

Simposio del libro *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos* de Antonio Ziri6n Quijano

El Gaos de Ziri6n

[Ziri6n's Gaos]

JOSÉ LASAGA MEDINA

Universidad Nacional de Educaci6n a Distancia

Espa6a

jasagam@gmail.com

Resumen: El presente texto aborda la figura de Jos6 Gaos que Antonio Ziri6n nos transmite en su reciente libro *El sentido de la filosofa* desde dos aspectos: por un lado, Gaos como profesor de filosofa y, por otro, Gaos como fil6sofo interesado en la tensi6n no resuelta entre la fenomenologfa y la metafisica y en la metafisica como problema en sfa. Se discute tambi6n el lugar que Gaos asign6 a la "soberbia" como una faceta esencial del quehacer filos6fico y la idea de que las afirmaciones filos6ficas son, en 6ltima instancia, expresiones de una perspectiva vital personalfsima y 6nica.

Palabras clave: fenomenologfa; soberbia; filosofa de la filosofa; metafisica; verdad

Abstract: The present text discusses the portrait of Jos6 Gaos that Antonio Ziri6n offers us in his recent book *El sentido de la filosofa* from two viewpoints: first, Gaos as a philosophy professor and, second, Gaos as a philosopher interested in the unresolved tension between phenomenology and metaphysics and in metaphysics as a problematic discipline in itself. The text also discusses the place that Gaos assigned to "arrogance" as an essential aspect of philosophical activity and the idea that philosophical statements are, in the end, nothing but the expression of a personal and unique perspective.

Keywords: phenomenology; arrogance; philosophy of philosophy; metaphysics; truth

El imperativo no debe ser la originalidad, ni siquiera la verdad, sino la autenticidad, que dar6 las otras dos por a6adidura, si el individuo es singular y tiene su verdad

Jos6 Gaos¹

¹ *Selecci6n de la aforfstica in6dita*, aforismo fechado el 28 de julio de 1962, OC, XVII, 1982, p. 251. Todas las citas de Gaos son de la edici6n de *Obras completas*, UNAM, M6xico. El n6mero romano remite al volumen.

1. El origen del presente texto está en las notas que redacté tras la lectura de *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*² para su presentación en una pequeña librería de Madrid en la Semana Santa del año en curso. Ya entonces hice notar al autor, presente en el evento, que mi lectura y las interpretaciones a que diera lugar irían sesgadas hacia el Gaos no —o menos— fenomenológico. Me centraré, entonces, en los textos que se ocupan primordialmente de la filosofía de Gaos y de los problemas a que ésta da lugar, que no son pocos ni menores, y de sus orígenes en la filosofía española, sobre todo en José Ortega y Gasset. Desatiendo a propósito el rico y complejo diálogo que Zirión mantiene con los textos fenomenológicos de Gaos y las preguntas y perplejidades que éstos plantean a un fenomenólogo de observancia husserliana estricta. No obstante, me apresuro a reconocer que el deslinde, por servirme del término de Reyes, entre asuntos fenomenológicos en Gaos y su filosofía no es precisamente fácil porque, como muestra Zirión, la fenomenología husserliana está incrustada en el corazón del pensamiento de Gaos “como valor de primer rango” y como recurso metódico imprescindible en sus investigaciones. También es cierto que se ocupó de ella en sus clases y seminarios con el mismo cuidado que ponía en la enseñanza de cualquiera de los “grandes” de la filosofía occidental. No nos puede extrañar entonces que el libro contenga el extenso y cuidadoso capítulo que Zirión dedicó a Gaos en su *Historia de la fenomenología en México*.

Una última razón para no entrar aquí en la cuestión fenomenológica. Estoy seguro de que la magnífica cosecha de discípulos que el prolongado magisterio de Zirión ha procurado hará que esta parte del libro no quede desatendida y a él se dediquen otras contribuciones.

2. ¿Le habría interesado José Gaos como filósofo a Antonio Zirión al margen del avatar editorial en el que se vio inmerso tras la temprana muerte del responsable de las *OC*, Fernando Salmerón? Es mejor no arriesgar la respuesta fácil que se seguiría de una lectura apresurada de las críticas que Zirión prodiga al prolífico transterrado, balance de muchos años de trabajo sobre sus libros y manuscritos. Por el contrario, me parece evidente que sus trayectorias tenían que converger, al menos en el cruce de caminos de la filosofía mexicana contemporánea con la fenomenología husserliana.

Sin la invitación de Salmerón a continuar la labor de editar a Gaos, herencia llena de trabajo y preocupaciones, pienso que se habría ocupado tan a fondo, como vemos que lo hace en el presente libro, de la re-

² UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2021.

lación de Gaos con la fenomenología en sus diversas facetas: traductor, profesor, expositor y *reflexionador* sobre métodos, problemas, límites y alcances de la fenomenología, y en especial sobre —y ésta es una cuestión que le interesa a Zirión sobremanera— si fue la filosofía de Husserl una metafísica más de las que surgieron en el siglo XX, como sostiene Gaos en más de una ocasión, sin ofrecer prueba suficiente, según Zirión.

3. Propongo resumir los temas que contiene el libro en tres problemáticas: a) Gaos y la fenomenología; b) el Gaos profesor y filósofo frente a sí mismo: la filosofía como “filosofía de la filosofía”; c) la (posible) salvación de Gaos. Esta división tripartita se centra en la primera sección del libro que el editor titula “Fenomenología y filosofía”. La segunda, “Textos complementarios”, recoge las intervenciones de Zirión como editor de los varios volúmenes de las *OC* que vieron la luz bajo su escrupulosa atención. Dedicó un párrafo a evocar brevemente su tarea como editor de Gaos.

Fernando Salmerón murió en 1997. De los 19 volúmenes programados habían salido once y faltaban ocho, que fueron responsabilidad directa de Zirión. Su tarea como editor se refleja en el libro que comentamos en dos textos: “Leer a Gaos”, presentación del volumen VIII, “En la presentación del tomo XV de las *OC*” y en el prólogo al XI, uno de los más “filosóficos” por contener una historia de la filosofía contemporánea que comenta en forma minuciosa.

Hoy casi ha culminado la tarea de edición a falta de los manuscritos y notas de trabajo: justo antes de la pandemia salió a la luz el muy demorado tomo I con la obra española de Gaos en dos volúmenes que abarcan más de 1500 páginas y está a punto de ver la luz el XVIII, que contendrá las “Jornadas filosóficas”, una especie de primera autobiografía que redactó Gaos en los años cuarenta.

4. Sin duda, Zirión es crítico con Gaos, cuya filosofía original, iniciada bajo la inesperada forma de una autobiografía “profesional”, *Confesiones profesionales* de 1953³ —inesperada a pesar de que la filosofía moderna principia con otra autobiografía, el cartesiano *Discours de la méthode* de 1637—, se mueve en las antípodas de la profesada por nuestro autor. Como veremos más tarde, Zirión se ha mantenido fiel al núcleo central de la fenomenología husserliana: a su punto de partida, la subjetividad trascendental en el mundo de la vida, y a los distintos procedimientos metódicos que permiten al filósofo elaborar un discurso

³Aunque no se publicó hasta 1958, se dictó como curso en 1953. En *OC*, XVII, 1982, pp. 41–137.

verdadero sobre sí mismo y sobre las cosas. Gaos ignoró en sus trabajos sobre fenomenología, que Zirión comenta con todo rigor, esa parte central del Husserl maduro. No se le ahorran críticas al español, evitando siempre “criticar desde arriba”; tanto, que en ocasiones parecen más bien perplejidades del intérprete (p. 89).

Siempre que puede, el autor arroja luz sobre el enrevesado estilo de un Gaos que parece haber aprendido a escribir en la escuela de los conceptistas más arcanos del Siglo de Oro español. Zirión señala que es todo un reto leer a Gaos. Los modos de decir gaosianos exigen aprender a “librar los escollos” como si se tratara de una navegación procelosa de un estilo “dominado por un afán de precisión personalísimo y barroco”. Con paciencia, el “inescrutable enmarañamiento se va convirtiendo en un tejido complicado y rico, pero ya claro, que el tema mismo ofrece ante la voluntad de análisis” (p. 301). Pero avisa: eso no significa “aceptar sus conclusiones” ni compartir “su visión global de la filosofía” (*ibid*).⁴

Este estilo enrevesado y opaco no lo es siempre, sino sólo cuando quiere añadir un plus de precisión y rigor “científico”, de precisión analítica. No era incapacidad nativa para escribir en un castellano directo y hasta cierto punto luminoso. Ahí están su *Confesiones profesionales* para confirmarlo o los ensayos fenomenológicos sobre la caricia y el tiempo,⁵ exclusivas del hombre, sus escritos sobre el *Quijote* o, incluso, sus aforismos. Pero lo que plantea un verdadero misterio biográfico es que tal escritor filosófico fuera, sin embargo, un brillante y seductor profesor en el aula. Sus discípulos coinciden en alabar su destreza comunicativa en clases y seminarios. Uranga lo resumió en un epigrama: “Quien no lo oyó lo perdió” (citado por Zirión, p. 338) y éste reconoce: “Tendríamos que haberle escuchado en el aula” (*ibid*). En “Una imagen de José Gaos”, Alejandro Rossi evoca así su estilo en clase: “Durante toda su vida gozó Gaos de un extraordinario prestigio como profesor. Esta opinión se justificaba por las muchas virtudes innegables que iban desde las más externas —el cuidado de la modulación de la voz, el manejo del gesto, la elegancia en el decir, la concepción de la hora académica como una pieza acabada—”. Pieza en sentido dramático, como aclara poco después:

⁴Uno de los discípulos más próximos a Gaos, su editor Fernando Salmerón, describe “el estilo habitual de Gaos en sus escritos filosóficos [como] áridos y difíciles no solo por la densidad de las ideas sino por la dureza de las frases, a menudo barrocas en su preocupación de exactitud”. *Escritos sobre Gaos*, El Colegio de México, México, 2000, p. 173.

⁵*Exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, en *OC*, III, 2003.

Las mejores clases de Gaos producían el efecto de una narración bellamente llevada, de un cuento bien dicho y no, por ejemplo, el de una prueba o demostración. Los asistentes raramente interrumpían la lección con alguna pregunta, sino que cumplían, sabiéndolo o no, la función de espectadores, de público teatral cuya misión es ver y escuchar.⁶

Esto nos lleva al problema que plantea el cruce de las dos “profesiones” que Gaos asumió como vocaciones: la de profesor de filosofía y la de filósofo. De la primera dijo estar bien seguro de serlo en plenitud; no así de la segunda. Estoy convencido de que esa inseguridad última, que nunca lo abandonó, tuvo que ver con su estilo y me refiero, a la vez, al estilo de escribir y al de pensar, a las palabras y a las ideas. ¿Fue la pluralidad de todas aquellas filosofías de la historia de la filosofía, tan bien enseñadas en el aula, tan vividas y dramatizadas, lo que recargó su ánimo de escepticismo? Ziri6n lo expone con precisi6n; el dilema era: o todas son falsas, y entonces la filosofa es inviable, un saber absurdo, contradictorio en s6 mismo, o todas son verdaderas. Gaos, el profesor y el fil6sofo, opt6 por la segunda alternativa del dilema, pero con un matiz inesperado: la filosofa s6lo puede llegar a ser “confesi6n personal”. Ziri6n expone casi con un punto de perplejidad esta conclusi6n de la filosofa gaosiana: “las filosofas ser6an, en suma, confesiones personales en cuanto verificables exclusivamente cada una por el correspondiente fil6sofo” (p. 164) y localiza en ella la ra6z del escepticismo 6ltimo del que Gaos no consigue escapar, a pesar de sus denodados intentos por hallar una filosofa practicable a la altura de los tiempos, una filosofa capaz de dar raz6n de la filosofa en medio de su crisis.

El profesor tuvo admiradores y “seguidores”, pero no disc6pulos. Ni siquiera el fiel Salmer6n, del que observa Ziri6n en su comentario sobre la forma de interpretar la gaosiana “filosofa de la filosofa” que, si hubiera adoptado la doctrina del maestro, no habr6a podido llevar a cabo su propia obra: “De haber seguido con mayor fidelidad el pensamiento de Gaos sobre la naturaleza y la validez de la filosofa, Fernando Salmer6n no habr6a podido cumplir” con su misi6n generacional (p. 233).

Con la perspectiva que el tiempo nos da, cuando conocemos las trayectorias brillant6simas de los no-disc6pulos de Gaos (los Zea, Villo-ro, Uranga, Rossi), Ziri6n reflexiona sobre la paradoja biogr6fica de esa

⁶ Presentaci6n de la antolog6a *La filosofa de la filosofa*, Editorial Cr6tica, Barcelona, 1989, pp. 14–15. Los elogios fueron acompa6ados de cr6ticas a los contenidos y enfoques de su tarea docente, hasta el punto de que Rossi sostuvo que la forma de entender y practicar la filosofa por parte del maestro hizo que, en rigor, no tuviera disc6pulos.

disarmonía que Gaos padeció —¿o cultivó?— entre sus dos profesiones-vocaciones:

¿Cómo un pensamiento tan infecundo [...] pudo motivar, o en alguna forma asociarse vitalmente, a una labor filosófica que fue en los hechos tan fecunda? No es pregunta sencilla ni de poco alcance; pero no sé si su respuesta, o la indagación para llegar a ella, seguiría siendo todavía filosófica [...] y no ya más bien [...] psicológica, histórica, biográfica [...] (p. 234)

Gaos u Ortega no habrían admitido fácilmente el dilema. ¿Acaso no puede ser la biografía un aspecto de una filosofía que reclama como su objeto “nuestra vida”?

5. ¿Qué le interesa a Zirión de la obra de Gaos, al margen de su tarea de editor y de su posición filosófica como fenomenólogo e historiador de la fenomenología en México? Yo diría, a la vista de los textos reunidos en el libro que comentamos y de su título, *el sentido de la filosofía*, que le interesa, primero, la tensión no resuelta entre la fenomenología y la metafísica y, después, las dudas, idas y venidas en torno a la metafísica como problema en sí. Gaos sabe que la filosofía no debe darse como sistema metafísico. Eso es cosa de un pasado prekantiano: los objetos de la metafísica nunca hallarán su camino hacia la ciencia. Gaos adopta la posición de Kant, pero decide situarse —en el sentido existencial del término “situación”— ante el problema. Lo más propio de la filosofía son precisamente sus problemáticos objetos metafísicos. Es como si concluyera que, sin metafísica, la filosofía se vuelve trivial. Frente a la opción cientificista o positivista, Gaos prefiere la opción “trágica”, la que reconoce las aporías en torno a la pluralidad de la historia de la filosofía, la tensión insoslayable entre la verdad filosófica, empapada de subjetividad y personalismo, y la dimensión objetiva, científica de la misma, con su expectativa universalista. Gaos no ignora que su situación ante la filosofía es aporética, cuando no contradictoria. Es imposible dirimir racionalmente la tensión entre el realismo y el idealismo como posiciones últimas en la historia de la filosofía o evitar la paradoja sobre la que levanta su filosofía: construir un “sistema” filosófico para terminar por reconocer que sólo es una perspectiva subjetiva más sobre el mundo, sin valor intersubjetivo alguno. Después de dictar a sus estudiantes los cursos *De la filosofía* y *Del hombre*⁷ reconoce en uno de los capítulos finales que todos aquellos análisis fenomenológicos sobre objetos ideales y reales no tenían más valor, insertos en su “sistema”,

⁷ OC, XII, 1982, y XIII, 1992, respectivamente.

que el de meras opiniones que expresaban el punto de vista, la perspectiva única, privada del yo que les hablaba. Que a lo sumo podían servir como un intercambio de ideas. Ziri3n es consciente de que la “*Filosofía de la filosofa* es el t3tulo del 3nico gran proyecto filos3fico, vital y profesional de Gaos”; pero tambi3n de que no consigui3 salir de su escepticismo inicial, del que Rossi dijo en una ocasi3n que lo “llevaba en los huesos”.

6. Como Ortega, Gaos cree que la filosofa tiene “altura”. 3Qu3 filosofa es hacedera a la altura de los tiempos? La suya es la de despu3s de la muerte de Hegel y del definitivo fracaso de la metaf3sica cl3sica, del positivismo como filosofa y de las restauraciones de la metaf3sica a la manera de Bergson, de la fenomenolog3a, aunque no como m3todo para las partes de la filosofa que se dejan cultivar como ciencias, y el del fracaso, por adentrarse por veredas metaf3sicas, de las filosofas posteriores a Husserl, de Scheler, Heidegger u Ortega.

Todo ello conduce a Gaos a un c3rculo, no s3 si vicioso, pero s3 neur3tico, que oscila entre la decepci3n y la obstinaci3n, en el que ambas tienen consecuencias filos3ficas.

La obstinaci3n lo lleva a descubrir en la ra3z misma de la filosofa la soberbia como motivaci3n para su pr3ctica. La personalidad del fil3sofo ser3a lo determinante de su vocaci3n filos3fica, su af3n de totalidad, de explicar la serie infinita de los fen3menos reduci3ndolos a unas pocas categor3as, a unos pocos principios y, de ser posible, a uno solo, para dar raz3n de ello en un sistema. Cuando discute este tema, Ziri3n invita al lector a que repare en la enormidad de la tesis de proponer a la soberbia como sustancia o esencia de la filosofa: “hasta donde sabemos no ha recibido la atenci3n ni provocado el esc3ndalo que tal vez merece”. No es cuesti3n s3lo de talante psicol3gico. La tesis gaosiana tiene una vertiente metaf3sica —la dimensi3n psicol3gica es obvia pero insustancial— que es lo que, creo, preocupa a Ziri3n. Y es que Gaos sit3a la actividad del fil3sofo en conexi3n directa con el mal, con la producci3n del mal: “la idea del fil3sofo como encarnaci3n del Demonio”, soberbia es “soberbia luciferina” (p. 149). Las siguientes palabras del cr3tico parecen expresar perplejidad antes que rechazo “a pesar del trabajo que a nosotros mismos pueda costarnos tomar en serio tales afirmaciones [...]” el caso es que “Gaos las sosten3a toralmente en serio” (p. 150).⁸

⁸La referencia a la soberbia luciferina se encuentra en *Confesiones profesionales*, XVII, pp. 119–120.

Veamos las consecuencias de la soberbia filosófica de Gaos. La única filosofía a la altura de los tiempos sería la filosofía de la filosofía, es decir, la filosofía que se pregunta por su condición y posibilidad, una filosofía limitada y (auto)crítica, como veremos en el próximo apartado.

En su última obra Gaos sostuvo que la filosofía de la filosofía, entendida como antropología filosófica, tenía que ser sistemática y totalizante. La voluntad de sistema imponía su enfoque. De ahí las dudas e interrogantes que a Zirión le provoca el hecho de que “los últimos cursos de filosofía de la filosofía y antropología de la filosofía terminen ambos postulando la verdad personal, subjetiva de la misma filosofía expuesta en ellos” (p. 153). Cuando Gaos terminó cada uno de los cursos, afirmó ante los asistentes que lo que acababan de escuchar no eran sino “verdades” válidas únicamente para un sujeto, el habitante de la perspectiva vital personalísima y única, que no se ofrecían como verdades ciertas o probables, sino como “opiniones” que acaso otros podrían compartir.

7. Zirión insiste, con razón, en que cualquier rescate de la filosofía de Gaos tiene que hacer frente “a la resonante paradoja en que culmina su Filosofía de la Filosofía”. Me he referido antes a ella. Se trata de montar un discurso filosófico con pretensiones de validez con base en lo que Gaos considera el método adecuado para hacer filosofía no metafísica, y concluir que dicho discurso, el curso *De la filosofía*, es también “emocional” y “subjetivo”, contaminado, pues, de “metafísica”. Zirión advierte que, si la pretensión de Gaos con esta *confesión* era “superar” las limitaciones de la metafísica tradicional, se equivocaba. “La doctrina de la verdad filosófica como verdad personal —señala Zirión— no puede proponerse sin contradicción como una verdad personal” porque también quiere “seguir considerándose como filosofía en el mismo sentido que el resto de las filosofías” (pp. 255 y ss.) que el profesor Gaos enseñaba en sus clases.

En “Un vistazo a la pluralidad de la realidad desde el personalismo gaosiano” (pp. 255 y ss.), fechado en 2011 y, por lo tanto, el último de la serie (el primero de los que aquí se recogen es de 1994), Zirión examina una posibilidad o salida del atolladero que Gaos construyó con rigor conceptual, al menos en uno de sus ensayos capitales, el “Discurso de filosofía” de 1954, escrito un año después del curso *Confesiones profesionales* de 1953.

El suelo sobre el que Gaos habría podido construir su filosofía no escéptica y compatible con los tiempos habría sido una síntesis de Husserl y de Ortega. “Lo trascendental es nuestra vida” (p. 265), afirma Gaos en uno de los primeros cursos que impartió tras su llegada a México.

Zirión comenta así la tesis anterior: “este pasaje es sin duda [...] el momento de máximo acercamiento doctrinal del pensamiento de Gaos con la fenomenología trascendental de Husserl” (*ibid*), y añade un par de líneas después:

Lo que me interesa destacar ahora es que la noción de una realidad trascendental que es nuestra vida, que de hecho funciona implícitamente (quizá sólo hasta cierto punto) como base de su filosofía de la filosofía, pudo haberle ofrecido a Gaos un fundamento suficiente para no verse obligado a aplicar a su propia filosofía sus propias conclusiones, y en particular ese carácter de confesión personal válida sólo para su autor. (pp. 265–266)

Zirión sugiere interpretar la noción “nuestra vida” en “el sentido de la fenomenología trascendental husserliana”, pero Gaos ya lo había hecho desde la metafísica de la vida humana de Ortega y, acaso, desde el individualismo trágico de Unamuno. En un párrafo del curso que dictó en 1944 bajo el título “Mi filosofía” —citado por Zirión— termina por reconocer que sus análisis críticos de la metafísica tradicional quizá no sean sino una “figuración ideal más”, equivalente a todas las del pasado, sin una posible superación. Gaos les dice a sus oyentes cómo se debe comprender su filosofía, adelantándose al ejercicio escéptico que pone en marcha al final de sus grandes cursos sistemáticos: “como teoría de la *razón pura*, como *razón vital* en el sentido del *sentimiento trágico de la vida del hombre de carne y hueso* que acaba siendo *Don Quijote en el escenario de la tragicomedia europea*” (p. 183).⁹ La perspectiva orteguiana no es escéptica ni solipsista; la de Unamuno, sí. Tenemos entonces que la “vida humana” que reivindica Gaos no es la de Ortega, cercana a la de Husserl, sino la de Unamuno que contrapone sistemáticamente las “razones del corazón” a las de la razón pura, de las que desconfía siempre. El yo-mónada de Gaos no tiene ventanas al mundo. El de Ortega sí, porque el mundo social e histórico está dentro de nuestra vida, en torno al yo, poroso a la circunstancia, aunque ontológicamente diferenciado de ella. Sospecho que Gaos confunde el yo-subjetividad con la totalidad de “nuestra vida”¹⁰ y entonces no puede llegar a la realidad plural conformada por la participación en un suelo común de las vidas

⁹ Las cursivas son de Gaos, *OC*, II, 1991, pp. 118–119.

¹⁰ Para la estructura de la vida humana como realidad radical en Ortega, véase, entre otros lugares, las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?* (1929) o *Historia como sistema*, la apretada síntesis que ofrece Ortega de su filosofía primera para publicar en el homenaje internacional que se ofreció a Ernst Cassirer en 1935. *Obras completas*, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, Madrid, 2004–2010, XVIII, pp. 347 y ss. y VI, pp. 64 y ss.

humanas individuales relacionadas mediante el lazo de la intersubjetividad. Tal es la solución husserliana a la que Gaos no llega y que Zirión propone como salida.

Si la realidad es plural de suyo, entendida como “vida de sujetos individuales en una comunidad de convivencia”,¹¹ entonces tenemos un “fundamento suficiente” para eludir la conclusión de que filosofar es inevitablemente una “confesión” que sólo vale para su autor. Zirión propone su lectura del *Discurso de filosofía* en esta clave: Gaos propone una filosofía en la que es posible un intercambio productivo de ideas. Estaríamos más allá de “los irredentos monólogos de los filósofos soberbios”, ante una inequívoca voluntad de diálogo que dejaría atrás su filosofía, digamos “oficial”, la que resume como la que surge en “una individualidad radical, solitaria en su intimidad última” (p. 268), pura soberbia y voluntad de poder.

Zirión habla de una “nueva conciencia”, una especie de revelación de otro modo de entender la filosofía contraria a la soberbia que se encarna en la voluntad de sistema, causa del nihilismo de nuestro tiempo. Estaríamos ante una “filosofía de la *melancólica* serenidad” (pp. 269 y 343) capaz de sentir, contra la voluntad de poder, “el valor de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y colectivas” (p. 343).

El comentario preciso que hace Zirión de esta cita del *Discurso* bien puede ser elevado a conclusión de su juicio sobre Gaos, de prudente propuesta de ejercicio de “salvación” de aquel escepticismo incrustado en los huesos, a *salvación* en el sentido orteguiano que tantas veces citó Gaos:

La misión principal de esta única “filosofía” hacedera hoy es entonces, si interpreto bien a Gaos, la construcción de una nueva comunidad humana en medio del campo que la soberbia de la razón dejó sembrado de individualismo. (p. 270)¹²

¹¹ Pero Gaos no dice comunidad de sujetos “racionales” o al menos “razonables”.

¹² Esta conclusión de Zirión es coherente con el diagnóstico de Gaos sobre su circunstancia “siglo xx” que pedía a la filosofía, “a la altura de los tiempos” nihilistas, un nuevo comienzo. Es ese nuevo comienzo lo que se vislumbra en el *Discurso* aunque, por razones probablemente no estrictamente filosóficas, sino personales, como sugiere Zirión, no lo convirtiera el propio Gaos en su filosofía definitiva. La siguiente cita, de “Temas metafísicos en José Gaos: la metafísica como tema y cuestión de sí misma”, procedente de los manuscritos de preparación del curso de 1944 que cité antes, nos pone en la pista de que Gaos estaba convencido de que el calado de la crisis de la filosofía en Occidente, después de los “excesos” idealistas, era enorme y que la fenomenología no había logrado trascenderla: “Las raíces de la

Pero este nuevo ideal filosófico implica no sólo renunciar a todo saber y pretensión de saber metafísico, sino adoptar el ideal cartesiano de “ver si es posible encontrar algún medio que vuelva en general a los hombres, más juiciosos [...] de lo que lo han sido hasta aquí” (p. 271; citado de Gaos, *OC*, XV, p. 48). Examen, pues, de los fenómenos y clasificación de los mismos, un tipo de saber “que puede ser compartido, que puede ser verdad común”, concluye Zirión.

Consciente de que lo único que puede compartir con Gaos es la actividad filosófica como análisis conceptual limitado y riguroso, de inspiración fenomenológica, concluye su ensayo “Un vistazo a la pluralidad de la realidad” argumentando que sólo podemos salvar a Gaos —salvarlo de sí mismo¹³— si hacemos valer, contra la filosofía de la soberbia que al final él se creyó destinado a mantener con sus corolarios de incomunicación y de silencio, la “‘filosofía’ de la serenidad, que es también la ‘filosofía’ de la solidaridad, la que apunta hacia una ‘nueva comunión’” (p. 274).

Recibido el 20 de septiembre de 2022; aprobado el 27 de septiembre de 2022.

filosofía en las que ‘ni siquiera Heidegger ha ahondado’, deben hallarse en las del hombre. “Únicamente Nietzsche ha mostrado el camino” (p. 170). Pero Gaos no siguió esta pista, probablemente porque Ortega la había explorado en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y era consciente de que el genial “psicólogo” alemán sólo servía a la filosofía en el modo *destruens*. El Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), inspirado por Kierkegaard, enemigo declarado de la Modernidad cartesiana, kantiana, en fin, ilustrada, es una presencia subterránea en Gaos que convendría estudiar. Ambos tienen en común dolerse del desgarramiento que la razón moderna introduce en el sentimiento religioso.

¹³ Este artículo que cito realiza una operación semejante a la que el propio Gaos llevó a cabo con Ortega, salvándolo de sí mismo. Véase “Salvación de Ortega”, *OC*, IX, 1992, pp. 113–128.