencia. La historia de la filosofía es la expresión de un mundo monadológico. El hombre es una mónada, pero con ventanas, y lo peculiar del ser humano es la historicidad intencional. Por lo tanto, lo que determina la multiplicidad de las filosofías es la individuación, la intransferible e intransferible personalidad del pensador. Gaos, de acuerdo en ello con Fichte, sostiene que:

No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominantes en una época depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social.¹²

¹¹ Conviene recordar que también Heidegger, en su ensayo, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, p. 70, declara: "Eine fünfte Erscheinung der Neuzeit ist die Entgötterung". ("un quinto fenómeno de la época moderna es el desdiosamiento").

¹² Ortega y Gasset, *O. C.*, III, p. 347.

Si lo que importa es el nuevo tipo de hombre, resulta que la filosofía fundamental es hoy la antropología filosófica, ya que las esperanzas puestas en la ciencia desde sus primeros éxitos se ponen en la actualidad particularmente en tal autoconocimiento, en la antropología y sus crecientes variedades. Por lo tanto, Gaos repite varias veces que la antropología filosófica es hoy "la última palabra de la filosofía".¹³

Echando una ojeada sobre el desarrollo de la filosofía, puede decirse

que hasta Kant se extiende desde Tales la edad de la historia de la filosofía que puede llamarse la Edad de la Filosofía, sin más, y que desde Kant se extiende la edad de la historia de la filosofía, que puede llamarse la Edad de la *Filosofía de la Filosofía*. El tema de la filosofía pasa de ser lo otro que ella, sobre lo cual filosofa a ser ella misma. Y esta filosofía de la filosofía es una filosofía antropológica de la filosofía, desde la Antropología trascendental del sujeto trascendental hasta la Antropología existencial del sujeto individual, mortal e histórico, que también son sujeto y Antropología transcendentales.¹⁴

La consecuencia es que la filosofía no tiene por objeto —o no debe tenerlo— lo más abstracto de la concreción de la vida en torno, lo más lejano a esta vida, extravagante o exótico, lo más abstruso, como piensa el vulgo, no sin razón, en vista de lo que tradicionalmente se le ha servido como filosofía,

sino que la filosofía tiene o debe tener por objeto lo más concreto con el filósofo mismo, incluso por objeto radical el filósofo mismo: la filosofía sería un examen de conciencia de sí mismo en una raíz de la que pueden irradiar todos los tallos o troncos, ramas, flores y frutos que se quiera.¹⁵

Resumiendo el pensamiento de Gaos, Luis Villoro dice así:

La Antropología, en que termina, sería un intento de explicar la metafísica por el hombre. Por otra parte, la fenomenología de la expresión plantea un gran tema, en muchos aspectos: las relaciones del lenguaje con sus objetos por una parte, con los objetos que lo expresan, por la otra. Estas relaciones exigen ser esclarecidas para comprender el lenguaje mismo. Por fin, todo el libro se

¹³ Cf. *Antropología e historiografía*, pp. 153, 169, 176.

¹⁴ Gaos, *Discurso de filosofía*, p. 56.

¹⁵ *Antropología e historiografía*, p. 199. Gaos mismo señaló en varias oportunidades la gran importancia de la antropología moderna. Por ejemplo, reconoció en varias ocasiones cuánto le debía a Scheler. Por este motivo no considero necesario entrar en más detalles sobre la vasta literatura de hoy en día. Debería bastar con señalar que la filosofía de Ortega, cuya mayor parte se apropió Gaos, desemboca en una antropología. Lo mismo se puede decir de Heidegger y de Cassirer, los contemporáneos de Ortega. No necesita mayor exposición cuánto impulso recibió Ortega de Scheler. Sus discusiones con Heidegger son bien conocidas. Menos conocidas son sus relaciones con Cassirer, a quien conoció personalmente al llegar a Marburgo en 1910. En la biblioteca que dejó a su muerte se encuentran las obras principales de Cassirer; sin embargo, no me es posible precisar si entre ellas se halla también el importante ensayo *Antropología filosófica*. Por lo que a Scheler se refiere, contamos ahora con el excelente libro de Juan Llambías de Azevedo (Ed. Nova, Buenos Aires, 1966).

encuentra atravesado por un tema central, casi obsesivo: la razón pura pregunta por ella misma, mas, en su intento de dar razón de sí, fracasa; se abre a antinomias insolubles en su terreno y se ve arrojada a dar razón de ellas por la razón práctica. La Antropología filosófica final se presenta a la vez como un recurso de la razón pura a la práctica.¹⁶

Quisiera pasar ahora a las páginas 96-97 de la obra *Antropología e historiografía*, en las que Gaos trata del imperativo categórico de Kant. La convicción de que la máxima historicidad corresponde a la filosofía la debe Gaos tanto a Ortega como a Nietzsche y Dilthey. Para él, la historia de la filosofía es un diálogo entre pensadores, en el cual no hay progreso posible. Por lo tanto,

esta expectativa histórico-filosófica resulta singularmente congruente con la concepción "personista" de la filosofía. Cuanto más fiel a la raíz personal de toda filosofía una filosofía, cuanto más personal expresamente, tanto más propias le son y le han sido efectivas las formas autobiográficas y "ensayísticas".¹⁷

La razón más profunda de dicha convicción es que el devenir tiene el primado sobre el ser. En ambos la objetividad se justifica en un plano práctico, como materia de la acción, de la vida.¹⁸

En otra oportunidad; dice Gaos sobre este punto:

personalmente, estos temas son una de las vías que me han traído a pensar que una reflexión practicada con los apuntados principios y métodos por un profesional de la filosofía desemboca naturalmente en lo que no encuentro término más apropiado para designar que el diltheyano de: "Filosofía de la Filosofía". Y me ha parecido advertir que acaso la concepción clásica de la filosofía como teoría pura no sea sino una máscara, que no necesita forzosamente ser hipócrita, de una auténtica realidad practicada y hasta política de toda filosofía.¹⁹

¹⁶ *Diánoia*, 1964, p. 308. La discusión sobre los problemas de la razón pura frente a la razón práctica sigue hasta hoy. Dicho tema era uno de los problemas principales del neokantismo. El último resumen sobre el problema lo encuentro en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1969, cuaderno 1, pp. 86 ss., bajo el título "Heinrich Rickert und Emil Lask: Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis", de Rudolph Malter, con materiales bastante completos.

¹⁷ Gaos, *Pensamiento de lengua española*, p. 273.

¹⁸ A Nietzsche se debe que tal pensamiento se haya desarrollado más en Alemania, véase, por ejemplo, Heinrich Rickert, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, 1921, pp. 35-36: "Man darf geradezu sagen, dass eine Einsicht in unsere Stellung zur Welt ohne Kenntnis unserer Stellung in der Kultur, d. h., ohne wissenschaftlich geklärtes geschichtliches Bewusstsein nicht denkbar ist" ("Hasta se podría decir que no es concebible una comprensión de nuestro puesto en el mundo sin conocimiento de nuestro puesto en la cultura, es decir, sin una conciencia histórica científicamente aclarada").

¹⁹ *La filosofía en España*, p. 289.

V. La Filosofía de la Filosofía

Empieza Gaos sus *Confesiones profesionales* con una confesión muy personal e importante. Dice así:

Estoy muy seguro de ser profesor de filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser un filósofo parece que me falta —pues, caramba, nada menos que precisamente una filosofía... Es que no he desarrollado mis ideas en la forma al parecer requerida de un verdadero filósofo: sistemática, objetiva. Pues bien, en estas lecturas me propongo empezar por exponer sumaria y ordenadamente las aludidas ideas, para proceder después a exponer cómo y por qué he llegado a hacérmelas... Las ideas que me he hecho en materia de filosofía son ante todo ideas acerca de la Filosofía misma, ideas de Filosofía de la Filosofía...

Toda filosofía implica una filosofía de la filosofía, por rudimentaria que sea...

Hay tantas filosofías de la filosofía como filosofías. La pluralidad de las filosofías con las respectivas filosofías de la filosofía, no puede ser sino el resultado: o de que una o algunas sean verdaderas y las demás falsas;

o de que todas sean falsas;

o de que todas sean verdaderas.

Me he inclinado a esta última posibilidad y he tratado de explicármela mediante toda una serie de ideas que resumiré ahora...

La realidad está integrada, al menos en parte, por sujetos individuales. La individualidad de estos sujetos implica que a cada uno de ellos le es dada la realidad, en su totalidad, en una perspectiva distinta, por poco que sea, de aquella que le es dada a cada uno de los demás.

Estos sujetos podemos abstraerlos de parte *de* la realidad dada a cada uno *en* el resto de ella...

Los sujetos que se abstraen de la totalidad de la realidad dada a cada uno de ellos *en* —la totalidad de la realidad dada a cada uno de ellos, serían los filósofos...

Los filósofos filosofarían, pues, cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta le es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva.

Consecuencias: las expresiones, las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían tan reales, tan integrantes de la realidad, como los sujetos mismos cuya individualidad las implicaría; las filosofías serían, en suma, *confesiones personales*,²⁰ de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo; de una verdad universal —idealmente, en cuanto verificable la de cada filósofo por cada uno de los demás en el caso ideal de que cada uno de los filósofos viniera a identificarse con cada uno de los demás...

La anterior serie de ideas es la expresión de la perspectiva en que me es dada la realidad en su totalidad; la *confesión personal*, de verdad verificable por ustedes en el caso ideal de que cada uno de ustedes viniera a identificarse conmigo, o realmente inverificable por ustedes, forzosamente falsa para ustedes;

²⁰ Las cursivas son mías.

en rigor no comprensible íntegramente para ustedes... O, en realidad, imposible la identificación: reales, las individualidades absolutas...

Sólo que la Filosofía de que acabo de hablar no es toda la Filosofía. Es sólo una parte de todo lo que se llama Filosofía. En lo que así se llama no es todo tan personal, tan incommunicable. En lo que se llama Filosofía hay partes tan dadas como idénticas a cada uno de los filósofos como, si no la totalidad de la Lógica, buena parte de ella, que es dada a cada uno de los filósofos tan idénticamente como las formas geométricas a cada uno de los geómetras.²¹

Sigue a esto un informe biográfico, en el que Gaos describe sus relaciones con la filosofía.

VI. El cambio constante de las filosofías.

La investigación reveló al fin al conocimiento que este flujo continuo de filosofías no era un asunto sin razón, aunque su razón sí era bastante profunda, y fue revelada únicamente después de haber investigado más detenidamente el problema de la historia. Hay, pues, como ya se indicó antes

una reflexión rudimentaria o desarrollada sobre sí misma, para designar la cual no se encuentra nombre más apropiado que el diltheyano de "Filosofía de la Filosofía".²²

Aquellos temas de la filosofía, cambiantes a lo largo de la historia, han venido siéndoles sugeridos o impuestos por las vicisitudes de ésta. Se trata, pues, de un desarrollo intelectual que, andando el tiempo, se entera de que los hombres para entender su mundo necesitan varias clases de filosofías; al entrar toda filosofía en relación con la historia de la filosofía, se revelan ciertas limitaciones de las filosofías anteriores. Por esto, Gaos sostiene que *la Filosofía de la Filosofía ha acompañado constantemente a la filosofía, ya que toda filosofía implica o inspira una idea de la filosofía, alguna reflexión sobre sí misma*. Sobre todo esto encontramos un material muy rico en el volumen *Filosofía de la Filosofía*.²³ Allí leemos, por ejemplo:

La filosofía ha tenido siempre de sí misma la idea de ser el conjunto de las filosofías integrantes de su historia; la idea, pues, de tener o ser una historia,

²¹ *Loc. cit.*, pp. 9-14.

²² Sobre este punto encontramos la explicación siguiente en el libro de Gaos, *De la filosofía* (p. 465): "La idea de principiar la Introducción a la Filosofía, la Filosofía de la Filosofía y hasta la Antropología Filosófica por la fenomenología de la expresión fue consecuencia de la idea de que la Filosofía de la Filosofía debía aprehender la Filosofía misma ante todo en su realidad más aprehensible perceptiblemente, menos discutible filosóficamente, la de los textos mismos; la idea que pienso honradamente deber más al afán de aprehensión lo más precisa posible de la Filosofía y al ejemplo de la Ciencia de la Literatura, la Estilística y la explicación de los textos, a las que siempre he sido tan aficionado como para haber vacilado vocacionalmente entre la Filología Clásica y la Ciencia de la Literatura y la Filosofía, que si acaso en algo, a Dilthey —y en nada a ningún otro filósofo." Véase también todo lo que ha dicho Dilthey sobre la subjetividad de la filosofía moderna en *Gesammelte Schriften*, vol. I, pp. 412-413, 418-419.

²³ P. 204.

una realidad de naturaleza histórica, una realidad histórica. Esta su realidad es demasiada real, digámoslo así, por lo mismo demasiado patente, para que pudiera, desde sus propios orígenes, ignorarla.

Esta idea de una realidad de naturaleza histórica se constituye a sí misma en nuestra conciencia y con razón mantiene Gaos que "esta conciencia histórica es ella misma parte de lo que ella crea, parte de la historia; tiene historia..." (p. 137). Estamos, pues, ante un hecho bastante extraño: la conciencia se da razón de que a la filosofía de su tiempo le falta algo que necesita; este sentir provocó un filosofar, que puede llenar lo que ha faltado hasta ahora. "El mundo actual es un mundo carente de la filosofía que ha menester... La filosofía que ha menester el mundo actual es, en suma, una filosofía de la persona... (porque) las cuestiones del mundo actual radican en el desconocimiento de la persona humana" (p. 204).

Todo esto queda resumido en lo que sigue:

Pues bien, tal constitución, histórica, de la filosofía, por filosofías, aunque en relaciones de comunidad entre sí, distintas en última instancia como personales, no puede comprenderse sino por una filosofía de la personalidad filosófica, en el seno de una filosofía de la persona. Si entre las filosofías hay relaciones, elementos comunes, coincidencias, es porque hay todo esto entre las personas de los filósofos, porque lo hay entre las personas en general: a los filósofos parece común la personalidad filosófica, como a los seres humanos la humana naturaleza. Si como, a pesar de esta naturaleza, los seres humanos tienen diferentes personalidades típicas e individuales, los filósofos filosofan de distinta manera, sus filosofías son distintas como personales, es porque a pesar de aquella su personalidad, son distintas personas. La naturaleza humana es precisamente la *naturaleza histórica*. Y la típica personalidad filosófica pudiera caracterizarse por el afán de la personalidad individual... La historia de la filosofía, en general la historia, es el *fenómeno* de una *meta-física* personal (p. 208).

Al igual que Ortega, Gaos vuelve siempre a referirse a Dilthey, quien, para él, es el origen histórico y filosófico del historicismo. Después de echar una ojeada sobre el desarrollo de la historia, Gaos retorna a la tesis orteguiana, al decir:

Para venir a ésta —ha llegado a ser la conciencia de que las cosas humanas, todas, de que el hombre mismo, no *tienen*, simplemente, historia, sino que son historia: conciencia de la "historicidad" de lo humano todo, del hombre mismo; de que humanidad = historicidad —o "historicismo". Se comprende que se afirme que "el hombre sólo se conoce viéndose en la historia" (lo que es una alusión a Ortega) y que en este autoconocimiento se pongan la fe, esperanza y amor que han dejado de ponerse en otros... Dilthey fue un cultivador tan dotado y feliz de la *Geistesgeschichte*, que sus estudios históricos han resultado tan renovadores y ejemplares como los filosóficos. Ellos dan el modelo más perfecto de la Historia de la filosofía y de la Historia en general. No reducen

la Historia de la filosofía a una Historia de los filosofemas, abstractos, en su idealidad, de toda realidad circundante, que acaba por no ser Historia, sino que narran la historia de la filosofía en su inserción concreta en la historia total, única real, de los "sectores de la cultura"... "Dilthey es el primero que rompió con la tesis de lo ahistórico del pensamiento de la Ilustración".²⁴

VII. El historicismo filosófico

Así, hemos vuelto otra vez a la antropología filosófica. Dicha conexión entre la Filosofía de la Filosofía y la Antropología filosófica nos revela un pensamiento fundamental sobre la filosofía: la historia de la filosofía es la historia de las preocupaciones de los hombres y éstos, para completar su universo, necesitan filosofar. Puesto que el hombre es una entidad histórica, su filosofía parte siempre de los supuestos de una época o de un momento dado. Los distintos aspectos de estos problemas fueron desarrollados por Ortega en el famoso prólogo a la *Historia de la filosofía* de Émile Brehier (O.C., VI, pp. 377 ss.). Gaos ha repetido varias veces que considera como un gran acierto de Ortega el haber aplicado el método historicista y haber trazado su evolución cronológico-ideológica.²⁵ Me parece evidente que tales pensamientos se apoyan tanto en Nietzsche como en Scheler. No creo que sea necesario dar mayores explicaciones sobre este punto, pero sí quisiera resumir en forma muy breve las consecuencias que Gaos saca de la historicidad del filosofar. En el tomo *En torno a la filosofía mexicana* (vol. I), encontramos las frases siguientes:

La grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el grado de su originalidad. Pues bien, ni siquiera la originalidad de los más grandes filósofos es más que relativa. Basta recordar las secuencias culminantes a lo largo de la historia entera de la filosofía: Sócrates — Platón — Aristóteles; Descartes — Spinoza — Malebranche..., hasta Hegel, sin solución de continuidad; Husserl — Scheler — Heidegger — Sartre. Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores, no existen. Y es, por lo menos, problemático, que las primeras filosofías, por ejemplo, la Milesia, sean algo absolutamente original, en relación a lo anterior a ellas en la historia. Mas la originalidad relativa de las filosofías, objeto de la historia de las filosofías, en general, tiene en esto un efectivo mínimo... Sólo que este mínimo de originalidad no está nada "metódicamente" determinado —ni quizá sea determinable "metódicamente". Está determinado fundamentalmente por la historia misma y, sobre la base de ésta, por una comparación, más intuitiva que ninguna otra cosa, llevada a cabo por la historia (p. 52).

En varias oportunidades, Gaos ha deliberado tanto sobre el pluralismo de filosofías como sobre el historicismo filosófico. Para él, el resultado deci-

²⁴ *Filosofía de la Filosofía*, pp. 363-364.

²⁵ Véase *Sobre Ortega y Gasset*, pp. 78 ss., 107 s., 237-238.

sivo es que las filosofías, no sólo son distintas, esto es, numéricamente, sino diferentes, es decir, cualitativamente,

en cuanto cada uno tiene una visión del mundo perspectívicamente peculiar o diferenciada de las ajenas en grado variable, según las respectivas distancias en el espacio y en el tiempo, por lo menos, pero en ningún caso falta de toda semejanza y hasta identidad entre otras; débese esto a hallarse la realidad integrada sólo parcialmente por seres individualizados en los términos apuntados a lo que se debe. Una dimensión de la variabilidad de grado en la peculiaridad de las visiones, la representaría precisamente la diversa aptitud de las personas para asimilar o hasta identificar a lo peculiar de la respectiva visión de lo peculiar de las ajenas.²⁶

El "historicismo filosófico" le parece más bien necesario, porque deja ver

en las distintas filosofías y en general en los productos análogos de los demás sectores de la cultura, sendas expresiones de las visiones del mundo de los respectivos autores, en parte peculiares por obra de distancias en el tiempo que se presentan como históricas. Sin embargo, a mí me parecen irreductibles a estas distancias históricas otras entre los núcleos cualitativamente diferentes de las personalidades: distancias irreductiblemente *personales* pues, por las que también me parece la visión formulada más radical y propiamente aunque "personalista". Por mi parte nunca he profesado otro historicismo (p. 70).

Conviene decir que, para un filósofo que reconoce como inevitable el "perspectivismo", no queda otra decisión.

El concepto de la "historicidad" es, pues, el de una literal peculiaridad esencial de la vida humana, a diferencia de todo lo meramente natural... O sea: el concepto de *historicidad* no es una categoría de la naturaleza, sino de la vida humana en cuanto humana. Mas si tal es, una razón vital, una razón consistente en categorías adecuadas a lo humano de nuestra vida, tiene que comprender entre sus categorías la de la historicidad, y como categoría capital; es decir, tiene que ser una razón histórica, en este sentido.²⁷

Para concluir, me parece necesario reconocer el principio de la Filosofía de la Filosofía como una llave maestra para comprender el filosofar humano interpretado y analizado históricamente en sus distintas formas.

Al principio de mi artículo me referí a la frase con la que Gaos inicia sus *Confesiones profesionales* y en la que afirma que está seguro de ser profesor de filosofía, pero que lo estaba muy poco de ser un filósofo. Ahora, con todo respeto, podemos rectificar algo tal declaración. En la página 43 de la misma obra dice Gaos:

el conocimiento de Dilthey me hizo adoptar como nombre más propio el de la Filosofía de la Filosofía

²⁶ *Discurso de filosofía*, p. 68.

²⁷ *Sobre Ortega y Gasset*, p. 107.

y más adelante agrega:

la Filosofía de la Filosofía requería la determinación de esta última "esencia", partiendo de una "fenomenología" de la vida contemporánea. La Filosofía de la Filosofía debía integrarse con o integrarse en una filosofía de nuestra vida (p. 149).

La filosofía de nuestra vida en este sentido, es decir, la filosofía personal y particular debe ser considerada, pues, como el resultado de las deliberaciones de uno de los filósofos más profundos e importantes del mundo hispánico actual. Los que gozamos la gran distinción de conocerle, nos sentimos enriquecidos por su pensamiento y seguiremos recordándolo con la mayor gratitud.

UDO RUKSER

MIEMBRO ACADÉMICO DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE CHILE