

Tiempo histórico e historiografía en el pensamiento
filosófico de José Gaos

Luis Arturo Torres Rojo



El Colegio de México / 2009

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
PREÁMBULO	16
CAPÍTULO I: Del objeto, la perspectiva historiográfica y las fuentes	19
CAPÍTULO II: Histórica	40
CAPÍTULO III: La expresión verbal	57
a) El estado de la cuestión	57
b) La Teoría de las Categorías y la Historia: epistemología y comprensión	68
CAPÍTULO IV: Teoría del tiempo histórico	107
a) Humanidad = Tiempo	107
b) Tiempo = Historia	124
CAPÍTULO V: Historia de ideas e historiografía conceptual	137
a) Crítica del historicismo	137
historia = Palabra (= {Humanidad} = {Tiempo} = {Historia})	
b) Los métodos de conceptualización.	154
Palabra (= {Humanidad} = {Tiempo} = {Historia}) = Idea = Concepto /	
Imagen =	
CONCLUSIÓN	188
REFERENCIAS	193
CRONOLOGIA Y BIBLIOGRAFÍA DE JOSÉ GAOS	212

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral explora algunos de los matices alcanzados por lo que Agapito Maestre ha enunciado ser, con pretexto de la relación Nietzsche-Ortega-Gaos, “[...] uno de los encuentros más interesantes, y tan sugerente como poco estudiado, que pueden hallarse en el diálogo universal entre culturas”, y que se ha especificado aquí en el ámbito más restringido que acerca al filósofo iberoamericano a la tradición historiográfica alemana, particularmente a la de raigambre hermenéutica situada bajo la égida de Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck.¹ En realidad, se refiere más al tercero que a los dos primeros, de los que sin embargo es necesario reconocer su poderosa impronta.

La idea de la tesis proviene de un encuentro accidental, por expresarlo de alguna manera. Al desarrollar una investigación de corte filológico, de historia de los conceptos enfocada a la semiología de los nombres de Hispanoamérica, Latinoamérica e Indoamérica durante los años 40 del siglo XX, me encontré de manera casi se diría lógica con el ensayo de José Gaos titulado *Pensamiento de lengua española*, de 1942. Su lectura me planteó una constelación de presupuestos e ideas tendientes a esclarecer *hermenéuticamente* la confluencia entre la *historia* (con *h* minúscula y relativa a la sucesión de los acontecimientos) y la *Historia* (con *H* mayúscula y postulante de la ciencia o representación de los mismos). Como resultado, llegué a la conclusión de que Gaos compartía con los autores alemanes antes mencionados una liga trazada por su pertenencia a una misma tradición filosófica y, al igual que ellos, había puesto la atención sobre

¹ Maestre, Agapito, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, 2001, p. 120.

algunos de los factores que ahora se reconocen ya como componentes clave de las disciplinas hermenéuticas y la crítica del historicismo.

Entre estos –dicho a *grosso modo* y con el simple afán de evocar los motivos originales del estudio-, puede decirse que lo que vincula a Gaos con Gadamer, además de una curiosa coincidencia de vida y de predilección temática (ambos nacen en 1900), es la remisión histórica de toda experiencia, su ampliación fenomenológica en tanto que temporalidad y verbalidad, así como la identificación del concepto como objeto de la filosofía y como término de un proceso cimentado en la cualidad dialógica de la palabra. Con Blumenberg, Gaos comparte un fondo nietzscheano para la interpretación de la historia y la consideración del orden de lo extra y lo pre-lingüístico como modos de la comprensión y síntoma de lo estético de lo real. Finalmente, con Koselleck, la lectura de Gaos revela antes que nada una crítica desde la historia a la analítica existencial de Heidegger – extremada al grado de estipular el estatuto de lo histórico como situado al margen de las determinaciones del *logos* hermenéutico-, y de la cual ambos derivan con el recurso principal de Kant, Droysen, Dilthey y la traducción –de *conciencia lingüística*- de la fenomenología de Husserl, un complejo teórico del conocimiento de la historia en el que palabra y tiempo se entrelazan antropológicamente y por mediación del concepto y sus imágenes –*la idea*- al acontecer político y moral, de responsabilidad ética y estética.

En este sentido puede sugerirse que mi diálogo inicial con Gaos se había trasladado in-aprehensiblemente de su ubicación como una fuente más al interior de un programa de historia conceptual, fundado teórica y metodológicamente en la *Begriffsgeschichte* koselleckiana, hacia su consideración como un filósofo singular de reflexiones propias relativas a la epistemología de la historia. Más aún, su pensamiento emergía como un lugar privilegiado de expresión de la simultaneidad de lo anacrónico en tanto que estado

estructural de las situaciones historiográficas: el de la *pertenencia* a una tradición filosófica particular, el de la *participación* de una forma singular de conceptualizar los mundos de la vida y la historia, y el de la *anticipación* como espacio propio de la rearticulación hermenéutica y de la creación del sentido histórico.

Ahora bien, junto a este ambiente intelectual previo destacaba el hecho de que si bien se habían analizado ya en considerable detalle las aportaciones de Gaos concernientes a su deliberación propiamente filosófica –como se observa en la monumental recopilación de sus *Obras Completas*–, los contenidos teórico-metodológicos de su reflexión histórica habían sido abordados sólo de manera lateral y conformaban un panorama extenso y disperso.

Es por eso que la intención central de este estudio consiste en mostrar que al interior de la antropología filosófica de Gaos se dibuja un constructo sistemático de la historia, en el cual se conjuntan las especificaciones decisivas de una “ontología hermenéutica” y las peculiaridades de su desarrollo bajo lo que el autor mismo ha denominado como “pensamiento de lengua española”. Por consiguiente, el objetivo del trabajo puede definirse como historiográfico, e intenta explorar la forma en que Gaos delimita los aspectos y definiciones de lo propiamente histórico. La premisa es que en todo ejercicio de interpretación de la historia la fisonomía del objeto de referencia no es insustancial en los procesos de elección metodológica y elaboración discursiva, ni obviamente en la selección de variables y en la forma de la articulación por la que en tanto cual, estrictamente, el objeto viene a ser –como representación.

Este enfoque implica el reconocimiento de los riesgos aparejados a la intención de explicar históricamente el pensamiento de Gaos –en los términos convencionales que relacionan los contextos y las expresiones– y que, en todo caso, en conjunción con lo

relativo a su vida conformarían un núcleo de significación quizá sólo aprehensible por vía de la biografía filosófica. Más bien lo que aquí se pretende es la identificación de un modelo –la representación o reconstrucción del pasado- que explicita la forma en que Gaos adujo la inserción de las *categorías* de la historia al complejo de la filosofía de la filosofía o antropología filosófica, pues para él fue fundamental establecer positivamente la posibilidad de armonizar el orden de la temporalidad bajo criterios y conceptualizaciones “autóctonos” o directamente derivados de los contextos de la Historia.

Desde esta perspectiva, la circularidad hermenéutica inherente a todo análisis historiográfico quedó suscrito en esta tesis a una doble apelación: la del encuentro con la abstracción llamada “el pensamiento histórico de Gaos” y la que engloba el modo de ser de la tradición en tanto que palabra recibida y permanentemente actualizada. Ambos aspectos requieren comprender a un tiempo las influencias y adscripciones filosóficas del sabio asturiano, como el baremo tras el que puede develarse la vigencia de su reflexión.

Como se ha sugerido, en tanto que síntesis y ecléctica “rearticulación” de Kant, Dilthey, Husserl, Heidegger, Nietzsche y Ortega, la filosofía de Gaos contiene en el talante de su genio individual el esbozo de temáticas que, con posterioridad a su muerte, han sido señaladas como parte importante en el desarrollo de una hermenéutica filosófica orientada a recuperar la centralidad de las disciplinas históricas en el ámbito del conocimiento en general. Caso concreto es el de la Historia Conceptual o *Begriffsgeschichte*, institucionalizada en la Universidad de Maguncia en la década de los años cincuenta por los esfuerzos de Hans-Georg Gadamer y que, en la vertiente desarrollada por Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg –tendiente en lo fundamental a la dilucidación de los confines compartidos por la semántica y la temporalidad- presenta el punto de apoyo que más allá de la comparación instrumental posibilita la re-lectura o reiteración de la

definición gaosiana de lo histórico como el lugar en que se escenifica la esencial gigantomaquia entre el *cronos* y el *logos* humano.

En ambas doctrinas, si se acepta que la Historia de las Ideas delineada apenas en sus “notas” estructurales por Gaos no es ni algo distinto ni algo más o al margen de su antropología filosófica, sino la parte que integra a ésta las cualidades del “tiempo histórico” como condición existencial y derivación epistemológica, la motivación de arranque tiene que ver con la crítica a la conformación científica –racional-metodológica- de las ciencias del espíritu impulsada por la modernidad. Al mismo tiempo se vinculan con la puesta en marcha de un programa que equilibra los excesos racionalistas mediante la consideración hermenéutica que enlaza la doble acepción de la historia -como secuencia de acontecimientos y como representación o narración de los mismos- con su significado primario en tanto que “hacer una experiencia” y, como tal, en tanto también que categoría expuesta a las múltiples determinaciones de la finitud y su mediación verbal.

Historia de conceptos y metáforas e Historia de las Ideas –para Gaos la idea es la reunión de concepto e imagen- que se sobreponen o confluyen justo en la realización del objeto como triple fusión de horizontes: el de la *tradición* de Gaos, el de la *traducción* de Gaos, que es, enfáticamente, atemporal, y el de la *representación* misma en la que aquellos se reunifican como futuro pasado en el seno de renovadas experiencias y expectativas.

La cualidad marcadamente filosófica del objeto, condicionada por el hecho de que en la obra de Gaos, reitero, el pensamiento sistemático de lo histórico alcanza sólo la enunciación de sus claves directrices, si bien no cancela la llave de acceso a sus pormenores desde la perspectiva de la reflexión historiográfica, sí la delimita en su pretensión a asumirse únicamente en los términos de lo estructural que puede ser descrito. Los contenidos narrativos, el relato propiamente conceptual, es un asunto relativo a un proceso

que inicia apenas en lengua española y que en su acepción americana no debiera obviar la discusión de los aspectos en que se funda el carácter científico del conocimiento histórico, que no es –pese a los consensos en contra– una temática inesencial al quehacer y la responsabilidad del historiador.

De esta manera, la composición del trabajo se ha realizado según un orden que prioriza la orientación teórica de la historiografía y que discurre sobre temáticas que le han impreso un acento marcadamente oscilatorio o circular.² Ello se refleja tanto en la organización decidida para los capítulos como en la función otorgada a las notas al pie de página, que si bien cumplen el papel clásico de sostén argumentativo y de profundización temática, se complican al máximo al ser también el espacio en el que la pertinencia historiográfica de Gaos se contrasta con las especificaciones hermenéuticas de la historia conceptual.

Las dificultades de la lectura a esto inherentes no tienen más justificación que la de brindar elementos de acceso a quienes no se hallen de inicio familiarizados con el discurso de Gaos, además de ofrecer la salvedad de haber resguardado la integridad del cuerpo de texto para la exposición del pensamiento gaosiano y que, de manera estilística, acaba redundando en la posibilidad cierta de ejercer una lectura más ágil y de corrido para quienes previamente se hubiesen aventurado en la constelación verbal del maestro asturiano.

² En relación a esta disposición crítica de la historiografía véase Pappe, Silvia, *Historiografía Crítica. Una reflexión teórica*, 2001, pp. 13-22. “El ámbito de lo teórico, lejos de fijar solamente las reglas de la investigación, el estudio y la escritura de la historia, pone en relieve la historicidad de la misma a la vez que se ve afectada por ella. Su lugar no es ni el pasado ni el presente propiamente dichos, sino el arco de tensión que establece entre los dos. Podemos ver, entonces, lo teórico-histórico como una sistematización del horizonte de expectativas de lo posible (lo que se *puede* pensar) más que de acontecimientos <reales>; es lo que abre, asimismo, la recepción potencial del pensamiento histórico, así como la viabilidad y las estrategias que permiten constituirlo, desde las tensiones de la historicidad y ante nuestros propios intereses, en historias significativas para cada cultura.” (p. 20)

Siendo así, la tesis da comienzo con un apartado introductorio titulado *Del objeto, la perspectiva historiográfica y las fuentes*, en el que se establecen la justificación y los puntos de partida que sustentan al estudio en general. Las temáticas que se presentan incluyen la definición del objeto y el objetivo de la investigación como ámbitos exclusivos de discurso y se presta atención especial a la pertinencia de la hipótesis central que suscribe al interior del pensamiento de Gaos la presencia de categorías de la Historia que se conjuntan con las fundantes de la Filosofía de la Filosofía y la Antropología Filosófica. Bajo este arco conceptual se posibilita la adscripción –la hipótesis particular- de la Historia de las Ideas como disciplina teórica situada más allá de su acepción como una más de las ciencias históricas. Finalmente, se hace explícita la forma en que se configura la unidad entre el acervo documental y la invención del texto –la clasificación de fuentes- que, en cuanto claves de la interpretación, determinan el resto íntegro de los contenidos a exponer.

El siguiente capítulo, *La Histórica*, destaca el procedimiento por vía del cual Gaos accede a un “a priori de la facticidad” fundado en el modo de ser pre-lingüístico de la experiencia de la historia. De este fondo antropológico emerge la Historia como metáfora del viaje que es al mismo tiempo concreción de un propósito, diseño de las fases y metas del traslado, y elaboración discursiva. Ello tiende a fijar valorativamente las experiencias sustraídas al todo de lo acontecido durante el trayecto –la Historia como derivación “orográfica” de la historia-.

Del núcleo existencial compuesto por la descripción de las tensiones de la finitud y la confluencia de palabra y tiempo como la configuración básica de la naturaleza humana, el pensamiento de Gaos discurre por un lado hacia los criterios estructurales de la historia conformantes de las llamadas “condiciones de posibilidad” y, por el otro, hacia la proyección de un esquema en el que semántica y temporalidad se articulan con la

concreción de la acción histórica. Así se va unificando la doble acepción de la historia como sucesión de acontecimientos y narración o representación de los mismos y que, en su reducción epistemológica asumirá la contextura de “[...] la efectiva conjunción de un método de interpretación de expresiones históricas y el método fenomenológico.”

La tercera parte de la tesis, *La expresión verbal*, recupera para la reflexión historiográfica el acervo gramatical sobre el que se halla sostenida la fenomenología hermenéutica de Gaos. Ello, sin prescindir de los aspectos relativos a la “expresión mímica” tras la que se encuentran los estados primigenios del arte y los artefactos, y de la poesía y la teoría como unidades fácticas de sentido.

Se establecen así las generalidades del sistema gaosiano de la expresión en tanto que Teoría de las Categorías y, sobre su especificación en el entorno de la antinomia esencia-existencia, se realiza su traducción histórica en un ejercicio que sólo bajo este contexto asume su pretensión como reposicionamiento en relación a la adscripción gaosiana del lenguaje y del emplazamiento epistemológico que hasta ahora los más de sus críticos parecen haber convalidado sin mayores problemas desde la perspectiva filosófica.

La metáfora y el concepto (o sí se prefiere, la idea del hacerse concepto de la “palabra vulgar” –pre-conceptual-) marca el contenido del esfuerzo filosófico de Gaos e incide de manera definitiva en su visión de la apertura de la estructura fundamental de la experiencia hacia su modulación histórica como pluralidad de individualidades y, por consiguiente, como punto de confluencia para las disposiciones de la comunicación y la convivencia incluyentes de los modos concebidos estéticamente de la política y la moral. De ahí que la ejecución del habla –la palabra que es siempre dicha a alguien- evoque en la ambigüedad de su inmediatez, la presencia fenomenológica del tiempo y la temporalidad.

De ahí también que el capítulo cuatro inicie con la presentación de los argumentos de Gaos que hacen del tiempo humano un asunto de filosofía lingüística y según los cuales “conceptos metafóricos” como los de “perder o matar el tiempo”, se establecen como nodos de la reflexión y como clave de la crítica a la incongruencia contenida en toda representación espacial de la temporalidad.

De la convención que estipula la existencia de las cosas como “contenidas en el tiempo”, la fenomenología de Gaos transita hacia la concepción de éste como “siendo con las cosas” y, en su radical manifestación humana –las cosas de la historia-, hacia su postura como categoría de la experiencia capaz de dilucidar los nexos entre determinación y contingencia.

Como doctrina *histórica*, lo anterior permite visualizar el mapa conceptual que ofrece Gaos tendiente a tematizar la configuración posible del “tiempo histórico” y sus vínculos primarios con lo dado en la mediación verbal. A partir de ello emergen diversas nociones que constituyen los enclaves últimos a los que es viable llevar las ideas de Gaos relativas al conocimiento de la historia, como disciplina adscrita a los confines compartidos por el cruce de semántica y temporalidad. Así, por ejemplo, categorías como las de “experiencia” y “expectativa”, expresan en su comunión los “modos” básicos de la estructura temporal histórica como “repetición” y “progresión” y aparecen estrechamente vinculadas a la continuidad o la ruptura dentro del quehacer de las “generaciones”. Asimismo se destacan las formulaciones relativas a la “pluralidad individual de la historia”, condicionante de la perceptiva de los múltiples “módulos” del tiempo, de la diferenciación de sus “ritmos” e intensidades y del “principio de comunicación” como el más radical de los “existenciaros”.

Otros conceptos fundamentales de Gaos se refieren a la importancia de aprehender las dinámicas del *pre-decir*, que elevadas al nivel de las regularidades como Teoría de la Predicción o la Profecía, relativizan los contenidos de la temporalidad histórica dotándola del apunte oscilatorio presente entre la determinación y la contingencia y que está implícito en la figura del pronóstico como anticipación ligada a los espacios de experiencia histórica.

El apartado final de la tesis, titulado *Historia de Ideas o Historiografía Conceptual*, revisa el planteamiento de Gaos sobre los descriptores del tiempo histórico y las posibles vías de su aprehensión científico-literaria. Da inicio con lo que he denominado *crítica del tiempo*, en donde se expone a grandes rasgos la posición que el maestro español guarda frente al historicismo como filosofía de la historia emanada de la modernidad, y que se particulariza, en tanto que modo exacerbado del inmanentismo occidental, como “tecnificación del mundo de la vida” y como “metodologización” de los accesos comprensivos a éste.

La originalidad de Gaos en tal sentido, radica en desprender de la crítica fenomenológica de los “tiempos modernos” y de la “aceleración” una serie de líneas directrices encaminadas a enlazar las condiciones de posibilidad de las historias con las propias historias y las formas de su representación. Tal es la intención de la disyuntiva abierta por las alteraciones temporales permitidas por, entre otras que señalan sus matices, la categoría del “retardo” y las renovadas estipulaciones que de ello se desprenden para la Historia como ciencia formativa –estética y pedagógica- y prudencial –política y moral.

El carácter sistemático del pensamiento de Gaos se encuentra situado aquí en las prescripciones de la Historia de las Ideas como disciplina teórica a un doble nivel. En uno se da cabida a los “métodos de conceptualización” como procedimientos que articulan semánticamente la doble acepción de la historia como sucesión de acontecimientos y como

recreación de su sentido. En otro, la definición gaosiana agrega un estado de unidad que expresa el estatuto de la Idea como lo que participa en su reunión de las atribuciones de la “conceptuación” y la “imaginación”. Ello fundamenta la plausible identidad de la Historia de las Ideas como Historia de Conceptos e Imágenes y, como tal, su inserción al esquema global de la Filosofía de la Filosofía y la Antropología Filosófica.

En dicha argumentación, la Historia de las Ideas se constituye como “filología”, como método hermenéutico aplicable a las “expresiones de la historia”. Éstas, singularizadas en unidades mínimas de sentido como “proposiciones”, conllevan tanto la contextura de la aprehensión conceptual del mundo –en todo caso histórico-, como la producida simultáneamente por las imágenes, y es por ello que se observa en su cometido no sólo la cualidad estética relativa al estilo, sino también el ámbito inherente a la verdad y a toda creación de objetos.

Así como la fenomenología arranca de la expresión verbal por ser ella lo primeramente dado, en la hermenéutica histórica es la presencia de la idea como “acción contenida verbalmente”, el criterio que demarca el ámbito de las funciones y las prioridades teóricas. Para Gaos, al presentarse las ideas como consistiendo con los hechos históricos, (aunque siendo “hechos” de un tipo distinto al de los significados como acontecimientos) éstas adquieren un estado de relativa autonomía que no sólo se singulariza como una Historia independiente de hechos particulares, sino que asume justo a partir de la exégesis de la diferencia, la cualidad que hace a los hechos históricos ser, propiamente, hechos históricos.

De acuerdo con la interpretación de Gaos, la Historia de las Ideas se emplaza como formulación propedéutica a toda Historia de hechos. Es por ello que para él, como se ha dicho, sea prioritaria la formulación de los “métodos de conceptuación” –que son los del

intercambio controlado de las determinaciones de la sincronía y la diacronía que componen discursivamente las situaciones temporales de lo histórico-, como presupuesto historiográfico de la correlación existente entre la investigación de la historia y la composición de la Historia.

La categoría clave en este contexto es la noción gaosiana de la “autoctonía” de los métodos de conceptualización. En efecto, si bien Gaos reclama en una primera instancia la coherencia de las explicaciones y la composición con los conceptos y las figuras de las fuentes documentales, en una segunda, de mayor alcance, enuncia la conexión de lo anterior con las elaboraciones conceptuales que hacen de la historiografía una ciencia hermenéutica de pluralidad teórica y metodológica.

Es decir, la crítica del tiempo histórico y la opción del retardo (como testimonio plausible de enfrentar a la voluntad tecnocrática de poderío), la cualidad de la Idea para expresar las dimensiones temporales de la acción por vía de su corporeidad verbal, así como la sistematización posible del conocimiento de la historia (a partir de su emanación conceptual-metafórica), son algunos de los elementos centrales en la reflexión histórica de Gaos y constituyen un entorno de unidad –constructo teórico, según sus términos-, visible con toda claridad en la aplicación que de ello hace para examinar la contextura necesariamente histórica y singular del “pensamiento de lengua española”.

A partir de la revisión de sus “nombres centrales”, el pensamiento de lengua española irrumpe en el espacio de los contextos discursivos desde posiciones marcadamente literarias que dificultan su adecuada tipificación. De hecho, será su sesgo estético -envolvente de lo político y lo pedagógico-moral-, y caracterizado por lo a-metódico de sus procedimientos y composiciones, así como por la facultad inherente a sus “formas verbales” para expresar el mundo según representaciones en las que confluyen por

igual –separadas o confundidas-, las remisiones de lo ficticio y lo fáctico, el factor que habrá de otorgarle continuidad a la labor historiográfica como Gaos la entiende.

Al consumir el círculo antropológico abierto por la relación expresión verbal-temporalidad, la especificación histórica de toda experiencia que, aunque sujeta a la oscilación entre las aporías de la esencia y la existencia, como conciencia de sí, conserva tras las determinaciones narrativas de su estructura temporal finita, la certeza de su ser dispuesto en la palabra conceptual como índice y factor del devenir humano, o más que él.

Por último, a manera de conclusión, se delimitan esquemáticamente las categorías clave con las que Gaos reflexiona la relación historia-historiografía y los modos reflejo que ante ello adquiere la distorsión genérica de las Historias. En todo caso, el cierre de un relato implica ya las posibilidades parciales de su definición. Que mejor que éste se sostenga sobre la inflexión siempre cercana del mito, en donde la vida y la historia se confunden en su verdad, como una simultaneidad originaria en dispersión.

Tiempo histórico e historiografía en el pensamiento filosófico de José Gaos

Preámbulo

El pensamiento del filósofo e historiador de las ideas José Gaos González-Pola, ha conformado un conjunto multifacético no siempre reconocido de ideas fundamentales de nuestra tradición historiográfica. De ahí que, para su estimación y comprensión deba ajustarse, a la distancia del tiempo y bajo el imperativo de la propia responsabilidad sustraída a su fondo hermenéutico, en atención a la óptica de quienes por pura ironía no sucumbimos al vital encanto de su magisterio.³

Destacada ya como parte del “filón maestro” de la “ontología hermenéutica”,⁴ la obra publicada del sabio español ha sido menos analizada en lo que se refiere a los aspectos

³ Una perspectiva interesante para abordar la relación que constituyen los conceptos de vida y filosofía en Gaos es la sugerida por Héctor Alfaro López desde la *Bildungsroman* o “discurso novelístico de la formación”, en el que “[...] el narrador se construye a sí mismo como personaje: al ser absorbido por la obra el autor literaliza su vida, con lo que se proyecta por medio de la creación en su circunstancia, logrando así una visión de totalidad.” Según esto, la filosofía del pensador nacido en Asturias sería una “novela metafísica” bivalente: por un lado narraría la “formación de un héroe, José Gaos el filósofo soberbio” y, por el otro, la construcción por éste, “en un gesto de inaudita bondad” y para “exhibir cómo las ideas contienen un fondo de humildad”, del personaje José Gaos, el “profesor de filosofía”. Por mi parte, siguiendo a Rossi, para quien las únicas horas realmente “felices” de Gaos fueron aquellas dedicadas a la enseñanza “en que era el actor del personaje que él mismo había inventado”, más que en el espacio escritural de la novela, encuentro en el arte teatral el esquema –de menores tintes psicoanalíticos– de la significación biográfica gaosiana. De hecho, la máxima de Emilio Uranga – “quien no lo oyó, lo perdió”- contiene, y quizá tan sólo por el consenso que logró entre las generaciones de ex-alumnos de Gaos, magistralmente condensada la valía jerárquica de la palabra hablada aunada a su *representación*. Véase Alfaro, Héctor, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, 1992, pp. 87-89 y 95 nota 52; Rossi, Alejandro, “Una imagen de José Gaos”, 1996, p. 91-92 y Uranga, Emilio, “José Gaos: personalidad y confesión”, 1969, p. 136.

⁴ Dicho en conformidad con la definición que aventura Vattimo: “Aquello a lo que llamamos ontología hermenéutica es un movimiento filosófico de límites inciertos, puesto que son amplísimos: el filón maestro de este movimiento parte de Heidegger, sobre todo del Heidegger de las últimas obras, y encuentra un puesto en *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer, que retoma y elabora la temática heideggeriana, explicitando todo el alcance de la conexión que ella tiene con Dilthey y Husserl, con acentos en muchos momentos hegelianos.” Véase Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, 1985, p. 23.

más cabalmente históricos que terminarían por integrar su filosofía de la filosofía y su derivación como antropología filosófica. En efecto, aunque algunos autores han aludido a los matices historicistas de la peculiar reflexión filosófica de Gaos, la dimensión de lo histórico aparece relegada a la función explicativa –contextual- de aquella. El resultado ha sido en ocasiones una excesiva simplificación orientada unilateralmente por los fines y el interés de la necesidad filosófica, sin que se pueda percibir la articulación profunda que cabe suponer guardan al interior del pensamiento gaosiano los órdenes de la antropología filosófica y de la historia.⁵

Qué tanto de ello se deba al diseño propio de la obra filosófica de Gaos, es una cuestión de la que no corresponde realizar su tratamiento en este lugar. En todo caso, sólo podrá zanjarse adecuadamente con la culminación de los proyectos avocados a la publicación de sus *Obras Completas* y a la catalogación definitiva de los innumerables papeles pertenecientes a su archivo.⁶

⁵ Con base en una tradición de pensamiento común a la de Gaos y con acentuaciones importantes en Kant, Nietzsche y Heidegger, el historiador alemán Reinhart Koselleck ha contribuido en forma decisiva a la configuración del enlace epistemológico entre antropología filosófica e historia por vía de lo que ha denominado *Historik* (Histórica) o “doctrina de las condiciones de posibilidad de las historias”. Véase para este asunto específico Koselleck, Reinhart, “Histórica y hermenéutica”, 1997, pp. 67-94 y *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, 2001, pp. 33-92; sobre la genealogía y rendimiento de la noción de “condiciones de posibilidad” –extraída de la “teoría del conocimiento–” para tematizar históricamente la “[...] interdependencia de las estructuras sociales y los horizontes temporales”, Luhmann, Niklas, “Tiempo universal e historia de los sistemas”, 2000, pp. 369 y ss.; en cuanto al entorno teórico-historiográfico alemán en el que en la década de los 70’s se refuncionaliza el concepto droyseniano de *Historik* –como una variante del historicismo clásico y como “[...] a new topical method of historical analysis, one able to serve as a guide for all historiographical disciplines”- véase Wehler, Hans-Ulrich, “Historiography in Germany Today”, 1984, p. 240. Por su parte, Silvia Pape atribuye a Rüsen la difusión contemporánea del concepto y subraya: “El término se traduce [...] a veces como teoría de la historia, a veces como historiografía en el sentido de reflexión crítica.” Véase Pape, Silvia, “Introducción” a *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, 2000, p. 19. El empleo que de él hace Rüsen, mismo lugar, p. 23; finalmente, la penetrante influencia de Kant sobre el pensamiento de Koselleck es revisada por Carr, David, (reseña) “Futures Past. On the Semantics of Historical Time by Reinhart Koselleck”, 1987, pp. 198-199.

⁶ Afortunadamente, ambos procesos están a punto de concluir, si cabe decir esto de aspectos tan delicados. El *Archivo José Gaos* –resguardado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México- consta de cuatro fondos catalogados y digitalizados, de los que destacan el primero por fungir como la fuente básica para el diseño y la publicación de las *Obras Completas* –a cargo inicialmente de Fernando Salmerón-, y el cuarto, que permanece abierto a las todavía probables incorporaciones, como la relativamente reciente donación realizada por Vera Yamuni, ex-alumna y compañera intelectual de Gaos. Por

De cualquier manera, la exigencia metódica que implica atenerse con exclusividad a los contenidos que sostienen el carácter sistemático de su reflexión filosófica, posibilita tanto el entresacar de los factores constitutivos de su programa histórico, como la proyección de una probable continuación temática truncada por su muerte, pero anunciada por la índole histórica e historiográfica de sus últimos escritos. Así, en Gaos, lo histórico aparecería pensado filosóficamente si bien no de inicio, sí como circunstancia conclusiva de un movimiento circular que de la historia de la filosofía, accede naturalmente - históricamente- a la Teoría de la Historia.⁷

De ahí que el horizonte historiográfico que queda de esta forma abierto, se funde en tres de las materias componentes de la antropología filosófica del maestro asturiano: la fenomenología de la expresión, su postulación como teoría de las categorías y la noción de la temporalidad de la historia concebida en su bilateralidad. Asimismo, y dado el carácter del horizonte evocado, es crucial la consideración del presupuesto hermenéutico gaosiano que define la “traducción” como el modo específico de estar integradas las “situaciones históricas” en general, y al que por lo tanto queda adscrito en forma inevitable el presente diálogo con su pensamiento: “[...] sobreviviéndole intelectualmente, seguir rearticulando sus descubrimientos u ocurrencias con los propios.”⁸

su parte, las *Obras Completas*, programadas para residir en 19 volúmenes, han alcanzado ya los 15, los cinco últimos aparecidos con posterioridad a la muerte de Salmerón. Véase *Catálogo. Archivo José Gaos*, 2000, 482 pp. y Rangel, Alfonso, “Prólogo” a Salmerón, Fernando, *Escritos sobre José Gaos*, 2000, pp. 16-17. El conocimiento sobre la donación de Yamuni se la debo al Dr. Andrés Lira, destacado discípulo del filósofo español.

⁷ Véase Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 85, nota 47.

⁸ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 8. Respecto a la noción de diálogo como categoría implícita a la filosofía de Gaos véase Recaséns, Luis, “Gaos y José Ortega y Gasset”, 1970, pp. 183-184 y Lledó, Emilio, “Diálogo y experiencia del texto en la obra de José Gaos”, 1992, pp. 104-107.

Capítulo I: Del objeto, la perspectiva historiográfica y las fuentes.

Dentro de la literatura interesada en situar la adscripción histórica del pensamiento de José Gaos, tres parecen ser las matrices dominantes:⁹ la primera se restringe a la crítica de la Historia de las Ideas y plantea debates acerca de su excesiva concentración en los planteamientos filosóficos de autores centrales y sus límites aparentes señalados por la doxografía. Como ha señalado Andrés Lira, esta crítica está fundada sobre una lectura insuficiente, así como en una configuración errónea del esquema básico de la teoría del conocimiento de Gaos.¹⁰

La segunda tiene su origen en empeños filosóficos quizá demasiado apegados a las propias estimaciones autobiográficas de Gaos y a la posición aséptica que todo lo dispone en concordancia con el interés exclusivamente académico, didáctico y docente del sabio hispanoamericano. De ahí que, la historia de la filosofía, postulada como factor capital en la conformación de la filosofía de la filosofía, quede en realidad supeditada por lo que a su desarrollo teórico-histórico se refiere, como mera contextualización sin incidencia epistemológica alguna sobre la “soberbia” no ya del filósofo, sino de la propia filosofía.¹¹

⁹ No se toman en cuenta las ocasiones en que dicha tarea se ha realizado inauténticamente a través de la revisión de la obra de sus alumnos y que sólo, si acaso, algo podrían alumbrar sobre la eficacia de los métodos de enseñanza del maestro español. Sobre esto y, en general, acerca de la concepción de la didáctica de la filosofía de Gaos véase Salmerón, Fernando, “Mi relación con José Gaos”, 1998, pp. 79-95, y García, Rubén, “El problema de la enseñanza de la filosofía en José Gaos”, 1991, en especial pp. 27-35.

¹⁰ Respecto a la fragilidad de esta postura véase Lira, Andrés, “José Gaos y los historiadores”, 1970, pp. 28-32. El autor confronta los argumentos anteriores con la percepción más amplia –más allá de las ideas filosóficas e incluyente de las de la cultura toda- que Gaos tiene de la disciplina, y con lo que denomina ser la búsqueda de una “explicación” anclada en la “etiología” y en la “[...] interpretación sociológica de las ideas y situaciones espirituales que se historiaban.”

¹¹ Como se sabe, la doble especificación de la conciencia contenida en el término “filosofía de la filosofía” es adoptada por el filósofo ibero a partir de sus lecturas de Dilthey, pero ha sido previamente elaborada en su reflexión a través de la noción de “teoría de la filosofía”. En su acepción primaria, el vocablo *teoría* enuncia en el discurso gaosiano la posibilidad sistemática de las ciencias humanas y sociales en general, lograda por intermediación de su articulación semántica o conceptual. De tal forma que, tratándose de los contenidos

Igual modulación puede apreciarse en el balance historiográfico tras el cual se ha afirmado la reducción de la propuesta historiográfica de Gaos a la manera como sintetiza la circunstancia de su “transtierro” mediante la búsqueda de una filosofía de lengua española y por vía de la formación de profesionales versados en las conexiones particulares de sus respectivas Historias de las Ideas. Está última posición, amén que suscribe un orden sustancial y atemporal difícil de asignar al proceso de “resolución-salvación” emprendido por el discípulo predilecto de Ortega, omite por lo mismo el peso específico que en la reflexión de Gaos asumen las cuestiones atribuibles al conocimiento teórico de la historia.¹²

La tercera posición, constituida por quienes de alguna manera aceptan de principio la existencia de algo así como una “identidad” teórica de lo histórico y lo filosófico en Gaos, incluye aquellos autores que mantienen un estado de dependencia hacia la proyección filosófica¹³ y aquéllos que, como Salmerón, Lira y Matute han iniciado la

propriadamente históricos de la Historia de la filosofía, lo recomendable parece ser, para evitar supeditación alguna, el empleo del nexo más abarcante establecido entre Teoría e Historia: “Si no desde que tuve la primera, vaga aprehensión del problema, desde bien pronto se fijó en mí la idea de que la Historia de la Filosofía era la única base justa de toda posible Teoría de la Filosofía o Filosofía de la Filosofía.” Véase Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, p. 65.

¹² Aquí la proposición no se reduce a señalar el carácter propedéutico y, por tanto, contingente del proyecto filosófico de Gaos: “Había que empezar por lo más hacedero en las circunstancias. Y lo más hacedero era, por lo demás, fundamental en dos direcciones: la filosofía mexicana original debía seguir haciéndose sobre un conocimiento cada vez más perfecto de la historia ideológica del país; la actualidad de la filosofía universal requería fomentar el ambiente favorable a la comprensión histórica de los productos de la cultura en general, de la filosofía en especial, y la mejor, si no la única, manera de fomentar tal ambiente era, es, el cultivo de la Historia de las Ideas”; en realidad, lo que sostiene es la imposibilidad de reducir la aguda reflexión histórica del pensador español a los requerimientos formativos de sus alumnos americanos, aún y cuando el magisterio haya sido su espacio preferido de interlocución. Véase Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, pp. 88-89; Rodríguez de Lecea, Teresa, “Los filósofos del exilio: José Gaos”, 1999, p. 157 y “La relación entre la filosofía y la literatura en José Gaos”, 2001, p. 165, lugar en el que se precisa el papel ejercido por la docencia y el debate en la integridad del pensamiento de Gaos.

¹³ Véase por ejemplo Abellán, José, “Prólogo” a Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 12, en donde aludiendo a la estructura del libro, el autor propone los componentes y las funciones del *método de Gaos* para después trasladarlos, de manera implícita, hacia una generalización arquetípica: “En su exposición se realiza una tarea de sucesiva profundización, en que Gaos va de una localización histórica a una caracterización formal y material, seguida de una interpretación de su significado filosófico”. Para otros enfoques similares ver Alfaro, Héctor, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, 1992, p. 123: “En un sentido más hondo, la forja de una historia de las ideas era condición de posibilidad para la revalorización de la originalidad del pensamiento hispanoamericano”; Navarro, Bernabé, “El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, 1970, p. 246, en donde la “identidad” se

reivindicación del pensamiento histórico de su maestro, pero a partir de las propias condiciones de posibilidad del conocimiento de la historia señaladas por aquél.

Salmerón ha contribuido en diversos textos a la clarificación de esta temática pero, sin duda, la aportación más importante para los asuntos que aquí se dirimen es la relativa a la aplicabilidad histórica de la “teoría de las categorías” y al señalamiento de los horizontes probables de dicha enunciación.¹⁴

Por su parte, a Andrés Lira se deben dos de las cuestiones a este respecto más sugerentes. Por un lado, la estimación de la Historia de las Ideas como “disciplina comprensiva” y su consecuente homologación en una estructura tridimensional junto a la filosofía de la filosofía y la antropología filosófica, y, por el otro, aunque en parte de esta recomposición sustraída, la que concierne al postulado conceptual de la “teoría del tiempo histórico” gaosiana.¹⁵ Esta última instancia, que se encuentra apenas delineada en sus rasgos más generales, resulta sin embargo decisiva como experiencia previa que induce a la lectura y la interpretación del pensamiento de José Gaos bajo renovadas expectativas y nuevos criterios. De hecho, el Gaos humanista de Lira y el sintetizado como filósofo e historiador conceptual por Salmerón, constituyen el horizonte intelectual básico desde el que el nexo historia-filosofía en Gaos, puede ser rearticulado historiográficamente más allá de Gaos.¹⁶

restringe “ontológicamente” al binomio historia-filosofía, así como Soler, Ricaurte, “Algunos conceptos de José Gaos aportativos a la historiografía de las ideas en América”, 1991, pp. 16-17, texto en el que la instancia predominante de la relación historia-filosofía adquiere los rasgos del “método existencialista”.

¹⁴ Salmerón, Fernando, “Los estudios cervantinos de José Gaos”, 2000, especialmente pp. 288-289 y ss.

¹⁵ Lira, Andrés, “Prólogo” a Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 13, “Al fin de la jornada”, 2001, p. 176, y “Tiempo y moralidad en la *Historia de nuestra idea del mundo*”, 1990, p. 197.

¹⁶ Una buena muestra de ello, aún y cuando el planteamiento se restrinja a la Historia de las Ideas, es el artículo de Santamaría, Antonio, “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento Historia de las Ideas”, 1993, pp. 279-308. Véase también de Salmerón, además del artículo antes citado, “El Seminario de José Gaos sobre el pensamiento de lengua española”, 2000, en especial pp. 28-

Así lo ha demostrado en un acercamiento reciente Álvaro Matute, quien tendiendo un puente entre generaciones ha logrado trazar directrices punzantes y atrayentes encaminadas a resaltar la vigencia de un pensamiento al que no duda en calificar de precursor y cuya resonancia más allá del ámbito hispanohablante comienza ya a despejarse de simplezas y prejuicios idiomáticos. Para esta tesis, el texto de Matute representa una especie de comprobación de los presupuestos en ella sostenidos.¹⁷ Dado que se trata de un trabajo que he leído con posterioridad a la conclusión de un primer borrador de mi propia reflexión, he buscado en él los puntos de confluencia que me permitan esgrimir rangos de pertinencia y justificación historiográfica.

Enunciada esta restricción, los elementos a considerar son los siguientes:

A) La constatación de que en Gaos el nexo filosofía de la filosofía-antropología filosófica-historiografía, se constituye pasando por la indagación teórica de la historia y el derivar permanente y concomitante de las atribuciones de cada uno de sus componentes.

B) El reconocimiento de que si bien la obra de sistematización historiográfica de Gaos se ve truncada por su muerte, eso no comporta necesariamente la cancelación de la posibilidad de vislumbrarla como proyecto hacia el final de su vida y mucho menos la de apreciar el fondo teórico de la historia bajo el que se subsume su filosofía. Aunque sin olvidar, a la inversa, el sedimento filosófico que permea su singular personalismo, más que, propiamente, historicismo.

C) La determinación de la filosofía de la historia gaosiana como un asunto correspondiente a una “metafísica del gozo y la esperanza”, de fundamento estético, y por

32 y “José Gaos: Su idea de la filosofía”, 2000, sobre todo pp. 59-62. De Lira, Andrés, “El humanismo de los transterrados españoles. Tres ejemplos”, 1984, pp. 453-467 y “Cuatro historiadores”, 1998, pp. 135-153.

¹⁷ Me estoy refiriendo al *Prólogo* del Tomo XV de las *Obras Completas* de Gaos, de próxima aparición y que he podido revisar gracias a la deferencia que para conmigo ha tenido el Dr. Álvaro Matute, imbatible del activismo gaosiano. En adelante remitiré la cita simplemente por sus atributos como documento electrónico.

lo tanto comprendida también como voluntad crítica del “cientismo” e incluyente de criterios de regulación de los relatos –del mito a la autobiografía como “fabulación” historiográfica- y del rendimiento de una verdad que compromete el orden psíquico de las “razones del corazón”.

D) El desvelamiento del matiz teológico de la filosofía de Gaos, que repercute historiográficamente colocando su reflexión de modo muy original en el “pensamiento de la secularización” y que se abre, en uno de los planteamientos más interesantes de Matute, hacia la posibilidad de su revisión en paralelo con el cine de Buñuel, surrealista, y, en ocasiones celebres, de eficacia no narrativa.

Ahora bien, arrancando de este conjunto de propuestas, la trayectoria de la tesis supone situarse en una perspectiva de lo histórico que permita avanzar hacia metas distintas a las consignadas por las simples indicaciones que relacionan la experiencia con los discursos.¹⁸ Si es verdad que se cuenta ya con un compendio y una cronología confiables y altamente significantes de las actividades institucionales e intelectuales del sabio nacido en Asturias –y de las cuales no deben excluirse aquellas que constituyen o manifiestan su posición política-¹⁹ esta situación no ha arribado historiográficamente más allá de lo que de

¹⁸ Acerca de esta perceptiva de la historiografía como “género literario específico” –y atributo por cierto, como se verá, de la reflexión gaosiana-, Betancourt ha destacado sus implicaciones fundamentales: “[...] cuando se acepta que la dimensión referencial de la historiografía se establece en el mismo nivel del discurso, enlazando una serie enunciativa (la narración histórica) con otros sistemas de enunciados (las fuentes), lo real deja de ser matriz referencial para separar un discurso objetivista del espacio de ficción. Con ello cambia la perspectiva sobre la historia en tanto deja de ser pura investigación de hechos y se convierte en productora de sentidos respecto al pasado.” Betancourt, Fernando, “De la inquietud a la perplejidad: inconceptualidad, metafóricidad y sentido en el discurso historiográfico”, 2005, pp. 15-26.

¹⁹ Los imprescindibles para ello son: Yamuni, Vera, *José Gaos, el hombre y su pensamiento*, 1980, *José Gaos, su filosofía*, 1989 y el “Prólogo” a Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, pp. 6-40; Salmerón, Fernando, “*Jornadas Filosóficas*. La primera autobiografía de José Gaos”, 2000, pp. 95-114; Gaos, Ángeles, *Una tarde con mi padre: recuerdo de José Gaos*, 1999; Rodríguez de Lecea, Teresa, “Centenario de José Gaos”, 2000, pp. 55-61; Vázquez, María Teresa, *Biobibliografía del Dr. José Gaos*, 1993; *Catálogo. Archivo José Gaos*, 2000; así como la página web del Archivo José Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la cual se encuentra recomendable bibliografía, cronología y semblanza del filósofo iberoamericano.

por sí establece la percepción de los datos duros y, en tanto que balance histórico, se ha mantenido alrededor de los contenidos explícitos de la categoría de “transtierro” y del reconocimiento otorgado a Gaos como eminente “profesor de filosofía”.

Ambas cuestiones prefiguran el núcleo de significación con el que la tradición historiográfica ha venido interpretando a Gaos como sujeto y han llegado a incidir decisivamente en la orientación de los accesos a sus discursos y en la exposición que se ha hecho de la trascendencia histórica de su pensamiento, según esto marcadamente latinoamericanista aún y cuando no se haya dejado de insistir en su primaria vocación universal.²⁰

En menor o mayor medida el relato tradicional de la trayectoria del filósofo incorpora siempre su relación con Ortega, la circunstancia del “transtierro” como experiencia inscrita dentro de las condiciones culturales que brindaban en México las obras de Reyes, Caso y Samuel Ramos, y su originalidad medida y mediada por una percepción que se proyecta en conformidad a la cronología impuesta por la producción intelectual de sus alumnos en el ámbito casi exclusivo de la Historia de las Ideas Políticas. Es el caso de

²⁰ Paradójicamente, mientras que para Gaos el concepto de “transterrado” alude a la contigüidad y a la continuidad universal de lo occidental americano en su circunstancia (lo simultáneo anacrónico), para muchos de sus intérpretes *encierra* el significado de una ruptura resuelta como historicismo radical de identidad latinoamericana y como tal ha sido reconocida y valorada. Más aún, de ser una categoría sincrónica de “experiencia” pasó a ser una diacrónica de período y época: de los filósofos en el exilio a la filosofía del exilio: el transtierro como movimiento unidireccional en el que se inhibe, al menos, el fondo consciente –no sentimental o sensibilero- con el que Gaos decide su ser americano –de vida y de muerte- y tras el que no es impertinente destacar el inicio de una espiral filosófica de retorno al absoluto histórico. La originalidad del antes y el después del transtierro sucumben ante la urgencia de las identidades que se auto-esgrimen como *alternativa* o universo paralelo no-occidental. Ver en la recomendación propedéutica de Gaos relativa a una filosofía americana sustentada en su respectiva Historia de las Ideas el *leit motiv* de su preocupación filosófica es, por ponerlo en términos historiográficos, tanto como reducir su pensamiento a una ontología historicista como la de su maestro Ortega, o milenarista como la de su alumno Leopoldo Zea. La asimilación personal del exilio –el transtierro- despliega en Gaos, sin duda, nuevas expectativas, pero éstas se vuelcan también sin duda, y así concluyen como rencuentro en lo universal. Finalmente, hasta no hace mucho las academias hispana y americana disputaban las cualidades de *autenticidad* filosófica de la obra de Gaos y con ello limitaban las posibilidades de su reconocimiento a su eminencia como profesor, por más y que esto incluyera además de la docencia sus actividades como conferencista, traductor, prologuista, articulista, reseñista y todas aquellas que constituirían su *jornada* vital.

El Hiperión y *El Movimiento Historia de las Ideas* vistos como comunidades epistémicas autóctonas fundadas bajo su magisterio, o también el de la obra de Arturo Ardao, Salazar Bondy, Leopoldo Zea y Luis Villoro, como ejemplos formales de los límites y desniveles alcanzados por un proceso que únicamente en su impulso inicial puede ser reconocido con propiedad como gaosiano.²¹

Paralelamente, el pensamiento de Gaos no puede ser reconocido con integridad por vía de una extensión de la circunstancia que lo impele a profundizar pragmáticamente su historicismo en aras de fines filosóficos particulares, con lo que no sólo se ignoran los rudimentos de toda aplicación del “método circunstancialista” enunciado por Ortega en sus primeras obras, sino que se oculta el carácter teórico nodal que en Gaos adquieren la experiencia temporal individual del mundo de la vida, así como el escenario parcialmente atemporal de los discursos al que pueden reducirse todo acontecer y sus posibilidades de representación.²²

De tal forma, sobre esta composición que entre más ahonda en las descripciones y explicaciones de los hechos, profundiza asimismo en la incompreensión de una palabra de por sí compleja y exigente, ha de situarse el “fracaso”, como lo ha calificado Antonio Santamaría, de los programas filosóficos e historiográficos surgidos al amparo del contacto con Ortega y la “salvación” de Gaos -tales como los que persiguieron la búsqueda y conformación de la idea de “lo mexicano” o la justificación y configuración de una

²¹ Trabajos clásicos en la materia son los de Gil Villegas, Francisco, “La influencia de Ortega en México”, 1998, pp. 67-94 y “Ortega y el Hiperión Mexicano”, 1999, pp. 161-191. Matute ha abierto en su *Prólogo*, desde un enfoque no lineal, la órbita del influjo de Gaos a historiadores como él mismo, Luis González, Evelia Trejo, Enrique Krause, Elías Trabulse y Mauricio Beuchot; véase Matute, Álvaro, *Prólogo*, 2006, p. 17.

²² Véase Maestre, Agapito, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, 2001, pp. 110-134. Encuentro un modo ejemplar de lo anterior en el planteamiento de Abelardo Villegas que incluye el tema de los “Transterrados Españoles” en el capítulo del “Nacionalismo Filosófico” y a Gaos como partícipe directo en el vislumbre de “La filosofía de lo mexicano” e indirecto en el de “El ser del mexicano y el ser de América.” Véase Villegas, Abelardo, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, 1993, 145-163.

“filosofía latinoamericana”.²³ Igualmente, a partir de ello parece poder esgrimirse un punto de partida hacia una restauración del pensamiento histórico de Gaos que vaya más allá de la consideración metodológica de la Historia de las Ideas y de la órbita intelectual de sus discípulos en ocasiones cargada de quiméricas identidades,²⁴ o bien que sustente teóricamente esta última disciplina conforme a los principios sistemáticos que dan cuerpo a la Filosofía de la Filosofía y la Antropología Filosófica.²⁵

La dependencia que de sí mismas han provocado las categorías gaosianas en la revisión de su vida y pensamiento, es, en este caso, no sólo reflejo de la sustancia

²³ El planteamiento de Santamaría es el siguiente: “La historiografía ha dicho que el circunstancialismo historicista de Gaos recibe ahora su primera crítica importante; pero como hemos podido apreciar, lo cierto es que de hacer algo, el proceso lo reafirma. En múltiples ocasiones hemos repetido el cuestionamiento que Gaos hace del curso que está tomando el movimiento del que él era promotor y el tiempo, la historia –como el gustaba decir- parece querer darle la razón. El intelectual no tenía capacidad para decidir sobre algo que sólo la historia podía dirimir. Esto supone volver al Ortega de las *Meditaciones del Quijote* cuando afirmaba que la historia intelectual de los españoles, aquí diremos latinoamericanos, es la historia de un fracaso, y que sólo reconocida como tal podremos entender su verdadero significado. Lo que en su momento pareció el inicio de un fructífero movimiento intelectual, languidecía víctima de la nueva circunstancia (de ahí la necesidad expuesta por Gaos de hacer historia de las circunstancias), la misma que propició su surgimiento. [...] Pero el debate se había intelectualizado y el movimiento jamás recobrará su vitalidad. La realidad demandaba un pensamiento útil, pero el pensamiento, en vez de afrontar su misión, parecía dedicarse a defender una utilidad intrínseca y de espaldas a la misma. [Por ejemplo,] Leopoldo Zea se denota en afirmar la existencia de una filosofía americana, frente a Augusto Salazar Bondy, y el Movimiento Historia de las Ideas, y a la vez que va defendiéndose de la crítica, no tiene problema para asumirla por sus rasgos más externos; es decir, utilizando aquellos elementos metodológicos que parecían válidos para completar las labores de estudios.” Véase Santamaría, Antonio, “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento Historia de las Ideas”, 1993, p. 304.

²⁴ En otro lugar he intentado mostrar como esta “historia de un fracaso”, que Santamaría concibe como producto de un pensamiento “inauténtico” fundado en una “obsesión” por lo “original” y lo “auténtico” –las identidades-, tiene desde la perspectiva de la historia conceptual un correlato signado por la evolución semántica de dos neologismos acuñados en los años veinte del siglo pasado y que hacia los 70 han iniciado ya a plenitud el proceso de vaciamiento de sus significados originales: *indigenismo* e *indoamericanismo*. El primero, retomado por José Carlos Mariátegui del ambiente cultural impulsado por el grupo *Resurgimiento*, de Cuzco, Perú, y desarrollado posteriormente por él mismo en cuanto a sus contenidos “míticos” y “revolucionarios”, debe a la tesis de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, dirigida por José Gaos y publicada en 1950, su trascendencia de la política a la filosofía de la historia. Por su parte, el *indoamericanismo*, aunque instrumentado políticamente por el discurso aprista de Haya de la Torre, llega principalmente en su forma sustantiva, *Indoamérica*, a la historiografía de las ideas por conducto de Arturo Ardao –ex-alumno de Gaos-, quien también ha estudiado las nociones de *Latinoamérica* y *latinoamericanismo*. Véase Torres, Luis Arturo, “Ucronía y alteridad: directrices para la historia política de los conceptos de Indoamérica, indigenismo e indianismo en México y Perú 1918-1994”, 2006, pp. 1-76; Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1979, y Ardao, Arturo, *Nuestra América Latina*, 1986, especialmente pp. 31-45.

²⁵ Señalamientos de lo anterior pueden encontrarse en Fernández, Estela, “José Gaos y la ampliación metodológica en historia de las ideas”, 1990, pp. 19-33.

individualista que las caracteriza genéricamente como emanaciones de la imaginación teatral de su autor, sino casi la comprobación de que cualquier intento por contextualizar los discursos a los que pertenecen, ha de ser un ejercicio que corresponda correlativamente más a la biografía filosófica que a la historiografía. Quizá la elaboración de un mito opuesto en el tiempo sirva para desentrañar la trampa de lo que se dice inefable...²⁶

Mientras tal ocurre, la prudencia aconseja mantener el “asedio” historiográfico a Gaos bajo la óptica de criterios generales por él postulados o ejercidos, y bajo los que ha de situarse toda “rearticulación” a la que su pensamiento de origen: los correspondientes a la aplicación de un método fenomenológico-hermenéutico a las expresiones históricas y aquellos que la ligan por medio de la reflexión teórica a la Historia de las Ideas como disciplina propedéutica a toda historia social o de síntesis -de acontecimientos.

De hecho, tales consideraciones favorecerían la búsqueda de una valoración típicamente historiográfica, pues el carácter “precursor” de las aportaciones de Gaos en este sentido, faculta su estimación al interior de una perspectiva distinta y bajo una de las categorías que él mismo ha señalado como claves para el ejercicio de la interpretación histórica –con lo que se produce además un extra significativo para las labores de investigación y aunque sólo sea en su fase inicial:

Más, pues, que la Historia, puede, debe, incluso, la interpretación atenerse a los <nombres centrales>. Lo <central> de ellos significará, de hecho, la posesión, en común con los circundantes y hasta los periféricos, de características –eminentes en los centrales, crecientemente descaecidas en los circundantes y periféricos. Pero si las características de los <nombres centrales> resultasen específicas, exclusivas de ellos, por presentar los circundantes y periféricos otras, lo <central> de los primeros significaría el *prevaler* de sus características sobre las de los últimos. Lo <central>

²⁶ Al respecto véase Pappé, Silvia, “El contexto como ilusión metodológica”, 2002, pp. 23-34 y Stierle, Karlheinz, “Experiencia y forma narrativa. Anotaciones sobre su interdependencia en la ficción y en la historiografía”, 2000, pp. 457-499. Un dato no menor al respecto lo es, justamente, la carencia de biógrafo y biografía de Gaos.

de los <nombres centrales>, significa, en todos los casos, su índole *representativa* de los circundantes y periféricos, por posesión eminente de las mismas características o por posesión de características prevalentes.²⁷

La centralidad de Gaos en el contexto de la historiografía mexicana se debe ubicar también a un siguiente nivel al que se ha desarrollado midiendo las ampliaciones y calidades de su influjo hacia lo circundante y periférico, y en el que la atención se oriente hacia las características en que sus enseñanzas se distinguen. Limitando el señalamiento a los problemas explícitamente teóricos de la Historia y la historiografía, y sin perder de vista que el propósito principal de esta tesis es justamente el de posicionar los alcances de la contribución en tales rubros de Gaos, es importante tener en cuenta la relación existente entre la “profesionalización” e “institucionalización” de la investigación histórica ocurrida en México durante las décadas de 1940 a 1970 y la conformación de lo que Matute ha llamado “positivismo histórico” o “neopositivismo”, por un lado, e “historicismo”, “relativismo histórico” o “perspectivismo”, por el otro.²⁸

En cuanto al neopositivismo, se trata según Matute de una doctrina que se presenta abierta a la especialización temática y a la diversidad temporal dentro del esquema tripartita clásico que incluye lo prehispánico, lo novohispano y lo moderno-contemporáneo, y que a la vez está signada en lo primordial por un “antifilosofismo” amparado en interpretaciones del “empirismo lógico” de Wittgenstein e ideas de Popper y Hempel. Además, guarda con la verdad y el carácter científico de la historia una relación determinada por el predominio

²⁷ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 58.

²⁸ A su vez, el “positivismo histórico” sería deudor del “empirismo tradicionalista” y de sus matices como “nuevo positivismo historiográfico” y “pragmatismo político”. Véase Matute, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, 1974, p. 18 y “La historiografía positivista y su herencia”, 2003, p. 37. Sobre la profesionalización e institucionalización de la investigación histórica en el período aludido, y en el contexto de la recepción de la “escuela alemana”, Zermeño, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación historiográfica*, 2002, pp. 148 y ss. Una evaluación conjunta en Hernández, Conrado, *Edmundo O’Gorman. Idea de la historia, ética y política*, 2006, pp. 19-72.

de una acepción de “heurística” que acentúa su función como “examen de fuentes”, en detrimento de otra relativa al “imaginar lo que se debe investigar”.²⁹

Si bien esta concepción de la realización historiográfica se encuentra reflejada en la obra de Silvio Zavala, Ramón Iglesia y Rafael Altamira, y tiende ligas implícitas hacia disciplinas como la sociología y la antropología e, incluso, hacia teorías del conocimiento como las elaboradas por los distintos “marxismos”, encuentra su delimitación crítica por conducto del relativismo histórico y, particularmente, por voz de Edmundo O’Gorman quien, desde el emplazamiento “heurístico” inverso, elevará las atribuciones de la “razón vital” a elementos componentes de la interrogación acerca de la “utilidad” y el “prejuicio” de los estudios históricos para la vida.³⁰

Desde este contexto, es obvio que la “centralidad” de Gaos se manifiesta en los términos de su participación con los historiadores circundantes. Si se toma como punto de contraste la disputa acordada y nunca llevada a cabo entre partidarios de ambas corrientes en 1945, es claro que para esos años el filósofo ha dado a luz material suficiente para fundar su conexión con por ejemplo algunos de los rasgos de historia psicológica impulsada por Altamira bajo la influencia de la escuela alemana –y que son compartidos por historiadores mexicanos como Jesús Galindo y Villa y García Granados-, o con la hermenéutica histórica todavía inacabada de su alumno O’Gorman.³¹

²⁹ Matute, Álvaro, “La historiografía positivista y su herencia”, 2003, p. 42-45.

³⁰ Al respecto véase Hernández Conrado, *Edmundo O’Gorman. Idea de la historia, ética y política*, 2006, pp. 53-64.

³¹ Véase Vázquez, Ma. Teresa, *Biobibliografía del Dr. José Gaos*, 1993. Sobre la disputa pactada entre Silvio Zavala y Edmundo O’Gorman, que el primero desairó, Matute, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, 1974, pp. 18-19. El “padrino” escogido por Zavala fue Iglesia, mientras que el de O’Gorman lo fue Gaos. Acerca de Altamira, asistente invitado por Zavala, y su influencia en la historiografía mexicana de la época, Zerméño, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación historiográfica*, 2002, pp. 166-171.

Menos evidente resulta la centralidad de Gaos expresada en los términos de su prevalencia, entendiendo por ello la idea ya aducida de Matute en el sentido de que su pensamiento historiográfico se sustenta sistemáticamente en el fondo de una reflexión filosófica a la que, por entonces, le hace falta elaborar aún materiales cruciales. Sin embargo, es posible aducir tras el encuentro ya visible entre hermenéutica, filología y fenomenología, que en la inquietud inmediata de Gaos existe la idea de la conciencia histórica como una elaboración fundamentalmente ligada al tiempo y la verbalidad.

Más aún, en un estrato previo, la doble disposición semántico-gramatical del vocablo historia que Gaos comienza a perfilar académicamente, emplaza la aprehensión de sus cualidades epistemológicas a partir de un sedimento dotado conceptualmente por la antropología filosófica y en el que la categoría existencial de *experiencia histórica* asume la carga referencial y relacional suficiente para encontrar ahí las condiciones de posibilidad de una teoría que equilibre las acotaciones del *método* con las ficcionalidades psicológicas de la *imaginatio*.

Tan es así, que para Matute la reunión de atribuciones de la ideación gaosiana de la historia, alcanza un estadio de especificidad no realizado desde Droysen y de precisión equiparable a la de Hayden White y Michel de Certeau.³² De esta manera, y dicho en términos concisos, es al fondo teórico visible tras la anterior disposición de cuestiones historiográficas que configuran el prevaler de Gaos, al que se debe que en esta tesis lo histórico remita a las ideas en su singularidad lingüística y a su traducción –en tanto que rearticulación– como posibilidad epistemológica, y que excluya temporalmente todo acontecimiento concreto de experiencia a mera indicación colateral. La tensión

³² Véase Matute, Álvaro, *Prólogo*, 2006, p. 16.

fundamental queda de esta forma referida a la estructura de toda situación histórica compuesta esencialmente de palabra y tiempo.

En resumidas cuentas, la búsqueda a través de los discursos de Gaos de una teoría de la historia en tanto que sistematización posible de su conocimiento, al no poder suscribirse bajo los criterios de la cronología histórica, debe ser matizada en atención al objeto de investigación a un plano siguiente del puramente conceptual en el que ocurre la fusión controlada de horizontes temporales constitutiva de la experiencia de lo histórico como conciencia, y debe situarse efectivamente en el correspondiente de lo que la hace tributaria de lo que es poesía, fábula o abstracción científica.

Metodológicamente, el problema consiste en superar el prejuicio de que la reflexión teórica de la historia de Gaos ha de buscarse en sus obras exclusivamente históricas o historiográficas y, si acaso, en los apartados adyacentes de sus textos sistemáticos. De hecho, la hipótesis aquí planteada de que los temas elegidos hacia el final de su vida manifiestan cierta inquietud –¿inconformidad?– historiográfica no resuelta tras la lectura y exposición de *Historia de nuestra idea del mundo*, evidencia ya el estado radical de la rearticulación posible y establece las condiciones de unidad con las que el discurso histórico de Gaos ha de interpretarse en un doble sentido: como correlato de su antropología filosófica y en tanto que ideación compuesta sobre el carácter de ubicuidad inherente a toda enunciación escrita.³³

A partir de tales consideraciones, cuatro son los criterios que delimitan analíticamente la selección y exégesis de las fuentes que se ha elegido analizar:

³³ En cierta forma, a estas ideas les otorga sustento el que el Tomo XV de las *Obras Completas* de Gaos refleje un contenido compartido por la filosofía de la filosofía, la antropología filosófica y la historiografía, y en el que a esta última disciplina corresponda la reedición de las “Notas sobre la historiografía”, la reunión de textos versantes sobre la relación historia-literatura y, en lo que es principal, la publicación de un libro póstumo, *El siglo del esplendor mexicano*, editado a partir de apuntes, esbozos y acercamientos de distinto nivel realizados por el maestro español a la temática de la ilustración en la Nueva España.

a) Los textos vinculados a la justificación de la presencia en el pensamiento de Gaos de presupuestos teóricos de la Historia; básicamente cuatro: “Orígenes de la Filosofía y la Historia en Herodoto”, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, “Sobre individuo y sociedad” y “Sobre sociedad e Historia”.

El primero reúne las lecciones impartidas en un curso de Historia de la Filosofía Griega en la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1939, y el segundo constituye una “explicación de textos redactada como secuencia” del curso anterior y de los de Filosofía de la Filosofía y Filosofía de la Historia dictados en la misma institución en 1939 y 1940, respectivamente. Ambos configuran una unidad en cuanto que reunidos explicitan los fundamentos del programa gaosiano: “[...] una unión de los métodos filológico e histórico, fenomenológico y crítico, los esenciales o fundamentales de la Filosofía misma y de la historia de ella, que los fecunda mutuamente.”³⁴

De tal suerte, aparecen en las disquisiciones de Gaos una serie de cuestiones relativas a la teoría y la metodología del conocimiento de la historia, con las que ésta adquiere la fisonomía de un enlace profundo entre los acontecimientos (historia), su representación o fabulación verbal (Historia) y las condiciones temporales de su posibilidad (histórica). Lo sobresaliente, en tanto que se constituye un nexo epistémico, es que éstos asuntos se encuentran de inicio imbricados con la investigación concreta del pasado de las ideas –como lo demuestra el hecho, por ejemplo, de que Gaos sostenga que la filosofía emerge del tránsito de la tiranía a la democracia-, y con la crítica a las formulaciones de la “superciencia moderna” amparadas en el empleo tipológico-anacrónico de las definiciones y sus significados –como se observa tras la perspectiva hermenéutica de Gaos para abordar

³⁴ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 47.

el problema de la conciencia histórica implícito en el origen de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles-.

Los otros dos textos señalados, escritos en 1939 para la *Revista de Occidente*, constituyen asimismo una secuencia y, en los términos que aquí interesan, complementan lo esbozado de los anteriores a partir de la consideración más detenida de “[...] la dimensión temporal de la realización plural de la naturaleza humana o de las relaciones entre sociedad e historia”.³⁵ En “Sobre individuo y sociedad”, Gaos lleva las disposiciones del círculo de la comprensión en tanto que “teoría ontológica y lógica” del todo y las partes a su especificación histórico-social como “convivencia” y “comunicación” en las que lo individual se *realiza* en la pluralidad social. A su vez, en “Sobre Sociedad e Historia”,³⁶ acomete a manera de “mero apuntamiento” la constitución del *Dasein* histórico todavía adscrito a la constelación semántica de su maestro Ortega, aunque para anunciar ya su distanciamiento con él: la *historicidad esencial de la naturaleza humana* como conciencia temporal de sí, tesis tras la que subsiste la idea de la palabra entregada y recibida como “tradicción” y punto de enlace con los fundamentos verbales de la convivencia y la comunicación humanas.³⁷

³⁵ Gaos, José, “Sobre <individuo y sociedad>”, 1987, p. 155.

³⁶ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 157-169.

³⁷ De significado común en alemán como “existencia” o “estar presente”, la expresión *Dasein* asume en el lenguaje de Heidegger un sentido traducido normalmente al español como “ser-ahí” o “estar-ahí”. En defensa de la segunda composición, Rafael de Agapito sostiene: “Preferimos la fórmula <estar ahí> a la de <ser ahí>, propuesta por J. Gaos, porque no infringe ninguna regla sintáctica del español, lo que sí hace la otra alternativa, así como porque <estar ahí> es una forma habitual de expresarse en nuestro idioma, como lo es en alemán *Dasein*; una traducción estilística y lingüísticamente tan forzada e inhabitual como <ser ahí> confiere al término un esoterismo, y un aura de concepto extraño, que es completamente ajena al original alemán.” Sin embargo, al reconocer el límite de su propuesta –“en ella se pierde la resonancia ontológica del segundo término del compuesto *Da-sein*”- argumenta indirectamente a favor de la idea gaosiana: “[...] la obra [*El ser y tiempo* de Heidegger] distingue expresamente entre el *ente* al que da el nombre de *Dasein* y su *ser* o *esencia* para el que reserva el nombre de *Existenz*; además, entiende *Dasein* en el sentido de que este ente consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí*, y este su *da* es el hecho de *que* –que en alemán es *dass*- “se encuentra” siendo de tal modo que en este su ser “le va” este su ser mismo.” Por mi parte, una vez complementada así la cuestión, no encuentro inconveniente alguno –fuera del estilo- para emplear preferencialmente uno u otro de los términos e, incluso, me parece de lo más acertado conservar el empleo de

b) Un siguiente cuerpo de textos de Gaos está compuesto por aquellos materiales que permiten conjuntar la Teoría de la Historia con la Filosofía de la Filosofía o Antropología Filosófica. En ellos se centra la atención en considerar las dos “potencias constitutivas” del hombre postuladas por Gaos: el tiempo y la palabra o, en términos más amplios, la fenomenología hermenéutica de la expresión verbal y el tiempo histórico.

Los trabajos fundamentales son aquellos que, concebidos en su complementariedad, han sido considerados unánimemente como los de la realización sistemática de su filosofía, es decir, *De la Filosofía* y *Del Hombre*. El primero, curso de 1960, abarca una trayectoria trazada por un fondo gramatical que va desde sus comienzos en la fenomenología de la expresión verbal simple, hasta su implementación filosófico-existencial como Teoría de las Categorías y que tanto recuerda en su esquema el postulado de Gadamer que hace del origen del concepto una de las temáticas centrales de la filosofía.³⁸

Por su parte, en *Del Hombre*, lecciones leídas en 1965, Gaos recupera algunas de las claves epistemológicas emplazadas en *De la Filosofía* y las rearticula para derivar de ahí el contenido categorial de su Antropología Filosófica. En el entorno propuesto de la teoría histórica, las cuestiones determinantes se hallan aquí radicadas en los ámbitos de lo relativamente atemporal –condiciones de posibilidad extra o pre-lingüísticas de ocurrencia de las historias, como en la descripción de la “perplejidad” en tanto que estado existencial del “ser ahí” y en las “significaciones” de la expresión mímica-, de lo temporal –la bilateralidad de la historia aducida por la noción del “tiempo histórico”-, y de lo estético que, aunque orientado primordialmente hacia la especificación de todo lo histórico como

la palabra en alemán *Dasein* como tecnicismo heideggeriano, tal y como lo hacen Villicañas y Oncina. Véase, Gadamer, H.-G., *Verdad y Método* I, 1996, p. 319 (N. del T.); Gaos, José, “Prólogo” a *El ser y el tiempo*, 1971, p. 9; Villicañas, José, y Oncina, Faustino, “Introducción” a Koselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y Hermenéutica*, 1997, p. 71, nota 3, así como la traducción de Manuel Olasagasti a *Verdad y Método* II, 1994, en la que el léxico empleado es el de “ser-ahí”.

³⁸ Véase Gadamer, H.-G., “La historia del concepto como filosofía”, 1994, pp. 81-93.

experiencia discursiva y literaria, no deja de abrirse a los pronunciamientos morales y políticos que en el fondo le son inherentes a todo *relato mítico*.

Junto a estas formulaciones estructurantes, una serie diversa de trabajos contribuyen a precisar la conexión entre las principales reflexiones del filósofo sobre el tiempo de la historia. *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, una serie de conferencias sustentadas por Gaos en los meses finales de 1944, en la Universidad de Nuevo León, presenta los puntos límite a los que es pertinente llevar la percepción gaosiana de la temporalidad histórica. Ello es así tanto por lo que se refiere a la consistencia múltiple de las antinomias de la finitud humana –la caricia, por ejemplo– como a las cuestiones directamente vinculadas a temáticas como las de la sucesión, la contingencia y la disponibilidad limitada de las duraciones y el acontecer. El tiempo, como abstracción del hombre, deviene en historicidad y producción de sentido.³⁹

Al interior de esta última cuestión, en *La Profecía en Ortega*, ensayo publicado en *Cuadernos Americanos* entre septiembre de 1946 y abril de 1947, Gaos deconstruye las dimensiones de lo temporal histórico hasta confluir en una “Doctrina de la Predicción” –distinta de una de la “Profecía” en tanto que ésta, como “predicción cumplida” tendería a la sobredeterminación– en gran medida anclada en la distinción fenoménica de variados estratos del tiempo y en la que no se pasan por alto las repercusiones éticas y políticas condensadas, por ejemplo, en el *pre-decir*.

³⁹ Categoría decisiva en la discusión historiográfica contemporánea –al menos en la de hechura hermenéutica– y empleada como se verá por Gaos en su acepción teórica, el “tiempo histórico” denota aquí una definición general de las dimensiones del tiempo integradas a la historia según la tensión provocada por el fondo antropológico de la aporía, los acontecimientos y su narración y que se encuentra sintetizada en la máxima de Koselleck que sentencia que los hombres “viven” y “cuentan” la historia de la forma como “conciben” su tiempo. Véase Koselleck, Reinhart, “Introducción” a *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 1993, pp. 13-18; Villicañas, José y Oncina, Faustino, “Introducción” a Koselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y Hermenéutica*, 1997, p. 28; Carr, David, (reseña) “Futures Past. On the Semantics of Historical Time by Reinhart Koselleck”, 1987, p. 201; Virno, Paolo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, 2003, pp. 11-64; así como Ankersmith, F.R., *History and tropology. The rise and fall of metaphor*, 1994, pp. 33-34, en donde se aducen la “novedad” y la importancia “filosófica” del concepto.

Otros textos, como “El más allá”, de 1948, las *Confesiones Profesionales* de 1953 y “¿Es el historicismo relativismo escéptico?”, publicado en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, en 1959, analizan el “encabalgamiento” del “tiempo humano” individual y el “tiempo histórico” plural, y la forma cómo los nexos establecidos corresponden al trato de lo mítico y lo simbólico o lo puramente irracional, como la historia y la biografía. De hecho, Gaos insistirá en ello al final de su vida desde el título mismo de *Antropología e historiografía*, de 1967, en donde incorpora al diseño ensayos tan significativos como “Crítica del tiempo”, “La antropología filosófica de Cassirer” y “Mito y existencia”.⁴⁰

c) A este apartado corresponden los trabajos de Gaos que vinculan los incisos anteriores con la teoría y el método de la Historia de las Ideas, así como aquellos en los que la *reconstrucción histórica* es ensayada por el maestro español en la búsqueda de sus propias prescripciones.

En cuanto a los de índole epistemológica, dos son los fundamentales: las “Notas sobre la historiografía”, aparecidas en *Historia Mexicana* el año de 1960 y las “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, de 1969, y publicadas póstumamente en la misma revista por Andrés Lira. Para esta tesis, su importancia es dual; por un lado representan una especie de “mapa conceptual” del “pensamiento histórico” de Gaos que ha de ser comprendido a la luz del complejo sistema verbal-temporal de su fenomenología hermenéutica y, por el otro, en una apreciación más íntima, porque en su carácter de “notas” conllevan al interior del léxico gaosiano el significado de una labor previa, de un emplazamiento, de un plan de trabajo, circunstancia con la que como probablemente se ha

⁴⁰ En su *Prólogo* ya citado, Matute ha ordenado cronológicamente la deriva discursiva del pensamiento de Gaos, lo que permite recuperar para la interpretación la ascendencia concomitante de la relación entre lo particular y lo general de su filosofía.

reparado adquiere peso argumental la hipótesis aquí trazada que vislumbra en el horizonte de pensamiento de Gaos previo a su muerte, nada menos que la inserción de la Historia de las Ideas a su Antropología Filosófica.⁴¹ Lateralmente, se niega esta consecución a *Historia de nuestra idea del mundo*, redactado en 1966-1967, en el que si bien se esbozan algunas preocupaciones de carácter teórico, la intención predominante está dirigida por la crítica a la historiografía positivista –“tecnocrática”- y orientada hacia la búsqueda de un renovado equilibrio entre los “métodos de investigación” y los “métodos de composición” de la Historia. De hecho, las “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, no serían sino el esquema inicial de una reflexión derivada en gran medida del ejercicio de historiar.

Con igual valor, pero por distintos motivos han de considerarse *Pensamiento de lengua española*, publicado en 1945, “Filosofía y Literatura según un filósofo español”, reseña del mismo año en *Cuadernos Americanos* dedicada al libro de David García Bacca *Filosofía en metáforas y parábolas*; *En torno a la filosofía mexicana*, de 1952, “Historia y concepto de la verdadera antropología filosófica”, de 1959, “El sueño de un sueño”, en *Historia Mexicana*, 1960, y la serie de colaboraciones suyas en atención a la historiografía de Edmundo O’Gorman: “Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Carta abierta a Edmundo O’Gorman”, en *Cuadernos Americanos*, 1947, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, *Historia Mexicana*, 1952 e “Historia y ontología”, 1968, en edición de la Universidad Nacional Autónoma de México.

⁴¹ “Unas <Notas para una interpretación> tienen muchas menos pretensiones que la interpretación misma y deben ser objeto de exigencias mucho menores. En particular, no suponen la Historia en la misma medida que la interpretación. Constituyen, antes bien, un momento intermedio en el proceso que va de un primer contacto con la historia a la Historia acabadamente escrita, con su interpretación general y todo. Son una hipótesis de trabajo y una tesis de discusión, surgida de un dicho primer contacto, para llevar el trabajo a su cabo.” Véase, Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 58.

En conjunto, artículos y libros configuran el punto límite de la Historia de las Ideas como “ciencia histórica”, esto es, no como una más de las disciplinas históricas, sino como posibilidad sistemática del conocimiento y la representación de las historias. Lo que acontece en el tiempo y lo que de ello se “dignifica” o “conmemora” es siempre una realización de la palabra humana y para Gaos una idea es una “acción” en la que se reúnen semánticamente *concepto* e *imagen* y cuya estructura temporal –la “situación”- determinada por la finitud humana adquiere la forma genérica del relato: la Historia de las Ideas es una Historia Conceptual y Metafórica –de “imágenes literarias” o “conceptos metafóricos”- por ser Teoría, y una Historia Literaria por ser Fábula.

Igualmente, al nivel del “método” como adscripción de lo científico, lo sistemático del conocimiento y la representación de la historia se efectúa al interior de una circularidad hermenéutica resuelta conceptualmente: así como la fijación cronológica de los períodos condensa la perspectiva sincrónica de las fuentes con la diacrónica de las exégesis, la fijación categorial incumbe principalmente a los “métodos de conceptualización” y según un doble criterio trazado por la noción de “autoctonía”: el referido al espacio-tiempo histórico de las “experiencias” y las “expectativas” de las generaciones y el relativo a la cohesión disciplinar que a ello debe corresponder en tanto que tarea de “interpretación”, “explicación” y “composición” de las historias.

d) Finalmente, escritos que afinan las proposiciones gaussianas de índole general como “De paso por el historicismo y existencialismo”, aparecido en 1951 en *Cuadernos Americanos* y “La antropología filosófica en nuestros días”, en *Historia Mexicana*, 1967, que marcarán, respectivamente, las rupturas definitivas con Ortega y Heidegger, así como el resumen del programa básico con que esgrime su *crítica historicista y existencial*; o bien trabajos en que se abordan temáticas específicas y de alta significación histórica e

historiográfica, tales como “¿Qué clase de Ciencias son las Políticas y Sociales?”, de 1959, de obvias implicaciones al interior de la teoría del conocimiento de Gaos, y “Sobre la Técnica”, *Acta Politécnica Mexicana*, 1959, que consiste en una aguda fenomenología del imperativo tecnológico como sesgo “tecnocrático” atribuible al “inmanentismo moderno” y que deriva hacia una crítica radical y de signo contrario en la que la serie temporal, subsumida a los códigos prescritos de la sucesión *lógica*, pasa del tiempo lineal –del silogismo y la “aceleración”–, al tiempo densificado estéticamente del “relato”, el “retardo” y la “sorpresa”. Por último, textos a los que se recurre sólo de manera aleatoria, en la confirmación de una cita, el ahondamiento argumental o la selección de un epígrafe: “El Dilthey de Imaz”, de 1947, “En interés de la filosofía”, de 1958, y “Aforística”, 1983, título que engloba un trabajo de 1942 a 1962 y que Vera Yamuni ha reunido en un volumen que se compone tanto de los aforismos publicados en vida de Gaos, como de 120 que permanecían inéditos al igual que la acepción humana, *más que humana*, que de su creador admirablemente expresan.⁴²

En conjunto, los materiales reunidos guardan entre sí diversas relaciones y puntos de mutua apelación que, sin embargo, se ha buscado destacar en conformidad con dos de las variables estructurantes de la presente investigación: el reposicionamiento de la tradición historiográfica representada por Gaos desde la perspectiva del pensamiento de lengua española y las formas posibles de su vinculación al debate teórico contemporáneo, básicamente desveladas por la constatación de su pertenencia al círculo íntimo de la “hermenéutica historiográfica” de signo romántico.

⁴² Páginas importantes para situar la intención sistemática de la aforística de Gaos como herencia nietzscheana pueden verse en Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, 2002, pp. 165 y ss.

Capítulo II. Histórica.

Los cursos con los que Gaos da inicio a su experiencia filosófica en el exilio mexicano, constituyen una deslumbrante presentación dirigida a impactar la inteligencia de sus nuevos y expectantes compañeros de ruta. En particular, es necesario comentar aquí aquellos referidos a los orígenes de la Historia y la Filosofía –y que lo son también de la Teoría- en los que han quedado plasmados con claridad los estratos más profundos de las disciplinas que articulan el humanismo gaosiano y las formas metodológicas que acompañan su proceder intelectual. Ambos han de concebirse como textos enmarcados por el análisis filológico, conceptual, y encaminados a esclarecer las relaciones de la fenomenología y la antropología filosófica como núcleos de toda comprensión histórica.⁴³

Según la estimación de Gaos, haciendo eco desde la perspectiva circunstancialista de sus fuentes más inmediatas –Kant, Dilthey, Ortega y Heidegger-, la composición semántica de los conceptos de historia y filosofía vistos a la luz de su significado occidental original aducen a un doble y simultáneo momento de la experiencia temporal: por un lado el de la *aporía*,⁴⁴ que en términos llanos se descubre como la tensión primordial del hombre producto de su ser finito, antinómico entre el ser y el no ser, y a partir del cual cobran sentido las “condiciones de posibilidad” como atribución de la conciencia individual y plural y, por el otro, el de su acumulación fáctica que es propiamente histórica y que habla

⁴³ La presentación comentada de estos escritos –leídos por Gaos en los años de 1939 y 1940 en sus cursos de la Universidad Nacional-, y en la que se destaca el “agrado”, la “fruición” y la “devoción” dispuestos “[...] en el tratamiento de los innumerables problemas y aspectos filológicos o filosófico-filológicos”, así como el manejo de un “[...] gran acervo de hermenéutica filosófica”, puede verse en Navarro, Bernabé, “El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, 1970, pp. 232-252.

⁴⁴ Según la etimología gaosiana, desprendida del contexto aristotélico, la *aporía*, el “no tener salida”, incluye en su traducción las nociones de *aporéin*, “no encontrar salida” y de *diaporéin*, en la que el “[...] prefijo *dia* expresa el *a través*, pero también el *entre*, el entre dos términos, la oscilación, la vacilación entre ellos. *Aporéin* es no encontrar salida. *Diaporéin* es permanecer perplejo.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 54.

de la inserción del ser en el tiempo por mediación de la palabra, que es don de aprehensión creadora y convivencia:

[...] ya no mera antítesis de posiciones históricas, sino un ahondamiento definitivo de las condiciones de posibilidad esencial de todas estas posiciones, *en la historicidad tanto de esas posiciones, cuanto de sus condiciones de posibilidad.*⁴⁵

La “situación” primigenia es la de la historia, en un postulado que busca ampliar el estado del hombre hacia un *Dasein* temporal que no se agota en la mera existencia, y desde el cual puede ser descubierta la estructura del “tiempo histórico” en tanto que categoría que conjuga las determinaciones del acontecer y las propias de su conciencia y conocimiento. Así, afirma Gaos:

La historia es la conciencia expresa del sentido de lo humano como inestable. Sin esta conciencia, imposible, inconcebible el intento de alcanzar la estabilidad de lo humano por la vía precisamente de la conciencia, del saber de los principios. *La historia es pues, en este preciso sentido la condición de la filosofía.* Historia y filosofía son las dos manifestaciones conscientes, expresas, correlativas de la construcción de la naturaleza humana tendiente a extravasar de sí misma: inestable e insegura, movimiento en el tiempo, tendiente a la seguridad, la estabilidad, el reposo de lo eterno.⁴⁶

La condición aporética de lo histórico afincada en la experiencia comprensiva de la inestabilidad y la oscilación, presenta en Gaos la formulación de una estructura antinómica formada por un desdoblamiento consciente en el que la historia emerge como lo “propio” de la “teoría pura”, “inutilitaria”, y la filosofía como lo de aquello teóricamente relacionado con los “principios” de la “política”.⁴⁷ Pero además, abarca de igual manera, como

⁴⁵ Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 118. Las cursivas son mías.

⁴⁶ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 56. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 61. De posicionamiento delicado al interior de la elaboración gaosiana, lo político asume, desde este sitio, un sesgo ontológico definitivo y tendiente a su consideración más allá de las reuniones topológicas de las “concepciones del

condición de posibilidad compuesta por la dimensión íntegra de lo temporal concreto, la configuración original e igualmente auténtica de la Historia:

La cuestión no es cuándo hay ya historia de algo, de la filosofía. Ni cuándo ya Historia de lo mismo, de la filosofía. Es buscar, descubrir y poner de manifiesto en la historia, a partir de sus comienzos, la conciencia que resultará concreta en Historia y este proceso de concreción.⁴⁸

La historia es, según Gaos, un dato antropológico primordialmente determinado por la “[...] función espontánea de la naturaleza humana” que significa el “memorar”⁴⁹ y que, a su vez, como acto de “conservación”, se complica en los términos de su contradicción como “desasimilación” y “excreción” al interior de una sucesión temporal concebida no a la manera de un “marco” o un “módulo” en el que “[...] el ser, de suyo, por sí, viniese a ser y dejar de ser”, sino como “un ingrediente real del ser” en el que, en todo caso, se inscribe

mundo”. Como lo muestra la vida propia de Gaos, que es decir su filosofía, la política se manifiesta en su relativa autonomía como una experiencia creativa que se ejerce en todos los matices del existir o, como bien ha percibido Salmerón, “[...] como una conducta fundada en la estructura moral del hombre –encuentro de motivos profundos-, a niveles más radicales que, por ejemplo, una analítica existencialista al estilo de Heidegger.” Véase Salmerón, Fernando, “El pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transferrados”, 2000, p. 170.

⁴⁸ Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 102. Conservando igualmente residuos de las categorías trascendentales kantianas, Koselleck ha desarrollado más allá de la analítica de Heidegger la estructura del *Dasein* o de las “[...] aporías de la finitud del hombre en su temporalidad”, a partir de una agregación –“restauración”, “actualización”- de los existencialistas por vía de al menos cinco ejemplos de categorías antinómicas que “[...] como pares antitéticos, son idóneas para ilustrar las estructuras de finitud que, por excluirse mutuamente, evocan tensiones temporales necesarias [...] Las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir. Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar algo <en el tiempo>”. El conjunto se compone por los binomios *poder morir/poder matar*, *amigo/enemigo*, *exterior/interior*, *secreto/público* y lo que el autor denomina “generatividad” o circunstancia en la que las generaciones establecen nexos de *continuidad* o de *ruptura*. Véase Koselleck, Reinhart, “Histórica y Hermenéutica”, 1997, p. 85 y Torres, Luis, “La teoría y el método en la Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck”, (inédito) 2004, pp. 42-48.

⁴⁹ “A toda modalidad peculiar de lo humano la hace posible tan sólo y en última instancia la existencia de un fundamento trascendental de ella en un rasgo general de la naturaleza humana.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 72. Sobre la “ambigüedad” y “contradicción” en la que deriva la extensión al hombre del triple significado del concepto de “naturaleza”, véase Gaos, José “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 159. Sin abundar, aquí se emplea, junto a Gaos, en un “estrato profundo”, como ahondamiento del mundo de la vida: “[...] la historia se daría ya en lo natural; la naturaleza se extendería a lo humano, a lo histórico por excelencia; naturaleza e historia se compenetrarían recíprocamente, y en esta su compenetración, excederían, abarcándolo, de lo humano -bien que lo humano, a su vez, por el otro lado y en parte, las excedería a ambas.”

“[...] una continua pérdida de realidad bajo la forma de pérdidas en el contenido de la memoria humana.”⁵⁰

Esta estructura temporal de la existencia histórica, dispuesta en tal forma que permite su “unidad” como “pluralidad” sin agotarse en ella,⁵¹ tiene su representación esencial en el cruce de dos categorías que, en su carácter complementario, contienen las dimensiones y la diversidad íntegras del tiempo histórico y humano: la “experiencia” y la “expectativa”.⁵²

Desplazadas del discurso aristotélico según confirma el “diálogo” sostenido por Emilio Lledó con Gaos, ambas nociones cualifican un modo específico de ser el hombre

⁵⁰ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 62-63.

⁵¹ Temática decisiva en Gaos, la unidad y la pluralidad del mundo de la vida adquiere en su especificación histórica un matiz capaz de desarrollarse como superación historicista. Primero, porque al situarse como reflexión en un “estrato más profundo” que el de la filosofía de la historia y de la antropología filosófica, esto es, el de la “ontología de la historia y del hombre”, eleva asimismo la condición individual de la *convivencia* y de los múltiples tiempos a un nivel similar y, enseguida, porque este quedar abiertos ontológicamente del individuo y la historia a la *comunicación*, constituye el fundamento de la “superposición vital” de las generaciones “[...] única que incluye en sí la comunicación de las memorias individuales, base de la tradición, primero, y de la historiografía, más tarde.” De esta forma: “El *cada uno* y *los demás* tienen su origen en estas pluralidades. Las unidades de un número o conjunto de cosas materiales sólo son *cada una* y *las demás* en cuanto distinguidas como tales por un miembro de una de las pluralidades anteriores. La correlación del *cada uno* y *los demás* implica propia y originariamente la conciencia. Una de estas <cosas> es quizá el hombre. Y en estas cosas como el hombre, la pluralidad sería histórica. Sería la de una esencial historicidad que se realizaría en una historia. Y la unidad sería personal. Sería en término último la de la individual personalidad. Naturalmente, la correlación contraria y doblemente total es aquí entrañable, esencialmente consciente.” Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 105, “Sobre <individuo y sociedad>”, 1987, p. 153 y “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 163. En una acepción equivalente a la sostenida aquí, aunque lograda desde la perspectiva existencial y restringida al ámbito de la antropología filosófica, Colonnello ha argumentado lo anterior como una agregación gaosiana a Heidegger: “No es ajeno a este proyecto el intento de reconsiderar la subjetividad trascendente a través y más allá de la analítica existencial de Heidegger y la elaboración de una forma peculiar de antropología filosófica.” Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, p. 42. Por su parte, Koselleck ha profundizado históricamente en relación a ello: “El hombre como *Dasein* no es todavía libre para su prójimo [...] ni abierto en su conflictividad con sus semejantes. Los tiempos de la historia no son idénticos y ni siquiera derivables enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*. Desde el comienzo, los tiempos de la historia están constituidos por interrelaciones humanas. Se trata siempre de la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo (*Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen*), de determinaciones de diferencias que contienen su propia finitud irreductible a una <existencia> (*Existenz*). [...] Es decir, se trata de entender la posibilidad de historias, mientras que Heidegger se contentó con la categoría de historicidad.” En Koselleck, Reinhart, “Histórica y Hermenéutica”, 1997, pp. 72-73 y 85.

⁵² Acerca del carácter trascendental de estas categorías para la configuración teórica de la historia en su bilateralidad véase Koselleck, Reinhart, “<Espacio de experiencia> y <horizonte de expectativa>. Dos categorías históricas”, 1993, pp. 333-357.

con el tiempo: mientras que la experiencia se agolpa y acumula desde una relación del presente con el pasado descrita en los términos de la “espacialidad” y la “frecuencia” -lo que establece la idea de la “repetición” como cualidad inherente a la historia y el tiempo-,⁵³ la expectativa, como previsión y esperanza, viene a ser determinada siempre por una proyección futura, de espera de cada uno y los demás:

Reparemos, con el más simple y cercano de los ejemplos, en cómo la vida humana supone, consiste en el movimiento del hombre en el espacio, y cómo el movimiento del hombre en el espacio supone esa pre-existencia, ese pre-ser del futuro que es la pre-visión de él, la presencia de él en la mente y el corazón, la expectativa humana.⁵⁴

Así, yuxtaponiéndose concomitantemente, experiencia y expectativa se establecen como “una condición esencial de la vida humana”, como “una expresión de la naturaleza humana hecha de realidad presente y de ideal futuro” y que, en su generalidad exenta de concreción más que circunstancial, histórica, fundan su posibilidad para tematizar igualmente los contenidos y los principios teórico-políticos de la historia y la filosofía.⁵⁵

Situado en una perspectiva que no deja de sorprender por su finura conceptual, tras las nociones de “consejo”, “ingenio” y “prudencia”, el argumento de Gaos recurre a la “encarnación simbólica” de la “base histórica” –“paradigmas de la sabiduría”- constitutiva de la leyenda de los Siete Sabios:

Este ingenio y consejo es prometheico, es decir, consiste en un [...] aprender por anticipado. Esta expresión implica una relación con el pasado y con el futuro. La

⁵³ Clarificando este aspecto crucial de la doctrina, Lledó, quien según dice, más que prologar al autor, dialoga con él, reproduce la cita aristotélica que sirve a la exégesis de Gaos: “Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo lo que se ha *remansado en el alma*.” Lledó, Emilio, “Prólogo” a Gaos, José, *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, 1991, p. 10. Véase de Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 81: “[...] la previsión se funda en la frecuencia.”

⁵⁴ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 53.

⁵⁵ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 53.

memoria del pasado es una de las condiciones del aprender -ha reconocido Aristóteles- y la anticipación se refiere al futuro. La sabiduría [...] es experiencia y previsión, es humana prudencia en cuanto por prudencia se entiende justamente ese tacto en el tender la mente hacia el futuro que da sólo el haber ejercitado mucho antes la mano del espíritu en las pruebas de la vida.⁵⁶

Es decir, lo importante del planteamiento radica en que las categorías enuncian el nexo determinante de la conciencia en que historia, teoría y filosofía condensan un núcleo de significación a su vez atribuible a la relación palabra-tiempo y del que emerge la Historia como ficción científica o ciencia de la *representación*⁵⁷ fundada en la coherencia entre acontecer, procedimiento y recreación:

La filosofía y la Historia nacieron históricamente juntas. No sólo en la misma edad, de los milesios y demás presocráticos, del milesio Hecateo y de Herodoto. Este último atribuye los viajes de Solón a la filo-sofía y la teoría, es decir, al afán de saber y ver. El verbo *eidénat*, que significa saber, deriva de la misma raíz, *vid*, que idea, que el latino *videre*, ver, y que historia. Teoría e historia significan etimológicamente un mismo ver. Solón es uno de los Siete Sabios, el considerado como más importante hasta que pasó a serlo Tales por su sabiduría teórica, iniciadora de la filosofía. Herodoto viaja por historiar, es decir, por el mismo afán de ver y saber que Solón. Filosofía, teoría, Historia nacen pues, en apretadas relaciones de unidad que suelen representarse bajo el primero de los tres nombres, aunque pudo denominarse con cualquiera de los dos últimos. La compleja razón de la preferencia triunfante está constituida por la filia componente, la irónica modestia socrática y la <guerra del Peloponeso> ganada contra los sofistas y todas las demás escuelas filosóficas de la Hélade por los socráticos platónicos para el resto de la historia universal.⁵⁸

Ahora bien, de este origen histórico común, la Teoría, la Historia y la Filosofía se abren paso como funciones de la conciencia distinguiéndose más allá de una primera

⁵⁶ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 58.

⁵⁷ En la acepción con la que Gadamer postula el término: “En cualquier caso lo que queremos significar bajo el término de representación es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético, un proceso óntico, y no por ejemplo un acontecer vivencial que suceda sólo en el momento de la creación artística y que el ánimo que lo recibe en cada caso sólo pueda repetirlo.” Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, 1996, p. 211.

⁵⁸ Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 180. Para una “reivindicación” de la teoría y la Historia –*sophia*– en el preciso sentido aludido por Gaos véase, Blumenberg, Hans, *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de la teoría*, 2000; y Backman, Mark, *Sophistication, Rhetoric and the rise of self-consciousness*, 1991, principalmente el capítulo “The roots of or sophistication”, pp. 3-28.

instancia dirigida por la cualificación particular o universal de sus respectivos objetos. La Historia es inmanentemente teórica, la Filosofía teoría política.⁵⁹ El artificio frente a lo inestable del mundo de la vida de la segunda queda de esta forma doblemente condicionado: por la historia como estructura temporal señalada por la experiencia y la expectativa, y por la Historia como construcción teórica. El artificio de esta última, por el contrario, provenientes sus contenidos de lo que es “inutilitario”, queda supeditada en su concreción y aplicabilidad política a las determinaciones de la interpretación filosófica.⁶⁰

De esta manera, lo propio de la Historia como visión, y comprendida por Gaos como se ha visto según el entramado metafórico del “viaje” o el “salir de sí” inherentes a la naturaleza humana, conserva en su surgir la configuración temporal del memorar, especialmente aquella con la que se genera el carácter dual del tiempo humano como esencial cualidad: la de recordar y olvidar: “Como dejar de vivir vigilantemente es menester para conciliar el sueño, dejar de recordar es menester para conciliar la vida.”⁶¹

Este memorar “selectivo”, situado al margen de una relación en que las cosas son *en* o *con* el tiempo e inscrita en una temporalidad en la que el tiempo *es* o se *efectúa* con las cosas,⁶² trastoca su representación absoluta y unilateral como “potencia activa y corrosiva”,

⁵⁹ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 61. El agudo propósito de la definición de Gaos es el que sigue “[...] la autointerpretación tradicional, clásica, de la filosofía, es que ésta es teoría pura inutilitaria; frente a esta interpretación se trata de mostrar: que esta teoría pura, inutilitaria, es lo propio de la historia; pero que la teoría filosófica es política; que el teórico *strictu sensu* es el histórico (con el científico), y el filósofo sigue siendo el sabio político, bien que un tanto complicado.”

⁶⁰ “La sabiduría representa, pues, un momento decisivo en la humanización y racionalización de la política. Pero a la inversa, implica una repercusión de la política sobre la sabiduría. La función y la índole primeras, originarias de ésta, son políticas.” Y, para justificar la identidad entre sabiduría y filosofía que aquí emplea Gaos: “Únicamente la sabiduría de Tales superó la utilidad de la política con la teoría. Pero Tales, después de haber hecho política, se dedicó a la investigación de la naturaleza, a la física. Y recordemos hasta dónde llegó: hasta predecir un eclipse. En esta emergencia de la física en el terreno y de la raíz de la sabiduría política vieron ya los antiguos el justo y preciso orto de la filosofía propiamente tal.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 60-61.

⁶¹ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 63.

⁶² Aludiendo a la categoría de “historia efectual” de Gadamer y ajustándola en los términos de la historicidad inherente a toda experiencia, Koselleck, remitiendo aquélla a un acontecimiento existencial que “[...] sólo se puede experimentar en el propio tiempo de cada uno”, aduce que lo que resulta de ello es que la imagen de lo

en un memorar de la voluntad o “rememorar” que, simultáneamente con lo que es “digno” de pensarse y de decirse, involucra lo que es digno de recordarse -lo “memorable”, el “conmemorar” que lleva en su prefijo la condición de la convivencia-, así como implícitamente en su semántica lo que es “indigno” y, por ello, merecedor de olvido:

Pues bien, sólo porque en el hombre individual y colectivamente, se dan naturalmente, por obra de su naturaleza, mejor, como la obra, como la acción o actividad en que su naturaleza misma consiste -estas funciones, este memorar espontáneo, este rememorar, este conmemorar, este historiar, antes de toda historia en cualquier sentido específico, antes de todo historiador, sólo por esto es posible que de estas funciones naturales suyas haga la “doble” naturaleza humana objeto, reflexivo, de sus intenciones, y convierta su natural memoria en historia como arte, profesión, género literario, ciencia. La historia se nos presenta así como una emergencia de una figura artificial o artificiosa o artística del seno de la historicidad o memoricidad humana.⁶³

La presencia de la historia, concreción del tiempo y de la perplejidad del hombre como partícipe de su inabarcable suceder, se materializa, en parte, como original Historia en el único ámbito posible y en el más exclusivo de la alteridad humana: el del *logos* que,

temporal desborda su percepción espacial como “sucesión lineal de datos ónticos”, y se configura, ontológicamente, “cumplimentándose” (*vollzieht sich*) “[...] en la maduración de quien llega a ser consciente de su tiempo comprendiéndolo, reuniendo en sí todas las dimensiones temporales y, por consiguiente, agotando completamente la propia existencia”. Véase Koselleck, Reinhart, “Histórica y Hermenéutica”, 1997, p. 68. Respecto a la “[...] implicación histórica de toda experiencia [que] ha sido descubierta por Hans-Georg Gadamer en *Wahrheit und Methode*”, véase Koselleck, Reinhart, “<Espacio de experiencia> y <horizonte de expectativa>. Dos categorías históricas”, 1993, p 338, nota 4.

⁶³ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 64. Armónicamente, casi podría decirse, estéticamente, el “sistema de valoraciones” en el que se resuelven las “complementarias voluntades” de la conmemoración y el olvido, es mediado por Gaos a través de la estructura temporal de la experiencia y la expectativa, interpretada según el orden de su representación trascendental: “El hombre no podría engrosar, enriquecerse de su pasado *in infinitum*. Este enriquecimiento le conduciría a la infinitud – pero su destino, su naturaleza- es la limitación. Por eso necesitaría perder por un lado lo que por otro ganaría. Y un órgano de este auténtico proceso de su naturaleza transida de antagonismos sería precisamente la estimativa seleccionadora, el encontrar cosas, sólo algunas, dignas de memoria, memorables. La existencia de lo digno, aparte de lo indigno, sería una manifestación humana de la finitud. La dignidad correspondería en el hombre a la limitación. Y para un ente infinito lo digno y lo indigno sería uno y lo mismo –como dice literalmente Heráclito.”

vinculado a su expresión filológica, es postulado por Gaos como “palabra interior” -el *logos* como razón- y “palabra exterior” -oral o escrita, en donde se invierte la relación.⁶⁴

La distinción así precisada no es baladí, y no tan sólo porque matice la complejidad de la palabra como “lo que salva del olvido”,⁶⁵ sino, sobre todo, porque lo que se descubre en realidad es la igualación fenoménica entre “pensamiento” y “verbo”, aunque sujeta relativamente a la prioridad ontológica de la expresión o la discursividad dialógica del pensamiento consciente de sí, como lo primeramente dado.

La identificación de la razón con la “palabra interior”, que más que significar su identidad en el sentido único de lo verbal –que equivaldría a no atenerse a ninguna condición extralingüística-, aduce por lo pronto al alejamiento gaosiano de cualquier consideración isomórfica del nexo pensamiento-mundo y, correlativamente, de las ideaciones ancladas en las exigencias lógicas del lenguaje concebido como representación más o menos verdadera de los objetos, tanto como a su decisiva apuesta por armonizar -razón lingüística o verbal- la oscilación entre los estratos “interior” y “exterior” que modalizan la palabra en su ser contingente y circunstancial.⁶⁶

Pero no se trata tampoco, exclusivamente, de destacar la “corporeidad” o “fijación” que el léxico ejerce sobre el pensamiento, la imagen, el recuerdo y el prever, aún y cuando

⁶⁴ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 65 y Navarro, Bernabé, “El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, 1970, p. 245.

⁶⁵ “Lo que condena al olvido, lo que menoscaba el ser del hombre, lo que limita y hace finito al hombre es su tiempo. Lo que va a salvar del olvido, lo que salva del olvido, es la palabra. El hombre es un ente hecho de tiempo y de palabra, que se combaten en él. Su ser es la pugna entre estas dos potencias de él constitutivas. [...] la historia entera de la filosofía y aun de la Humanidad [ha de verse] como la gigantesca, descomunal contienda entre el Tiempo y el Verbo en el hombre. O si se prefiere en griego: como la gigantomaquia de *Cronos*, devorador de sus hijos, y el *Logos*, que va a pretender sustituirle, pasando por Zeus, en la monarquía del universo. Para comprobarlo así basta confrontar Homero y Heráclito. Y en el cristianismo es el *Logos*, el *Verbo* quien se encarna para redimir o salvar al hombre de la muerte eterna.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 65.

⁶⁶ Sobre estas cuestiones, referentes a la filosofía analítica en los ámbitos de Russel y Wittgenstein, así como decisivas en la caracterización posterior de la oferta verbal de Gaos, véase mientras tanto, Nieto, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997, p. 119 y ss.

en ello se localicen los fundamentos de la distinción meramente formal entre palabra e *idea* -“[...] esas <ideas> más corpusculares que son las palabras [...]”-,⁶⁷ y del carácter convencional de toda significación lingüística. A decir verdad, en Gaos la palabra se extrema hasta convertirse en el núcleo individual y colectivo de la vivencia como convivencia y comprensión:

Pero sobre todo la palabra tiene una función directa selectiva y dignitativa. *No hay palabras para todo y ya haber una palabra para algo lo destaca y pone de relieve.* Pero aun las palabras existentes no se aplican en todo momento a todo aquello para lo que existen. No dirigir la palabra a alguien ha sido sentido siempre como un agravio. Simplemente dirigir la palabra a otro es con frecuencia una atención que se le dispensa, cuando no un honor que se le hace. Análogamente, *vertida sobre las cosas o los hechos, la palabra los entresaca y los dignifica.*⁶⁸

De esta manera, la palabra fecundada como clave del enlace de historia e Historia, y cuyo movimiento de pérdida o agregación generacional describe la estructura dinámica de la “tradicición”,⁶⁹ oral, o bien materializada y enriquecida “[...] por un medio más suscitador de la actividad del espíritu”, como lo es el de la palabra escrita, deviene en su artificiosidad y bajo el conjuro de la conciencia de sí misma y de su cualidad “orográfica” y “axiológica”

⁶⁷ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 65.

⁶⁸ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 66. Las cursivas son mías. Filosóficamente, al parecer, la tesis anterior no ha sido tomada en cuenta al posicionar los atributos y los desarrollos verbales del pensamiento de Gaos frente al de sus fuentes, o al de otros autores de su época. En mi opinión, tendería por lo menos a replantear la relación individuo-lenguaje-historia que hasta ahora se ha pretendido afirmar como la “gaosiana”. Históricamente, por lo demás, o desde la relación filosofía-historia que aquí se ha explicitado, es indudable que en Gaos *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Véase lo relativo a la concepción de ser y lenguaje de Gaos, en una trayectoria que se argumenta remontándose a Villoro, Valdés, Silvia, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, 1994, pp. 377-378, nota 32. Una alusión quizá pionera, precisada por la temática lingüística de los “horizontes temporales”, de la similitud de algunos aspectos desarrollados por las filosofías hermenéuticas de Gaos y Gadamer, puede verse en Lledó, Emilio, “Prólogo” a Gaos, José, *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, 1991, p. 9. Sobre la especificación temporal de la palabra como lo “digno de decirse” véase Gadamer; H.-G., *Verdad y Método I*, 1996, pp. 505-507.

⁶⁹ Así como la superposición de “[...] las generaciones se revela como la entidad estructuradora de la historia”, en cuanto a la tradición: “El hombre puede hacer tradición o entrega de las cosas materiales. Pero éstas le son propiamente extrañas; son ajenas a su persona. No puede entregar de sí propio realmente nada, ni sus sentimientos, ni sus impulsos... Pero puede entregar su palabra, y a esa entrega es a lo que llamamos propiamente tradición, lo que consideramos tradición por excelencia.” Véase Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 161 y ss., y “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 67.

en tanto que relato (Historia), como “ficción” en cuyos límites permanece abierto y disponible lo que de auténticamente histórico conservan los discursos de la recreación.⁷⁰

Planteado el enlace entre historia e Historia -“términos en la relación íntima que consiste en definirse el uno por el otro, en constituir cada uno en algún sentido y extensión la naturaleza del otro”-, Gaos acentúa seguidamente su especificación -su efectualidad- como “conciencia de sí”:

La historia se constituye en la conciencia mnémica, tradicional, historiográfica de sí misma. Sin historiadores no habría, no sólo historiografía, lo que es tautológico, sino tampoco historia... Y esta conciencia histórica da un nuevo sentido al término histórico. Esta conciencia histórica es ella misma parte de lo que crea, parte de la historia; tiene historia [...] ⁷¹

Lo ficticio de la Historia, anudado en su constitución por la experiencia del viaje como “des-plazamiento” y “salir de sí” humanos en el espacio y el tiempo, y cuya justificación proviene de la “insatisfacción” y la “satisfacción” como fórmula motivacional

⁷⁰ En el sentido de la tradición que se “vivifica a cada momento”, la “superioridad” de la palabra escrita sobre la oral consiste, simplemente, en “[...] la materialidad de la cosa en que la palabra se escribe.” Adicionalmente, esta dualidad de la palabra, que se empalma con la correspondiente a la genérica de lo interior y lo exterior, se desdobra asimismo en Gaos en otras dos de suma importancia estructural: la de la “lógica del raciocinio” y la de la “contingencia” del lenguaje, por un lado, y la de la filosofía y la historia que arrastra a la del filósofo y el historiador: “La historia impele [...] a viajar, porque lo que se afana por saber y ver son los hechos de los hombres, esto es, cosas particulares, individuales en cuanto tales. El órgano de la visión de las cosas particulares es el de la percepción sensible, el órgano corporal. La teoría recluye al filósofo en la quietud porque lo que se trata de ver, los principios, son cosas universales, generales, y el órgano de esta visión eidética no es lo corporal. El filósofo nos ofrece una imagen máxima de la introversión. Y es que los afanes, lo decisivo, en uno y en otro casos no pueden ser más opuestos.” Véase Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 67 y 78.

⁷¹ Véase Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 157 y 163, así como “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 122. Para un ahondamiento de todos estos aspectos, Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, 1996, p. 351 y ss.: “En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos. En este sentido haremos bien en no entender la conciencia histórica -como podría sugerirse a primera vista- como algo radicalmente nuevo sino más bien como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado. En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica.”

de enfrentar lo inestable,⁷² se comporta en su indeleble relación con la *verdad* de lo fáctico, oscilando por un lado hacia el extremo que como “sinopsis sistemática” o “tipología” colinda -en los términos tradicionales de la “conformidad con lo real”-,⁷³ con un “radical núcleo de auténtica Historia” y, por el otro, hacia los confines igualmente radicalizados de la selectividad de la experiencia individual:

Acaso la historia tenga un núcleo irreductible preservado por el límite de la vinculación del pasado a la actualidad personal y de la irreductibilidad de ésta.⁷⁴

La novedad del movimiento -el desplazamiento de la historia-, surgida de la natural tendencia a la centralidad del hombre -“A la autoridad de la personalidad histórica se opone la verdad de la proposición misma, indescriticamente en su eternidad o intemporalidad

⁷² “Mas, ¿por qué este mundo es sentido como medio impropio del hombre? Porque ¿qué es el medio propio del viviente? Aquel que contiene y proporciona los elementos que aseguran su vida. Aquel que da satisfacción a sus necesidades. Si, pues, este mundo es sentido por el hombre como medio impropio, es que lo siente como un medio insatisfactorio.” Más aún, metafóricamente, la antropología gaosiana se complementa con las imágenes de la *tierra firme*, la *navegación* y la inminencia *del naufragio*, dentro de un esquema de la historia de occidente cercada por su trayectoria secularizante -inmanente-: “El hombre ha sentido que vivir es viajar en un medio impropio, este mundo. El hombre ha sentido este mundo como un medio impropio de su vida. Ha sentido este mundo, no como tierra firme, sino como elemento fluctuante, y su vida en él como navegación justamente.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 80-81. La profundización fenomenológica de ello en Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río, un ensayo sobre la metáfora*, 1992.

⁷³ Adelantando matices que la reflexión de Gaos alcanza estructuralmente, indico ahora tan sólo uno de los temas que la ligan a la tradición hermenéutica renovada por Gadamer: “Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niega a aceptar la unidad interna de palabra y cosa.” O, con un énfasis más preciso: “¿No habría que hablar más bien de la *corrección* de las palabras, esto es, exigir la unidad de la palabra y la cosa?” Véase Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, 1996, pp. 484 y 488, respectivamente.

⁷⁴ “Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, pp. 121-125. Más adelante la tesis se ahonda en su circularidad: “La historia es innovación, aportada fundamentalmente por el factor personal. Las cosas naturales pudieran no ser de suyo históricas. Las cosas ideales en sí y en la cultura entrarían en el tiempo y en la historia, no por sí, extrañas a ambos, sino entrando en relación, en la sucesión histórica de las personas, con éstas. Aunque en la historia no hubiese *repetición* traída siquiera por las cosas ideales, es posible que la historia la necesitase. Si la historia misma no lo estuviese, la Historia está vinculada al *logos*, y a éste es inherente una universalidad abstracta que significa traer a repetición, cuando menos aparente para él, aquello sobre lo que incide. Por eso la Historia tiende a destilar la historia en aquello en que la repetición tiene su perfección, en tipología. Pero esta destilación, repetición, tipología, el *logos* mismo, tiene el límite de aquello en que está *concreto*: la historia de las humanas personas en lo irreductible o absoluto de su individual personalidad.” p. 175. En relación al nexo antropológico fundamental para la teoría histórica de las nociones de experiencia-estructuras de repetición del tiempo-composición historiográfica, véase Koselleck, Reinhart, “Estratos del tiempo”, 2001, pp. 35-42 y “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, 2001, pp. 43-92.

impersonal, anhistórica”-⁷⁵ queda enunciada bajo el régimen de la “perplejidad” que dispone a la conciencia frente a la “sorpresa” y en el que palabra y tiempo se entrecruzan como actividad creadora e intención. Ahora bien, en cuanto a la Historia, la novedad, si por lo que se refiere a los contenidos señalados para el primero de los extremos –o de “sinopsis sistemática”, diacrónica- asume la caracterización formal de una representación verídica sólo parcialmente, por lo que respecta a la composición del segundo –la determinación de la experiencia individual sincrónica- “[...] la historicidad subsistente inspira la fábula, en que no sólo se inserta, sino que se realiza la Historia”, en su propio ámbito de demarcación de la verdad o de lo meramente plausible.

Si la historia se destila sin residuo en tipología, en sistema intemporal, deja de ser historia y no hay Historia. Un método, un plan exclusivamente sistemático es anhistórico. El plan, el método histórico es fundamental, sustancialmente cronológico.⁷⁶

⁷⁵ “La naturaleza humana es un término medio tendiente a irse o salir de sí y dejar de ser lo que es por cada uno de los dos correspondientes entre múltiples pares de extremos. Por ende, todo humano participa de esta naturaleza intermediaria y consiste en un centro.” Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 122 y “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 73. Maestre ha percibido igualmente la consistencia de la centralidad: “El <término medio> no sería un reposo entre los extremos, sino el constitutivo oscilar entre ellos”, en Maestre, Agapito, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, 2001, p. 134.

⁷⁶ Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 122, 160. La caracterización simbólica de la representación –como recreación-, asunto crucial de la filosofía de Gaos que aquí no puede ser abordado sino hipotéticamente, respira de un entorno trascendental en muchos puntos equiparable al religioso como “más allá radical” exclusivo del hombre e incluyente de sus relaciones con el mito, la filosofía y la Historia. Posible de ser planteada todavía pertinentemente en los términos de su crítica a las “formas simbólicas” de Cassirer, de las que recupera lo relativo a la “función” antropológica del símbolo –la objetivación del mundo- para llevarla a una formulación “sistemática” y dependiente en última instancia de la constitución fenomenológica de las “presencias” –distinción entre el condicionamiento físico del “signo” y la desapehensión del símbolo-, la postura de Gaos, en lo que de más importante tiene para la representación histórica, a la par que reconduciría lo simbólico a la unidad de sus diversas “formas” –la expresión-, lo radicalizaría en su función paradigmaticizándolo en aquellas que más crucialmente tienen que ver con “otros mundos”, “otros tiempos” u “otras vidas”: el mito, traducido como cuento y fábula, y la religión, de oriundez, en su representación doctrinal, divina. Correlativamente, la relación mito-filosofía que así se establece, y que quebranta la jerarquía racional con que tradicionalmente se aprecia –degeneración moderna, le llama Gaos-, determinaría al final la percepción de un orden simbólico de la historia y uno mítico de la Historia: “En el *logos* se resume la palabra del *mythos*, mientras que la *ratio* le pide a éste cuentas y le declara en bancarrota por no poder rendirlas. Pero ante los dioses, o ante Dios, está la *ratio* misma en bancarrota. El retorno al *logos* es, a su vez, un retorno al *mythos*.” Para este complejo de ideas véase de Gaos, José, “Mito y existencia”, 1967, p. 182 (cita tomada por Gaos a Ludwig Schajowics), “La antropología filosófica de Cassirer”, 1967, pp. 155-156 y 159-160, texto en el que la cuestión aparece ligada a la importante noción gaosiana de *inmanencia*:

La fábula, como narrativa de ficción cuyo entramado retiene y manifiesta la disposición viajera de la naturaleza humana en sus núcleos fenomenológico –experiencial- y verbal, implica tanto el problema teórico del “horizonte histórico” henchido, por lo demás, de “transitoriedad”, “riesgo” e imprevisibilidad ante lo “insólito”, en su doble y simultáneo momento de “proyección” y “progresión” hacia el futuro y de remisión hacia el pasado,⁷⁷ como la de su condensación en una estructura “dramático-dialógica” abarcante de las posibles derivaciones o yuxtaposiciones genéricas de la representación historiográfica.⁷⁸

“Ahora bien, la trascendencia de lo humano, de lo humano propiamente, a lo infrahumano incluso del hombre, *la trascendencia del símbolo al signo*, de toda trascendencia exclusivamente dentro de <este mundo>, de <esta vida>, es, si trascendencia, trascendencia en un sentido decisivamente menos plenario, menos radical que la trascendencia de la <otra vida>, del <otro mundo>.” Las cursivas son mías. Véase del mismo autor “El más allá”, 1959, p. 164, en donde la trascendentalidad “religiosa”, entre el inventario de los “más allá” humanos, es postulada simbólicamente: “[...] no será porque esta vida toda bien pudiera ser un más allá imaginador, concebidor, sentidor y hacedor de un más allá de ella, por lo que a cada presente instante percibimos este mundo, en que vivimos esta vida, como una pantalla tras de la cual está oculto el otro en que viviremos la otra vida?...”, así como “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 119, 121 y “De paso por el historicismo y existencialismo”, 1992, pp. 241-242, lugar en el que Gaos, al amparo de la crítica al entramado lógico conducente a la desvalorización de la *individuación* esgrimido por Eduardo Nicol, parece dejar abierta la consideración hermenéutica de lo simbólico que éste propone: “Lo que le da sentido al principio de identidad es... el carácter simbólico de todo conocimiento humano, y esa tendencia inherente a la simbolización misma a identificar la realidad, mediante la fijeza unívoca del símbolo.” La relación Cassirer-Ortega, proveniente del paso de ambos por Marburgo, y de evidente resonancia en Gaos es destacada por Rukser, Udo, “José Gaos. Sobre <El origen y la historia de la filosofía>”, 1970, p. 197, nota 15. Finalmente, para una antropología simbólica desarrollada a partir justo del quiebre entre Cassirer y Bachofen, y como asomo de la posible vertiente a recorrer en este sentido de las ideas de Gaos, véase Ortiz-Osés, Andrés, *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, 1995, especialmente la Introducción: “Mientras que para Cassirer el simbolismo procede del *mito* concebido como protovivencia de nuestra situación existencial en el mundo, en Bachofen el propio mito hunde su raíz en el *símbolo* como expresión cuasi numinosa del sentido unitario de la vida; así, el símbolo en Bachofen se enhebra o implica en el *arquetipo*, al concebirse como *símbolo radical* que alberga o anida en *urdidumbre de sentido* (imago arquetípica como configuración del sentido).” (p.20)

⁷⁷ En Gaos, mientras que la progresión aparece como cualidad óptica de la historia: “La vida se compone de situaciones, con una estructura objetiva, y consiste en la progresión de cada una a la siguiente [...] es continuo tránsito de una situación a otra”, la proyección se amplía a la Historia: “La vida es pro-gresión, acabamos de ver. Marcha hacia el futuro. Constante pro-yectarnos, hacia adelante, naturalmente a nosotros mismos. Y proyectarnos en el doble sentido del lanzarnos, de arrojarnos, resueltamente, de cada momento a la cima del inmediato, y del bosquejarnos o esbozarnos, continuamente estamos haciendo, no sólo proyección, sino proyecto de nosotros mismos.” Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 79.

⁷⁸ “Porque hay que distinguir entre la intención propia del género, que lo define, y aquellas finalidades, propias de otros géneros, al servicio de las cuales puede, con la suya propia, ponerse: finalidades trascendentales a él, por oposición a las cuales la intención propia les es immanente. Lejos de que la intención propia de un género excluya en absoluto toda intención distinta a ella, se limita a excluirla de su propio

Es por eso que la dimensión cognoscitiva del método, en una acepción previa a la de sistema que vincula la conciencia lingüística de la filosofía y la Historia, y que ha trascendido de la historia como “camino” realizado en pos de la adquisición intencional de un conocimiento o experiencia, supone tanto los fundamentos epistemológicos asequibles considerando sólo las posibilidades implícitas y limitadas de la reiteración estructural

-[el] propio Herodoto ya nos lo sugiere así, cuando aproxima [...] los términos de *sofía*, filosofía y teoría al término *plane*, al recorrer mucha tierra, al errar de un lado a otro, para explicar el modo y el motivo de este errar. Errar filosofando, por la teoría. Andar de un lado para otro por ver y saber. Esta es la *historia*-,⁷⁹

como aquellos determinados por las inflexiones de la circunstancia histórica: -“[...] el camino representa por excelencia el viaje. El camino no lo es, sino porque se le recorre”-,⁸⁰ y que proporcionan como conjunto la identidad teórica que al interior de la Historia integran los procesos de investigar y crear –como fabulación.

De ahí también que dicha composición, en la que la “primaria función narrativa” de la Historia conserva el “rudimento” temporal de lo auténticamente histórico, termine por constituir en el pensamiento de Gaos la formulación más general de las relaciones y las dinámicas del devenir “siempre humano, sin demasiado o con él”:

Las formas y hasta las intenciones de los géneros y la estructura y la dinámica de las realidades objeto de ellos están en interdependencia mutua: la Historia se moldea sobre la historia, así reproduciendo el perfil orográfico-axiológico de ésta, que tiene su objetividad relativamente independiente de la actualidad y del actual saber de él, pero la Historia a la vez moldea la historia en cuanto el pasado es presente actualmente sólo conjurado, mediante la Historia, en y por la actualidad. Por ello las

cuerpo, pero puede hasta tener por su misma esencia que realizarse, en proporción menor o mayor, por medio de otro género con su intención inmanente, por medio de un método de distinto género, por ejemplo, una determinada intención <teórica>, un determinado género de <ciencia>, por medio de la Historia correspondiente, por medio del método histórico.” Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 159.

⁷⁹ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 72.

⁸⁰ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 76.

estructuras y los dinamismos, en un plano, y las formas y las intenciones, en otro, se corresponden miembro a miembro, hasta integrarse las del primer plano en una teleología que se *presenta* como objetiva o real -para prescindir de la cuestión de si lo *sea* o no en su raíz originaria-, en correspondencia a la intención definitiva en el segundo plano.⁸¹

Pero la especificación particular de la Historia, sin obviar que se trata de una conciencia amparada en la selección y en el ineludible “abandono de porciones de realidad”, se configura como “literal re-construcción” del pasado inmersa -“encima de los intersticios así dejados”- en la doble infinitud de vinculaciones posibles e *irreales* de las partes retenidas. Así, no sólo se limita la conclusión causal de toda representación teleológica ahondando en su real expresión,⁸² sino que se exagera en los términos de una unicidad del acontecimiento capaz de, por un lado, filtrar la “esencia” serial y, por el otro, retardar la inmanencia sucesiva del flujo temporal del devenir⁸³ trascendentalizándola por vía de su determinación antinómica o circular:

Reconstrucción *como si no* hubiese habido destrucción, resurrección *como si no* hubiese habido muerte, que es de lo que se trataría -puras *contradicciones in adiecto*.⁸⁴

⁸¹ Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 159.

⁸² Gaos emplea aquí, en una formulación magistral que conjuga lo conceptual y lo inconceptual del pensamiento, la metáfora del cristal: “Los hombres somos por naturaleza mucho más dóciles a la de las cosas de lo que nos figuramos presumiendo de criaturas rebeldes. Así, lo somos a la de aquellas cosas que la tienen en la operación de proyectar hacia otras que ellas mismas. Dóciles a esta naturaleza y operación, nos dejamos habitualmente proyectar por las unas hacia las otras. Es lo que pasa con el cristal. La naturaleza propia del cristal consiste en la operación de lanzar nuestra mirada a través de su transparencia, a través de él, a lo que está del otro lado de él y *que él no es*. Nosotros somos normalmente sumisos a esta actividad cristalina, la propia del cristal, y miramos a través de él. Par mirarle a él necesitamos de un acto especial, que no es el sólito, anormal, de voluntaria rebeldía.” Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 183. Las cursivas son mías.

⁸³ Esta segunda posibilidad ha sido agudamente percibida por Lledó: “La repetición de lo <mismo> engaña, por así decirlo, al tiempo, cuyo carácter efímero implica, al menos cuantitativamente, la incesante mutación. Porque la repetición alarga el tiempo del <instante>, al crear un artificio que, en su mismidad, hace que cada uno de esos instantes pasados pueda, en la mismidad del instante futuro, < fingir > una continuidad que el carácter efímero le niega. Lo efímero de cada presente queda así, engarzado en una estructura sustentada precisamente por la <sensación repetida>.” Véase Lledó, Emilio, “Prólogo” a Gaos, José, *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, 1991, p. 11.

⁸⁴ Véase Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 178. Delimitando renovadamente estos aspectos del pensamiento heideggeriano, Vattimo escribe: “Heidegger encara estos problemas intentando definir el pensamiento no-fundacional; pensar es recordar, retomar-aceptar-distorsionar. O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del

Finalmente, la textura cristalina del pensamiento tras la que se elabora el vínculo historia-lenguaje, comprensiva de la tensión que describe el nexo aporía-acontecimiento -el vislumbre o contacto con aquellas cosas que tienen su naturaleza en la “operación” de “proyectar a otras”-, y extendida en su cualidad hacia las “palabras e ideas” emplaza, mediante el esfuerzo teórico de rebeldía al que impele su transparencia, la tarea fundamental, “única” realmente “útil” de la Historia: “[...] la de un verbo que salva al hombre del tiempo”, y que ha sido explícitamente enunciada en su complejidad teórica por el pensador español:

[...] la de la efectiva *conjunción de un método de interpretación de expresiones históricas y el método fenomenológico*. A éste último toca suministrar las bases últimas para la inteligencia de los fenómenos históricos conocidos por su expresión, y traducir en términos explícitos esta misma inteligencia.⁸⁵

pasado con la *pietas* como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos; o, en definitiva, al ser como *Geschick*, como envío, y como *Überlieferung*, como transmisión.” Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, 1991, p. 29.

⁸⁵ Véase Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, p. 72. Cursivas en el original. Empleando categorías que, como se verá, pertenecen igualmente al instrumental hermenéutico con el que Gaos articula su Historia de las Ideas, Gadamer ha procurado una ordenación similar de las cuestiones anteriores y, a partir de ello, dirigido una aguda crítica a la pretensión “historicista” de querer aprehender en su totalidad el “espíritu de las épocas”: “[...] dado que los conceptos comparten la vida del lenguaje, la ilustración histórico conceptual es válida; pero esto significa a la vez que el ideal de una concienciación total carece de sentido. Porque el lenguaje se olvida de sí mismo y sólo un esfuerzo crítico <antinatural> que rompe el flujo del habla y lo paraliza de pronto parcialmente, puede ofrecer una concienciación y la ilustración temática de una palabra y de su significado.” Véase Gadamer, H.-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, 1994, p. 70.

Capítulo III. La expresión verbal.

[...] vivir es convivir, pero la convivencia va de las formas más corporales o carnales del abrazo brutal o cariñoso a las formas más sutiles de la convivencia con el recordado, con el anhelado desconocido... hasta con el imposible. La esencia de las expresiones todas, mímicas y verbales, humanas e infrahumanas, es ex-presar, no sólo algo de alguien, sino a alguien: su función biológica, su misión humana es la de órganos de constitución de la convivencia, desde la puramente biológica hasta la más etéreamente espiritual.

Si uno retiene los elementos puestos en juego por Gaos al enunciar la vinculación entre hermenéutica y fenomenología como fondo teórico de la historia, lo que de inmediato se dibuja es un ámbito doble de la asignación otorgada en tal entrecruzamiento a la expresión verbal: un primer nivel propiamente epistemológico, de ordenación conceptual y en cuyas diversas posibilidades de articulación queda signado un primer momento de sentido de los fenómenos históricos y, un segundo nivel, comprensivo, en el que la *inteligencia* así obtenida se completa tras su ejecución consciente y controlada –su traducción- como vivencia –la experiencia histórica.

Nada más evidente, desde tales premisas, que la fenomenología de la expresión verbal de Gaos transite primeramente sobre determinaciones gramaticales y que, justo en el diapasón que se abre con el trato de los *objetos* como *existentes*, éstas den paso a las atribuciones más bien específicas de una semántica de la historia.

a) El estado de la cuestión.

Propuesta como factor unificante de filosofía e historia, la peculiar constitución del sistema fenomenológico de Gaos, distinta del idealismo de Husserl por mediación de elementos “*rekantianos*” y “*renietzscheanos*” adheridos a una lectura radical de la analítica de Heidegger y el historicismo de Ortega, se destaca fundamentalmente por su especificación hermenéutica derivada de Dilthey y ampliada hasta lo que, después de Gadamer, ha sido llamado en la tradición alemana “neohermenéutica” o “hermenéutica clásica”.⁸⁶

Encaminada a definir la filosofía de la filosofía y culminada como antropología filosófica, dicha “fenomenología hermenéutica”⁸⁷ no puede ser analizada aquí sino en sus preceptos más generales. Nos referimos a aquellos que permitan vislumbrar su trascendencia del recinto propiamente “metódico”, al de la teoría y, más precisamente, al de la teoría de la historia, con exclusión del ámbito y la problemática de lo metafísico que en Gaos se resuelve, en última instancia, como teología o antropología negativa.⁸⁸ Para ello, lo conveniente es atender con prioridad lo relativo en las obras de Gaos que de manera

⁸⁶ Véase Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969, especialmente pp. 83-84, 86, 95-96 y 98; Rodríguez de Lecea, Teresa, “La relación entre la filosofía y la literatura en José Gaos”, 2001, pp. 159-160; Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 30-35; así como Ortiz-Osés, Andrés, “Hermenéutica española”, 1998, p. 245. Un trabajo importante, dado que permite valorar, si bien indirectamente, la “traducción histórica” que Gaos realiza de los fundamentos husserlianos de la fenomenología, es el de Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, 2000.

⁸⁷ Las nociones de “fenomenología hermenéutica”, “Hermenéutica Filosófica” y otras como “método fenomenológico y hermenéutico”, corresponden al instrumental gaosiano. Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 27, 30 y *Del hombre*, 1992, pp. 37-39.

⁸⁸ En relación a los componentes fenomenológico y metafísico como partes integrantes de la filosofía, así como lo relativo a sus campos particulares de acción en la filosofía de la filosofía de Gaos, véase Salmerón, Fernando, “José Gaos: su idea de la filosofía”, 2000, pp. 50-54. El autor ha percibido la importancia de la renuncia del maestro español a los “meta-relatos” filosóficos y la consecuente integración de su pensamiento en una unidad o totalidad del mundo de la vida de “otro tipo”: “En suma y cifra: adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de pseudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología [...] La única filosofía que Gaos considera a la altura de los tiempos es aquella, relativa a objetos de este mundo, que se hace en plan fenomenológico, y relativa a objetos metafísicos pero no en plan científico sino en razones del corazón, aunque utilice conocimientos científicos para conducir a aquella fenomenología y a estas razones.” Para la idea de la constitución de la “metafísica tradicional” como “pseudociencia” en proceso de extinción véase Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, pp. 49-51 y Yamuni, Vera, *José Gaos, su filosofía*, 1989, pp. 14 y 28-34. Como se ha visto, Matute ha ahondado en el asunto.

unánime han sido reconocidas como la sistematización más lograda de su pensamiento filosófico: *De la filosofía y Del hombre*, y que tiene que ver básicamente con la composición de la expresión verbal y su desarrollo como teoría de las categorías.⁸⁹

En Gaos, la primacía de lo verbal radica en su condición de ser “en el orden del conocimiento” lo primero en la determinación de lo “dado”, lo encontrado con toda “evidencia” antes de cualquier búsqueda, y en su definición como “pensamiento discursivo consciente de sí mismo”.⁹⁰ Si bien este planteamiento se sitúa dentro del rango de lo ontológico y lo existencial sobre bases propias y sistemáticas, se encuentra genéricamente vinculado con el sistema “cósmico” de la expresión que Gaos califica de “mímica”, en un alarde conceptual que mucho recuerda su crítica a las “formas simbólicas” de Cassirer y que tan agudamente concuerda con la tesis de Blumenberg que aborda la vida como “forma preliminar del arte teatral”.⁹¹

Tal expresión genérica, específicamente humana por intermediación de las dinámicas cerebrales traducidas en los “subsistemas” de las expresiones artística y verbal, se puede entender en términos antropológicos como la fundante de la “convivencia” entre

⁸⁹ Según Salmerón, “[...] la filosofía de Gaos es *sistemática* en el sentido de intentar un enlace ajustado de conceptos, de todos los conceptos, aunque fundamentalmente de los categoriales. El pensamiento categorial es, por definición, esencialmente totalitario o sistemático, y no se conforma con menos que con abarcar el conjunto de todo lo existente –sólo por esto es un saber de principios. Cualquiera de sus partes refiere necesariamente a la totalidad, es decir, cualquier concepto tomado aisladamente sólo tiene validez en cuanto muestra su enlace sistemático: porque su valor de verdad depende de la verdad del todo.” Salmerón, Fernando, “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la Filosofía* de José Gaos”, 2000, p. 88. En relación al carácter “sistemático” y “complementario”, constituyente de “[...] una unidad con una doble estructura circular”, de las obras aludidas, véase del mismo autor “En torno al pensamiento filosófico de José Gaos. (Asedio a Gaos)”, 2000, pp. 255.

⁹⁰ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 6 y Salmerón, Fernando, “La ontología de José Gaos”, 2000, p. 122.

⁹¹ Véase Blumenberg, Hans, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, 1999, pp. 127. Por su parte, Salmerón ha reparado en el “rango filosófico” de la cuestión: “Porque está en la naturaleza humana y sólo en ella buscar la representación que duplica, ontológicamente, la propia existencia, para producir una ilusión –la ilusión teatral– que puede ser tenida como parte de esa misma naturaleza.” Véase Salmerón, Fernando, “Los estudios cervantinos de José Gaos”, 2000, p. 277. Por su parte, para Gaos, en el arte teatral reside la peculiar unión de “música”, “plástica” y “poesía”. Véase Gaos, José, “El sueño de un sueño”, 1960, p. 58.

lo individual y lo plural. Lo expresado por la expresión (entidades distintas y cuya relación da origen a lo que Gaos denomina *significación*), es, en lo mímico, como “animación proyectada” por el sujeto -por ejemplo la *risa* y la *caricia*-, la concreción frente al mundo de la vida o ante *el otro*, de un “estado de ánimo” o de un “estado afectivo” -v.gr. el *regocijo* y el *amor*- “[...] que consiste en cierta duración o estabilización, durante cierta fracción de tiempo, de un <movimiento de ánimo>, en suma, de una especie de <fenómeno de conciencia> o <psíquico> de la clase o especie <sentimiento>.”⁹²

Pero la proyección de la “animación” no se produce por vía del establecimiento de “correlaciones” abstractas como las de tipo “matemático”. Ni debe empobrecerse en su apreciación reduciéndola al “estado o movimiento de ánimo del sujeto en el acto”, sino que debe ampliarse, por un lado, a la de “[...] estados o movimientos de ánimo recordados o colectiva, tradicional, habitualmente proyectados sobre tales o cuales constituciones de la naturaleza” y, por el otro, hacia la posibilidad de serlo “[...] de *otros* y *no* de *emociones* y *mociones* sino de *imágenes* y *conceptos*”.⁹³ Además, Gaos sostiene que el acto expresivo no se limita a destacar la conclusión comprensiva y consciente de esta comprensión por parte del destinatario de toda significación -que es dirigida siempre a alguien-, sino que avanza al constituir el “doble fenómeno de la significación y la comprensión de lo significado” como un segundo sentido estructural de su carácter genérico:

[...] el cuerpo de los seres vivos no es muro opaco que encierra, oculta, hace imperceptible, incognoscible por *otros* su animación -“su”, de ellos y de él-, sino vitrina, o mejor pantalla transparente en que su animación se hace presente, perceptible, cognoscible, por *otros* y para ellos; no es órgano de aislamiento monadológico, sino de comunicación, de convivencia, de sociedad. La expresión

⁹² Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 43-44.

⁹³ “Lo proyectado serían exclusivamente emociones y mociones humanas; pero lo proyectante no necesitarían ser exclusivamente las emociones y mociones mismas: podrían serlo imágenes y pensamientos.” Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 62-63.

mímica es el órgano de lo colectivo o social de la vida toda. [...] E insisto en que la esencia intencionalmente comunicativa, convivencial, social, de tal *presencia* perceptible, requiere la correlativa comprensión de la animación significada por un destinatario -si no es que tiene lugar únicamente *en* la percepción-comprensión por éste.⁹⁴

De ahí también que, mientras la presencia de lo mímico se desdobra a través del *artificio* técnico y artístico en pos de la reunificación en la experiencia de moral y estética,⁹⁵ la que subsiste en la expresión verbal se transfigura como la “más específica y principal del hombre”. Ello es así tanto por lo que le asigna la cualidad única de verbalizar lo “preconceptual” y lo extra-lingüístico mismo, como por lo que complementa su condición existencial más allá de la significación de estados afectivos. En ambos casos, la designación de objetos:

En efecto, la gran diferencia entre la expresión mímica y la verbal está en que la mímica es simple mientras que la verbal es doble, o en lo que para ser esto añade a la mímica: ésta se limita a significar la animación, según vimos; la verbal añade el designar un objeto al significar un estado o movimiento de ánimo relativo al objeto. Los estados o movimientos de ánimo significados por la expresión verbal son parte de la animación toda significada por la expresión mímica. [...] En cambio, la designación de objetos es lo que de absolutamente nuevo, de específicamente humano, añade la expresión verbal a la expresión mímica, genéricamente viviente, no sólo animal.⁹⁶

Ahora bien, estas directrices de la doctrina de Gaos, en las que se ligan “semióticamente” los órdenes de la significación mímica-corporal y de la expresión verbal como lo primeramente dado al interior de una situación comunicativa que no se agota en la

⁹⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 65. Al parecer, a este nivel de la exposición de Gaos se refiere Rukser cuando destaca su coincidencia con la formulación de Karl Jaspers relativa a la “comunicación de hombre a hombre, la <convivencia>”, como el “problema básico de la vida”. Véase Rukser, Udo, “José Gaos. Sobre <El origen y la historia de la filosofía>”, 1970, p. 192. Por su parte, Colonnello señala la identidad a partir de la “interacción” que en ambos pensadores guardan la “problemática fenomenológica y los temas de la existencia, de la temporalidad y de la subjetividad.” Véase Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, p. 19.

⁹⁵ Al respecto de este tema de la crítica kantiana de indudable tinte gadameriano véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 502 y ss.

⁹⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 73.

definición de “una existencia”, dan lugar a la elección gaosiana por un eje semántico-gramatical como núcleo primigenio de su ideación filosófica y, como tal, con obvia incidencia sobre los aspectos constitutivos de su reflexión específicamente epistemológica. Al mismo tiempo, conviene señalar que dicha configuración ha sido la que, con sobrada evidencia, ha atraído mayormente la atención de sus discípulos, críticos y detractores.

El estado de la cuestión en este sentido, y al que hay que dedicar algunas líneas, parece estar localizado en dos percepciones hasta ahora esbozadas parcialmente. La primera, originada en Villoro y retomada en lo general por autores como Cardiel Reyes, Salmerón y, recientemente, por Silvia Valdés, implica el reconocimiento de determinada adscripción de José Gaos a la temática del lenguaje y el conocimiento. La segunda, formulada por Aranguren e impulsada por Salmerón, atañe a la “simpática” -por libre de pedantería- decisión gaosiana de encauzar su fenomenología de la expresión verbal bajo los criterios “tradicionales” de la gramática.

Según ha descrito Villoro, la fenomenología de la expresión verbal de Gaos “sigue las líneas generales del análisis” hecho por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, aunque no deje de tener, se agrega aquí, diferencias que a la postre resultan cruciales en los términos de su “actualidad” o vigencia:

La expresión se da siempre en una situación expresiva, constituida por el sujeto, el o los destinatarios y la expresión misma. En esta última, la expresión misma, deben distinguirse varios componentes: la *expresión*, como conjunto de rasgos físicos o fonemas, el *pensamiento (concepto)* expresado, los *actos subjetivos* que deja conocer, el *objeto* que designa. Entre estos componentes median determinadas relaciones. La relación entre expresión y pensamiento es denominada “notificación”; entre expresión y actos subjetivos (mociones y emociones), “significación”. Recoge así Gaos la famosa distinción husserliana, invirtiendo su terminología (con el riesgo de confundir innecesariamente, tememos, al lector): a la “significación” o “sentido” de Husserl llama “notificación y viceversa. La relación entre el pensamiento (lo “notificado” por la expresión, en terminología de Gaos) y su objeto se llama “objetivación”. Tenemos además la relación directa entre la

expresión misma y el objeto, que se llama “designación”. Por último, la relación en que el destinatario capta lo expresado es la “comprensión”. Este análisis de la expresión puede generalizarse de un ejemplo particular a toda la expresión verbal. Se complementa con un estudio de las “posiciones” (las *suppositiones* de la tradición), distinguiendo principalmente entre posición directa y refleja.⁹⁷

Adscribiendo este esquema al interés primario de Gaos, el del conocimiento filosófico sistemático, y considerando junto a ello tanto el “lúcido y sencillo” método del análisis gramatical con el que se accede vía la “clasificación” y la “ordenación” a la “[...] revelación de la estructura del mundo designado por la expresión y del pensamiento que lo objetiva”, como la posición de Gaos que concibe el lenguaje tal si fuera “reducible a unidades últimas de sentido (especies de conceptos elementales), de cuya combinación resultaría el sentido de las oraciones compuestas”, para Villoro, la fenomenología de la expresión verbal resultaría afín -no por “relación de influencia”, sino por “coincidencia”- a las formulaciones sostenidas “por el Wittgenstein del *Tractatus*” y a las del atomismo lógico de Russell.⁹⁸

Sin entrar a fondo en esta temática, y reduciendo la exposición a los límites señalados por la interpretación de Villoro, puede decirse que ésta es, por lo menos,

⁹⁷ Véase Villoro, Luis, “Prólogo” a Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. VIII y, con algunas precisiones sobre la relación entre los sistemas fenomenológicos de Husserl y Gaos, Yamuni, Vera, *José Gaos, su filosofía*, 1989, pp. 35-36. Villoro señala otras dos diferencias palpables: a) En “el esquema de Gaos no aparece la distinción entre la <cualidad> del acto de dar sentido (de notificar), que comprendería la <posición> (*Setzung*), y el <contenido> del mismo (el pensamiento o concepto <notificado>”, y b) “Husserl distinguía, aunque quizás sin suficiente claridad, entre dos funciones posibles de la expresión: <nombrar> y <significar> (<notificar>, en terminología de Gaos). En Gaos esta distinción no aparece, por lo pronto, expresa.” En mi opinión, en cuanto al primer inciso, como supresión gaosiana de uno de los elementos, resulta fehaciente su ser innecesario dentro de un sistema en el que la “cualidad del acto de dar sentido (de <notificar>)” se encuentra aprehendida *semánticamente* en el *concepto* originado por convención y tradición y, por lo que toca al segundo, el autor pasa por alto las precisiones que Gaos realiza acerca de las funciones de la “designación”. Véase más adelante, nota 152.

⁹⁸ Villoro, Luis, “Prólogo” a Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. IX-X. Rossi parece coincidir con lo expresado por Villoro, aunque no deje de señalar que en su opinión la “faceta lógico-semántica” del pensamiento de Gaos se encuentra “excesivamente anclada, para decirlo con brevedad, al primer Husserl.” Véase Rossi, Alejandro, “Una imagen de José Gaos”, 1996, p. 95.

aventurada; más si se piensa que sólo se están considerando los contenidos del curso *De la Filosofía*.

Si bien alrededor de la obra principal de Wittgenstein se ha tendido a bifurcar de manera irreconciliable las premisas del *Tractatus* (1921) con los desarrollos de las *Investigaciones filosóficas* (1951), lo cierto es que lo contrario, o sea su continuidad o complementariedad, parece tener un rango no menor de verosimilitud tratándose de algunos aspectos. Esto es, el aparato lógico mediante el que se establece la relación mundo-lenguaje, apuntalado sobre el esencial isomorfismo correspondiente a los términos y del que se deriva la concepción del segundo como “figura”, “pintura” o “representación” (*Bild*) del primero, y que aparece siendo el pilar filosófico -de conciencia lingüística de la filosofía- del escrito temprano de Wittgenstein, más que encontrarse “superado” por los presupuestos que llevan -en su obra póstuma- a la consideración de la “expresión verbal” como “forma de vida” (*Lebensform*), estaría integrado a ella delimitando los espacios de acción de un lenguaje puramente “proposicional”. Al mismo tiempo, esta postura reactiva la función gramatical justo en el ámbito propio de su asignación: “[...] la esencia se expresa en la gramática [...] Que clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática)”. O, en palabras de Guignon:

[...] el concepto de “gramática” [de Wittgenstein] hace referencia a aquello que en ocasiones llama el “sistema” de conexiones y relaciones tipo en las que se organiza nuestro uso del lenguaje, el cual está encarnado en las prácticas regulares y en los contextos de la vida común.⁹⁹

Más aún, al tratar la *designación de objetos*, o la teoría del conocer como asignación verbal del pensamiento, en las *Investigaciones filosóficas* el sabio alemán había precisado

⁹⁹ Ambas citas en Nieto, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997, p. 137.

la cuestión al determinar que su sentido no se dirige a los fenómenos sino a sus “posibilidades” -“el tipo de enunciados que hacemos sobre los fenómenos”-, con lo que el acceso al mundo de la vida, de sus condiciones y supuestos, queda suspendido en el enlace de pensamiento y lenguaje: “[...] cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mentes <significados> además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento.” *O que el pensamiento se da en el lenguaje.*¹⁰⁰

Desde esta perspectiva, que revela cierta confusión entre el posicionamiento trascendental de la lógica *en* el lenguaje que persigue Wittgenstein, con la “teoría de los tipos” que emerge como corolario del atomismo lógico de Russell,¹⁰¹ la particularidad de las críticas de Villoro -y otros, tras sus lineamientos- al sistema de la expresión verbal de Gaos aparecería, de inicio, desarticulada. Y no sólo porque la identidad de pensamiento y lenguaje procuren tanto en Wittgenstein (como en el maestro español) la ruptura con el isomorfismo mundo-lenguaje y su inherente “lógica de la representación” -el único sostén para la postura de Villoro relativa a la aparente reducción gaosiana del sentido a las “palabras aisladas”-, sino también porque en el tránsito consecuente hacia una “lógica

¹⁰⁰ Véase Nieto, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997, p. 136. El autor español ahonda en este aspecto: “Desde este punto de vista [la posición de Wittgenstein] tiende a considerar el lenguaje y el pensamiento como un sólo fenómeno a efectos ontológicos, quedando reducido a la nada lo que habría del uno sin el otro (y viceversa). Fuera del lenguaje sólo queda el vacío. Si bien otros autores, como Chomsky, enfatizarían lo que de pensamiento <arrastra> todo lenguaje, Wittgenstein se permitiría adentrarse en aquél mediante lo que en éste hay de <condición de posibilidad>, si así cabe hablar, del pensamiento por el que se nos da el mundo.”

¹⁰¹ Al respecto Nieto realiza dos precisiones básicas. Una relativa a la lógica: “Ello quiere subrayar el peculiar carácter trascendental que la lógica posee, ya que si bien no puede reflejarse en el lenguaje como teoría superpuesta a él –como metalenguaje, como pensaba Russell en la <Introducción> que precedía al *Tractatus* y que tanto desagradaba a Wittgenstein-, ella es la condición de toda teoría, de todo pensamiento, de todo lenguaje, en el que se muestra. Su carácter trascendental la hace <indecible>.” La otra, desenlazando lo que la primera soporta: “El desarrollo, pues, de la solución sugerida por Russell nos alejaría bastante de Wittgenstein, ya que él no estaba dispuesto a salir del lenguaje cuyo sentido había establecido [...] Y ese lenguaje funciona para poder acompañar a Wittgenstein al silencio, en cuyo caso es el *lenguaje ordinario usado filosóficamente* el que adquiere una dimensión trascendental como condición insuperable del sentido. El carácter trascendental del lenguaje vía la lógica formal, esto es la trascendentalidad de la lógica, tendría que completarse necesariamente con esta otra consideración más básica que nos permite *hablar sobre él sin poder salir de él.*” Véase Nieto, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997, pp. 132 y 134-135, respectivamente. Las cursivas son mías.

hermenéutica” de “comunicación”, “convivencia” y recreación –que Villoro ignora o pasa por alto- ambos autores, a pesar de distinciones manifiestas y no menos y “nuevas” coincidencias, mantienen en su intención y premisas la idea de un conocimiento filosófico fundado en el complejo desarrollo de una “analítica” de la significación conceptual.¹⁰²

Tras esta descripción, puede observarse que para Gaos la gramática, en su fundamental relación con el concepto -la conceptualización de extensa funcionalidad epistemológica-, responde a los requerimientos de sistematización de un conocimiento que busca no clausurarse de inicio frente a la diversidad existencial, su especificación situacional e, incluso, las formulaciones retóricas y metafóricas de lo inconceptual.¹⁰³ Lo crucial aquí además de evidenciar los aspectos semánticos, es no implicar a la gramática más allá de lo que su nexos hermenéutico con la historia y la experiencia individual le permiten. En este sentido, es necesario reivindicarla en su espacio de exclusividad como “construcción teórica” que descriptiva y normativamente se refiere a los “modos correctos e incorrectos de hablar y de escribir” acerca de los fenómenos y que de manera tan clara se

¹⁰² Como se sabe, la aportación medular de las *Investigaciones filosóficas* corresponde a la noción de los “juegos lingüísticos” con la que Wittgenstein acentúa su percepción del lenguaje como forma de vida ateniéndose a la definición de su “significado” como su “uso”. En tal sentido, de seis puntos que según Nieto conforman su explicación, entresaco cuatro que a su vez se distinguen como aspectos medulares del pensamiento de José Gaos, que si bien ahonda limitadamente en las cuestiones “pragmáticas” del lenguaje, y nunca sino de manera parcial en la sofisticada delimitación que adquieren los “juegos lingüísticos”, en el entorno de su obra -único que él consentiría como válido-, este desarrollo es suficiente para sostener su ampliación existencial e histórica -antropológica-, a la que están dedicadas desde mi perspectiva sus dos obras sistemáticas. Los puntos son: “[...] b) al vincular el concepto de <juego lingüístico> al de <forma de vida>, no sólo marca las diferencias existentes entre distintas operaciones que podemos ejecutar en el lenguaje [pluralidad lingüística], sino que sitúa a éste en el plano vital y social; c) subraya la idea de <acción> y <actividad> como un elemento esencial del comportamiento lingüístico; d) implica la noción de <comunicación> por cuanto que dicha actividad supone la existencia de sujetos <emisores> y <receptores> de mensajes de contenido variado; [...] f) abre la puerta a la discusión sobre lo que dichos juegos lingüísticos pueden tener en común, destacando la legitimidad de cada juego y renunciando con ello a una normativización general del lenguaje, pues eso equivaldría a que un juego lingüístico se erigiera en figura o representación de todo el lenguaje.” Véase Nieto, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, 1997, p.139. Sobre la relación de “identidad” entre pensamiento y lenguaje en Gaos, véase mientras tanto Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, p. 48.

¹⁰³ Para la “anticipación” gaosiana de algunos problemas de la “gramatología contemporánea”, véase Lledó, Emilio, “Prólogo” a Gaos, José, *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, 1991, p. 10.

expresa en la división analógica y morfológica de las viejas *Gramáticas* de la juventud gaosiana.¹⁰⁴

De esta manera, la fenomenología hermenéutica de la expresión verbal y la gramática como carril tendiente a su organización analítica,¹⁰⁵ conforman un núcleo cuya unidad comprensiva -correlato de la identidad lenguaje-pensamiento-, adquiere su plena significación al postularse como *semántica* o teoría de las categorías y los conceptos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Véase, Bovero, Michelangelo, “Gramática de la democracia. Principios y desarrollos”, 2001, p. 2. El autor, que por cierto se remite también a sus libros juveniles, realiza, sobre la consideración última del concepto como síntesis del significado de las palabras, la aplicación ejemplar de la gramática al estado de las cosas o las ideas, en este caso, la democracia: “[...] una *gramática de la democracia*, articulada según la distinción tradicional de las <partes del discurso> que encontramos, precisamente, en las gramáticas: los sustantivos, los verbos, los adjetivos. Se trata (un poco más que) de un expediente expositivo, del cual quisiera ahora explicitar el sentido, mostrando los objetivos principales: La reflexión analítica sobre los *sustantivos* más frecuentemente recurrentes en los <discursos democráticos> está encaminada a la redefinición de la *naturaleza* y del *fundamento* de la democracia. La identificación de los *verbos* sirve para reconstruir el *funcionamiento* típico y la *función* propia de la forma de gobierno democrática. El examen de los *adjetivos* permite, ante todo, reconsiderar la tipología de las *especies* o *subespecies* de la democracia, pero en particular precisar sus condiciones y precondiciones.” (p. 5)

¹⁰⁵ A mi entender, con lo hasta aquí anotado, puede esgrimirse que dos son las carencias de las críticas en general dirigidas contra el sistema de la expresión verbal de Gaos: la de reducirse tanto en Villoro, Aranguren y Cardiel a la revisión de lo expuesto en el *curso De la Filosofía*, siendo que este formato -el de mayor coherencia con la experiencia vital de Gaos, pero no el más eficaz para la presentación integral de su complejo sistema, y cuyo propósito fue, en palabras de Bernabé Navarro, el de “[...] conservar la labor intelectual viva y extender su influjo en el espacio y en el tiempo”, o bien “[...] el deseo de entresacar de la tarea didáctica los logros puros del pensamiento”-, exige obligadamente la consideración de otros escritos arrojados más allá de la disyuntiva espacial y temporal de las *lecciones*, y la que, quizá abarcada por lo anterior, minimiza los aspectos cabalmente hermenéuticos de la escenografía verbal. Véase Villoro, Luis, “Prólogo” a Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. X-XI; Aranguren, José, “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto *De la Filosofía*”, 1970, pp. 161; Navarro, Bernabé, “El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, 1970, p. 237; y Cardiel, Raúl, “Homenaje a José Gaos. Filosofía de la filosofía”, 1969, pp. 54-56. En este último sitio los señalamientos críticos se dirigen no a la concepción del lenguaje o a la selección gramatical, sino a algunos aspectos particulares del “método” de Gaos como el de haber partido de la “expresión en cuanto tal” y no de la “expresión filosófica”, o el de pasar por alto la determinación espacial-temporal de las expresiones. Una lectura atenta de Cardiel y amplia de Gaos, muestra sin embargo en los argumentos ofrecidos por el primero una percepción involuntaria -como enunciación negativa- de la coherencia a un nivel “superior” de la doctrina del filósofo español. Porque si bien, puede ya suponerse, en lo relativo a la elección gaosiana por el lenguaje “vulgar” o “corriente” y a su sometimiento a la relación ontológica que disloca la espacialidad existencial del tiempo, no cabe duda alguna -más que la de Cardiel- sobre la “coherencia”; por lo que respecta al sentido profundo de la hermenéutica gaosiana, el autor sólo desliza veladamente su desaprehensión: “Pero lo verdaderamente alarmante es ver examinados a los seres humanos en general como simples elementos de las expresiones verbales.” (p. 56)

¹⁰⁶ Al respecto véase Gadamer, Hans-Georg, “La universalidad del problema hermenéutico”, 1994, p. 224: “Lo que así se realiza es siempre el lenguaje, con su vocabulario y su gramática, como antes y ahora, y nunca sin la inagotabilidad interna del diálogo que éste pone en marcha entre cada hablante y su interlocutor. Tal es la dimensión fundamental de lo hermenéutico.” El reconocimiento de la “importancia” correspondiente a la “semántica” de Gaos se debe a Villoro y a Rossi, quien además percibe nítidamente la relación de Gaos con la expresión -más que con la palabra- oral. Véase Villoro, Luis, “Prólogo” a Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982,

b) La Teoría de las Categorías y la Historia: epistemología y comprensión.

Desde la perspectiva hasta aquí esbozada, cuyo método consiste en la preservación del modelo circular -círculos concéntricos tensionados antinómicamente que permea la antropología filosófica de Gaos-, la fenomenología de la expresión verbal y el alcance hermenéutico delineado semánticamente por su concreción conceptual, parecen no poder colmarse por sí mismos y sí encontrarse en cambio en circunstancia de determinación recíproca ante las temáticas del individuo y la historia.¹⁰⁷

Como resultará evidente para todo aquel que haya seguido con atención los pormenores de la propuesta categorial gaosiana, su delimitación aún dentro del encuadre brindado por la fenomenología de los conceptos, configura una tarea farragosa y compleja o, si se prefiere, delicada. Un posible acercamiento a ello, que al tiempo que se deslinda de cualquier posicionamiento filosófico de frontera, se vincula con su correlato historiográfico, lo presenta la remisión al horizonte histórico más que al propiamente filosófico de la instancia conceptual, y a su consecuente reducción al expediente de la

p. XI y “José Gaos: la historicidad de la filosofía”, 1995, p. 81; Rossi, Alejandro, “Una imagen de José Gaos”, 1996, pp. 90-93; así como Valdés, Silvia, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, 1994, pp. 221-222.

¹⁰⁷ Véase Aranguren, José, “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto *De la Filosofía*”, 1970, pp. 157-158. Al respecto de la formulación de los “círculos concéntricos” en tanto que vía de aprehensión del sentido en las ciencias del espíritu, Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, 1966, p. 6: “[Aproximarse] al problema en círculos concéntricos de radio cada vez más corto e intenso, deslizándose por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo”; Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, 1996, p. 361: “El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendiendo en círculos concéntricos”; así como Virno, Paolo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, 2003, pp. 66-67, en donde el autor describe la ruta hermenéutica de su propio trabajo: “Círculos concéntricos de tamaño progresivamente mayor son trazados alrededor del punto de partida, para desenredar los diversos hilos que componen la urdimbre”.

semántica clásica, su nexa con lo inconceptual y lo ametódico, de atribuciones más bien retóricas, y por fuera de los ámbitos técnicos de lo sintáctico y lo pragmático.¹⁰⁸

De esta forma, la distinción entre los conceptos de la Historia y la filosofía, sustentable de principio por la diferencia existente entre sus respectivos objetos y los modos de su “designación” y “objetivación”, adquiere un cariz semántico propiciado por el hecho de que en la filosofía de la filosofía de Gaos, es el concepto precisamente el objeto de reflexión -en “posición refleja”- de la Filosofía,¹⁰⁹ mientras que en la Historia se desdobra -dentro de una generalidad cuya vertiente principal desemboca en la Historia de las Ideas-, también hacia un foco de representación configurado por la implicación del concepto con la contingencia temporal del individuo y sus *acciones*.¹¹⁰

¹⁰⁸ El recurso busca mostrar también cierto estado de inconsistencia mantenido por la crítica filosófica realizada al pensamiento de Gaos. Lo que a la luz de ésta aparece como equívoco, limitación o anacronía, a la de la perspectiva historiográfica surge como ampliación de miras y adelantamiento teórico. El ejemplo más elocuente lo representa la realizada por Alejandro Rossi, ex-alumno de Gaos, y para quien la carencia fundamental de la obra de su maestro radica en sus nulas posibilidades epistemológicas. La ausencia en ella de “análisis argumentativos”, es decir, “[...] del examen y la valoración de la estructura de las pruebas, argumentos y demostraciones”, así como los procedimientos filosóficos que concentran “[...] su atención en unas cuantas tesis claves de la estructura teórica y que en cierto modo las abstrae de las peculiaridades lingüísticas y culturales en las que se expresan” –y que, agrego yo, pertenecen por entero al instrumental de la filosofía analítica, o son, parcialmente, inexactas-, se contrasta con la elección gaosiana por los métodos históricos, filológicos y hermenéuticos, y por la deriva hacia su consideración como las “más importantes disciplinas auxiliares” de la explicación filosófica. La impronta del “giro lingüístico” impulsado por Gaos impactaría así, más que a la teoría del conocimiento, a los estudios historiográficos y su reflexión teórica. Porque además en estos últimos, justo el cruce entre historia, hermenéutica y filología, habrá de orientar la búsqueda de la aprehensión epistemológica del conocimiento histórico. Véase Rossi, Alejandro, “Una imagen de José Gaos”, 1996, pp. 92-93.

¹⁰⁹ “Hay, por tanto, que distinguir [...] las cosas con sendos términos técnicos, diciendo que el uso de las expresiones para designar *objetos que no sean expresiones* se hace en <posición directa>, (la clásica <suposición real>) y la *objetivación de las expresiones* mismas, designándolas con otras expresiones, [...] se hace en <posición refleja>, de reflexión sobre las expresiones mismas. <De reflexión>, porque es realmente indispensable hacer a la atención, a la conciencia, detenerse en las expresiones mismas -cuya función primaria es, [...] dirigir la conciencia, la atención, hacia los objetos designados por ellas-, volviendo hacia atrás de los objetos designados por ellas a ellas mismas, para objetivarlas a ellas mismas.” Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 32-33.

¹¹⁰ Sobre el origen diltheyiano de lo anterior véase Rodríguez de Lecea, Teresa, “La relación entre la filosofía y la literatura en José Gaos”, 2001, pp. 160-161.

Esto conduce a la consideración expresa de las nociones conceptuales en cuanto portadoras de significados históricos y con lo que en la terminología gaosiana enuncian las relaciones de “notificación”, “objetivación”, “significación” y “comprensión”.¹¹¹

Gaos parte, como se sabe, de la revisión del vocablo *logos* y del esclarecimiento hermenéutico de la confusión “específicamente” humana -su “verdadera exclusiva”-, que la doble acepción de su significado como “razón” o “pensamiento” y como “palabra”, “habla” o “lenguaje” engloba. Ante ello, la identidad entre los términos asume una postulación circular: en tanto que “[...] el pensamiento no se da sino como *expreso verbalmente*, siquiera como <palabra interior>”, ésta no emerge como “palabra exterior” sino como “pensamiento discursivo” inmerso en la “vida” y la “convivencia” humanas.¹¹²

En tal circunstancia, si la prioridad del “concepto” la proporciona su condición “última” como instancia de pensamiento, lo hace entendiendo lo anterior no a la manera del atomismo que reduce lógicamente los procesos de significación, sino de acuerdo al carácter trascendente que le confiere el ser vértice de la razón filosófica y la razón verbal.¹¹³ Como núcleo de significación (“notificación” en el empalme gaosiano), el concepto trasluce una

¹¹¹ Aunque comparto hasta cierto punto el señalamiento de Aranguren y Villoro relativo al carácter “inadecuado” y “poco claro” de la “terminología” y el “instrumental semántico” de Gaos, asumo igualmente la posibilidad del método diacrónico para traducir al vocabulario vigente los matices del diálogo sostenido con el pasado. Véase Aranguren, José, “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la Filosofía*”, 1970, pp. 161 y Villoro, Luis, “José Gaos: la historicidad de la filosofía”, 1995, p. 81.

¹¹² Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 5, 6 y *Del hombre*, 1992, p. 69.

¹¹³ En dicho sentido, las remisiones decisivas de Gaos serían Nietzsche y Dilthey. Este último ha destacado la tendencia nietzscheana a “generalizar y fundamentar el método contenido en la experiencia de la vida y desarrollado por los poetas y escritores” –el “pensar metafórico”- y él mismo ha establecido el acento conceptual y los alcances de dicha “consciencia metódica”: “La dualidad más general que corresponde a todas las funciones de la filosofía está fundada en la naturaleza de la concepción objetiva y del pensar conceptual. Considerada así, la filosofía sólo parece el pensar más consecuente, más recio y amplio. No está separada por ningún límite fijo de la conciencia empírica. De la forma del pensar conceptual deriva que los juicios progresen hacia generalizaciones más altas, la formación y clasificación de los conceptos hacia una arquitectura de elevada cúspide, las relaciones hacia un complejo omnicompreensivo, y la fundamentación hacia un principio último. El pensamiento se refiere en esta acción al objeto común a todo acto de pensar de las distintas personas, a la conexión de la percepción sensible en que se ordena la pluralidad de las cosas en el espacio y la variedad de los cambios y movimientos en el tiempo: el mundo.” Véase Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, 1968, p. 137, 139.

doble realidad de múltiples manifestaciones y finalmente antinómica. En todo caso, se abre de manera radical incluso al contenido inconceptual percibible en, por ejemplo, los refranes: “obras son amores y no buenas razones (palabras)”.¹¹⁴

¹¹⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 69. Desde una perspectiva que se limita, de nuevo y con todas sus implicaciones, a lo expresado en el “curso” *De la Filosofía*, y que extrañamente margina tras los postulados de Villoro el fondo hermenéutico sobre el que se hallan “impresos” los aspectos de la fenomenología gaosiana, Salmerón ha dirigido una severa crítica al sistema de la expresión verbal tildándolo de “conceptualismo” más “supuesto” que “expuesto” y acriticamente -erróneamente- soportado en ideas poco afortunadas de Husserl. Sin embargo, el único argumento que aporta es el de la “insuficiencia” de las explicaciones relativas a la relación pensamiento-lenguaje y a la “compatibilidad” de la aprehensión de los conceptos como objetos ideales y modos psíquicos, carencia, por lo demás, ya reconocida y re-dimensionada por Gaos. Ahora bien, lo insuficiente no es siempre condición de lo errado y lo que sugiere la “autocrítica” del maestro español a la parte de su curso dedicado a la expresión verbal, es justamente el ahondamiento y precisión de sus premisas. De hecho, el mismo Salmerón ha llamado la atención respecto a ello en un texto posterior en el que, sin embargo, se conforma con resaltar la “nueva vuelta del problema” ofrecida por Gaos en su “obra póstuma”, *Del hombre*, consistente en considerar los conceptos como “puros objetos ideales y, por tanto, como sustancias.” En mi opinión, ambas cuestiones, la del conceptualismo y la de la reducción ideal y sin matiz del concepto, se prestan a equívocos y, en lo general, parecen provenir de una sola raíz: la confusión del nexo pensamiento-lenguaje con las formas lógicas de la representación, básicamente abstraídas de toda experiencia individual y tendientes a la elaboración de lenguajes artificiales o a-conceptuales, como en la determinación “arquetípica” de los “objetos ideales” de las ciencias matemáticas, o los propios silogismos, y que lleva incluso la consecuente marginación de la palabra como fondo hermenéutico de toda comprensión (conceptual). En Gaos esto es insostenible. Lo irreductible de la “máxima” antinomia idealismo-realismo y la “oscilación” ontológica de ello derivable como “irracionalismo antinomista” -tanto como de su aprehensión por el esquema circular del todo y las partes-, lleva en Gaos a una enunciación clara e inequívoca de la “*sui generis*” fenomenicidad ideal de los conceptos: “Debe entenderse en el sentido de ser los conceptos unos existentes y unos fenómenos tan existentes y fenómenos como los físicos y los psíquicos, pero diferente de éstos por las respectivas especies de esencias, presencia fenoménica y relaciones todas, entre ellas particularmente la relación con los *sujetos* y *por intermedio de éstos con el espacio y el tiempo*, y singularmente la relación con todos los objetos, de objetivación de éstos. [Su] sustancialidad estaría rigurosamente en su no ser modos de ninguna sustancia, ni psíquica, ni siquiera de su mismo género, ideal, sino ser, por ende, cada uno de ellos pura y simplemente en sí.” (Las cursivas son mías) De ahí que, en realidad, la “revisión” gaosiana no sea sino el cabal cumplimiento del compromiso adquirido en su responsable autocrítica: “[...] quizá deba presentarse desde un principio [la concepción de los conceptos como una clase de existentes distinta de la de los individuos] en su dependencia respecto de la [que los concibe como modos psíquicos].” Finalmente, el conceptualismo, como posibilidad semántica de sistematización filosófica, se encuentra, en todo caso, exacerbada al máximo en la principal obra historiográfica del versátil profesor, *Historia de nuestra idea del mundo*, en donde además se confirma la plena realidad de los conceptos sin objeto designado: “[...] la existencia sería algo que no estaría contenido, ni podría estarlo, en *ninguna* idea, sino que tiene que agregarse, sintéticamente [apriorísticamente] a las ideas, y se agrega efectivamente a algunas, pero a otras no, en razón *de la experiencia*, que nos presenta a las unas realizadas en existentes, en fenómenos, y a las otras no, caso en el que no podemos hacer más que *pensarlas* realizadas en existentes que serían puros noúmenos.” Véase Salmerón, Fernando, “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de la filosofía de José Gaos”, 2000, pp. 92-93 y “La ontología de José Gaos”, 2000, p. 128, nota 16; Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 426, *Del hombre*, 1992, p. 305 y 295, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 378 y 374. Para una “restitución” hermenéutica de las premisas husserlianas del “mundo de la vida”, en la que el método fenomenológico aparece “él mismo” como “[...] paradigma de la conciencia de la contingencia”, véase Blumenberg, Hans, “<Mundo de la vida>” y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, 1999, pp. 33-72. Cita en p. 69.

En esta relectura de Gaos, en la que su antropología filosófica se orienta hacia la experiencia estética como preludeo del conocimiento conceptual, el fenómeno de la expresión queda por entero suscrito a una premisa de orden general: la tensión producida por la continuidad existente entre las “operaciones” de aprehensión del mundo de la vida del “pensamiento vulgar” y del “pensamiento filosófico”:

Pero mejor parece que unas y otras pueden ordenarse entre extremos, si muy distantes y separados, sin embargo, de una continuidad sin solución, en que la filosofía no haría más que llevar al extremo, como quizá sea su función dentro de la economía de lo humano, cada una de las potencias y tendencias, ya del pensamiento vulgar, por naturales al humano.¹¹⁵

De esta manera, la distinción entre la expresión y lo expresado, así como la correspondiente a los siete pares de componentes constitutivos del esquema gaosiano de la expresión verbal, enlazan con una gramática de la “oralidad” que se corrobora como “habla” frente a lo “accidental”, lo “histórico” y lo “pasajero” de la expresión escrita.¹¹⁶ Ello se encuentra impregnado del sentido de lo común y lo obvio y proyectado filosóficamente como interrogación hermenéutica y fenomenológica justo a partir de la más

¹¹⁵ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 167-168.

¹¹⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 98. “Quiérese decir que las especies de expresiones examinadas son esencialmente las orales, mientras que las escritas correspondientes a éstas son accidentales, históricas, pasajeras. Las expresiones examinadas integran un sistema armado según principios o criterios tomados a, o proporcionados por, los ingredientes esenciales de la expresión verbal, mientras que la diferenciación de las expresiones verbales en orales y escritas se debería a hechos, a contingencias históricas, inesenciales a la expresión verbal, y que por ende no son incorporables a los principios o criterios según los cuales se arma el sistema de la expresión verbal, ni por tanto pueden incorporarse a éste las expresiones escritas. Si el parlante oral es el hombre mismo, el escritor y el lector no son tipos humanos esenciales, mal que nos pese a lectores y escritores. Ni siquiera es rigurosamente esencial la fijación y difusión de la palabra más allá de los límites de la oral puramente natural.” Nótese como estos ingredientes esenciales de la expresión verbal invalidan dos de los argumentos esgrimidos por la tradición crítica inaugurada por Villoro: en primer lugar porque hace insostenible la imputación a Gaos de que el sentido de la expresión es atribuible a las “palabras aisladas”, como en el atomismo lógico de Russell y, en segundo lugar, ligado a la real cobertura que reivindica la posición del concepto como objeto de la filosofía, porque la palabra, en los límites naturales de su oralidad, como en Wittgenstein y su localización de la lógica, se asume como inicio de todo esfuerzo hermenéutico de comprensión. O, en la actualización de Gadamer: “La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica y que manifiesta el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de la formación de los conceptos.” Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, 1996, p. 513 y ss.

vulgar de las expresiones que conformarían la circunstancia de vida de Gaos, el maestro conferenciante: “esta sala”.¹¹⁷

Bajo esta tesitura, el^V que profiere o escribe^I la expresión^I, notificante² del pensamiento^{II} objetivante³ del objeto^{III}, designante⁴ del mismo y significante⁵ de la emoción relativa^{IV} del sujeto^V al objeto y que es percibida⁶ y comprendida⁷ por el destinatario^{VI}, se encuentra así integrando existencialmente lo que Gaos llama la situación.^{VII} A sus vez, ésta se complica relacionalmente en su interior más allá de lo que describe el correlato simple de los numerales hasta alcanzar el rango de lo universal -como *uni-verso*.¹¹⁸

¹¹⁷ Al respecto de esta elección de Gaos, mientras que Aranguren la ha destacado como “punto de partida” cuya “adopción aplaudiría la filosofía lingüística”, Cardiel la ha criticado precisamente por su alejamiento de la “filosofía analítica”, mediante una enunciación que, de todos modos, no deja de ser sintomática por lo que intenta rebatir y que parece ampliar en su cobertura las duras palabras escritas por Larroyo: “[Gaos] no tuvo discípulos, porque los más de sus alumnos no asimilaban su filosofar y, los menos, que lo comprendieron, no lo aceptaron.” Dice Cardiel menospreciando cualquier resquicio hermenéutico: “De aquí que sin justificación aparente de ninguna clase nos encontramos, *in medias res*, en un examen del lenguaje en general, pero del cual ha desaparecido la filosofía en cuanto tal. [...] La expresión “esta sala” seleccionada acaso por ser de inmediata ocurrencia, priva de golpe al curso de todo su contenido filosófico para convertirse simplemente en un examen fenomenológico de la expresión en sí; de la expresión en cuanto tal [...] En todo caso, debió partirse de una expresión filosófica y no de cualquier expresión. Haber optado, en primer lugar por estudiar las expresiones y no las concepciones filosóficas, y posteriormente por la expresión simple y no la filosófica específicamente, son decisiones totalmente arbitrarias, carentes de toda fundamentación.” Véase Aranguren, José, “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la Filosofía*”, 1970, p. 158; Cardiel, Raúl, “Homenaje a José Gaos. Filosofía de la filosofía”, 1969, p. 55; Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969, p. 100 y, para la delimitación y el posicionamiento de la “analítica” de Gaos como “[...] objeto abstracto en grado máximo, es decir, despojado de todo elemento material o de concreción óptica”, Salazar, Augusto, “Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, 1970, p. 168. Por mi parte, encuentro una versión radical de la noción de lo “vulgar” en tanto que síntesis primaria de existencia y lenguaje, en los acuciantes y alucinantes sucesos con los que Gaos representa los puntos límite de su *jornada* –el transcurrir del mundo de la vida a bordo de los camiones suburbanos de la ciudad-, y que, al fungir como epílogo de sus *Confesiones Profesionales* parecen adherirse de forma “esencial” y “significativa” a su filosofía de la filosofía. Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, pp. 129-136. Sobre la “jornada” como delimitación “evidente” de “nuestra vida”, como “[...] realidad personal e inmediata que se realiza a lo largo de una vida y en un ambiente histórico, que impone un ritmo social y que se desenvuelve en situaciones variables reductibles a las jornadas habituales y a las insólitas, no por insólitas menos perceptibles y distinguibles en el ámbito socio-cultural donde se destaca la especialización o distinción de caracteres que andando el tiempo han de encarnarse en los prototipos profesionales”, véase Lira, Andrés, “Al fin de la jornada”, 2001, p. 177 y Gaos, José, “Crítica del tiempo”, 1967, pp. 215-239.

¹¹⁸ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 10 y 148-149. El autor emplea el concepto de *uni-verso* en el contexto de definición “de la pluralidad total de los existentes, individuos y conceptos”: “En estas relaciones se encuentra el núcleo radical de la unidad y pluralidad del ‘*uni-verso*’ -y de la historia, incluida, naturalmente, la de la Filosofía.”

Para este trabajo, los vínculos necesarios a la exposición corresponden a los sostenidos por los “sonidos articulados o los signos de ellos” -lo “expresante”- y “el concepto” o “notificación”; los guardados entre el “concepto” y el “objeto”, la “objetivación”; los implicados en la relación “[...] entre el tono o el signo de él y la actitud o estado psíquico, o entre lo <significado> y lo <significante>, o la <significación>”. Por último, hay que analizar la forma en que Gaos entiende la “comprensión” que, por abarcar la del conjunto entero y sus relaciones, resulta equiparable en cierta forma a la situación^{7-VII}, matiz que aporta como “*percepción* directa”, amén de un dato poshistoricista plenamente gaosiano, el complemento hermenéutico sobre el que se asienta epistemológicamente la antropología filosófica del sabio español:

Y al oír estos sonidos [“esta sala”] con el tono enunciativo con que los he proferido, ustedes han “comprendido” mi actitud o estado de ecuánime contemplación de esta sala -directamente, sin reflexión ni siquiera atención especial alguna a ella. En esta particular “comprensión” se trata efectivamente de un caso particular de la comprensión de la expresión “mímica”, a diferencia de lo notificante y lo notificado, lo objetivante y el objeto, que son lo privativo de la expresión *verbal*. Lo expresante mímicamente funciona como un “*signo*” de lo expresado por ello. Es la razón de la adopción de los términos de “significante” y “significado” para el tono de la voz y la actitud o estado psíquico expresado por él. Y la comprensión de lo significado por el signo mímico es una “*percepción*” directa, de lo significado, en el signo mismo, en el tono de la voz, como en el gesto de la cara o en cualquier otra expresión mímica.¹¹⁹

El nexa entre la expresión y el objeto implicado por la designación, el proceso de notificación del pensamiento objetivante y, dada su naturaleza, la significación de estados de ánimo o psíquicos del sujeto relativos a lo objetivado, ponen en juego los aspectos

¹¹⁹ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 15. Sobre esta forma “particular” de la comprensión, “comprensión inmediata”, véase Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, 1996, p. 216.

centrales de la hermenéutica filosófica de Gaos y los de su posterior particularización como teoría del conocimiento.¹²⁰

La cuestión a dirimir implica el reconocimiento del pensamiento en su doble relación con la palabra interior y la palabra exterior -lo que expresa ya la renuncia a cualquier tipo de “nominalismo”- y del concepto en su también doble concreción como síntesis elemental del pensamiento y como enlace objetivante del binomio lenguaje-mundo.

Con la palabra interior, y potenciándose como razón, el pensamiento comprende un espacio de connivencia con la “imaginación creadora” que, a pesar de conservar de la “reproductora” su determinación perceptual y/o mnémica -como *combinación* de “partes de perceptos o quizá más bien de partes de imágenes reproductoras de perceptos”-, se deslinda en lo esencial de su carácter eminentemente representativo y queda abierto al albedrío del enfrentamiento *subjetivo* con el mundo físico, en tanto que “imagen acústica de la palabra oral.”¹²¹

¹²⁰ Como puede apreciarse, siguiendo al Gaos del curso *De la Filosofía*, se ha prescindido en parte de la “designación” –“simple suma de la notificación y la objetivación”- y de la “percepción”, a la que sólo se recurrirá en el contexto explicativo de la imagen. Sin embargo, es conveniente señalar que una de las más sensibles precisiones realizadas por él al escrito de 1960 en *Del hombre*, la compone la clarificación del rol asignado a la “designación” como lo “nuevo” y lo “específicamente humano” –en relación a lo genérico de la expresión mímica-, dentro de la expresión verbal. Lo crucial se establece en este desarrollo según una doble caracterización; por un lado, como *factor* de la expresión, pues para Gaos son dos los elementos “[...] intervinientes en la composición de la expresión verbal: el factor de la *designación*, que sería el *esencial*, y un factor histórico, *accidental*, relativo a las meras *expresiones* como tales, es decir, en cuanto meros sonidos articulados de la voz humana, o signos gráficos de ellos: los sonidos de la voz humana se agrupan en conjuntos designantes no determinados exclusivamente por lo que designan, sino también por hábitos históricos de los idiomas” y, por el otro lado, la del emplazamiento teórico que dicha afirmación posibilita en su enlace conceptual enunciado en la fórmula de la designación como “suma” de notificación y objetivación, y en su condensación gramatical, expreso literalmente como “clasificación de palabras” y “teoría de las categorías”. Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 14 y *Del hombre*, 1992, pp. 74, 93-94 y 104.

¹²¹ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 199. La imagen, en Gaos, se distingue como todos los objetos, de acuerdo por principio a las cualidades fenoménicas de su “presencia” y, particularmente, en torno a la noción de “participación”, según su orden subjetivo y su complejión como fenómeno físico: “[...] las imágenes no están dentro del cuerpo, y por ende en la psique, ni tampoco fuera de ésta, sino que están *ante* ella o son *para* ella, como los perceptos, *delante* de los cuales, o *entre* los cuales, o en *continuidad* con los cuales están. Mismo sitio p. 164.

Esta distinción entre palabra interior y pensamiento, se establece sin embargo sobre su relativa equiparación o especial “paralelismo” consistente en que “[...] el pensamiento exista únicamente en cuanto y como expresado verbalmente, siquiera como palabra interior, lo que parece, incluso, imponer la conclusión de una correspondencia biunívoca entre el pensamiento y la palabra interior”, así como una asimétrica entre palabra interior -de imágenes subjetivas- y palabra exterior -intersubjetiva y conceptual- y otra nuevamente biunívoca de pensamiento discursivo y palabra exterior.¹²²

En este último sentido, conforme al que Gaos arrastra críticamente la “prueba” de la existencia del pensamiento de Husserl hacia su hermenéutica verbal,¹²³ la palabra exterior adquiere la consistencia del modo sustancial de acceso al mundo y de nodo en la determinación lingüística de todo acto comprensivo: “[...] la interpretación sería que [distintas lenguas] no notificarían *exactamente el mismo* pensamiento, sino *sendos* pensamientos, integrados, por *más o menos* conceptos *idénticos*, pero no *únicamente* por éstos”; o bien “[...] distintas lenguas, o los <espíritus colectivos> de que son expresión, no piensan los mismos pensamientos, ni conciben los mismos objetos, un mismo mundo”. Lo importante es que llevada al máximo de sus posibilidades analíticas, esta “consistencia” de la palabra exterior alumbra una premisa del orden de la ontología que es válida también para los ámbitos hermenéuticos de la teoría del conocimiento:

[...] se piensa únicamente hablando, siquiera sea sólo interiormente; la palabra interior es imágenes de la oral; [...] *se tuvo que empezar pensando en voz alta*; en el

¹²² Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 222 y *Del hombre*, 1992, pp. 200 y 202-203.

¹²³ Desde un emplazamiento general, Colonnello distingue así el distanciamiento hermenéutico de Gaos: “La mención de la fenomenología demuestra que Gaos quiere tratar de <fenómenos> y no de <objetos metafísicos>; y sin embargo, es cierto que el método es fenomenológico en el sentido de la fenomenología fundada por Husserl, pero no en el de la filosofía idealista que Husserl la llevó a ser. [...] En cuanto aplicado a los fenómenos de la expresión, el método fenomenológico requiere una comprensión de las expresiones, o de lo expresado por ellas, <que hace de él un método *hermenéutico*, por fuerza de las cosas mismas.>” Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, p. 49.

principio fue el verbo oral, con el *logos* insto en él -los dos términos de los que ninguno sería humanamente sin el otro-, el verbo oral en su índole esencialmente *coloquial y dialógica*; luego vendría la palabra interior, con su pensamiento, tan íntimos entre sí que se confunden vulgarmente y se han confundido filosóficamente; o lo que es lo mismo, que al *coloquio* o el *diálogo* serían posteriores el *soliloquio* íntimo y el *monólogo* o hablar en voz alta sin parar mientes en destinatario; y por último vino la palabra escrita, tan inesencial en el orden de la expresión verbal, y por ende tan esencialmente pasajera, o histórica [...]¹²⁴

Entrelazada por tanto a una designación a medias arbitraria y a medias dócil a la tradición -y que ha quedado suspensa frente al horizonte desplegado para la “expresión” por el fondo primigenio coloquial-dialógico de su estructura comprensiva-¹²⁵ la ponderación “positiva” del pensamiento consiste en Gaos en la *conceptualización* de cada uno de sus componentes -juicios y racionios- y la de su formulación final como “pensamiento discursivo” o, “más propiamente”, como “discurso del pensamiento”:

Si el pensamiento es reducible a éstos, [los conceptos] hasta el punto de estar lo definatorio del juicio en los conceptos notificados por las formas personales de los verbos, y lo análogo del racionio en los conceptos relacionantes lógicamente de los racionios, lo decisivo de toda la composición del pensamiento serían los conceptos, más precisamente, *las clases de los conceptos*.¹²⁶

La composición semántica del concepto, remitida por Gaos como “correlativa” a la “primacía” de la “oración simple” o de una sola palabra y especificada por la “peculiar totalidad” de un objeto “integrado por un sujeto sustancial y un predicado activo”, adquiere, en la medida que está inmersa en los procesos de objetivación y significación desatados por la notificación de pensamientos, la dimensión de un conceptualismo. Pero recordemos que

¹²⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 203-204.

¹²⁵ Primigenio también en el sentido plenamente antropológico explicitado, por ejemplo, en la *caricia*: “En toda caricia hay intimidad de intimidades, evasión de la intimidad propia, invasión de la intimidad ajena, en el seno de la intimidad común. En toda caricia hay paso, trasgresión de límites -en un amor de una profundidad in-finita.” Véase Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 81.

¹²⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 209-210. Quizá no resulte innecesario destacar que en Gaos existe una correlación directa entre “pensamiento discursivo” y “análisis conceptual”, esto es, una analítica no meramente filosófica, sino también histórica. Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 128.

éste está anclado en la palabra dicha a alguien y delimitado en su “función psíquica” por las cuestiones de por sí complejas del “sentido” y su traducción como acto comprensivo y contingente- la intención.

Todo ello es preámbulo del verdadero interés gaosiano dirigido a fundamentar su antropología filosófica vía la Teoría de las Categorías -aclaración del cómo y porqué de la articulación de los conceptos “[...] en [la] forma de una peculiar subordinación de todos a unos pocos”-, y los modos de su aplicación filosófica, ejemplarmente conducida a las principales de entre ellas: “trascendentales” y “cardinales”.¹²⁷

¹²⁷ Simplificando a su estructura general el esquema de la filosofía de la filosofía de Gaos, derivado como se ha visto de las partes de la oración, éste se presenta como concibiendo dos clases de “existentes”, “individuos” y “conceptos”; los segundos, ya como “fenómenos psíquicos” o como “objetos ideales”, comprendiendo cinco subclases: “trascendentales y cardinales”, “universales”, “individuales”, “singulares” y “plurales”. Ambos grupos, o la totalidad de lo existente, se encuentra dividido en “sustancias”, “totales” o “parciales” y “modos”, “cualitativos”, “activos”, “relativos” y “cuantitativos”. La unidad “[...] está dada por las relaciones que articulan en su seno todas las sustancias con todos sus modos y todos los conceptos, todas las pluralidades inferiores, y por el *concepto trascendental <existente>*”. En lo particular: “Los conceptos presentan una peculiar jerarquía en la que los principales, las < Categorías >, en un sentido amplio de este nombre, son ante todo los integrantes de la < razón pura >, para designarla con este nombre kantiano: los conceptos < trascendentales >, < existente >, < existencia >, < inexistencia > y los otros < modales >, < posibilidad > e < imposibilidad >, < contingencia >, < necesidad > con los de < finitud >, < infinitud >; y los conceptos < universales >, < categoriales > o < categorías > en el sentido más estricto de este nombre, < sustancia > y < modo >. Estos conceptos, las categorías en el sentido amplio, plantean el problema de su razón de ser, la solución del cual no la encuentra la Antropología Filosófica [...] sino en las categorías de la < razón práctica >, para designarla, consecuentemente, con el nombre kantiano: los conceptos < bueno > y < malo > -que son los predicados de los juicios expresados por enunciados en una relación peculiar con los *imperativos morales*, y con los cuales están en una relación una vez más peculiar los conceptos < útil > e < inútil >, < bello > y < feo >, que son los predicados de los juicios cuyos sujetos -< lógicos >- son los conceptos de los productos de las artes útiles o de las bellas artes, de los útiles o de las obras de arte, y de la naturaleza de que también son predicables.” En relación a los trascendentales de la razón práctica, Gaos establece una precisión que lo coloca muy cerca de uno de los puntos de arranque de la filosofía hermenéutica de Gadamer, el de la experiencia estética como modalidad comprensiva no “pura o autónomamente estética”, sino en “unión con lo no-estético”: “Con el estudio de estos conceptos, que deben considerarse integrantes de una < razón poética >, mejor que de un < juicio >, discrepando aquí de Kant, pero volviendo hacia Aristóteles, se acaba el estudio de la razón que diferencia específicamente al hombre, pero no se acaba la Antropología Filosófica.” [A la que restaría dar cuenta de la *sui generis* “subjetividad” de un “*sujeto de objetos*”.] O, en palabras de Justino Fernández: “La satisfacción estética la refirió Kant al juicio, como facultad que agregar a las razones pura y práctica, para completar el sistema de la subjetividad trascendental. Pero la satisfacción estética [en Gaos] no parece ser cosa de < juicio >. Parece más justa la idea tradicional de ver la satisfacción estética como *arquetipo de lo irracional*.” Las cursivas son mías. Véase Fernández, Justino, “Una indagación estética del Dr. José Gaos”, 1970, p. 260, y de Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 4, 18, 47, 62, 87 y 121, *Del hombre*, 1992, p. 37, 213, y *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 68-69.

La subordinación así expresa encuentra su justificación en la idea de la filosofía como “disciplina de los principios”,¹²⁸ aunque en realidad se dirige más allá de los límites impuestos por el trato con los conceptos “principales” o “trascendentales” -los únicos predicables de “todos los demás y de sí mismos”-, y se presenta también como posibilidad teórica abierta a la aprehensión de los conceptos notificantes de lo individual y lo contingente. El asunto está en no obviar su pertenencia a una índole fenoménica distinta, ni su participación de una singular especificación del pensamiento en tanto que producto de la *experiencia histórica*.

Esta situación demanda, evidentemente para los fines que aquí se persiguen, la marginación de la compleja red de relaciones gramaticales sobre las que se sostiene el andamiaje “existencialista” de la doctrina de Gaos.¹²⁹ Al menos hasta la frontera en que

¹²⁸ En un texto desmedido y desatinado hasta lo contradictorio por sus afanes de confrontación, dirigido contra las *Confesiones Profesionales* de Gaos y que, irónicamente, puede ser leído ahora como auténtico baremo de la vigencia y virtudes del pensamiento del maestro español –por ejemplo en lo relativo a su “afición nunca desmentida por la razón narrativa”, a su “adicción” por Nietzsche y las implicaciones filológicas y semánticas de ello, así como a la profunda congruencia que guarda con los fundamentos de su pensamiento la elección por el *seminario* como punto intermedio de coloquio y diálogo, y el *curso* como derivación también en parte efímera del arte teatral, como horizontes y formas expresivos de su personal “filosofar”-, Emilio Uranga, en una de sus más duras aseveraciones, confunde la constitución semántica de las palabras con la “aproximación por el mero sonido de algunas letras” e ignora el sustrato teológico sobre el que se sostiene la reflexión etimológica de Gaos que conecta, en los términos del “dominio” o el “poder”, filosófico y político, los léxicos “principio” y “príncipe”, idea que si bien debe ser matizada, no sólo no contiene referencia alguna a lo “fantástico” –si esto es en realidad algo distinto de lo extra-ordinario-, como afirma Uranga, sino que establece una unidad referencial-simbólica presente en el origen mismo de la Filosofía y la Historia según la doctrina gaosiana, e instaura, desde la perspectiva conceptual, el emplazamiento semántico requerido para la propuesta -implícita- de su posible historización. Véase Uranga, Emilio, “José Gaos: personalidad y confesión”, 1969, especialmente pp. 135-136, 142, 151 y 153; sobre la peculiar lectura que hace Uranga de Gaos, Alfaro, Héctor, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, 1992, p. 31, nota 1, en donde el autor vierte la siguiente opinión: “Este ensayo [se refiere a *¿De quién es la filosofía?*, publicado en 1977] es en el fondo un *tour de force* espiritual de Uranga; en él nos exhibe sus fobias, sus pasiones y sus soterradas filiaciones y deslealtades hacia su maestro José Gaos. Como suele suceder en textos de tal cariz, donde el autor no se da cabal cuenta - por su visceral afán polémico- de que al hablar sobre determinado pensador termina hablando sólo de sí mismo; es decir, el coludido pensador acaba convirtiéndose en un irónico *alter ego* del autor.” Acerca del “seminario” como opción dialógica, véase García, Rubén, “El problema de la enseñanza de la filosofía en José Gaos”, 1991, pp. 32-35, y, finalmente, Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, pp. 117-118 ss., así como “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991, pp. 54-58.

¹²⁹ Sobre esto véase Soler, Ricaurte, “Algunos conceptos de José Gaos aportativos a la historiografía de las ideas en América”, 1991, pp. 16-17 y Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia*.

aún sea posible recurrir a la “unidad” histórico-filosófica de los conceptos y se conserve la disposición de sus capacidades comprensivas en consonancia con el ámbito de lo preconceptual.¹³⁰ De lo que se trata es de atender la constitución semántica del pensamiento objetivante-significante de objetos distintos de los trascendentales y ajenos a su pretensión de principalidad.

Tras esta orientación, el proceso de objetivar aparece como lo inmediato y en estrecha correlación con el tema de las clases de objetos o existentes, particularmente con los “individuos” y con los conceptos mismos en tanto que sus modos de presentarse, “singulares” y “plurales” e “individuales” y “universales”, según la naturaleza de su objetivación.¹³¹ La premisa se inscribe aquí al interior de un marco de reflexión de los

Ensayo sobre José Gaos, 1998, pp. 18, 145, ss., que, entre otras búsquedas laterales, se propone la de situar la “presencia” de Gaos en el “movimiento existencialista”.

¹³⁰ Dicho en los términos expresados por Gadamer, “[...] la formación del concepto está siempre condicionada hermenéuticamente por un lenguaje hablado”, y que en Gaos asume además la connotación de lo “vulgar” como remisión pragmática para un contexto más amplio en el que la “lógica” de la imaginación “precede” a la formación del concepto, aún y cuando se trate de maneras distintas y simultáneas de la aprehensión del mundo de la vida, y para cuya relación el léxico gaosiano reserva la expresión de la *idea* como reunión de *concepto* e *imagen* o la más sintética de *conceptos metafóricos*. Otra unidad similar entre “concepto” e “imagen”, aunque dirigida a fundamentar la metáfora como “[...] modalidad auténtica de comprensión [...] que no se refiere ya ante todo a la constitución conceptual, sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría”, ha sido lúcidamente desarrollada por Hans Blumenberg en una de sus obras centrales: “No sólo el lenguaje piensa antes que nosotros y está, por así decirlo, <detrás> de nuestra visión del mundo: aún más coercitivamente estamos determinados por el surtido y la selección de imágenes, nos <canaliza> aquello que en general se nos puede mostrar y nosotros experimentar. En esto consistiría el significado de una sistemática de la metaforología [...] Sólo que, además [...] ciertas metáforas pueden ser *elementos básicos* del lenguaje filosófico, <transferencias> que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad. Si fuese posible mostrar que se dan tales <transferencias>, transferencias que habría que llamar <metáforas absolutas>, la fijación y análisis de la función enunciativa, conceptualmente irresoluble, constituiría una pieza esencial de la historia de los conceptos (en este tan amplio sentido del término).” Véase Villicañas, José y Oncina, Faustino, “Introducción” a Koselleck, R., y Gadamer, H-G., *Historia y Hermenéutica*, 1997, pp. 14-16 y Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, 2003, pp. 142 y 44-45.

¹³¹ Lo “universal” del concepto entra en juego con el complejo entero de la estructura “conceptual” gaosiana y ha sido, afortunadamente, destacado por el autor en sus dinámicas decisivas: “La razón es la *esencia universal del concepto*. La sinrazón está en una confusión: una cosa es que los conceptos mismos *no sean individuos reales*, ni sustanciales, ni modales, por ser objetos *ideales*, y otra cosa es que *objetiven de diferentes maneras los individuos reales*, sustanciales y modales. Sean *todos* los conceptos fenómenos psíquicos, reales, u objetos *ideales* o las dos cosas, sean *todos* actividades o *modos* psíquicos o *sustancias* ideales [...] unos objetivan objetos individuales *en su individualidad misma*; son los *conceptos* <individuales> por el *objeto*, aunque no sean *individuales en cuanto conceptos*; otros objetivan también objetos individuales, pero *no en su individualidad misma*, sino *en cuanto individuos de especies, géneros, categorías y trascendentales*, por su

conceptos como vértices de notificación y objetivación en el que nunca se sobreponen las respectivas aportaciones de los términos, por más que al primero de ellos corresponda fungir como determinación previa de todo el proceso, dada la “necesidad” de aprehender también las *expresiones* que notifican los conceptos,

[...] en las construcciones y contextos en que pueden o no entrar, y entran efectivamente: tal necesidad es efecto simplemente del hecho, histórico, de ser las expresiones *plurívocas*, notificante *una de más de un* concepto, aunque no en *una misma construcción o contexto*, lo que quiere decir que la plurivocidad de las expresiones consiste, precisamente, en el hecho de que *una misma expresión* entra en *diferentes construcciones o contextos* con *sendas notificaciones de conceptos o sendos conceptos* notificados.¹³²

Con base en la “universalidad” de los conceptos en tanto que conceptos y conforme al efecto parcial de sentido producido por la concreción de las expresiones notificantes, la objetivación depende en primera instancia del sustrato singular o plural del concepto. De ahí que Gaos sugiera revisar la adhesión semántica *en éste* del objeto y *sobre* el objeto del concepto.

Lo singular da cuenta, por el lado de la relación entre las dos clases de existentes, individuos y conceptos, o bien, por el de la objetivación de “objetos individuales de un universal”,¹³³ de los datos que marcan la constitución *sui generis* de los conceptos distante de la de los “seres individuales” como sustancias y modos, así como de un estado radical de

manera de designar los objetos *individuales*, *no en su individualidad misma*, sino en *cuanto individuos de especies*, etc., repito, pueden llamarse *todos* conceptos <universales> por el *objeto*, además de serlo *en cuanto conceptos*. En otras palabras: *todos* los conceptos son, *en cuanto conceptos*, de la misma índole, sea real o ideal, sustancia o modal, universal o individual; pero, por la manera de objetivar *los objetos* individuales *unos* son <universales>, a saber, los específicos, genéricos, categorías y trascendentales, y *otros* son los <individuales>. Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 211 y *De la Filosofía*, 1982, p. 71.

¹³² Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 208. La cita anterior, elaborada por Gaos bajo los criterios demandados por el tema de la “composición del pensamiento”, no debe, bajo ninguna circunstancia, interpretarse sin conexión con los demás elementos que integran la “situación verbal”, como comprensión, y mucho menos sin la especificación “esencial” del “destinatario”, en el que Gaos cree encontrar el filón primordial del sentido. Al respecto véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 22-23.

¹³³ “[...] una *pluralidad* de Universos [...] sería *-el verdadero Universo*.” Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 90.

singularidad del concepto manifiesto en su carencia de “plural”.¹³⁴ Por el lado de su filiación exclusivamente conceptual, lo que asoma es la articulación de la unidad total de los conceptos con su *-singular-*, especificación que es primordialmente semántica: “Cada uno de los conceptos es distinto de cada uno de los demás.”¹³⁵

Lo plural, por su parte, inexistente en el concepto como tal y constituido en los términos de su “relación” con las partes “invariables” de la oración¹³⁶ -lo que implica de por sí la asistencia de “otro concepto”-,¹³⁷ abre sin embargo la ruta “gnoseológico-ontológica” de una peculiar “pluralidad” del concepto contenida *en* y conformante *de* su singularidad, así como vinculada por ascendencia al carácter plurívoco de la expresión que ejerce el acto de notificar.

La idea central de Gaos al respecto parte aquí de profundizar la definición de lo plural como mera reunión gramatical de “homogeneidad” y “número determinado” de “singulares” -“únicas condiciones cardinales posibles de toda pluralidad”-, para llevarla por el conducto de la “razón práctica” del lenguaje, o sea, de la consideración arquetípica de “cierto” tipo de pluralidades “[...] que habría[n] motivado el destacarlas en su pluralidad por una especie de nombres *ad hoc*: pliegos, resmas, mobiliario, etc.” Ello lleva a la

¹³⁴ “O en conclusión: ningún concepto tiene, él mismo, auténticamente, plural. En este sentido son los conceptos tan singulares como individuales los individuos *strictissimo sensu*: únicos los conceptos en su singularidad, como únicos los individuos en su individualidad absoluta, es decir, desligada de todo concepto que no sea el notificado por su nombre propio. Y los conceptos son más singulares que los individuos: éstos pueden concebirse como singulares sin plural o como singulares <en> plural; los conceptos no pueden concebirse más que como singulares sin plural, aunque se conciban como singulares <de> plural.” Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 71, 77.

¹³⁵ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p.70.

¹³⁶ “[...] las *relaciones* notificadas por las partes invariables de la oración [adverbios, preposiciones y conjunciones] son, justo por ser relaciones, *constitutivas de pluralidades integradas* por los términos entre los cuales se dan o que relacionan, *sus relatos o correlatos*.” Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 80.

¹³⁷ “[...] las pluralidades constituidas por medio de conceptos de relaciones, se constituirían por medio *de un concepto*, el de la relación, *distinto de los conceptos con que se objetivarían los singulares*, los relatos o correlatos [...]” Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 81.

concepción estrictamente semántica del contenido del concepto, formalmente develado en su interior por una “insólita” y “sorprendente” pluralidad de “notas” “heterogéneas”:

[...] porque hay, patentemente, pluralidades heterogéneas, como debemos llamarlas correlativamente, o *integradas por singulares hasta de lo más heterogéneo*, de lo más heteróclito, y cuya unidad no está dada por un concepto “de” *los singulares integrantes de cada una* -más que en un caso absolutamente único, por absolutamente límite.¹³⁸

Ahora bien, esta reunión de “notas” atribuibles cada una a un singular específico - “todos los conceptos son sendos conjuntos de sus <notas> (<comprensión>), que pueden ser tan conceptos como ellos”- y que “*responden unificadamente a un interés humano*”,¹³⁹ requiere precisarse en un estadio superior al de las simples “colecciones” -vocablo que Gaos propone para las agrupaciones matemáticas-: “[...]<colección> dice una unión menor que <conjunto>; *recoger*, si es *juntar*, es juntar sin *articular* como lo junto en un *conjunto*.”¹⁴⁰

De esta manera, la pluralidad articulada al interior de los conceptos que, por razón de ella reciben de Gaos la denominación de “no simples” -aquellos constituidos por más de una nota: “Y ¿qué conceptos no comprenden más que una nota? ¿`Ser´?”-, postula la premisa de la adhesión motivada del “sentido del mundo” a las notas o “semas” del concepto y permite una derivación igualmente importante para el esquema conceptual gaosiano. Mientras que las expresiones que notifican el concepto matizan o pierden su plurivocidad al ser empleadas y comprendidas, el concepto, que en tanto sostenido por la expresión se encuentra igualmente adherido a ella como palabra, retiene, por medio de su

¹³⁸ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 84-85.

¹³⁹ En relación a esto, que prefigura la “conceptualidad de toda comprensión” y el carácter de la “interpretación conceptual” como la “manera de realizarse de la propia experiencia hermenéutica”, véase Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, 1996, pp. 483-484.

¹⁴⁰ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 85-86, 93.

intrínseca y heterogénea pluralidad semántica y con independencia de su articulación final, lo plurívoco de cada “nota” en su íntegra singularidad: todo concepto requiere una expresión, pero no toda expresión comporta un concepto.¹⁴¹

Bajo este encadenamiento de ideas, en la secuencia siguiente a la de la composición del concepto y sus nexos de experiencia con la expresión notificante, es necesario establecer el movimiento complementario -circular y simultáneo-, en donde la objetivación del objeto por el concepto asume la dinámica de una parcial constitución del primero por el segundo. En lo fundamental, lo anterior responde a los atributos de “inefabilidad” y “contingencia” de los individuos en *strictu sensu*¹⁴² y que son cuestiones principalmente ligadas al original protocolo de la “significación” gaosiana.¹⁴³

Como quizá se ha vislumbrado ya, la cuestión de la objetivación de todos los objetos -incluyéndose los conceptos- y sus diversas gradaciones y peculiares formas de ser “objetivados”, se complica en Gaos al ampliarse el perfil notificante del concepto hacia su

¹⁴¹ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 86, 92. El carácter plurívoco de la expresión configura uno de los apartados esenciales en la constitución de una hermenéutica dirigida a tematizar los confines entre palabra y temporalidad. Al respecto véase en la tradición aquí asumida, Gadamer, H.-G., “Lenguaje y comprensión”, 1994, p. 193: “El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama semántica oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla. Sólo en la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso al reajustarse éstos entre sí”; Koselleck, Reinhart, “Historia conceptual e historia social”, 1993, pp. 117: “Ahora bien, una palabra puede hacerse unívoca -al ser usada-. Por el contrario, un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto. También él está adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado [...] en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra.” Por su parte, el papel de la *univocidad* y la *polisemia* del lenguaje como factores detonantes de la “[...] reconversión estética de la realidad en el horizonte de sus posibilidades”, es estudiado por Blumenberg, Hans, en “Situación lingüística y poética inmanente”, 1999, p. 155 y ss.

¹⁴² “Lo razonable parece ser pensar que las psiques serían de suyo individuales, y que individuarían aquellas partes de la materia a las que están unidas como cuerpos suyos, mientras que en el resto de la materia, en la inanimada, no habría verdadera individualidad, y en las psiques humanas habría más que mera individualidad, por obra del concepto.” Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 232-233. En este ser más que individualidad por obra del concepto funda Gaos su tesis de la historia como pluralidad y anuncia el núcleo teórico de una Historia propiamente conceptual y parcialmente psicológica.

¹⁴³ Una evaluación de la fenomenología verbal de Gaos en la que se destaca la “peculiaridad” de su dislocación “significante”, puede verse en Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 52-56.

“proyección” objetual. Y es que lo anterior deja abierta la posibilidad de su enunciación trascendental como “ser los conceptos *en los objetos*”, y la de éstos como “despojados” de la objetividad “[...] en el sentido de la independencia respecto de los conceptos, para dejarla reducida a la <objetividad> en el sentido de correlación a los conceptos.”¹⁴⁴

De tal manera, el círculo gaosiano de la objetivación se cierra bajo la premisa que hace de la presencia de objetos una presencia *para* sujetos -“sujetos de objetos”-¹⁴⁵ y que, como tal, abre las vías para la dilucidación del carácter de los conceptos como “objetos psíquicos”, “ideales” o “ambas cosas”, lo que permite entender la oposición manifiesta en el sistema entre “realismo” e “idealismo” de los objetos y los conceptos.

La posición de Gaos al respecto se resuelve por mediación de la estructura “antinómica” de la existencia -dentro de la que sólo cabe optar a partir de “seudo-razones prácticas”. De esta manera dota a la tercera de sus opciones de un contenido que la precisa al límite de la conexión que enuncia, y que termina derivando en un “*irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo*”.¹⁴⁶ En su interior, lo irracional difiere con

¹⁴⁴ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 113.

¹⁴⁵ Esto en correlación con la teoría fenomenológica de los perceptos: “Éstos son apariencias *en* la conciencia, según la teoría, o, rectificadas ésta debidamente de acuerdo a la fenomenología, fenómenos *para* la conciencia, o los sujetos; en todo caso, causados por objetos metafísicos *físicos*: átomos, ondas, campo o lo que sean. Pero estos *objetos* no causan los perceptos *directamente*, sino por intermedio de *fenómenos anatómicos-fisiológicos*: átomos, ondas actúan sobre los órganos de los sentidos, éstos sobre los nervios, éstos sobre el cerebro -y hasta aquí es toda causalidad *física*-, pero el cerebro actuaría ya sobre la psique, es decir, causaría el percepto mismo, el fenómeno para el sujeto -y ésta sería ya causalidad físico-psíquica.” Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 176-177.

¹⁴⁶ La remisión del concepto al fondo antinómico de la finitud y la contingencia, conforma en mi opinión el más claro ejemplo de la impronta heideggeriana con la que deben asumirse los mensajes “rekantianos” de Gaos. Véase su crítica y recomposición al concepto de antinomia usado por Kant en Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 476 y ss.; la pista hegeliana de su percepción hermenéutica en *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 407-408: “Las antinomias kantianas interesan mucho a Hegel: tiene en ellas los modelos de una tesis y una antítesis; pero en vez de desechar tesis y antítesis, o de optar por una y desechar la otra, levanta a las dos en una síntesis -dialécticamente, que es lo que le habría faltado a Kant, pero es también lo que le impide ver lo antinómico de la relación entre la idea y la existencia, entre la razón y la realidad, entre el idealismo -o el existencialismo..., o la irreductibilidad de las antinomias...”; “Historia y concepto de la verdadera <antropología filosófica>”, 1959, pp. 53-54, en donde traza el “paralelismo” entre Kant y Heidegger según los términos que le interesan y las necesidades de su propia sustentación: “La diferencia capital entre Kant y Heidegger está en la constitución del sujeto fundamentante. El de Heidegger, el <ser ahí>,”

evidencia hermenéutica, como “pluralidad de subjetividades”, de la “mal llamada <razón> práctica” y la especificación “psíquica” o “ideal” del concepto recobra importancia pero al nivel de su determinación “reproductora” “y” “creadora” de los objetos del sujeto.¹⁴⁷

La posibilidad así establecida del concepto para *indicar* el mundo y *recrearse* en él, conduce naturalmente al reconocimiento de las determinaciones más propias del “sujeto individual” que, como se ha sugerido, se hallan planteadas en los términos de la *experiencia* de lo “inefable” -o la delimitación de ésta según las imposiciones de lo que “no puede decirse” o que es “indecible”-, y lo “contingente”, en tanto que lo efectual -“efectividad individual”- no “necesario”, pero “universalmente posible”.¹⁴⁸

Gaos enuncia en este ámbito quizá la forma más aguda de su pensamiento antinómico, tanto porque atribuye los límites de *lo esencial* –historiográficamente hablando- a la composición del concepto, como por el emplazamiento que abre la imagen de su propia estructura y, dentro de ella, la asimilación relativa, pero decisiva, entre concepto e idea:

es el que tiene por constitución la <existencialidad>, integrada por <existenciarior> bien diferentes de las intuiciones puras, las categorías y las ideas integrantes del sujeto kantiano. El de Heidegger es trascendental, pero el <existencial>, el que <existe> <comprendiendo> su <existencia> como <en cada caso mía>, el individual. Si para Kant el hombre hace Psicología, Cosmología y Teología porque tiene *en general* las ideas que constituye en alma sustancial, mundo y Dios, para Heidegger el hombre hace Ontología porque el ser de cada individuo humano es a cada instante jugárselo, írsele... El origen de la filosofía –por excelencia- es en Kant la razón pura supraindividual. El origen de la filosofía –por excelencia- es en Heidegger la contingencia de la finitud.” Sobre el empalme “crítico-metafísico” del término “kantiano” y su distinción de los de “neokantiano” y “postkantiano”, debida, principalmente, a su renuncia a “[...] todo afán de sistema especulativo”, véase Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforísticas*, 1982, pp. 69-75; Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969, pp. 95-96; Abellán, José, “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica”, 1970, p. 205; y Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 35-36 y 92-94. El autor italiano, siguiendo pistas de Larroyo, da cuenta de la peculiar percepción gaosiana de *Ser y Tiempo* como obra de matices “neokantianos” o “neo-escolásticos”, y, a partir de ello, precisa el carácter “pre-conceptual” o “pre-lógico” del apriori antinomista gaosiano. Véase también Salmerón, Fernando, “Ortega y Heidegger <desde Gaos>,” 2000, p. 142.

¹⁴⁷ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 123 y *Del hombre*, 1992, p. 261-262.

¹⁴⁸ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 135.

La <individualidad> <consistiría> en la inefabilidad y la contingencia si estas mismas no fuesen tan sólo uno de los términos de una antinomia... Pero si no fuesen esto, si no hubiese la antinomia -o no habría individualidad, al desaparecer la inefabilidad y la contingencia en la absorción del <Aufhebung> de los individuos por los conceptos, o no habría conceptos, esencias -puro <existencialismo> irracional... La individualidad misma es uno de los términos de la antinomia -el otro, la conceptualidad, la idealidad...¹⁴⁹

Planteado en los términos de la tensión de irreductibilidad existente entre individuo y concepto, y en donde lo radical se destaca en la posibilitación teórico-hermenéutica asomada tras la fenomenología del “nombre propio”, Gaos sostiene:

[...] lo que no podría una serie o complejo no infinito, y quizá ni infinito, de conceptos concomitantes, [sería]: <designar>, al individuo en su individualidad <absoluta>: <designar>, sí, justo como un signo fijado sobre un individuo, sin palabras, que, por muchas que fuesen, de no ser infinitas, y quizá ni siéndolo, jamás lo fijarían así... lo <pondrían> así... El nombre propio bien podría ser -el suscitador de la intuición inefable acompañada de un enjambre de conceptos no individuales...¹⁵⁰

Partiendo así del condicionamiento relativo del concepto por el sujeto, envolvente en su diseño “quizá hasta del alma y personalidad toda” de éste, se hace previsible ya en la ideación de Gaos el retorno momentáneo de lo verbal hacia lo genérico o pre-conceptual de la expresión, aunque sólo con el propósito de consolidar mediante el movimiento de reflujo siguiente -del mundo de la vida a la palabra y de ahí al concepto-, el andamiaje de la “significación” como “complejo teórico” suscitador de diversas “*episthemai*” existenciales.

Identificada por Gaos, como se ha adelantado, con la mímica, de la que el “tono” de emisión de la expresión verbal sería un “ingrediente” y residuo, la “significación conceptual” de “estados y movimientos de ánimo” o de “emociones y mociones” del sujeto

¹⁴⁹ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp.135, 140.

¹⁵⁰ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp.135, 140 e “Historia y concepto de la verdadera <antropología filosófica>”, 1959, p. 54, en donde se explicita el cariz fichteiano de lo anterior.

relativos al objeto,¹⁵¹ se complica en su orden interno de acuerdo a su especificación mocional justo hasta los linderos trazados por una teoría del conocimiento a la vez dispuesta por las premisas conceptuales del irracionalismo antinomista. Así se entienden las relaciones posibles de enunciar o “discurrir” dentro de la “teoría”, la “práctica” y la “poética”:

En suma, la existencia humana, individual y colectiva, *es* planteamiento y resolución teórico-práctica, y ‘poética’, de problemas que *pueden* tender a la aproblematicidad o a la apraxia como un problema más cuya solución ve en estas últimas; pero aún la eidética en general y la estética en especial *deben ser* práctico-poéticas, ‘ideando’ problemas, entre ellos estéticos, y soluciones a los mismos.¹⁵²

¹⁵¹ Reservando la dicotomía “estados y movimientos de ánimo” para la “fenomenología de la expresión” y la de “emociones y mociones para lo demás”, Gaos realiza la siguiente precisión: “En adelante voy a emplear, pues, estos nombres, de <emociones> y <mociones>, como términos técnicos, para designar rigurosa y respectivamente los sentimientos y los movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones o <actos> de la <voluntad>. Con la palabra <emociones> denominaré, por tanto, todos los sentimientos, y no tan sólo aquella especie de ellos que tradicional y corrientemente se empareja y opone a la especie de las <pasiones>; pero con la palabra <mociones> denominaré exclusivamente los susodichos movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones, porque si bien son mociones o movimientos, actividades o actos, también [lo son] todos los sentimientos, y hasta los conceptos, en cuanto psíquicos [...], o con otras palabras, que la <mocionalidad> toda de lo psíquico, de la psique, radique en la de los movimientos que van de los impulsos a las voliciones.” Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 177-178.

¹⁵² Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 180-181 y *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 102. Desde la perspectiva hermenéutica aquí sostenida, la anterior postura gaosiana constituye una de las aperturas reflexivas más atractivas de su pensamiento y que hasta ahora ha sido poco valorada o erróneamente percibida. Dada la imposibilidad “intersubjetiva”, por las razones de “identidad” que más adelante se verán, de ser los conceptos “fenómenos psíquicos” -y no fenómenos de fondo psíquico-, y aparecer, por lo tanto, como “objetos ideales”, la “significación” e incluso la “mocionalidad” a ella adscrita, estarían en realidad asociadas con la *expresión notificante*, ampliando así el diapasón de lo “significante” hacia contextos pre-conceptuales y, por lo tanto, también el (diapasón) de una hermenéutica conceptual enraizada en la palabra -como *logos*- que es primordialmente dialógica y plurívoca. Ejemplo gaosiano de ello son los “conceptos metafóricos”, cuya “significación” puede hallarse pertinentemente suscrita bajo una “rigurosa expresión filosófica” y por ende dar paso a “[...] una verdadera intervención emocional y mocional en la objetivación; una verdadera objetivación emocional-parcial, parte, con la conceptual, de la total.” Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 64-65, 274-275, 277 y 303; así como *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 32-33, en donde la cuestión se precisa de acuerdo a la temática particular: “La filosofía de nuestros días, precisamente, ha puesto al descubierto como nada ni nadie lo había hecho antes los alcances de esta facultad y actividad: metáforas táctiles o <hápticas> están, al par con las ópticas, a la base etimológica de los términos que designan el conocimiento y sus operaciones.” Al respecto véase Blumenberg, Hans, “Situación lingüística y poética inmanente”, 1999, pp. 151: “El proceso de poetización que se realiza en el lenguaje, es por ello, comparable con el proceso de objetivación teórica que se realiza de un modo igual de elemental, haciendo problemático lo obvio, habiendo, también aquí, algo que se sale del horizonte del <mundo de la vida>. No podemos tratar en este lugar si esa comunidad entre el enfoque teórico y el estético es integrable o no en una teoría más amplia de la conciencia. Pero lo que sí es seguro es que la función estética del lenguaje en cuanto tal representa un nuevo grado de lucidez sobre sus realizaciones cotidianas y las posibilidades de las mismas.”

Designada cada una de estas dimensiones epistémicas -que no epistemológicas-,¹⁵³ con el signo de una motivación correlativa al “tono” de la expresión o a la de su signo gráfico correspondiente, en la doctrina de Gaos son tres los grupos constitutivos de una articulación sistemática -“histórica y esencial”- mayor, y antitéticamente situada ante el “limbo confuso del *pathos*” de la “voluntad de poder”: el *tono enunciativo*, significante del “[...] estado de ecuánime contemplación -<objetivación>, podríamos decir ya- del objeto o los objetos, que clásicamente se ha llamado también <teoría>”; el *tono interrogativo*, que “[...] significaría la *duda* acerca de la existencia del objeto y *cuanto ella entraña o supone*” -principalmente “la voluntad de certeza” o “el deseo de saber” sobre el objeto- y, por último, el *tono admirativo* como afirmación de la experiencia efectiva que amplia *ad universum* el espectro de la significación:

[...] la filo-sofía, el amor de la *sofía*, de la teoría, del conocimiento de y por las causas o principios, se origina de la admiración a aquello cuyas causas o principios se ignoran, o dudan -puede añadirse expresamente-, ignorancia o duda de la que se quiere salir hasta el conocimiento de las causas o principios y el estado contrario del inicial de admiración: el de no admirarse de nada -cuyos principios o causas se conocen. Admiración, duda y teoría, admiración, interrogación y enunciación, integran así un complejo que puede llamarse <complejo teórico>.¹⁵⁴

Sin reducción a ello desde su complejidad gramatical, y perfilada por Gaos como una “especie aparte” de expresión, el *tono imperativo*, como “*la voluntad de mando, de existencia de un objeto*”, asociado a la “admiración” y al proceso creativo por ella desencadenado a semejanza de la “*poíesis*” nietzscheana, aduce de nuevo a la propuesta “significante” del irracionalismo, pero ahora tensionada al borde como doctrina incluyente de una “Antropología” y una “Teología” negativas o de la negación:

¹⁵³ En este caso la distinción no es menor, ya que muestra “[...] hasta que punto dependen las expresiones, no solamente de lo <lógico>, sino decisivamente de lo <irracional>, no de lo <notificado y objetivante>, sino de lo -<significado>...” Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 127.

¹⁵⁴ Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, p. 180.

La Antropología más profunda es la Teología, que es una Antropología negativa: la Teología, diciendo lo que es Dios, dice lo que el hombre no es, y lo que éste quisiera ser; y este desnivel ontológico es la estructura, el dinamismo más esencial y exclusivo del hombre.¹⁵⁵

Desde este punto de vista, la elocuencia filosófica de la enunciación, fundada irónicamente en la ausencia de signo -que no es, sin embargo, carencia de sentido, sino silencio-, se presenta como corolario abierto de la primacía otorgada a la interrogación -la pregunta hermenéutica. El aserto es conducente tanto a la “definición” esencial de lo existente -“¿qué es x?”-, como a la “ambigüedad” filosóficamente productiva -sustantivación o modalización- implícita en la demanda acerca de la “razón de ser” -“¿por qué es x?”-. Claro está que a ese nivel se considera igualmente la función de la respuesta que, en su posibilidad discursiva y crítica, abarca y limita la postulación aséptica del silogismo y de la formulación de los lenguajes ideales al tiempo que se encabalga desde el fondo de su unidad dialógica a los residuos comprensivos latentes en las especies de “artefactos” -prácticos- y “artificios” -poéticos-, para dar así cuenta íntegra del “núcleo” “significante” -*lato sensu*- de las “funciones sociales”.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Véase Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, p. 196, *De la filosofía*, 1982, pp. 180-181 y *Del hombre*, 1992, p. 87. Al respecto del cariz fenomenológico de la negación, los “conceptos negativos” se configuran en esta circunstancia -junto a los “imposibles”- como paradigmas de la “objetivación creadora” o de “objetos de puro pensamiento”: “[...] los conceptos negativos no *denotan* objetos <propios> de ellos como los denotan los conceptos <positivos>, sino que se limitan a *connotar* los objetos denotados por éstos, por los positivos. Los conceptos negativos no son propiamente, pues, reproductores de los objetos de que los reproductores son los positivos y que ellos, los negativos, connotan creadoramente en cuanto que conciben u objetivan los existentes como <inexistentes>.”

¹⁵⁶ Según Gaos, la “significación” *strictu sensu* es siempre “expresa” o “explícita” de los estados de ánimo del sujeto relativos al objeto, pero también “implica”, “supone” o mantiene “[...] relaciones tales con otras emociones y mociones del sujeto, con éste entero, que debe considerarse todo esto como lo *significado lato sensu*.” En este último sentido, la enunciación supone un *plus* filosófico radicado en que en ella “[...] está la *atención* del sujeto, y del destinatario dirigida en *primer* término al *objeto*, designado, y sólo en términos *ulteriores* la de cada uno de los dos al psiquismo del otro en cuanto significado en su expresión mímica: al decir yo <ama>, él, ustedes y yo <objetivamos> ante todo el *amar de una tercera persona*.” Véase Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 181-183 y *Del hombre*, 1992, pp. 99-100.

De esta manera, en uno de sus sesgos más originales, la “ecuánime enunciación” inmersa en la suma de la expresión verbal y su relación con el concepto, es conducida por Gaos hacia la obtención de un conocimiento adscrito a la teoría de las categorías y que, como ésta, deviene en sistematización por distingo -que es también “participación”- con la palabra y el conocimiento fundado en el “pensamiento vulgar”:

Ni siquiera la *motivación irracional del conocimiento* en general y del científico en especial, haría de la teoría del conocimiento, ni siquiera del científico, cosa más aparte: esta misma motivación sería también ampliación por especificación de la *objetivación emocional-mocional* de los objetos en general.¹⁵⁷

Circunscritas a esta sumaria delimitación de los rasgos teóricos de la enunciación, dos son las aportaciones de Gaos que aquí se deben subrayar con respecto a la función cognoscitiva del pensamiento “significante”. Por un lado, la que como condición de posibilidad enmarcada por la “intuición” -cuya “esencia está en la pretensión de adueñarse del objeto [...] en un solo golpe de vista”- establece la diferencia entre el conocimiento vulgar y el científico con base en la “ausencia” y la “presencia” respectiva de los “métodos” -en su acepción procedimental como “[...] recorrido de un camino, por pasos contados, hasta una meta”-, y que se articula con la consideración particular de los ámbitos de las ciencias como estructurados conforme a sus distintos niveles de “abstracción” -de las matemáticas como “ciencia arquetípica” a la Historia como la “menos ciencia” de las ciencias. Por el otro lado, la que de ahí confluye hacia una concepción igualmente gradual de la “verdad” como construcción anclada en la “evidencia”, la “verosimilitud-inverosimilitud” y el “asentimiento” que se abre a la “certeza” y la “certidumbre”.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 279 y *De la filosofía*, 1982, p. 209.

¹⁵⁸ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 283-284, 290 y 292, así como “El sueño de un sueño”, 1960, pp. 63-64. Trabajos importantes en relación al posicionamiento de la teoría gaosiana del conocimiento en el contexto

Método y verdad, formulación de términos en cuya cópula se enuncia el estado de intención del conocimiento de la ciencia frente al caos verbal de los “universos de discurso”: mientras que el método –presentado por Gaos en sus formulaciones de “exposición”, “investigación” y “prueba”–, entra en juego como “articulación de conceptos en discursos” traducibles en “actividades sujetas a reglas practicables intencionada e intersubjetivamente”,¹⁵⁹ la “verdad” trasluce como un complejo de relaciones más amplias posibles de allegar a las expuestas por la “objetivación” y en el que el nexo de relativa “identidad” entre el concepto y el objeto se complica bajo la condición antitética de la “falsedad”.

Si bien es cierto que Gaos arranca de la disposición “tradicional” de la verdad como correlación “ontológica”, “verbal” y “lógica”, y que revisa con prioridad ésta última para desvelar las dinámicas de las construcciones *metodológicas* de lo científico, también lo es que lo hace bajo la conciencia de estar revelando el orden de su *artificiosidad*. Ello con el propósito crítico de evidenciar los límites de un conocimiento varado en la

general de la filosofía de la filosofía, son los de Augusto Salazar, “Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, en el que se esgrimen además argumentos suficientes para rebatir la supuesta condición analítica de la reflexión del sabio ibero, por lo menos de manera concluyente en los términos del conocimiento de las “singularidades concretas” relativas a lo histórico, y el de Alfaro, aunque en éste aún sea manifiesta la reducción a la que se expone la teoría gaosiana cuando se le priva de sus fundamentos hermenéuticos. Dice el autor: “La Filosofía de la filosofía en su función de prolegómeno - *a priori*- es un teoricismo y en su función de metalegómeno -*a posteriori*- es un historicismo”, agregando a pie de página los considerandos que restringen la noción de la teoría de la historia más amplia de Gaos: “De hecho, las tres vías de construcción y acceso a la *Filosofía de la filosofía* son: *autobiográfica*, donde Gaos hace un análisis paralelo entre lo biográfico de su carrera profesional y el aspecto psicológico de la vocación filosófica; *teórica*, consistente en la aplicación del análisis fenomenológico a las filosofías vistas como cuerpos de proposiciones -evidencias-lógicas que proporcionan el conocimiento de la verdad universal, y finalmente *histórica*, donde las filosofías son interpretadas como sucediéndose unas a otras dialécticamente a partir de las circunstancias temporales.” Véase Alfaro, Héctor, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, 1992, p. 100, nota 60.

¹⁵⁹ Según Gaos, nuevamente a la par de Wittgenstein: “Los métodos de *exposición* articulan *conceptos en discursos*. Los de *investigación* conducen a *pensar tales conceptos*, como las ocurrencias ametódicas. Los de *prueba*, etc., prueban, etc., los *discursos* en que se articulan tales conceptos. Los *conceptos articulados* en los discursos de las ciencias, han de ser *articulables* en ellos, y en cuanto tales especiales o específicos de las ciencias.” Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 284.

“representación”, que segmenta radicalmente la entidad de conceptos y objetos y única bajo la cual cabe la afirmación de “contrariedad” entre lo verdadero y lo falso:

Pues bien, en la medida en que los objetos estuviesen integrados por conceptos, la relación entre los conceptos y los objetos sería la de *identidad*, y en ésta no puede haber la dualidad de relaciones contrarias de la verdad y la falsedad. Únicamente en la medida en que los objetos no estén integrados por los conceptos, la relación entre los conceptos y los objetos es una relación de *distinción*, en la que puede haber la dualidad de relaciones contrarias de la verdad y la falsedad.¹⁶⁰

La delimitación indica así, en realidad, el encuentro de dos fronteras porosas del conocimiento -a cuyos puntos de contacto, conceptual, correspondería la sublimación filosófica-.¹⁶¹ Cada una cuenta con su valoración propia y legítima de la verdad y de sus adhesiones metódicas,¹⁶² pero puestas en común por la determinación hermenéutica inherente a todo lenguaje o expresión.¹⁶³

¹⁶⁰ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 287.

¹⁶¹ Estas ideas, al parecer provenientes del Nietzsche de *Humano, Demasiado Humano* y que han de comprenderse como un estado de equilibrio epistemológico entre las “verdades intangibles que sobrevivan a todas las tempestades del escepticismo” –lo propio de la ciencia- y aquellas certezas derivables del “fugoso desquiciamiento del pensamiento trágico” –lo propio del arte-, asumen en Gaos, como se verá, connotaciones propiamente historiográficas, pues es la Historia la disciplina en que se reúnen los métodos de investigación –la metodología- y los métodos de composición –relativos a la *metódica* de la representación. Véase Nietzsche, Friederich, *Humano, demasiado humano* I, 1990, pp. 127 y ss., así como Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, 2002, pp. 189-213, lugar en el que la temática es destacada hasta componer un “sistema bicameral de la cultura.”

¹⁶² “Las ciencias [...] humanas en general, se constituyen por medio de convenciones de una abstracción tan inferior a la constitutiva de las matemáticas e incluso de la Física, que puede que fuera mejor llamarlas convenciones de *concreción*.” Véase Gaos, José, “¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?”, 1959, p. 88 y Salazar, Augusto, “Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, 1970, pp. 169-171. El autor distingue en su exposición entre el “*logos* de la verdad abstracta” y el “*logos* de la verdad concreta”.

¹⁶³ Una postura cercana, en el sentido de la “perfecta legitimidad” de “extrapolar conceptos desarrollados en las ciencias naturales a las ciencias sociales, puede verse en Palti, Elías, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, 2001, pp. 78 y ss. En Gaos, el asunto se reduce por un lado a la mera “posibilidad” de las “grandes teorías de las ciencias, de cualquier tipo”, para asumir la “forma lógica” del “arquetipo” geométrico y, por el otro, se amplía en torno a una unidad más explícita: “Y, por último, la discontinuidad de la energía ¿no supone, como la de la materia, una finitud *intersticial*, que, juntamente con la finitud o la infinitud *extremas* del cosmos en las Cosmologías y Cosmogonías recientes o actuales, delataría que la idea del mundo natural de la ciencia contemporánea de la naturaleza entraña las mismas antinomias de la finitud y la infinitud objeto de la *Crítica* Kantiana? Véase Gaos, José, “¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?”, 1959, p. 77, e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 637.

Sí, como en el caso de las ciencias “más abstractas”, las relaciones¹⁶⁴ entre el concepto y el objeto se establecen bajo la forma de “puros conceptos”, la “índole” de la objetivación y de la verdad conduciría “[...] a *pensar* la relación de adecuación o inadecuación entre el concepto y el objeto”. En el otro extremo, si las relaciones se presentan con atribuciones distintas a las de los conceptos o son de “objetos preconceptuales”, dicha índole “[...] consistiría en *aprehender* la adecuación o inadecuación entre el concepto y el objeto.”¹⁶⁵

Como puede apreciarse, la noción que subyace a lo anterior es la de “evidencia” como criterio de verdad, aunque matizada en su cariz husserliano por su abierta inclusión a los procesos verbales de la expresión.¹⁶⁶ Esto es, no se trata de una “evidencia sensible”, sino de una “evidencia intelectual” condicionada por el tipo de “relato” de uno de los

¹⁶⁴ El espacio gramatical de las “relaciones”, al no estar éstas vinculadas a la expresión como los conceptos, ni depender de su “intermediación” para ser “intuidas” o “aprehendidas”, es concebido por Gaos como “una clase de objetos diferente de todas las demás. [Las relaciones son] objetos <reales>, sin duda, en el sentido de ser tan existentes y hasta fenómenos tanto cuanto los fenómenos físicos y psíquicos y los conceptos y tan distintos de los conceptos de ellos como los fenómenos físicos y psíquicos. Objetos <ideales>, si se quiere, en el sentido de ser diferentes genéricamente de los fenómenos físicos y psíquicos; pero siendo específicamente diferentes de los conceptos, dentro del género <ideal>.” Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 316 y 324. La tipificación de ellas en el mismo sitio, pp. 308-310.

¹⁶⁵ Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 290. Dentro de un encuadre temáticamente más amplio y que distingue “[...] el mundo de los fenómenos y el mundo de las realidades causantes de los fenómenos”, la doctrina gaosiana incorpora el nivel “intermedio” de las “ciencias físicas”, de “fenómenos perceptibles” y “realidades imperceptibles” o “metafenoménicas”, así como la distinción entre la “percepción” de los fenómenos físicos y la “[...] percepción interna de los fenómenos psíquicos de la propia conciencia de cada uno de los sujetos humanos”, y la “[...] percepción externa de los fenómenos psíquicos de las conciencias de los prójimos de cada uno de los sujetos humanos”, que conformarían el “mundo perceptivo” de las “ciencias humanas”. De esta manera, la estructura del universo cognitivo supondría las siguientes premisas: “Las ciencias políticas y sociales se parecen, pues, por un lado, a la Física; por el lado de la perceptibilidad de los objetos enunciados por los teoremas; mas, por otro lado, se parecen a la Geometría: por el lado de la pertenencia a un mismo mundo de los objetos enunciados por los teoremas y los objetos enunciados por los postulados. Pero las ciencias políticas y sociales se diferencian de la Geometría por los mundos a que pertenecen los respectivos objetos; y se diferencian de la Física por el lado de los postulados: los objetos postulados por la Física pertenecen a un mundo metafenoménico distinto del mundo de los fenómenos físicos enunciados por los teoremas físicos; los objetos postulados por las ciencias políticas y sociales pertenecen al mismo mundo fenoménico de los objetos enunciados por sus teoremas.” Páginas adelante, Gaos extiende el análisis al conjunto de las “ciencias humanas” -incluyentes, junto a las políticas y sociales, de las “históricas”. Véase Gaos, José, “¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales?”, 1959, pp. 81-85.

¹⁶⁶ A su vez, el empleo gaosiano de la “evidencia” proviene del concepto de “experiencia” de la fenomenología de Heidegger, o sea, como “criterio del saber de los entes”. Véase Salmerón, Fernando, “José Gaos: su idea de la filosofía”, 2000, p. 62.

términos, el del concepto, que no es un objeto sensible por más que se halle adherido a una expresión. Tal acento, que puede percibirse sin forzar demasiado el pensamiento de Gaos como una auténtica mediación verbal de la evidencia, orienta la cuestión de lo verdadero y lo falso -desde una interpretación que prioriza el horizonte de las ciencias concretas y disuelve los excesos del racionalismo-,¹⁶⁷ hacia una situación tensionada temporalmente por su efectualidad:

La evidencia de la verdad o la falsedad sería, pues, la objetivación *sui generis* de relaciones tan *sui generis* como la verdad y la falsedad mismas, relaciones entre los dos mundos de los conceptos y de los objetos de ellos. La expresión “evidencia” en este sentido estricto es elíptica por “evidencia de la verdad o la falsedad”; la expresión “evidencia de la verdad” es incompleta, pues que hay la evidencia de la falsedad.¹⁶⁸

Declarando finalmente su “escepticismo *moderado*” y su renuncia al “absolutismo” de la verdad desnuda,¹⁶⁹ Gaos insinúa apenas el fondo retórico sobre el que la “verdad conceptual” queda tensionada: por un lado, la doctrina de los llamados “estados de la mente en relación a la verdad”, dentro de los que contempla la “certeza o certidumbre”, su complicación en el “acierto” y el “error”, así como la “incertidumbre” -“significada” por la “interrogación”- y la “ignorancia”, que siendo relativa asume los rasgos paradójicos de una motivación creadora. Por el otro lado, la “probabilidad e improbabilidad” y la

¹⁶⁷ Este tema ha sido abordado por Gaos en relación a la psicología “comprensiva” o “hermenéutica” de Dilthey: “La central nota de la falta de diferencia entre el sujeto y el objeto es la radical condición de la posibilidad de la *evidencia y verdad inherentes a la vivencia* y derivantes hasta las ciencias del espíritu, pero [por] este básico y decisivo lado gnoseológico privilegiadas sobre las de la naturaleza.” Gaos, José, “El Dilthey de Imaz”, 1992, p. 206. Las cursivas son mías.

¹⁶⁸ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 290.

¹⁶⁹ Véase Gaos, José, “El interés de la filosofía”, 1959, pp. 47-48. “No se [trata] de un escepticismo absoluto: no niega totalmente la verdad o el conocimiento; reconoce desde el conocimiento matemático con su verdad máximamente intersubjetiva, hasta los conocimientos que procuran las ciencias humanas con su verdad menos intersubjetiva, más subjetiva, e incluso hasta la verdad personal puramente subjetiva, de las metafísicas. Pero es, correlativamente, escéptica, en la medida en que niega la verdad universalmente intersubjetiva de las ciencias humanas y de la metafísica y se atiene a la problematicidad de ésta, en una abstención de juicio muy auténticamente escéptica. Pero el escepticismo puede tener, no sólo el interés teórico de la filosofía, y la antropología en que consiste y en que se funda, sino incluso el interés práctico de una sabiduría de la vida [...]”

“verosimilitud e inverosimilitud” que, como “estados de los objetos mismos” -“relaciones de frecuencia de los objetos”, los primeros, y “relaciones de objetos con los conceptos verdaderos”, los segundos-, no sólo terminan por describir al límite las dos aristas de la teoría gaosiana del conocimiento sino que, procurando una síntesis que “reflejamente” se concreta en el “asentimiento” de alguien, logran que ésta permanezca abierta a las múltiples interpelaciones de la “situación” y la “comprensión” como categorías existenciales, a la vez que concluyentes de la fenomenología de la expresión -verbal.¹⁷⁰

De tal forma, vinculadas expresamente a este conjunto, la “situación” y la “comprensión” se presentan en el pensamiento de Gaos como categorías tendientes a resumir con interés antropológico la consistencia del hombre como un “ser-ahí” *dilatado*, se ha visto, bajo los esquemas existenciaristas de la individualidad y la convivencia histórica.

La “situación”, como espacio-tiempo estructural donde la “circunstancia” *acontece* - si es preciso reconocer el influjo de Ortega-, y de la que Gaos predica ser de “convivencia de los sujetos” en tanto que “subjetiva” y “objetiva” -“las cosas de la vida”-,¹⁷¹ evoca en su

¹⁷⁰ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 292. En cuanto al problema específico de la evidencia como criterio de verdad, y tan sólo por lo que respecta a la “superación hermenéutica” de la fenomenología de Husserl, véase como un ejercicio interesante para dimensionar la postura gaosiana el texto de Apel, Karl-Otto, “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, 1992, pp. 175-213 y, como clave de interpretación, Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 78, sitio en el que Gaos incluye a su análisis la “predicción” orteguiana versante a la formación de una “semiótica universal”.

¹⁷¹ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 28. Acerca de la interposición de las filosofías de Heidegger y Ortega en el pensamiento de Gaos y sobre la valoración de éste sobre aquellas véase Salmerón, Fernando, “Ortega y Heidegger <desde> Gaos”, 2000, pp. 131-145 y “En torno al pensamiento filosófico de José Gaos. (Asedio a Gaos)”, 2000, pp. 256-257, texto en el que el autor plantea, muy gaosianamente, una hipótesis de equilibrio: “La oposición entre métodos y contenidos que Gaos creyó descubrir en *Ser y Tiempo*, el libro de Heidegger de 1927 y la obra de su maestro Ortega, le hizo concebir la posibilidad de otra manera de hacer filosofía que recogiera lo que en uno veía como riguroso y sistemático, junto con lo que había aprendido con el trato cercano, del talento personal del otro.” Por su parte, para Uranga, en una opinión que comparto sólo si se suscribe a la recepción gaosiana del “triple método” de la analítica existenciarista -“trascendental kantiano, fenomenológico o husserliano y hermenéutico o diltheyiano”-, el más influyente “perceptor” de Gaos es Heidegger. Véase Uranga, Emilio, “José Gaos: personalidad y confesión”, 1969, pp. 150-151 y Gaos, José, “Historia y concepto de la verdadera <antropología filosófica>”, 1959, p. 57 y “La antropología filosófica de nuestros días”, 1967, p. 446, lugar en el que el maestro español traza el árbol genealógico de la “ontología hermenéutica”.

verbalidad la complejidad total de la expresión pero ahora privilegiando la “esencialidad” del destinatario y las consecuencias sustraídas a su particular complejidad y ubicación:

Pero ya la fenomenología *sumaria* de las expresiones verbales que precedió, [enseña] cómo los sujetos profieren o escriben expresiones *esencialmente* para algún destinatario, individual o colectivo, presente o ausente *-perceptivamente*, bien determinado o todo lo indeterminado que se quiera, pero que falta únicamente *por accidente* en algunos de los respectos que acaban de enumerarse. Y únicamente en cuanto percibidas por el destinatario las expresiones proferidas o escritas por el sujeto, y comprendidos por el destinatario los pensamientos notificados por las expresiones, los objetos objetivados por estos pensamientos, y las emociones y mociones o lo significado todo por las mismas expresiones, son éstas *constituyentes de situaciones integradas* por los sujetos, el de las expresiones y el destinatario de ellas *con* las expresiones, los pensamientos, los objetos, las emociones y mociones mismas, y todas las relaciones entre todos estos ingredientes.¹⁷²

La equiparación del destinatario con el sujeto -“el ser el ser que le va al hombre <en cada caso mío>”-,¹⁷³ no sólo insiste en la idea ya planteada que argumenta la localización del sentido de los fenómenos comunicativos en la realización más sofisticada del proceso receptivo -cuestión que el propio Gaos aventura como nunca antes “reconocida”-.¹⁷⁴ Además, permite distinguir dos peculiaridades de las situaciones constituidas por “todas las expresiones verbales”. En primer lugar, la “copresencia” y “simultaneidad” de “sujetos y destinatarios en el *espacio y el tiempo*”, “acústica” y “visual” o técnicamente intervenida, así como descompuesta en aquellas sin destinatario “perceptible” y semejantes por ello a las expresiones escritas en las que lo “normal” es “[...] la separación de sujetos y destinatarios en el espacio y el tiempo más allá de los límites de posible copresencia perceptiva” -y dentro de las que el “término técnico situación” adquiere su “*relatividad de designación*” al referir en su inmediatez a las situaciones propiamente “históricas”, “seculares”, “milenarias” y/o “antipódicas-”. En segundo lugar, lo peculiar de las

¹⁷² Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 189.

¹⁷³ Gaos, José, “Historia y concepto de la verdadera <antropología filosófica>”, 1959, p. 50.

¹⁷⁴ Véase Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 24.

situaciones expresivas en cuanto a la “*mismidad* de los objetos designados por los sujetos y comprendidos por los destinatarios”, cuestión que en Gaos se reduce al “[...] problema de la <*intersubjetividad*>, *total* o *parcial*, o la <*subjetividad*> *absoluta* de los objetos del pensamiento, del lenguaje humano” y que tiene que ver ya con las singularidades teóricas de su modelo comprensivo.¹⁷⁵

Aunque de principio el manejo del concepto de “comprensión” realizado por Gaos pudiera parecer equívoco, al remitir como “[...] fenómeno parcial <concluyente>, por decirlo así, del fenómeno total de la expresión verbal”, al simple “entendimiento” ejercido por el destinatario, lo cierto es que su alcance se dirime a un nivel más profundo y general compuesto, en su parte prioritaria, por la unidad de la “interpretación” y su confirmación dialógica. Si bien la comprensión queda articulada al orden de la situación, su estructura confluye hacia la integridad del sistema expresivo y factura -como acto interpretativo- las tensiones existenciales de la convivencia más allá de la “obviedad” del sentido del mundo.

Como realización más o menos “conjetural” de la comprensión,¹⁷⁶ la interpretación del conjunto de lo expresado por la expresión verbal, apunta en Gaos tanto a la “ambigüedad” y el “equívoco” inherentes a la polivocidad de las expresiones y a los contenidos *circunstanciales* de la situación, como a la ya anunciada temática de la intersubjetividad y la subjetividad como fundamentos comprensivos.

A este último respecto, lo central a resolver en cuanto a la conjunción de los términos -focalizada por Gaos como condensación de la convivencia y de lo “fundamental”

¹⁷⁵ Véase Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 27-28.

¹⁷⁶ Dicho sea en términos heideggerianos: “En cuanto a comprender, el <ser ahí> proyecta su ser sobre posibilidades [...] El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos <interpretación>. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación no es tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.” Véase Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 1997, p. 166.

dentro de ella, que es “[...] la posibilidad de comunicación entre los humanos, entre los sujetos”-,¹⁷⁷ radica en la disyuntiva de reconocer o no al interior de las “situaciones” relaciones de “identidad” de los pensamientos, mociones y objetos expresados, con los pensamientos, mociones y objetos comprendidos o interpretados, así como en la propia (disyuntiva) planteada por la presencia “momentánea” o “intermomentánea” de éstos y aquellos.¹⁷⁸

Para Gaos, como será ya comprensible, el asunto se resuelve antinómicamente, por lo que, de nuevo, el interés reside en los matices. Distinta pero no excluyente de la “percepción” que se encuentra condicionada “subjetivamente” por “[...] sendos puntos de vista [...] en cuanto sujetos individuales, individualmente localizados en sendos lugares del espacio”-, la comprensión conjunta la definición de lo “intersubjetivo” como la “abstracción” o el “prescindir” justamente de tales puntos de vista, mediante la concreción de un objeto que no puede ser otro sino un concepto:

No una imagen, ni una emoción o moción: las imágenes y las emociones y mociones pasan por más subjetivas aún que los perceptos, y con razón [...] Y como no parece haber más “fenómenos de objetos” que los perceptos externos, las imágenes, las emociones y mociones, y los pensamientos y objetos del puro pensamiento, no siendo un objeto percepto externo, imagen, emoción ni moción, no puede ser más que concepto, juicio... u objeto del puro pensamiento. [...] *Unificar perceptos subjetivos en un concepto intersubjetivo sería función propia del concepto.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ El tema de la relación subjetividad-comunicación en el pensamiento de Gaos, ha sido destacado ya desde un entorno didáctico por Rubén García: “Paradójicamente, la concepción subjetivista de la filosofía que tiene Gaos favorece, tal vez mejor que ninguna otra, la comunicación filosófica y el diálogo fecundo en la medida en que opera como conciencia vigilante del carácter irreductible de cada filosofía y como prevención contra cualquier imperialismo filosófico, al exigir la comprensión de cada filosofía en su especificidad.” García, Rubén, “El problema de la enseñanza de la filosofía en José Gaos”, 1991, p. 26.

¹⁷⁸ Véase Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 190, 192 y 203.

¹⁷⁹ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 193-194. Las cursivas son mías. La conclusión gaosiana tiene un argumento verdaderamente sencillo: contrastar la unánime respuesta dada a la pregunta sobre la “forma” y el “color” del “tablero” de la mesa del salón de cursos -rectangular y gris-, con el resultado disímulo de un ejercicio -ficticio- de reproducción pictórica encomendado a sus alumnos: “Lo que *diferenciaba* los “perceptos” era el punto de vista -individual, *subjetivo*. Nada tan consecuente como que el *abstraer de lo diferenciante* objetive un objeto *intersubjetivo*.”

Por su parte, asumiendo por las “razones” y el “sentido” una configuración extraída igualmente de la “experiencia vulgar” de las situaciones, la identidad o no de los pensamientos, mociones y objetos adquiere en su relación con el tiempo una especificación “momentánea”. Esto es descrito como la sustanciación de dos momentos -incluso sucesivos- en tanto que “presencia” -de duración relativa- y “desaparición para siempre” de, digamos, un pensamiento -“aunque sólo fuese porque el segundo momento tiene una relación con el primero que éste no podría tener con el segundo”-, y una “intermomentánea”, cuya referencia crucial es la “reaparición”, “al parecer idénticamente”, de un, sigamos diciendo, pensamiento “desaparecido” con anterioridad.

La identidad así establecida en el concepto intersubjetivo y, obviamente, intermomentáneo queda adscrita, en el ejercicio citado de Gaos, a la orientación comprensiva de los “perceptos externos” que por sus “modos cuantitativos” -la forma- y “cualitativos” -el color-, se corresponden con los objetos de las ciencias “exactas” o “puras” de abstracción e “intersubjetividad total”.¹⁸⁰

Como el corolario más significativo, las ciencias de lo concreto responden a otro tipo de estructura y aparecen ligadas, incluso a través de sus objetos y sus modos de conocimiento, trascendentalmente al ámbito de la comprensión existencial. Por principio, el nivel de la abstracción, que implica el reconocimiento de la “mismidad” e inmediatez relativa del objeto y el sujeto y, por lo tanto, de la imposibilidad de “objetivarnos a nosotros mismos abstrayendo de nosotros mismos o no objetivándonos a nosotros mismos”, y que desemboca en la concepción limitada o “parcial” de la intersubjetividad y en la crítica no sólo a la “ficción” que conlleva aplicar en las ciencias del espíritu -“nuestro cuerpo es

¹⁸⁰ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 195-196.

mucho menos nosotros que nuestras almas”- el modelo de la “teoría pura”, sino también a cualquier pretensión de la verdad situada al margen de la “validez intersubjetiva de los conocimientos” y de su determinación verbal -como designación de objetos- y conceptual - como interpretación de objetos.¹⁸¹

Paralelamente, aunque haciéndose cargo de una distinción base para la historiografía, lo “momentáneo” se presenta en el orden de lo “psíquico” o de los “perceptos internos” en el sentido de la “reaparición”, del “no darse”, del “no existir, más que una vez”, y que por lo mismo trastoca o degrada la pureza de la identidad hacia los términos menos conspicuos pero más firmes de la “igualdad” y de las posibilidades “intermomentáneas” y conceptualmente “efectivas” de su reiteración:

Hay, pues, una diferencia entre la momentaneidad e intermomentaneidad de lo psíquico y de lo físico, como entre las respectivas subjetividades e intersubjetividades: las de lo psíquico son relativas a la mera *igualdad*; las de lo

¹⁸¹ Véase Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 197 y Salmerón, Fernando, “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la filosofía* de José Gaos”, 2000, p. 79. Gaos precisa lo anterior en *Del hombre*, 1992, p. 78: “Imaginemos o concibamos, pues, que nuestras expresiones verbales todas, o que nuestro lenguaje todo, se limitara a designar objetos: ¿qué más tendríamos que imaginar o concebir? -Que, o careceríamos enteramente de estados y movimientos de ánimo, o que seríamos exclusivamente sujetos racionales puros, <apáticos> y <abúlicos>, o que, si no fuésemos tales, sino que tuviésemos estados y movimientos de ánimo, estos no tendrían relación alguna con la designación de objetos, que sería lo mismo que si no los tuviésemos, en relación con la designación de objetos; o que *en ésta* seríamos efectivamente tales exclusivos sujetos racionales puros. Ustedes reconocerán en ésta imagen o concepción un ideal tradicional y actual: el ideal tradicional de la <teoría> o <contemplación pura>, precisamente de toda pasión y volición, de la que es vástago actual el actual ideal de un lenguaje puramente lógico, absolutamente formalizado, esto es, vaciado de toda materia emocional y mocional -porque no se necesita menos que esto para realizarlo-, de las direcciones más conspicuas de la lógica y la filosofía científica actuales.” Por otro lado, no me parece intrascendente destacar aquí las siguientes reflexiones de Apel pertenecientes a su crítica a la fenomenología de la evidencia de Husserl: “[...] Husserl no ha considerado el contexto lingüístico de la interpretación de evidencia fenoménica como un *a priori*, es decir, que no lo ha considerado transcendentamente ineludible. El hecho de que Husserl recurra a la evidencia fenoménica, tanto en el caso de la *evidencia empírica* como en el de la *evidencia apodíctica*, [...] posee el carácter de la visión de esencias *no comunicadas lingüísticamente* y, en consecuencia, prehermenéutica. De ese modo, no se toma en consideración el hecho de que, por ejemplo, la *evidencia intuitiva empírica de una percepción de algo en cuanto algo*, ya como evidencia perceptiva y antes de cualquier comunicación, está mediada semánticamente y hermenéuticamente por un lenguaje intersubjetivamente compartido. [...] La evidencia fenomenológica en el sentido de Husserl ya no es, pues, verdad; el concepto de verdad, en efecto, ya incluye siempre ahora el postulado de la *validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüísticamente mediada*.” Véase Apel, Karl-Otto, “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, 1992, pp. 186-187.

físico lo son a la *identidad*; lo psíquico no es objetivable más que con conceptos individuales momentáneos, o de individuos momentáneos, y como “*igualable*” por medio de ellos y de un concepto como el notificado por la cópula; lo físico es objetivable con conceptos individuales también *idénticamente* intermomentáneos e intersubjetivos.¹⁸²

De esta forma, el esquema espacial y temporal del acto comunicativo -de “sujetos momentáneos” y “conceptos intersubjetivos”-, como propiedad y condición de la comprensión, se afirma sobre un nivel de generalidad incluyente de todos los objetos y por eso de manera peculiarmente asequible a través del trayecto que va de éstos -los objetos en su acepción fenomenológica- a su articulación categorial como “existentes” -vistos ya desde la perspectiva de la antropología filosófica. Y es que lo “existente” objetivado en el sujeto da lugar a la única relación en la “[...] que somos singulares en la integridad de nuestra singularidad” y en la que el concepto resultante asume la doble factura de ser el más “concreto” con los sujetos -“por serlo máximamente con todo, en lo que consiste la trascendentalidad”- y, aunado a ello, la de corresponderle un estado de “absoluta subjetividad”:

Hay, pues, una relación única entre trascendentalidad y subjetividad: el concepto más abstracto de todos por la comprensión, pero más concreto de todos con todo, también con los sujetos, es el unificador de la pluralidad, *los existentes*, correspondiente al conjunto que es el más concreto de todos, en el sentido de la comprensión, *lo existente*, que es el objeto más subjetivo de todos.¹⁸³

¹⁸² Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 199. Gaos ilustra así la igualdad en lo concreto y la prioridad hermenéutica del horizonte temporal: “El concepto de `este pequeño sentimiento de aburrimiento que siento ahora, al ir leyendo esto’, es un concepto individual. Si pienso que `este sentimiento es *el mismo que* experimenté al leer la última lección’, pienso el concepto individual de `el sentimiento *que* experimenté al leer la última lección’, y por medio del concepto notificado por la cópula <es>, <identifico> los *objetos* de cada uno de los conceptos, los sentimientos individuales mismos, el presente y el pasado, desaparecido para siempre en su realidad y únicamente recordado; <identificación> que no puede tener, manifiestamente, el sentido de la *identidad*, sino tan sólo el de la *igualdad*.”

¹⁸³ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 200.

Esta temática, que en Gaos es fundamental,¹⁸⁴ se radica en el emplazamiento “onto-antropológico” concedido a la comunicación entre sujetos plenos de singularidad-individual. Así se obtiene por medio de su exégesis “existencial” como “interlocución”, tanto el nexo básico requerido con el irracionalismo, como el tono final de la dinámica comprensiva de la fenomenología gaosiana.¹⁸⁵

Si como modelo de la comprensión totalmente intersubjetiva, a la idealidad de los objetos del “puro pensamiento” le son constitutivos, como se ha visto, la identidad y el pensamiento de adecuación conceptual, la interlocución supone la definición más flexible de la “igualdad”. Esta, desdoblada y aprehendida entre lo que “[...] tiene que serlo sólo en parte, siendo en el resto desigual, para poder ser siquiera doble”, entraña la consistencia efectiva de la convivencia como configuración de situaciones dialógicas y conversacionales predispuestas, a su vez, por el esquema oscilante de la “interrogación” o la pregunta hermenéutica:

¹⁸⁴ Acerca del carácter “existencialista” del pensamiento gaosiano véase la nota 129 del presente texto. En mi opinión, Gaos deja pocas dudas al respecto: “La *fenomenología de la fenomenicidad*, o *la de la existencia*, y *no la de las <esencias>*, es, pues, la fenomenología por excelencia. La de la *presencia* es una con la de la *existencia*. La de la *aparición*, *desaparición*, *reaparición* y *desaparición para siempre* tiene su lugar más propio en la de la modalización de la existencia como *finita* o *infinita*, o dentro del tema de la *infinitud*.” Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 232.

¹⁸⁵ En congruencia con su trascendentalidad, dicho emplazamiento se conforma también bajo los imperativos del “más allá”: “Entre individualidad y colectividad, por una parte, y más allá, por otra, hay una relación – aquellos y este concepto suponen <formalmente> lo mismo. Sólo un ser que al par sea uno y no lo sea, sea individuo y no lo sea, sino que sea en relación, en comunicación, en comunidad con otros, puede tener un más allá. Sólo un ser distinto de todo otro ser, individuado –finito–, puede tener un más allá de sus límites, de su individualidad... Más sólo para un ser en relación, en comunicación, en comunidad con otros, pueden ser estos otros un más allá... El concepto de más allá es un concepto de relación, de correlación con el correlativo más acá. El más allá de un ser individual es –los *otros* seres con los que está en relación, comunicación, comunidad él– que es el correlativo más acá...” Véase Gaos, José, “El más allá”, 1959, pp. 166-167. Por su parte, Salmerón ha subrayado este importante aspecto de la filosofía de la filosofía de Gaos: “La comunicación del pensamiento de la realidad tal como es dada al sujeto, [...] es la perfección de la naturaleza misma de todo pensamiento, que siempre es dirigido a los demás: en la naturaleza del sujeto entra su convivencia con los demás y esta naturaleza afecta al pensamiento. Sin embargo, continúa Gaos, esta comunicación tiene límites. Los sujetos somos irreductiblemente distintos y, en la medida en que lo somos, el pensamiento personal es incomunicable. En todo caso, concluye Gaos, éste es <el lugar sistemático> del tratado de las formas de comunicación y expresión [...]” Salmerón, Fernando, “José Gaos: Su idea de la filosofía”, 2000, p. 41. Sobre una discutible “oposición” entre el “principio de individuación” y el de “comunicación”, Guy, Alain, “El tiempo en la filosofía de José Gaos”, 1970, pp. 183-184.

Toda expresión verbal tiene destinatario. Todo destinatario de una expresión verbal es el sujeto posible de expresiones verbales. La expresión verbal es esencialmente recíproca, y es por ser tal por lo que es el órgano que es de la convivencia humana. Pero esta reciprocidad de la expresión verbal no la requiere ninguna otra clase de expresión verbal como la requiere la interrogación. La expresión verbal en general está esencialmente destinada a un sujeto capaz de darle una <respuesta> en general, es decir, de reaccionar adecuadamente a ella, por lo menos con la comprensión. La interrogación está esencialmente destinada a un sujeto capaz de darle una respuesta en sentido propio, una respuesta que sea también una expresión verbal. *La interrogación parece, así, la clase de expresión verbal que da realidad en una forma específicamente verbal a la esencia de la expresión verbal en general.* En otras palabras: la expresión verbal en general, en cuanto órgano de la convivencia específicamente humana, está destinada esencialmente al diálogo, a la conversación, y esté se articula en el alternativo intercambio de las preguntas y las respuestas.¹⁸⁶

Por último, la integridad de la comprensión queda adscrita -en tanto que circunstancia experiencial de los sujetos individuales- a lo que más propiamente los constituye como “subjetividades” arrojadas-alojadas en la existencia y que en Gaos se compone de los elementos centrales de la interpretación y de su núcleo pático: el pensamiento, puramente psíquico o puramente ideal, o ambas cosas, y las mociones y emociones.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, pp. 204-207 y *Del hombre*, 1992, p. 426. Las cursivas son mías. Sobre la premisa que establece que “[...] la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta”, Gadamer postula: “La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención [...], esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opina comúnmente. Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria.” Véase Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, 1996, pp. 446-448.

¹⁸⁷ Para lo anterior, en una trayectoria que va primordialmente de Scheler a Dilthey y, de ahí, a Heidegger como fuentes gaosianas, véase Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 105-110. El filósofo italiano resuelve así la postura de Gaos: “Emerge de tal suerte el tema de lo afectivo como comprensión participativa en que la existencia y su saberse se co-pertenen. La subjetividad no es <algo> a comprender, es la vida misma que se comprende, es ya en sí misma comprensión. Y emerge la primacía de lo afectivo. La misma <situación> emotiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*), como modos originariamente constitutivos del <ahí>, como <modos de ser existenciales fundamentales en los que el Estar-ahí es su Ahí>, la <apertura> (*Erschlossenheit*) en que ello consiste, ¿no indican significativamente la primacía de lo <afectivo>?” (p. 109)

La intención de “[...] dar razón pura de la razón pura por la razón práctica, reconociendo la imposibilidad de dar razón pura de la razón práctica, o de dar de la razón práctica más razón que una razón práctica”, incorpora a la trascendentalidad del sujeto las dinámicas de la “*pluralidad homogénea y su conjunto*”, dominadas por la “relación absolutamente *sui generis* de ser cada uno para sí y todos los demás, con todos los demás para sí”. Lo importante es que para Gaos esto asienta la premisa sobre la que se sostiene tanto la “dimensión social” de la individualidad, como la constituida por la “temporalidad” del sujeto y que, en conjunto, conforman “cinéticamente” las *condiciones de posibilidad* fundantes de la “biografía” y la “historia”:

Los pensamientos y emociones y mociones constitutivos de *cada* subjetividad *individual* tienen *biografía*, y los pensamientos y las emociones y mociones constitutivos de *las* subjetividades *en relaciones sociales* tienen *historia*.¹⁸⁸

La comprensión de lo expresado se muestra así, a partir de un primer ciclo que se cierra -el de lo verbal-, como la confirmación de que el “lugar” del hombre no es otro que el de la irracional “gigantomaquia cósmica” de *Logos* y *Cronos* y, correlativamente, el que describe el “movimiento” entre “la expresión verbal” y la “humana temporalidad”.¹⁸⁹

Sin embargo, en el vértice de la tríada, justo al medio del círculo concéntrico que “el tiempo” inicia, permanece el *concepto* que sin menoscabo ya de su idealidad y, en todo caso, “intemporalidad”, se ha constituido teoréticamente como índice y factor de un precursar sólo parcialmente disponible y a la aparente deriva de la circunstancia individual *finita*, pero también inexorablemente marcado por la transparencia -las metáforas de la

¹⁸⁸ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 210. Para la dilucidación del fondo antropológico común a biografía, historia e historiografía desde la perspectiva hermenéutica, véase Stierle, Karlheinz, “Experiencia y forma narrativa. Anotaciones sobre su interdependencia en la ficción y en la historiografía”, 2000, pp. 480 y ss.

¹⁸⁹ Gaos, José, *De la filosofía*, 1982, p. 211.

ventana y el *crystal*- del propio y ajeno transcurrir el mundo de la vida en la palabra y el acaso.

Capítulo IV. Teoría del tiempo histórico.

a) Humanidad = tiempo.

Junto a los aspectos fenomenológicos de la expresión verbal y la teoría de las categorías, el discurso filosófico de José Gaos se complementa con la consideración hermenéutica del tiempo y de su especificación como experiencia propia de la historia que, como tal, queda expuesta a las determinaciones del sujeto individual en su pluralidad. La instancia antropológica del tiempo abarca por ello la realización efectiva de la palabra concebida en tanto que *vivencia* que reúne la dimensión íntegra de la temporalidad, y la condición pre-conceptual que se tematiza conforme a la ya aludida inestabilidad de la existencia humana y de la finitud como el marco radical de su ser y consistir.¹⁹⁰

Es por eso que el tiempo en Gaos aparece simultáneamente como una categoría de notas singulares -la individualidad- y plurales -lo histórico-, que en su doble conjunción -entre ellas y con la expresión como índice y factor de la convivencia-, terminan por concentrar el esquema u horizonte aquí propuesto para abordar su no del todo explícito pensamiento teórico de la historia.

En su manera más “patente” y “radical”, el tiempo es primeramente un exclusivo “tiempo humano”, comprensivo y explicativo de la estructura profunda de lo temporal histórico y sólo parcialmente enunciativo de alguna concreción real de los contenidos efectivos que dan lugar al “[...] hecho de que los hombres nos diferenciamos unos de otros

¹⁹⁰ En cuanto a la impronta orteguiana del concepto de “vivencia” véase Aspiunza, Jaime, (trad.) a Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 2006, p. 47, nota 6, lugar donde se asigna a Ortega la traducción del término *Erlebnis* como “vivencia” y se señala: “[...] conviene recordar que *Erlebnis* es <experiencia vital, vida vivida>, el vivir la vida, el vivir de la vida.” Acerca de su contextura *histórica* en Husserl y Dilthey, Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*, 2000, en especial el capítulo “La experiencia de la historicidad. La noción de *Erlebnis* (vivencia) entre principio de fenomenicidad y conciencia trascendental”, pp. 45-65.

histórica, temporalmente.”¹⁹¹ Desarrollado de esta forma a partir de la concepción de la “presencia” como el estado perceptivo y de representación diferencial de la existencia fenomenológica y/o metafísica, el pensamiento gaosiano acerca del tiempo humano versa en sus aspectos medulares alrededor de la crítica a su construcción “espacial” en un triple sentido: “el de ser en el tiempo con principio y fin”, el de “ser en él con principio pero sin fin” y el de “ser en el tiempo, con o sin principio y fin”. Como es natural, la crítica versa sobre la propuesta de su relativo abandono en aras de una formulación más congruente con la circunstancia antropológica y su autonomía temporal: las cualidades de la experiencia.

El ser *en* el tiempo de un ente o existente del primer tipo,¹⁹² humano, del que en última instancia dependen el de las almas o espíritus y el peculiar de Dios, implica al interior de una conexión “múltiple” y “lábil”, incluso “contradictoria”, la representación del tiempo como una “[...] *entidad distinta* de las cosas temporales en todos sentidos, o *en sí*. Como algo en que las cosas temporales son con o sin principio y fin: como un *continente* o *recipiente*, pues, en cuanto tal distinto de las cosas contenidas o recibidas en él”, y a su vez condicionante de una “duración de las cosas” descrita en “correlación” espacial al “lugar” que ocupan en el tiempo, y de la especificación última de éste como “vacío” y en cuanto tal, “homogéneo” -aunque como distinto de lo contenido o recibido por él, no deje de consistir también en cierta “estructura heterogénea” y diversa:

Nos lo representamos, en efecto, integrado por *momentos* o *instantes* absolutamente *homogéneos entre sí*, pero en sí afectados de una múltiple *heterogeneidad*. Nos lo representamos *en cada momento presente* integrado por el momento *presente*, constitutivo nuclear de lo que llamamos *el presente*, y por momentos *pasados* y

¹⁹¹ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 22.

¹⁹² Para la definición y articulación gaosiana de los términos “ser”, “existente” y “existencia”, “ente” y “esencia” véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 228-229.

futuros, constitutivos de lo que llamamos *el pasado* y *el futuro* -pero esto en múltiple forma.¹⁹³

Dentro de esta multiplicidad de formas, aparece por principio la que se suscribe detrás de una tenue distinción entre el instante -la puntualidad inextensa- y el momento -de extensión variable desde un “punto indivisible”-. Me refiero a la compleja relación guardada por la “instantaneidad” del presente como lo único “plenariamente” real o que en este sentido *es*, en contraposición a los momentos pasados -que ya no son- y futuros -que todavía no son-, con la innegable realidad de ambos “[...] aunque sólo fuese porque los unos *son* pasados y los otros *son* futuros.” Enseguida, emerge el argumento acerca de la forma en que los momentos del futuro se representan “viniendo a ser presentes y pasando a ser pasados”, como por ejemplo en el caso de las fechas y lo fechado, que en tanto que “momentos futuros extensos” se expanden hasta la situación en que “pasarán, esto es, *en el futuro*, a ser pasados.” Una tercera composición da cuenta del curso inverso del tiempo, la historia, la propia vida, en que los momentos del pasado emergen hacia el presente de camino a ser futuro y, en fin, una cuarta en la que el presente avanza a ser futuro “echando a sus espaldas momentos pasados” y aún una última formalización en la que el presente “pasando a ser pasado” sigue avanzando hacia el futuro.¹⁹⁴

Ahora bien, del reconocimiento sumario de lo anterior,¹⁹⁵ Gaos extrae la caracterización del tiempo como un fluir o un transcurrir: “un movimiento, cambio, mudanza o mutación” cuya consistencia o “entidad” sería por ende “cinética” o “dinámica”

¹⁹³ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 129-130.

¹⁹⁴ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 130-132.

¹⁹⁵ Gaos precisa así la estructura temporal de la representación espacial: “En suma, nos representamos el momento presente como *habiendo sido -futuro* o *habiendo de ser- pasado*; cada momento pasado como *habiendo sido presente y futuro*, o *futuro y presente*, o *habiendo de ser presente y futuro*; cada momento futuro como *habiendo de ser presente y pasado* o *habiendo sido presente y pasado*, o *pasado y presente...*” Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 132-133.

y que estaría complicada por la posibilidad opuesta de suponer una composición “doble” de su estructura -de interconexiones entre momentos móviles e inmóviles- y por lo tanto sujeta además a una determinada fijación “estática”, aunque sin obstar de su condición última como “longitudinal”, “unidimensional” e “infinita”. De ahí también su calidad final como un “manar”, “emerger”, “surgir” o “[...] borbotar *de* o *en* el momento presente o *de* o *en* algún momento, más o menos preciso, de los futuros o pasados -y hasta *de* o *en* cada uno de ellos”. Esto lleva implícitamente, por un lado a las nociones de su “velocidad uniforme” y su “aceleración” o “retardo” y, por el otro, en el significado de la preposición “en”, a la reiteración de la “interioridad espacial-material de las cosas al tiempo” y la de su ahora evidente contradicción:

[...] semejante interioridad exhibe una doble incoherencia: interioridad o algo unidimensional e infinito, sin volumen en que contener o recibir, sin límites entre los que contener o recibir; interioridad *espacial*, no se diga *material*, a algo tan inmaterial y hasta inespacial, en rigor, como el tiempo. La representación misma de éste, la representación espacial, vacila como inapropiada.¹⁹⁶

Ante ello, el pensamiento de Gaos discurre en pos de una nueva perspectiva en la que el parcial abandono de concebir las cosas en el tiempo y el abordar correlativamente su relación como un existir de las cosas *con* él,¹⁹⁷ conlleva naturalmente el sesgo de una determinación antropológica en el *logos* de la comprensión y en el de las formas de su relato o composición.

En tal circunstancia de “mayor intimidad”, el movimiento relativo del tiempo, circunscrito como se ha visto a la modalidad de las cosas más propiamente temporales, esto es, las demarcadas por su principio y fin -su “dejar de ser”-, permanece como evidencia

¹⁹⁶ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 134-135.

¹⁹⁷ “[...] en el sentido de una mera *inserción* en él, donde el sentido propio del <en> queda reducido a un mínimo, o en el sentido de una *coordinación* o *correspondencia* con él, donde ha desaparecido toda interioridad de las cosas a él.” Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 135-136.

pero adscrito al ser “pasajero” de las cosas y su duración. Se trata de la presencia figurada de una “potencia” que a la vez que las produce y las madura, las devasta y aniquila.

Dicha recomposición incide críticamente sobre el nexo temporal-cinético de las cosas con principio y sin fin y también con o sin principio y fin, trasladándolo del ámbito de la eternidad como extensión, a los de la “perdurabilidad” en tanto que duración *del presente del ser* “desde su venir a ser o desde siempre y en definitiva” y el de la “persistencia” como privación o ausencia de “cambio”. Con ello la premisa de Gaos se ajusta en los términos de la “infinitud” que conduce a lo “intemporal” y, por su intermediación, en los términos que se evocan como corolario afirmativo en la siguiente interrogación: “¿No son los momentos del tiempo los móviles y el tiempo el movimiento de estos móviles?”:

Todo lo expuesto en punto a la representación que nos hacemos del tiempo sólo parece comprensible cuando sugiere que el tiempo se reduzca a ser una *abstracción* -del tiempo *concreto* con las cosas, de los movimientos mismos de las cosas móviles, temporales en el sentido más propio. La *distinción* del tiempo relativamente a las cosas, su *vacío homogéneo* serían la expresión acabada de esta abstracción.¹⁹⁸

La relación entre las cosas y el tiempo, avanza por lo que respecta a su identidad por vía de la coordinación de la estructura dinámica de los momentos y el instante, de donde el tiempo obtiene su “patente concreción” con la realidad -que es la integración presente del pasado y el futuro- y las posibilidades asertivas de su “dirección” y su “velocidad”. Para Gaos, la primera se constituye en cuanto “apercepción” del “borbotar” y del “pasar” o el “avanzar hacia el futuro”, y en tanto que su condición si bien no totalmente “unidimensional” sí “máximamente abstracta” y coherente con la “rectilineidad”. Por su

¹⁹⁸ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 137-139.

parte, la segunda, que agrega al sentido la cualidad existencial de la diferencia, establece para el maestro español el cimiento fenomenológico sobre el que pueden ser tematizados a cabalidad los contenidos de la “finitud” y la “infinitud” como pre-textos de la contingencia.

Por consiguiente, y al no ser el tiempo “una cosa más, y una cosa infinita y continente de las demás, lo que no parece encontrarse, lo que no parece posible”, sino una pura “abstracción de algo de ellas o en ellas”, el postulado principal de Gaos adquiere - radicalmente bajo la impronta de tratarse de una abstracción “[...] más imaginativa que conceptual, por ello conceptualmente imprecisa, imperfecta”-, la configuración “inversa” de aquella de la que ha partido: “[...] en lugar de ser las cosas en el tiempo, es el tiempo quien es en las cosas -en las cosas finitas, su movimiento, finito”.

En realidad, lo que aquí argumenta Gaos es la prevalencia del “tiempo concreto con las cosas” como el “único real, con ellas, y el originario del abstracto”, así como su cualidad a semejanza del movimiento como ser de la cosa -singular:

El tiempo es el *movimiento* de las cosas, de los seres *móviles*, esto es, el *ser* mismo de estos seres. Estos seres son distintos, esto es de diferente *ser* -o *movimiento*, o *tiempo*. Los distintos, los diferentes seres móviles tienen, pues, *sus* respectivos movimientos o tiempos, tan distintos, tan diferentes entre sí como ellos mismos.¹⁹⁹

Lo concreto y lo plural del tiempo como movimiento (en los aspectos que lo definen “literalmente” como tiempo humano, exclusivo del hombre), adquiere en Gaos un primer viso al distanciarse de lo “natural” concebido en su inserción o pertenencia al “mundo de la vida” y, por ende, de la “intuición” que traduce directamente el tiempo de la “naturaleza” en mera cronología. También insiste en la consideración simultánea del “vivir” y el “saber”

¹⁹⁹ Naturalmente, “[...] los seres móviles o temporales se diferencian de los inmóviles o intemporales por el movimiento o la temporalidad de los unos y la inmovilidad o intemporalidad de los otros.” Véase Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 142-143 y *Del hombre*, 1992, pp. 332-339, en donde se desarrolla la fenomenología *in extenso* de lo anterior.

de los tiempos humanos y de la naturaleza y que se desliza en su discurrir hasta conformar el doble punto de quiebra entre la ciencia de lo natural y el conocimiento vulgar, y entre la filosofía analítica y la filosofía lingüística.

Partiendo de la explícita renuncia al empleo de las categorías de análisis de Kant al respecto, y al amparo de una aguda reflexión acerca de las reducciones “cuantitativas” e “intemporales” a las que conducen los modelos de los saberes que abstraen totalmente de lo concreto,²⁰⁰ la caracterización del tiempo como exclusiva del hombre se retrae en Gaos hacia el ámbito del saber “prefilosófico”, en cuyo “lenguaje corriente” se esgrime lo crucial y unitario del ser temporal del hombre y en el que la filosofía encuentra su propio esquema de potenciación:

La existencia de tales expresiones [del lenguaje corriente] significa que ya el saber vulgar, prefilosófico, sabe de la relación entre el hombre y el tiempo mentada por ellas: la filosofía no puede hacer más que “potenciar” este saber vulgar, prefilosófico -como es proceder suyo que no se limita a este caso, antes bien es mucho más general, si no el suyo universalmente. El examen de tales expresiones y la busca de la razón de ser de su aplicabilidad exclusiva al hombre, parece prometer el descubrimiento de la índole de la relación entre el hombre y el tiempo exclusiva del primero y de la razón de ser de esta relación.²⁰¹

En tal sentido, los conceptos metafóricos o, más bien, metáforas base de la conceptualización, como las de “tener tiempo”, “hacer tiempo”, “ganar tiempo” y “perder”

²⁰⁰ “[...] la *ciencia* de la *naturaleza* abstrae de lo concreto, que tomado sin restricción expresa es la totalidad de las cosas, unos meros valores cuantitativos en correspondencia simultánea, intemporal, ideal entre sí y sin más correspondencia con lo concreto que la aplicabilidad a mayor o menor parte de ello. Incluso en los casos en que de los valores en correspondencia entre sí son los unos valores de tiempo, son éstos igualmente meros valores cuantitativos sin más correspondencia con el tiempo que la aplicabilidad a él.” Véase Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 146.

²⁰¹ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 149. Esta es, como se sabe, una de las cuestiones fundamentales de la hermenéutica filosófica de Gadamer: “En esta vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del concepto. No se trata sólo de ilustrar algunos conceptos, sino de renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Estas <fracturas> en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía.” Gadamer, H-G., “La historia del concepto como filosofía”, 1992, pp. 92-93.

o “matar” el tiempo, notificantes de relaciones entre el hombre y la temporalidad “que no se dan entre ningún otro ser o cosa y el tiempo”, entrañan para el discurso gaosiano la formulación básica de la estructura temporal humana al problematizar explícitamente los contenidos de la finitud y la individualidad.

Circunscritas al argumento que hace del tiempo movimiento exclusivamente humano, “nada distinto de nuestra propia vida”, dichas expresiones se manifiestan articuladas por la noción del “tener que hacer”, del “tener que hacer algo”. Es condición privativa de la existencia misma y sucede como urgencia prevista de la finitud:

Si tuviéramos un tiempo infinito, aunque tuviéramos una infinidad de infinitas cosas que hacer, aunque sería falso que no tendríamos *nada que hacer*, sería cierto que no tendríamos *que hacer nada*. Si no podemos no hacer nada, si tenemos que hacer algo en todo tiempo, para no dejar de ser, es *porque no tenemos más que un tiempo finito* -un hacer finito, una vida mortal, un ser limitado por el no ser; es porque somos temporales en el sentido más propio, mortales, finitos, porque entrañamos no ser, porque si somos, es en parte, pues en parte, no somos.²⁰²

En tanto que correlato, a la tensión temporal producida por lo “previsto” en concordancia con el imperativo de lo urgente -“El <volumen> de nuestra vida, dice Gaos, está constantemente estrechado, angostado, *angustiado* por la urgencia de la constante amenaza de la muerte. Nuestra vida es densa de urgencia”-, subyace el estado de conciencia valorativa en que se “insta” a la acción o movimiento del hacer selectivo y que se condensa en el “instante” de existencia como concreción de la vida y como eslabón estructurante de la “instancia” temporal total -aún y cuando, de suyo, se encuentre “peculiarmente” orientado hacia el futuro, con relación a la muerte.²⁰³

²⁰² O, precisando la ambivalencia: “Si no hiciésemos nada, no se produciría sólo un tiempo sin cosas, sino desaparición absoluta de cosas y tiempo, una literal nada. Si no hiciésemos ni siquiera tiempo, o lo que es lo mismo, algo, no dejaríamos sólo de hacer, sino de ser. Nuestro ser consistirá en nuestro hacer, en nuestro tiempo.” Véase Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 157, 159.

²⁰³ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 161-163.

La apreciación de la conciencia, sin embargo, establece ya el nexo afirmativo del tiempo con el individuo histórico que, postulado por Gaos de acuerdo a su nivel de generalidad como “principio de individuación”, alcanza, en realidad, en toda su amplitud hasta ahora no evaluada, la trascendencia efectiva como “principio de comunicación”.²⁰⁴

Para el sabio ibero, la individualidad propiamente humana, diferente de las puras presencias materiales o espirituales, se establece en los términos de una doble correlación entre el ser “divisible” del individuo -o el estar “dividido” de los demás- y su ser “indivisible” -según lo refiere su definición-, por un lado, y la que a partir de ello se configura entre sus instancias “exterior” e “interior”, por el otro:

El individuo se constituye al diferenciarse un verdadero *interior* del correlativo *exterior*. Esta diferenciación del interior respecto del exterior es la división del individuo, del ser indivisible, respecto de los demás. El interior es indivisible, puesto que su división sería la exteriorización de un verdadero interior que no es susceptible.²⁰⁵

Ahora bien, este constituirse del interior individual diferenciándose de su exterior y que no puede especificarse sino como “vida psíquica” -principio de comunicación-, asume en su dinámica inversa la construcción suplementaria de la “intimidad” como “identificación” de la conciencia consigo misma. Es como el índice sobre el cual distinguir

²⁰⁴ En relación al posicionamiento *filosófico* de la concepción gaosiana del tiempo, dos parecen ser los textos indispensables: el de Guy, Alain, “El tiempo en la filosofía de José Gaos”, y el de Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. En el primero se exponen pormenorizadamente los contenidos relativos al tiempo de la obra *Dos exclusivas*, y su mayor aporte consiste en la divulgación de las fuentes de Gaos, sobre todo de las francesas. Pese a ello, los matices de la relación *individuo-comunidad* aparecen reducidos injustificadamente a una vaga “oposición”, después remitida a Heidegger. A su vez, en el texto de Colonnello, de mayor amplitud temática aunque basado para su análisis temporal en la misma obra seleccionada por Guy, y pese a que en él se hacen reconocimientos explícitos a la “superación” gaosiana de la estructura de la analítica existencial, el “principio de comunicación” es subsumido por completo y de acuerdo al interés del autor a la problemática existencial de la construcción del sentido. Véase, Guy, Alain, “El tiempo en la filosofía de José Gaos”, 1970, pp. 183-184 y 185 y Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 42-43, 136 y 145.

²⁰⁵ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 166.

las diferencias de la “individualidad personal”, la simplemente “cualitativa” y la “esencial” privativa de Dios y los espíritus.

En todo caso, la “individuación” humana así prescrita aparece primordialmente como “limitación” o “finitud” -“somos individualizados personalmente por la muerte”-, pero de una entidad que es radical movimiento. Por tanto evade las sobredeterminaciones *causales* de la “estática” espacial o “cuasiespacial”, para conformarse como el devenir de un proceso dinámico que se efectúa y manifiesta con el tiempo y cuyo cabal y concreto cumplimiento depende justamente de las tensiones de *posibilidad* implicadas por la finitud:

Habría, en suma, una correlación esencial entre ser *un* ser distinto y diferente de los demás, por un lado, y por otro lado: ser en el tiempo con principio y fin, ser nacido y ser mortal; principiar y finar, nacer y morir sin complicar a los demás seres o en aislamiento o soledad.²⁰⁶

La nota de interés que Gaos describe mediante el entrelazamiento del tropo metafórico que hace visible la relación entre las “generaciones de las hojas de los árboles” y las humanas (de antecedentes en la “epopeya”, la “lírica” y el nacimiento de la “Historia”), con la facturación conceptual de la “melancolía” ante lo “efímero de las edades de la vida y de ésta en su conjunto” (y “de la que se afirmó expresamente ser el humor fuente de la filosofía”),²⁰⁷ asume tras la pluralidad implícita al “exterior” individual, la

²⁰⁶ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 170-173. Consolidando su planteamiento, Gaos apunta las características de “menor individuación” e “intemporalidad” correspondientes a la materia inanimada en general, así como las de las formas del saber a que su expresión da lugar: “En todo caso, los fenómenos físicos, las cosas, los seres materiales, inorgánicos o inanimados serían los menos individuados, los menos ellos mismos, aquellos cuyo movimiento, tiempo, ser, principio y fin serían menos suyos, los menos móviles, los menos finitos, los menos temporales y hasta los menos seres. Entre semejante idea de la materia inanimada y la concepción científica de la naturaleza que se reduce en definitiva a unos meros valores cuantitativos en correspondencia intemporal, ideal, entre sí ¿no es notoria una coherencia perfecta? ¿Cómo más en general, entre infinitud, inmovilidad, intemporalidad, idealidad, por un lado, y realidad, movimiento, tiempo, finitud, por otro?”

²⁰⁷ Sin esgrimir del todo la unidad que al interior de la concepción gaosiana de la *idea* conforman las imágenes y los conceptos, Colonnello ha postulado respecto a los “límites” semánticos de la antropología “temporal” de Gaos, la posibilidad de comprensión abierta por éste para las formas de expresión no “predicativas”: símbolos y metáforas e, incluso, la “experiencia mística” y la vivencia del “silencio”. Véase

configuración del “no ser” como entidad clave del tiempo y de éste como exclusivo del hombre:

Con el <ser> expresamos el ser; con el <tiempo> expresaríamos el no ser: el <tiempo> es énfasis puesto en que los seres, y singularmente nosotros los humanos, no nos limitamos a ser, sino que no somos.²⁰⁸

Dentro de ello, el sesgo de mayor importancia y que aglutina los lineamientos con los que el pensamiento gaosiano toma distancia de la aporías de *la* existencia y la ontología histórica, está dado por la peculiar estructura en la que los factores de la correlación ser y tiempo se compenetran y en la que aparece latente ya la presencia del lenguaje como el factor que cierra o culmina la tríada *experiencial*:

La necesidad de destacar la individuación, para mostrar la temporalidad *sui géneris* del hombre, no debe indicar que se niegue -la comunicación, en que están hasta los seres más individualizados [...] ¿Hechos últimos, la comunicación y la individuación, el ser y el no ser? ¿O significará *comunicación-trascendencia*, siendo ésta de la individualidad hacia alguna comunidad, y el hombre, el más temporal de los seres, creará en seres sobrehumanos y cosas intemporales, o filosofará sobre ellos, por ser él mismo también intemporal y sobrehumano en alguna forma, por alguna vía -de trascendencia -inmanente y ya autosuficiente?²⁰⁹

El movimiento, el tiempo humano aprehendido desde esta configuración de su pertenencia antropológica, es definido acto seguido como “mocionalidad del sujeto” de índole moral y estética, y emplazado hacia la finitud en tanto que condición de posibilidad de su ser contingente y por ello también partícipe de lo intemporal.

Colonnello, Pio, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, 1998, pp. 146-147.

²⁰⁸ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 181-182. El argumento central de Gaos es el que sigue: “Los momentos del tiempo se identificarían en uno, y no habría tiempo, si no los distinguiese algo -que no puede ser el ser: meros seres no pueden ser distinguidos por el ser, sin contradicción; seres distinguidos por el ser serían una continuidad de ser, un continuo ser, que los identificaría en uno, en él. Los momentos del tiempo se identificarían en uno, y no habría tiempo, si no los distinguiese algo que no puede ser sino -el no ser. El tiempo *entraña*, pues, *el ser y el no ser*. Mas, el concreto, al menos, *desentrañaría* particularmente *el no ser*.”

²⁰⁹ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, p. 187.

Con mayor precisión, y dado que las “[...] emociones y mociones son lo único que existe pura y rigurosamente en él [sujeto]”,²¹⁰ la conexión entre las “radicales” y “decisivas” de aquellas -el “amor” y el “odio” como correlato pático de la “existencia” y la “inexistencia”-,²¹¹ y la principal dentro de éstas -la “volición” o “voluntad”-, y que se conjuntan en lo psíquico en tanto que “pura actividad”, otorga la base conceptual con la que Gaos culmina la especificación del apriori temporal humano como condensación de uno, propiamente, histórico.

La voluntad, que localiza su relevancia -“soberbia” y “demoníaca”- al concretarse como actividad que impele al hombre “a concebir el término hacia el cual trascenderse” y que en ello conlleva la determinación de los “pensamientos” y “emociones” como “efectos móviles de la móvil voluntad”, se establece por mediación del “imperativo” y, más concluyentemente, del “imperativo moral”, como el eje que estructura y delinea en su máxima generalidad la situación trascendental del sujeto -individual-plural.²¹²

Como movimiento psíquico expuesto a su propia finitud, y por tanto modalizado por la disyuntiva irrebalsable del “poder-ser” y el “poder-no ser” como signo de su “contingencia” y posibilidad,²¹³ la volición se co-implica con el “apriori de la facticidad” en

²¹⁰ En Gaos, el hombre como sujeto se presenta como la suma de “sensaciones *para él*”, de “conceptos *en y para él*” y de “emociones y mociones *en él*”, sobre el cruce de tres dimensiones: su “mocionalidad”, su “pluralidad” y su “trascendentalidad”. Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 518.

²¹¹ En el esquema final de la Teoría de las Categorías, “[...] *las categorías cardinales de la razón pura o teórica y las de la razón práctica son las mismas.*” Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 471.

²¹² Sobre la impronta kantiana de lo anterior véase Salmerón, Rubén, “Kant y la teleología *en la historia*”, 2004, pp. 11-12.

²¹³ Según Gaos, a distancia de los neokantianos, “[...] la posibilidad auténtica es esencialmente disyuntiva e indefinida. Digo <auténtica> para distinguirla de la mal llamada <posibilidad> de las mal llamadas <condiciones de posibilidad>, que debían llamarse <condiciones de necesidad>, cuando se las concibe como se las ha concebido por lo menos o sobre todo desde Kant y por los influidos por él, última y ejemplarmente por Hartmann, como no disyuntivas, o únicas, o no siendo las que son, por *no poder* ser otras. La auténtica posibilidad es aquella de la disyuntiva e indefinida del <poder ser> y el <no poder ser>: pues si *se puede*, antes o después, ser o no ser *únicamente*, el ser o el no ser resulta *necesario*.” De esta forma, lo insuperable de la “posibilidad indefinida” queda abierto, a partir también de un argumento fenomenológico, al matiz de la “[...] posibilidad conducente a una necesidad y “realidad” única de ésta”. Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 527.

una relación develada por la composición del imperativo, sobre todo por lo que respecta a la singular formalización de lo designado en el *hacer* de la “segunda persona” -“el objeto designado por el imperativo es el de lo significado por éste: la volición de la existencia -o inexistencia- del objeto por *obra* [o ejecución] *del destinatario*”-. Para Gaos, lo anterior significa la configuración pre-conceptual de un orden jerárquico -intelectual y moral, de mandato y obediencia- de derivaciones esencialmente “socio-políticas” y confluyente en sus ramificaciones conceptuales como articulación extensa del “orbe de la moralidad”.²¹⁴

De esta manera, la trascendentalidad moral expresada en el imperativo se refiere a lo en *strictu sensu* moral, como las “prescripciones de conducta” contenidas en enunciados cotidianos como “el amor es bueno o moral” y “el odio es malo o inmoral” -los “objetos de los conceptos sujetos de los juicios”-, y a la Ética o Filosofía Moral como “reflexión” sobre la forma de las prescripciones o valoraciones morales, como en “el bien es la felicidad” y “el mal es la privación de ser” -los “sujetos” en tanto que “modos morales”-. Pero, igualmente, se presenta bajo los aspectos de la “comunidad de comunicación” -empleando la terminología de Apel-²¹⁵ con lo que su condición de *apriori* termina por constituirse al

²¹⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 433, 436-437, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982, pp. 114-115, en donde además se hace explícita la distancia con Heidegger: “Esta *dualidad moral* [voluntad de poder y de placer] es la naturaleza y misterio del hombre, para mí mucho más a fondo o *a priori* que los existencialismos meramente *formales*, como el *estar echado ahí*, o el *proyectarse adviniendo a ser*, etcétera, en que el existencialismo piensa haber descubierto las condiciones de posibilidad últimas del ser del hombre”, y *De la Filosofía*, 1982, p. 421, lugar en el que lo anterior se instrumentaliza: “Por lo demás, Heidegger no me ha hecho pensar con él, en *el* punto fundamental de su obra y de mi curso, que la constitución <*meóntica*> del hombre sea el origen de la conciencia moral, que se limitaría a prestar su voz silenciosa y angustiada a tal constitución, en vez de pensar que la constitución moral del hombre es el origen de las categorías <*meontológicas*> y de las correlativas <*onto-teológicas*>.” Como se ha visto (nota 48 del presente texto), la actualización que Koselleck realiza de la analítica de Heidegger pasa por la consideración del precursar la muerte y el poder matar, de lo interno/externo, lo secreto y lo público, del traslape generacional y del orden de la voluntad de poderío como estigma alusivo a la inevitabilidad de las jerarquías.

²¹⁵ Dos son las remisiones de orden general que a mi entender pueden establecerse para justificar el empleo del concepto apeliano al desarrollo de Gaos: a) La de las premisas teóricas que el pensador alemán ha resumido “semióticamente” por vía de la interrogación: “¿Es pensable una especie de comunitarismo filosófico, que no desemboque en una reducción de las normas fundamentales de la moral (políticamente relevantes) a la tradición particular de una comunidad? ¿Se puede evitar el sofisma <*naturalista*> o <*genético*>, implicado en esta reducción, aceptando simultáneamente el *apriori* existencial-hermenéutico de

amparo de una doble determinación: la universal o genérica, de índole pre-conceptual y la específica o individual, dependiente de la mediación lingüística en toda su complejidad:

Un imperativo como “¡ama!”, o como “¡no ames!”, sería una especie de imperativo “haz el bien”, o del imperativo “no hagas el mal”, o del imperativo “haz el mal”, o del imperativo “no hagas el bien”, según lo moral o inmoral del amor ordenado o vedado, es decir, según que este amor sea conceptuado de <bueno> o <malo>, o sea una especie de bien o de mal, o un bien o un mal él mismo. Lo genérico está, pues, en el bien y el mal o lo bueno y lo malo, de lo que lo específico está en los bienes y males que son las especies de actividades “humanas” <buenas> o <malas>. [...] Los imperativos morales *específicos* notifican, pues, el concepto *denotante* de una *especie* de actividad “humana” que la *connota implícitamente* de <bueno> o <malo>, dividiéndola en estas especies, que se cruzan con todas las especies de actividades “humanas” o del género <actividad humana>; mientras que los *genéricos* notifican el concepto *denotante* del *género* <actividad humana> que lo *connota explícitamente* de <bueno> o <malo>, dividiéndola en estas especies, que se cruzan con todas las suyas, por el rodeo de concebir el <bien> y el <mal> como <lo hecho>, o lo contrario, debido a concebirlo por medio de estos conceptos de sustantivaciones. Pero así los imperativos morales genéricos como los específicos significan al destinatario la volición del sujeto de que la actividad genérica o específica de él, del destinatario, denotada por el concepto notificado, exista o no por obra de él, del destinatario.²¹⁶

la facticidad y la historicidad? Más exactamente (apoyándonos en Heidegger y Gadamer), ¿se puede comprender el *apriori* de la comunidad de comunicación como un haber-reconocido, <ya siempre> y <en cada caso ya>, presupuestos normativos de la pre-comprensión del mundo y del acuerdo intersubjetivo, que, como <perfecto apriórico> (Heidegger), no tiene únicamente el carácter de un *apriori* histórico de facticidad y contingencia? ¿Se puede hacer ver todo esto sin exigir una metafísica dogmática?” b) La de fundamento en Kant y que, por un lado, sobre la distinción del “*racionalismo instrumental-estratégico*” y la “*razón práctica*” -“*Ratio de la buena voluntad*” y de la “libertad” como “autonomía” individual-histórica de los actos de la volición-, postula la aplicación del “principio de universalización del imperativo categórico” como “[...] principio de verificación para máximas o medidas de validez para normas, en el sentido de una legislación universal, a la *comunicación real con los interesados* (...) y esto quiere decir: intentar probar como universalmente capaces de consenso las normas propuestas o ya dadas por la tradición.” Y, por el otro lado, la que se encausa hacia la posibilitación de este consenso “[...] prescindiendo de todos los establecimientos auténticos de fines y las valoraciones de los individuos”, dado el carácter “*inmanente al discurso*” de aquellos y de éstas. Véase Apel, Karl-Otto, “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como *a priori* de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón”, 1994, pp. 22 y 31.

²¹⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 220 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 315: “La <moralidad> sería la vida misma, o la *conducta* en ella, en cuanto moral -o inmoral. La <moral> sería el conjunto de las *ideas* morales o acerca de la moralidad o inmoralidad, de la conducta o vida misma. La <ética> sería la reflexión filosófica sobre la moralidad y la moral.” Acerca de los presupuestos de una ética hermenéutica que descompone la prevalencia de los principios lógico-rationales, mediante la consideración trascendental –la comunidad de comunicación- de los “móviles de los sujetos” y la “dimensión del querer”, y que, en lo fundamental, queda adscrita a las nociones “páticas” de lo “bueno” y el “bien”, véase Ávila, Remedios, “El trascendentalismo ético y la vida buena”, 1994, 33-45.

Esta arquitectura de las tensiones de la finitud y la voluntad, a la que Gaos no deja de agregar expresamente la nota que la individualiza y la adscribe a las determinaciones de la situación verbal, asume su dimensión teórica definitiva con el reconocimiento de su equivalencia con las categorías de los trascendentales “modales” por excelencia -“el ente y la existencia infinitos, o el existente necesario, o el Bien, y el ente y la existencia finitos, o el existente contingente, o la inexistencia o el Mal, sobre todo cuando es la inexistencia de lo existente (la contingencia, la finitud de lo existente) o la nada”-, y que más allá de su agrupación definitiva²¹⁷ termina por configurarse como la radical antinomia del “amor” y el “odio” o la de su desdoblamiento en la de lo “amado” y lo “odiado”, y cuyo “objeto directo” -las personas, las “ajenas” o la “propia” y en el sentido de “querer para ellas el bien o el mal” ideal-, le confiere el dato antropológico esencial a su definición: el de contener “[...] emociones consistentes en motivar, encausar eficientemente, la moción de querer el bien o el mal de personas”, por un lado, y el de su “múltiple” y “plural” posibilidad de realizarse fáctica e históricamente, por el otro.²¹⁸

Finalmente, desde esta proyección conceptual, el planteamiento de Gaos se despliega en conformidad con la doctrina de las categorías hacia una jerarquización de las que significan el ámbito de determinación general de las “actividades humanas”, y que al interior del horizonte histórico pueden quedar adscritas, (en tanto que su capacidad para

²¹⁷ “El ser (el ente y la existencia puros, infinitos) = el bien. El mal = la privación de ser, el no ser.” Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 471.

²¹⁸ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 471, 477. Gaos caracteriza en este contexto, con toda claridad, el empleo que hace del concepto de antinomia: “1) Ser conceptos contrarios incluso contradictoriamente [...] 2) Ser conceptos de objetos cuya existencia fuera de los conceptos mismos no puede afirmarse ni negarse, en razón; a) ni de ser conceptos de fenómenos; b) ni de ser conceptos de objetos de conclusiones de premisas cuyos objetos sean fenómenos, o de objetos de postulados de teoremas cuyos objetos sean fenómenos; sino que sólo puede afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del Bien, por un amor a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o [la volición] del mal, por un odio a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos.” (p. 478)

concentrar lo ético y lo político) en las expresiones de la “felicidad” y la “infelicidad” o, más antropológicamente, de la “satisfacción” y la “insatisfacción”:

Si no fuésemos los sujetos de satisfacción e insatisfacción, de bien y de mal, y encima, de amor y odio, que somos, jamás hubiésemos pensado, pues, las categorías cardinales de la razón práctica. *Si no fuésemos los sujetos de amor y de odio, de satisfacción e insatisfacción, de bien y de mal, que somos, no seríamos los seres racionales que somos. No seríamos los sujetos racionales -puros y prácticos- que somos, si no fuésemos los sujetos emocionales y mociónales -morales- que somos.*²¹⁹

Propuestas en una relación compleja y distinta de la antinómica, aunque conservando el rango “cardinal” de su trascendencia, la satisfacción y la insatisfacción se especifican en una primera instancia como espacio de continuidad de las múltiples singularidades individuales y la pluralidad histórica -lo que denuncia ya el esbozo inicial de la teorización “tiempo humano”-“tiempo histórico”- y, en una segunda, como representación clave del orden experiencial de las dinámicas temporales de la historia y su ascendencia historiográfica.

Como categorías portadoras del movimiento de las voliciones y su tiempo finito, en el discurso de Gaos el binomio aludido traslada el estado de contradicción de su nexos interno, al sostenido con lo absoluto de la realidad del mundo, a su vez condicionado por la irreversibilidad y la mutua dependencia:

La satisfacción y la insatisfacción están entre sí en una relación irreversible: la insatisfacción “pide” la satisfacción, pero sin que sea “necesario” que la obtenga: es un *hecho de experiencia* que muchas insatisfacciones no son canceladas por la correspondiente satisfacción, sino que persisten o se extinguen, la satisfacción “presupone” la insatisfacción; de forma que, en suma, es “necesario” que la insatisfacción preceda a la satisfacción, sin que sea “necesario” que a la insatisfacción siga la satisfacción, y es por lo pronto problemático si es “necesario” o no que a la satisfacción siga la insatisfacción.²²⁰

²¹⁹ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 480.

²²⁰ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 457. Las cursivas son mías.

Pese a todo, y como hecho de experiencia radicado en determinadas condiciones de posibilidad, el tiempo irreversible de la satisfacción y la insatisfacción o su transcurso sucesivo de uno a otro periodo, aflora a su vez como constituido dialécticamente por la “idealidad” futura implícito a toda situación moral y al acto necesario y contingente de su ejecución circunstancial,²²¹ con lo que, y si se percibe la renovada alianza de *experiencia* y *expectativa*, el orden del apriori queda ampliado en toda su extensión existencial: “El hombre es el existente consistente en moverse de un movimiento *real* alterno de insatisfacciones y satisfacciones o a medias *malo*, a un estado *ideal* de satisfacción infinita entitativa y existencialmente, o puramente *bueno*.”²²²

Ahora bien, la situación de inmanencia conformada por la idealidad en tanto que “ilusión” y la realidad como experiencia volitiva y verbal de la facticidad, dan paso a la dimensión de lo plural concebido ahora no sólo como complicación intersubjetiva, sino justo como el sobre-posicionamiento de lo “poético” y lo “histórico” y correlato abarcante -como tiempo de *los muchos mundos y las varias historias*- de lo moral y lo político.

En última instancia, la trascendencia del tiempo humano al tiempo histórico, ilustrada en parte con la equiparación de contenidos de la satisfacción y la insatisfacción y los propios de la experiencia y la expectativa, ha sido realizada por Gaos bajo las determinaciones más amplias del esquema de la “oscilación” entre los términos y de su postulación inequívoca como el origen de nuevos confines estructurales dirigidos a tematizar las condiciones de posibilidad de la ocurrencia de historias. Esto es, como teoría de los tiempos históricos.

²²¹ Véase Gaos, José, *De la Filosofía*, 1982, pp. 272-273.

²²² Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 521, 465. “Los hechos son, pues, que los seres vivos vivimos en general en un estado intermedio entre la satisfacción y la insatisfacción, mixto de insatisfacciones y satisfacciones encabalgadamente alternas, que se especifica muy diversamente y hasta se individualiza.”

b) Tiempo = Historia

Lo inesperado ya nunca me sorprende. Lo espero siempre. La experiencia me ha enseñado que no hay reflexión sobre posibilidades, por detallada que sea, que prevea lo que resulta efectivamente.²²³

Circunscrita a las condiciones de individualidad y temporalidad humanas, la dimensión de lo histórico advierte en Gaos una primera instancia como pluralidad sujeta a las determinaciones de la expresión y la situación verbal, y una segunda como partícipe de los ámbitos morales y políticos-culturales de la convivencia y la comunicación social. Por ello, lo central del nexo historia-pluralidad radica no tanto en la apertura de la temática del sujeto hacia la consideración del estado de “homogeneidad” de su relación con el destinatario,²²⁴ sino en el proyectarse como producto de una “dialéctica circular” comprometida entre el flujo de la “conciencia de sí” -como “*memoria*” preconceptual (de imágenes) y conceptual (el “yo”)-, y el reconocimiento de la simultaneidad esencial correspondiente a los congéneres:

El individuo humano no es, pues, real, sino en su convivencia con los demás, esto es, como realidad *social*. Consistentes en actos que los tienen con fundamental reciprocidad por objetos, los individuos humanos son partes eminentemente dinámicas, abiertas, relacionadas, totalizantes de sí mismas en el todo social. Correlativamente, éste no los trasciende. La sociedad es real -y el término tiene sentido- tan sólo como *sociedad de* individuos. La unidad del individuo y la pluralidad de los individuos humanos están en la relación *sui generis* que puede expresarse diciendo que la naturaleza humana, la humanidad, se realiza en pluralidad de individuos, cada uno con su inalienable unidad, en Humanidad.²²⁵

²²³ Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, p. 198.

²²⁴ En el sentido de la percepción de la “psique *ajena*, que puede volverse la *propia*”, y que sirve a Gaos para sostener la peculiar “índole social” de la “felicidad” en los términos de la “satisfacción colectiva” e “intersubjetiva”.

²²⁵ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 534-535 y “Sobre <individuo y sociedad>”, 1987, pp. 153-154.

Del contexto de las intimidades de esta forma descrito como lo que co-existe simultáneamente siendo anacrónico, la cuestión de “[...] la esencia misma de la pluralidad genérico-individual de los sujetos humanos, o de la plural subjetividad humana genérico-individual”, arriba al planteamiento de Gaos en los términos de la constitución última del individuo -en tanto que consciente de sí y de la relativa identidad de los otros- como un proceso realizado en el tiempo de la memoria y por vía de la mediación conceptual y sus “imágenes reproductoras”:

Las imágenes reproductoras, sin más, son imaginación, pero todavía no memoria. Para que sean ésta, es indispensable que las acompañe la conciencia, no simplemente de ser reproductoras de perceptos, sino de serlo de perceptos del sujeto mismo, o de perceptos de los que éste pueda decir “míos”. Esta conciencia consiste en tenerla de ellos como parte de los fenómenos de conciencia unificados por la apercepción de ellos con el concepto `yo´. Esta apercepción es, pues, el verdadero principio de individuación de los sujetos. [...] La individuación preconceptual es la base de la conceptual con `yo´; pero ésta es la que *corona* y *consume* la individuación específicamente humana, personal, del “sujeto” que sólo es el individuo humano.²²⁶

La síntesis individual así dispuesta de la imagen, la palabra y el tiempo, es caracterizada “situacionalmente” por Gaos como un “*hecho*” distinto, “*de facto*”. Que se revela en lo acontecido cada vez o en cada situación continua de conciencia, y que en el fondo dibuja los contornos “absolutamente únicos” –“irreductibles”, “incanjeables”, “irreemplazables”- de la individualidad en tanto que fenómeno “[...] objetivable o concebible *propia y únicamente* por o con los conceptos individuales de él” -la “autobiografía” y la “biografía” como formas determinantes de la aprehensión individual, más allá de lo cual subsiste lo inefable-. Sin embargo, dicha síntesis adquiere su formulación “general” a través del matiz agregado de la “dialéctica genérica de la

²²⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 358-359.

individualidad” -“el hablar de lo existente como integrado por sujetos para cada uno de los cuales son objetos todos los demás sujetos y existentes”-, y a la que al no bastarle ya las especificaciones de la vivencia como tiempo humano, se diluye circunstancialmente como tiempo histórico.²²⁷

El establecimiento de un núcleo de condiciones de posibilidad inherente a la historia como dimensión de lo humano, y que al tiempo que se mantiene en contacto con las especificaciones antropológicas de su definición -a la manera por ejemplo de las múltiples concreciones “históricamente posibles” del amor y el odio-, responde en conformidad con el particular ser temporal del existente humano, alcanza en el desarrollo de Gaos la temática de la “esencia” “histórica” de la “humanidad” en tanto que radical “naturaleza humana”, y en tanto que aglutinante del “conjunto de los individuos del género humano o de la especie humana a lo largo de los tiempos”, y en donde *histórica* “[...] significa [...] ser de índole histórica, tener por *esencia* la historia, *historicidad* en este sentido.”²²⁸

De hecho, la íntima relación de los términos humano e historia, humanidad e historicidad, “consistente en definirse el uno por el otro, en constituir cada uno en algún sentido y extensión la naturaleza del otro”, refleja ya el sesgo crítico de la posición gaosiana respecto a la ontología trascendental de la historia. También nos ilustra sobre la orientación de su acometida consiguiente en pos de la esencia de ésta última “[...] pero no

²²⁷ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 539-540. Acerca de la “vivencia” como concepto “puramente epistemológico” al interior de las ciencias del espíritu y emplazado a partir de Dilthey y Husserl véase Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, 1996, pp. 101-107, así como la nota 190 del presente texto.

²²⁸ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 158. En cuanto al origen “filosófico” del concepto véase Gadamer, H-G., “La continuidad de la historia y el instante de existencia”, 1994, pp. 134-135: “Esta palabra [historicidad] que era ya corriente desde tiempo atrás en un sentido simple, adquirió el rango de concepto especialmente con el conde de York de Wartenburg, el amigo filosófico de Wilhelm Dilthey, y éste lo puso en circulación, hasta alcanzar finalmente su culminación en la filosofía de nuestro siglo con Heidegger y Jaspers. Lo nuevo de este concepto de historicidad es que incluye un elemento ontológico. Ya York habló de la <distinción genérica entre lo óntico y lo histórico>. El concepto de historicidad no enuncia algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad.”

en el sentido clásico, de la preexistencia arquetípica de la esencia a la existencia, sino en el nuevo sentido de la posterioridad de la esencia a la existencia como la del efecto a la causa.”²²⁹

De dicha recomposición, resuelta célebremente por el maestro español mediante la original aprehensión de sus factores -“historia > humanidad”, “historia = humanidad”, “historia < humanidad”-, y que se sostiene, en lo fundamental, de la deriva simultánea y oscilatoria de los binomios, la *histórica* de Gaos emerge primeramente como temporalidad suscrita a la cinética compleja de “las generaciones”. En pocas palabras, “así, determinado y en plural, y con el sentido colectivo que damos habitualmente al término <generación> cuando lo tomamos en tales determinación y número”, y tensionado a la vez por las dinámicas de finitud de la experiencia y la expectativa conducentes, más específicamente, a las del “pronóstico” o la “pre-visión”.

Al margen de las reducciones atribuibles a la “doctrina o teoría de las generaciones” del tipo de la de su maestro Ortega (supeditada de origen a las imposiciones historicistas de la fórmula “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”), la sistematización de Gaos -que si bien permanece ligada hasta cierto punto al “sentido biológico de la reproducción”, lo hace asimismo trastocando su condicionamiento por el “sentido vital de la convivencia”-, se constituye como entidad dinamizadora de la historia y de su posible y siempre contingente concreción, incluso como Historia.²³⁰

²²⁹ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 157 y *Del hombre*, 1992, p. 549.

²³⁰ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 161-162. Las diferencias en este contexto entre Gaos y Ortega son comentadas por Larroyo: “A la luz de esta cita de Goethe [<sólo entre todos los hombre se llega a vivir lo humano>], resume Gaos la objeción que le dirige a Ortega así de que lo humano es sólo historia como de que ésta se explica por el concepto de las generaciones. Aceptar que la historia es una sucesión de generaciones, es empobrecer la historia, es reducirla a una fila india sin anchura ni profundidad y caer en la idea del progresismo, a saber, de que la humanidad progresa ininterrumpidamente; lo que niega una multitud de hechos”. Véase Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969, p. 92.

Esta configuración de la “historicidad” como “[...] un modo relativo muy complejo de una pluralidad de individuos” y tiempos, tiende a su caracterización formal nuevamente a partir de la unidad dialógica de la experiencia. Su estructura, al menos dual, trasciende hacia un conjunto de cualidades y valoraciones sólo mensurables a semejanza, por ejemplo, de la distensión posible entre una “sinfonía” y un “cuento” o una “novela” y un “soneto”.²³¹

Por ello, a la pluralidad histórica de las generaciones no le basta la simple simultaneidad de individuos “rigurosamente” contemporáneos, “coetáneos”, con un principio y un fin localizados en idénticos instantes, sino que requiere que lo simultáneo sea asimismo “*secuencial*” y aleatorio en los términos de la *sucesión* o el “reemplazo” generacional. De lo que se trata es de

[...] pluralidades simultáneas sucesivamente *encabalgadas*, por decirlo así; es decir, coexistiendo parte de cada inmediata anterior con parte de cada inmediata posterior, o extinguiéndose las anteriores paulatinamente en el seno de las posteriores y viniendo a existir las posteriores paulatinamente en el seno de las anteriores.²³²

El movimiento así percibido y del que Gaos extrae inadvertidamente la esencia histórico-antropológica del “tiempo”, “las distintas fechas en él” y el hacerse de la “historia”, se precisa acto seguido como modalidad de “cambio” dentro de la cual coexisten las modulaciones “cíclicas” y “progresivas” -repetición de una “pluralidad distinta de la anterior inmediata” y “cambio sin repetición” y no mero “perfeccionamiento”, respectivamente- y las a éstas atribuibles de la “continuidad” y la nula facticidad de las modificaciones “absolutas” o “totales”.

²³¹ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 162.

²³² Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 544. Ante lo que sólo por abstracción puede ser coetáneo, Gaos coloca la categoría de lo *disetáneo* como residuo histórico de la experiencia vital: “[...] ser hombre consiste en actos que por su propia naturaleza requieren objetos, no *coetáneos* sino *disetáneos*, así, entre otros, en el de sentir amor paterno, pero también en el de amar <románticamente>, o sea, no sólo con la disetaneidad inherente a cualesquiera dos generaciones inmediatamente superpuestas, sino con la constitutiva de las épocas y las edades de la historia.” Véase Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 164.

De igual manera, en una reflexión surgida comparativamente de la capacidad selectiva de la naturaleza y que culmina a la par que en “humanización” de la “Humanidad” y el individuo, en “historización” de la historia y la historicidad, la oscilación entre la ruptura y la continuidad se presenta como instancia significada por la diversidad de “ritmos”, o heterogeneidad del “*tempo*”, y como portadora, tras su “concienciación”, de las cualidades “verdaderamente específicas” de la historia como dimensión “exclusiva” del hombre.²³³ Es decir, estas últimas radicarían,

[...] en efecto, en la *conciencia histórica*. El encabalgamiento de las generaciones humanas no es meramente biológico, como el de las vivientes. Los individuos humanos tienen conciencia de sí mismos, percepción de sus prójimos y memoria de sí mismos y de lo percibido por ellos como no la tienen ni los animales superiores. Sobre tales conciencia, percepción y memoria se articulan, en el encabalgamiento de las generaciones de los individuos humanos, la conciencia y memoria colectivos, la tradición y la literatura y ciencia históricas. Todo ello hace que las relaciones del presente humano con el pasado y el futuro sean realmente específicas de la Humanidad.²³⁴

La incorporación de la literatura o ciencia histórica al flujo consciente de las pluralidades, tiene en la propuesta gaosiana aquí articulada una aportación importante. Se localiza más allá de las simples agregaciones de carácter sectorial o tipológico, y se cierra sobre la historia constituyendo una parte imprescindible y preciada de la Humanidad, primero como “tradición” y, después, como “historiografía” -y ambas con base en la “superposición vital”, única que comporta en sí la “comunicación de las memorias individuales”. La conciencia del encabalgamiento de las generaciones, de los atributos de la tradición y, en general, de la historiografía, se postula así en el pensamiento de Gaos no sólo como teniendo por “objeto la historia”, sino como efectuando el acto de su “creación”:

²³³ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 545-547 y “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 164, 168.

²³⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 547.

La historia se constituye en la conciencia mnémica, tradicional, historiográfica de sí misma. Sin historiadores no habría no sólo historiografía, lo que es tautológico, sino tampoco historia...²³⁵

Al ser a su vez esta conciencia un objeto de la historia o con historia, la noción de lo histórico adquiere un nuevo sesgo incluyente tanto del “hacer” distinto de las generaciones (en el que la “mutación” y la “diferenciación” se presentan como dos aspectos de una misma actividad percibida individual y colectivamente -el *tempo*-), como de las delimitaciones últimas de éste como residuo historiográfico sobre el que en todo caso puede afirmarse la continuidad.

El hecho de que lo concienical funja como vértice de la exposición gaosiana, ordena a su vez las dimensiones del tiempo llevando como criterio su concreción. En primer lugar, como un presente sin dependencia “causal” con el pasado, más allá de lo que pueda esgrimirse biológicamente -“el presente humano depende del pasado humano *conciencialmente*”-. En segundo lugar, se agrega subrayando la profundidad estructural del “saber” o de la Historia, el quehacer de la “*comprensión del pasado desde el presente*”, ámbito exclusivo “[...] desde donde podemos no sólo comprenderlo todo, sino entrar en cualquier relación con cualquier existente” y dentro del cual se “generan” la “visión”, la “concepción o interpretación”, la “articulación” y la “valoración” del pasado que conllevan, como radicadas en una “sucesión de presentes”, los caracteres del “cambio” que es “[...] quizá el más notorio y específico de la historicidad humana.”²³⁶

²³⁵ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 163.

²³⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 547-548, “[...] el pasado humano no es nunca definitivo, sino pendiente de revisión indefinida por los sucesivos presentes”, y *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, p. 59, en donde se encuentra esgrimida sutilmente la identidad entre la “vida” y la “teoría” -del tiempo: “De la historia pasada se sabe en alguna articulación: los valores, las verdades, son tales o cuales -y lo serían definitivamente, si las articulaciones de la historia pasada no fuesen variando con los sucesivos presentes. Lo decisivo es, pues, la sucesión de éstos: el tener tal valor, tal verdad, por *el* valor, por la verdad, *hoy*; y el tener que tener otros por lo mismo *hoy*, el hoy del ayer que pasó a ser el hoy anterior, y el tener que tener unos terceros valores y verdades una vez más por *el* valor y la verdad *hoy*, el hoy de anteayer que pasó a ser el primer hoy, del ayer

Por último, en tercer lugar, los sucesivos presentes y, por su activa intermediación, las sucesivas visiones del pasado, se imbrican con el futuro en una relación que hace depender de las “previsiones” y las “voliciones” que son sus causas o efectos, la “manera de *conceptuar*” la “acción toda” sobre la “realidad toda” de la experiencia plenamente histórica:

[...] la revisión indefinida del pasado [...] la hace el presente con vista de su futuro. Sin duda que el pasado fue lo que fue, irrevocablemente, en la *realidad* que fue, pero no en la *realidad que sigue siendo* en la memoria que de él se tiene a lo largo de la sucesión de los presentes [indefinidos].²³⁷

La referencia conceptual, esgrimida por lo pronto en lo general como núcleo de significación histórica, ejerce sin embargo también la función semántica particular dirigida a destrabar la aporía historicista de la nula esencialidad de la historia postulando, como se ha dicho, su aguda recomposición.

Como elaboración plural de la existencia, la esencia de la historia -la historicidad consciente que es la Historia-, tendría su expresión paradigmática en el “lenguaje de la ciencia histórica” -para obviar todas las reminiscencias que van del concepto a la palabra y lo inconceptual de la imagen-, en el que se comprueba al interior de un contexto de mínima abstracción “[...] la imposibilidad de prescindir por completo de expresiones sustanciales, nombres propios, comunes, colectivos y sustantivaciones, empleando exclusivamente expresiones verbales y adverbiales activas, y a lo sumo relacionales <activadas>”, o bien que

que pasó a segundo. Y no se trata de nada abstracto, puramente teórico. Sino de algo tan concreto, tan de una vida.”

²³⁷ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 548.

No todo es objeto posible de lenguaje compuesto de sustantivos -y adjetivos- y verbo sustantivo, de lenguaje sustantivo, de definición; no todo es definible. Hay lo que sólo puede ser objeto de lenguaje compuesto, además de sustantivos, de nombres propios y de verbos de acción, de lenguaje narrativo o de narración -como es lo histórico. Pero es imposible narrar sin un mínimo de lenguaje sustantivo, de definición, de abstracción.²³⁸

Ahora bien, la doble circunstancia de la futuridad del presente y lo pasado, y del lenguaje de su conocimiento como condensación de su estructura posible, remite en Gaos al posicionamiento junto a la teoría de las categorías y la teoría del individuo y las generaciones, de la “teoría de la profecía en historia”, con cuyas disquisiciones se culmina a cabalidad la parte “teórica” de la doctrina de los tiempos históricos.

Con justificación ya prescrita en relación al “instante de existencia” y a la hondura ontológica de la “expectativa” y la “previsión”, el tiempo de la “profecía” y la “predicción” históricas -en tanto que para el maestro español “profecía” es “predicción cumplida”-,²³⁹ se perfila como contenido en cada una de las exclusivas humanas hasta acceder al grado de lo trascendental histórico en su confluencia con la “contingencia de la finitud” y el “lenguaje”.

En especial la predicción o el “pronóstico”, porque a reserva del resultado de la “proyección” (en conceptos) o “prospectiva” (en imágenes) del futuro, mantiene en su estructura las complejas dinámicas del proceso total de anticipación e, incluso, las desplaza por extensión hacia el ámbito motivacional del “presentimiento”. La profecía, por su parte,

²³⁸ Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, pp. 167. En este terreno, Gaos identifica la raíz epistemológica de las ciencias humanas: “En todo caso, en la medida, por una parte, en que lo social y lo humano en general sea realmente histórico, y en la medida, por otra parte, en que los conceptos sociológicos y antropológicos sean “esenciales”, y no “históricos”, en la misma medida son abstractos, e irreales -en la *medida*, porque todo concepto es por su naturaleza misma, abstracto e irreal. Así, <individuo> y <sociedad> no serían sólo abstracciones recíprocas e irrealidades relativas, sino además sendas abstracciones de la historia y mayores irrealidades. La concreción, lo único real, no sería sólo de individuos *de* la sociedad y de sociedad *de* individuos, sino de individuos y sociedad históricos o *en* o *de* la historia.” Por su parte, para Larroyo, la cuestión se dirime en la filosofía de Gaos al nivel más general de la “razón vital” manifiesta entre “existencialismo” y “esencialismo”. Véase Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969, p. 89.

²³⁹ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 43.

en relación de necesidad con el carácter afirmativo de su “verificación”, descompone el contexto anticipatorio haciéndolo depender no ya de su propia plenitud, sino de la impredecible ocasionalidad profética -su “existir dentro de ciertos órdenes de cosas y no existir dentro de otros”-, y que en el fondo aduce, en realidad, su pertenencia al desglose de la “infinitud”.²⁴⁰

La predicción, entonces, abarcante como modo extremo del tiempo de lo subjetivo y lo mocional, de lo objetivo, y de su interrelación conformante de la verdad o la falsedad,²⁴¹ obtiene una primera delimitación del arreglo de su núcleo básico compuesto de la formalidad doble de la experiencia:

Predecible es desde la singularidad bien individuada en el espacio y en el tiempo hasta la universalidad que desde el pasado se extiende hacia el futuro, pero sólo a condición de que el extenderse hacia el futuro no sea necesario, antes entrañe *contingencia*. Lo necesario y en cuanto tal eterno no es predecible en sentido propio. La contingencia de la extensión hacia el futuro es lo que hace del hecho un hecho no extensión del presente, simplemente, sino futuro, propiamente -futuro, propiamente, es el futuro contingente, y éste lo único predecible en sentido propio.²⁴²

Asimismo, la esencial futuridad de la experiencia en su sentido dilatado, diseminada por ejemplo hasta los recovecos de la dirección hacia el pasado del “recuerdo” que “es”,

²⁴⁰ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 89. Desde esta perspectiva, la teoría de la profecía bien podría ser de la predicción, como prefiere llamarla Salmerón, aunque con la condición de no obviar el sesgo antinómico que ambos términos adquieren en el sistema de Gaos. Véase Salmerón, Fernando, “Nota del coordinador de la edición del volumen IX de las *Obras Completas*”, 2000, p. 342.

²⁴¹ La condición de futuro de la verdad y la falsedad ha sido abigarradamente expuesta por Gaos: “Motividad y emotividad, con la intermediación, además, de la imaginativa, causarían -en la parte en que la objetividad sería dependiente de la subjetividad- o contribuirían a causar -en la parte en que la objetividad fuese independiente de la subjetividad -ya la conformidad, ya la disconformidad del pensamiento con la objetividad, ya en lo que ésta tendría de independiente de la subjetividad, ya entre el presente y el futuro de ella en cuanto dependiese de la última, es decir, causarían o contribuirían a causar la verdad o la falsedad del pensamiento, y verificarían éste o no, o contribuirían a verificarlo o no, incluso por la acción, y hasta -en la dirección de la falsedad- tomar por hecho lo querido, deseado o estimado conveniente o valioso en general.” Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 104. En relación al apartado número cuatro de esta obra, titulado “Sobre la profecía en historia”, que es la que se seguirá citando, Salmerón ha descubierto su pretensión de ser una “síntesis” de la teoría gaosiana de la predicción. Véase Salmerón, Fernando, “Nota del coordinador de la edición del volumen IX de las *Obras Completas*”, 2000, p. 342.

²⁴² Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 46.

sólo en la medida en que el recuerdo “prosigue” siendo, hacia adelante, o igual que en la “percepción de lo presente” y en la “ideación de lo intemporal”, termina por configurarse, en una segunda determinación, como experiencia histórica bajo las premisas de su más simple formulación: “Contingencia, futuridad: historicidad”.²⁴³

Al mismo tiempo, y bajo la clave de una enriquecedora fenomenología de la predicción,²⁴⁴ el futuro y lo contingente, la historicidad, se enlazan a la trascendencia comunicante del lenguaje en una articulación que el propio Gaos define “[...] algo contraria a las concepciones clásicas”, y en la que reside, amén de a mí entender el más claro pronunciamiento de su hermenéutica de la “lingüística”, el modelo del que habrá de derivar la secuela metodológica de su teorización histórica:

[...] únicamente un ser esencialmente contingente, futurista, mocional y emocional sería *esencialmente parlante*, y no *el ser esencialmente racional o pensante*. [...] Si el lenguaje es medio de comunicación, de comunidad o comunión (de convivencia), y *la razón esencialmente discursiva* -o medio también de comunicación-, si no de comunión ni comunidad, con objetos, en cuanto tales distantes, distintos de los sujetos de razón, ésta y el lenguaje sólo serían necesarios y posibles en seres menesterosos y susceptibles de comunicación y de comunión o comunidad: no sólo individuados cuantitativamente, sino individualizados cualitativamente, personalmente. Un ser al que todo le fuese presente, si no en el espacio <real>, en un cuasi-espacio ideal, si no en el tiempo, en el presente de la eternidad o en la intemporalidad, en una intuición, ni habría menester ni sería capaz de comunicación ni de comunidad o comunión, ni de lenguaje ni de razón.²⁴⁵

²⁴³ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 105. Partiendo de entender la contingencia en tanto que su expresión radical -“el poder ser o no ser (tal o cual cosa o en absoluto) en el futuro”- o mejor -“un futuro no contingente es con necesidad, presente, un presente”-, el argumento de Gaos es como sigue: “[...] ni siquiera lo más objetivo se integraría según relaciones necesarias exclusivamente, sino que seguiría la trayectoria contingente, oscilante o no de la vida, individual o colectiva o histórica: hasta la matemática tiene historia. En rigor, [...] toda trayectoria sería contingente, como lo sugiere el advertir que mayor distancia entre lo presente y lo futuro aumenta la contingencia de esto último, que necesidad significaría simultaneidad <ideal>. Contingencia, futuridad: historicidad.”

²⁴⁴ Véase Salmerón, Fernando, “Nota del coordinador de la edición del volumen IX de las *Obras Completas*”, 2000, p. 342.

²⁴⁵ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 106. Las cursivas son mías.

Lo destacable en ello, y que se liga a las notas de lo histórico contenidas por la experiencia y significadas por el concepto, consiste en la apertura a la que ambos términos quedan expuestos tras la consideración de que a lo contingente y futuro -como inmanencia de lo “diciente”-, le es también por naturaleza allegable la predicción que, correlativamente, emerge como modo o cualidad del hombre o la humanidad “prediciente”.²⁴⁶

Esto es, la unidad de la experiencia de la historia y el lenguaje expresada por lo prediciente, caso particular, la Historia, emplaza no sólo las dinámicas de “diferenciación” de las generaciones -que “no *hacen* igual”- al determinar la factura de lo histórico, de la realidad histórica, como especificación lingüística, sino que además delimita las posibilidades del hacer humano, o la disponibilidad teórica pertinente para ello, de acuerdo a las “previsiones” y “actualizaciones” emanadas de la intersección entre palabra y tiempo:

Así sería como la subjetividad colectiva e individual, sería un ámbito de predicciones en potencia más o menos propinqua de actualizarse -potencia = contingencia y futuridad-, que la esencialidad del lenguaje actualizaría esencialmente en principio, aunque de hecho actualice unas [...] y no actualice otras.²⁴⁷

El ser “radicalmente” prediciente de la experiencia histórica, por último, asume en el desenlace ofrecido por Gaos una acepción fundada en la exclusión de todo “profetismo” - “la necesidad de verificación anularía *ab initio* la predicción en sentido propio [...] un futuro previsto con necesidad sería un verificado presente”-, con lo que por un lado se refuerza la percepción de la historia como una instancia no por entero proyectable o disponible, sino oscilante, impuesta de “incertidumbre sustancial” y, por el otro, se accede,

²⁴⁶ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 106.

²⁴⁷ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, p. 106.

por vía de su contraposición con el imperativo “sistemático”, o de “conciencia”, a los terrenos ya predecibles de la semántica de la Historia o de los tiempos históricos.²⁴⁸

²⁴⁸ Gaos, José, “La profecía en Ortega”, 1992, pp. 107, 108 y la nota 43 de las “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 83, en donde la temática se resume y pulimenta: “El problema de la profecía en historia radica en el de la necesidad y el determinismo o la creación y la libertad en la constitución de lo histórico. Donde no haya *predeterminación* alguna, no puede haber previsión ni predicción sino puramente azarosa; pero donde hubiera *predeterminación absoluta*, no habría auténtica pre-visión ni pre-dicción, si *predeterminación absoluta* equivale a inexistencia de toda contingencia y contingencia entraña esencialmente futuridad... Lo que parece más probable es que lo humano *fluctúa entre el determinismo y la creación*, la necesidad y la libertad, sobre el proceso así de la contingencia.” En relación al “pronóstico” en tanto que modo de la experiencia de la historia, véase Koselleck, Reinhart, “<Espacio de experiencia> y <horizonte de expectativa>. Dos categorías históricas”, 1993, p. 342: “La verosimilitud de un futuro vaticinado se deriva en primer lugar de los datos previos del pasado, tanto si están elaborados científicamente como si no. Se adelanta el diagnóstico en el que están contenidos los datos de la experiencia. Visto de este modo, es el espacio de experiencia abierto hacia el futuro el que extiende el horizonte de expectativa. Las experiencias liberan los pronósticos y los guían. Pero los pronósticos también vienen determinados por el mandato previo de tener que esperar algo [...] Es preciso tener en cuenta condiciones alternativas; entran en juego posibilidades que siempre contienen más de lo que puede cumplir la realidad futura. De tal modo que un pronóstico abre expectativas que no se pueden deducir solamente de la experiencia. Hacer un pronóstico quiere decir ya cambiar la situación de la que surge. O, dicho de otro modo: hasta el momento, el espacio de experiencia no es suficiente para determinar el horizonte de expectativa.”

Capítulo V. Historia de ideas e historiografía conceptual.

a) Crítica del historicismo

historia = Palabra (= {Humanidad} = {Tiempo} = {Historia])

Habiendo analizado las peculiaridades históricas del cruce entre *Logos* y *Cronos* en el pensamiento de Gaos, parece plausible iniciar ya la consideración particular de los aspectos que le brindan contextura al nivel de su composición en tanto ciencia o literatura de la historia, como de su correspondiente emplazamiento metódico y/o metodológico. En particular, deseo prestar atención a tres conceptos mantenidos consistentemente como en estado de latencia: “historicismo”, “modernidad” y “tiempos históricos”, y ello con el único propósito de ventilarlos ahora desde una posición más integral y favorable a sus propias equivalencias dentro del discurso gaosiano.²⁴⁹

Para comenzar conviene volver a insistir en el cariz antropológico de su sistema filosófico o histórico que no sólo guarda las obvias relaciones de determinación con su situación concreta, sino que proviene de la postura crítica asumida frente a los principios develados por tales léxicos o categorías de la historia y las Historias.²⁵⁰ Dicho en términos concisos, en el discurso de Gaos los tres conceptos emanan de un mismo pensar y hacer

²⁴⁹ Me hago cargo aquí, dada su orientación conceptual, de las ideas del filósofo Imre Lakatos que argumentan la reconstrucción “interna” de la historia de la ciencia bajo una triple prescripción: a) la que estipula su consistencia como reglas metodológicas que señalan “las rutas de investigación que deben ser evitadas” –heurística negativa-, b) o bien, asumidas y a partir de las cuales se realiza creativamente el proceso mismo de la investigación –heurística positiva-, y c) la que condensa lo anterior como hipótesis de trabajo: “Se puede señalar que la heurística positiva y negativa suministra una definición primaria e implícita del *marco conceptual* (y por tanto del lenguaje). El reconocimiento de que la historia de la ciencia es la historia de los programas de investigación en lugar de ser la historia de las teorías, puede por ello entenderse como una defensa parcial del punto de vista según el cual la historia de la ciencia es la historia de los marcos conceptuales o de los lenguajes científicos.” Véase Lakatos, Imre, “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, 1975, pp. 464-465.

²⁵⁰ No es casual, desde este emplazamiento, que el libro póstumo de Gaos *El siglo del esplendor mexicano*, y que, según Matute, corona el apartado sistemático de su pensamiento historiográfico, sea un libro tratante de la Ilustración y la Modernidad en la Nueva España.

consciente los hombres su condición *en* el tiempo –con lo que ello implica respecto a la diferenciación radical, espacial, surgida epocalmente entre humanidad y temporalidad-, y tal enunciación puede reconocerse como el original ámbito de ruptura abierto por la reflexión “poshistoricista” del genio asturiano.²⁵¹

Respecto del “historicismo”, al que el maestro dedica variadas y oportunas disertaciones,²⁵² hay que decir que éste se suscribe principalmente como “reantropologización del filosofar” ocurrida con posterioridad a Hegel -y en no poca medida *del* filosofar de Hegel-, impulsada en lo fundamental por la obra de Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Scheler y Heidegger, hasta Ortega, con quien daría inicio el movimiento de su descomposición “eurocéntrica” culminante, a su vez como pensamiento de lengua española, en el propio Gaos. Y si bien el planteamiento de éste mantiene con el significado del concepto un estado de inevitable “pertenencia”, manifiesta también una ruptura de tipo retrospectivo como corresponde cabalmente a todo “personismo” o “personalismo”, y de cuya confluencia emergen dinámicas de conceptualización apenas consideradas incluso por sus estimaciones *pos mortem* más favorables.²⁵³

²⁵¹ La idea pretende destacar cómo la posibilitación teórica de la historia en Gaos, tiene su fundamento en la “crítica historiográfica” que él mismo realiza de los principios sobre los que se comprende situado como historiador.

²⁵² La más propiamente “historiográfica”, o relativa a los contenidos histórico-filosóficos del concepto es la desarrollada en Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 454-459.

²⁵³ Me refiero a percepciones como las de Bernabé Navarro y Teresa Rodríguez de Lecea. Para el primero, el concepto de historicismo está ligado estructuralmente al de “filosofía sistemática” y ambos abarcan la biografía filosófica de Gaos en un corte tajante que reserva a exclusividad los tres últimos lustros de su vida al segundo de los factores. Rodríguez de Lecea, por su parte, con base en un texto de 1933, en el que Gaos “niega” las posibilidades filosóficas del “historismo” dado su “completo relativismo” e “incapacidad para formular verdades universales” y como “método válido para la intersubjetividad de los conceptos”, sostiene un sesgo similar entre un esencialismo originario de Gaos y el “historicismo diltheyiano” adoptado “apenas” dos años después como instancia fundamental de su quehacer filosófico. En la lectura aquí propuesta, la sistematización realizada por Gaos funge más bien como radical –por personal- experiencia de la historicidad concretada filosóficamente –es decir, vital y discursiva, conceptualmente-, en la que el “historicismo” final resulta de la conjugación –única significativa- de los extremos de la existencia individual –inasequible (mientras va avanzando va recogiendo de sí). Véase Navarro, Bernabé, “El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, 1970, pp. 234 y 243; Rodríguez de Lecea, Teresa, “La relación entre la filosofía y la literatura en José Gaos”, 2001, pp. 159-160; Larroyo, Francisco, “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, 1969,

Desde esta perspectiva, puede decirse que el “historicismo” gaosiano se articula con una especie de historicismo ideal identificado las más de las veces con la acuñación de Ortega, “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, pero que a la manera en que Ankersmit propone la disolución historicista en la posmodernidad o nueva dispersión, lo trastoca y profundiza de acuerdo a los principios de individuación-unidad y comunicación-multiplicidad.²⁵⁴ La estructura del “ser-ahí” no sólo queda abierta a sus semejantes y la historia se concreta más allá de los existencialistas, sino que, comprendida en su dimensión hermenéutica, es llevada hacia parámetros de “validez personal” como “relativismo escéptico” irreductible, o carente en parte de relación con las “distancias históricas” y en parte regulado “según los ingredientes de unidad o pluralidad de la realidad universal que lo integren.”²⁵⁵

Ahora bien, como “filosofía de la historia” observada desde su amplitud por la “historia de la filosofía” en tanto que forma o modo matriz del conocimiento filosófico, los “excesos” del historicismo son percibidos por Gaos como desprendimiento -en el sentido de despliegue y consolidación- de la “modernidad” o los “tiempos modernos” en cuanto que época central de la historia y quizá sólo por el hecho de fungir como núcleo de

p. 98 y Alfaro, Héctor, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, 1992, p. 53, a quien se debe la versión de la apertura del historicismo eurocentrista por la ruta Heidegger-Ortega-Gaos. Por otro lado, una posición intermedia -el historicismo como “método historicista” de la filosofía-, la sostienen autores como Abellán, José, en “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica”, 1970, p. 210-211 y Rukser, Udo, “José Gaos. Sobre <El origen y la historia de la filosofía>”, 1970, p. 202. Finalmente, Matute ha destacado en su multicitado *Prólogo* la prevalencia del “personalismo” sobre el historicismo en la posición filosófica de Gaos. Matute, Álvaro, *Prólogo*, 2006, p. 7.

²⁵⁴ Véase Ankersmit, F. R., *History and tropology. The rise and fall of metaphor*, 1994, pp.194 y ss.: “Historicism is [...] a kind of halfway house between the essentialism of speculative philosophies on the one hand and postmodernism on the other -a state of affairs we might characterize by saying that postmodernism is a consistent and radical historicism that is no longer content to stop halfway.”

²⁵⁵ Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 549, “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 92-93 y “¿Es el historicismo relativismo escéptico?”, 1959, p. 70.

significación también del “tiempo contemporáneo” o suyo, al cual, entonces, queda extendida la proyección de su crítica.

Es decir, sin rebasar los límites de su preocupación fundamental, y manteniendo la exposición dentro del ámbito que hace del historicismo una categoría antropológica de experiencia y filosófica de comprensión, puede sugerirse que lo que a Gaos le interesa destacar del tiempo moderno es más la trayectoria de su vigencia y contemporaneidad y menos la de su profunda diferenciación con las edades previas. Lo cual no implica el desconocimiento de que en algo de ello –como el cristianismo- pudiera estar la clave explicativa de parte del proceso. A Gaos le concierne más que la gestación y legitimación del nexo técnico-científico como modulación auténticamente originaria del “mundo histórico” de la modernidad, la imposición de su estructura de verdad y método en las formas y los contenidos del conocimiento social y humano -lo que es decir en la vida misma-, y que en su opinión se constituye como el hecho culminante de la historia de Occidente como radical “inmanentismo”.²⁵⁶

²⁵⁶ Como categoría crucial de su esquema general sobre la historia de Occidente, e inscrita entre los rubros principales de la relación racionalidad-realidad*, el inmanentismo postulado por Gaos trasciende cronológicamente los confines de la modernidad –trazados por fronteras generacionales osmóticas situadas entre el renacimiento y el romanticismo: “el tema del *Quijote** en la antecedencia inmediata de los mentados orígenes de la filosofía moderna, y [el] tema de *Fausto** en coincidencia más que meramente cronológica con el idealismo alemán”, no sólo extendiéndose hacia el pasado inmediato –finales del siglo XIII- como en una ampliación dependiente de la idea de lo moderno, sino abarcando la historia toda desde los orígenes de la filosofía en Grecia y en una trayectoria que, como se ha propuesto en referencia al tema del “más allá”, condensa lo mítico y lo religioso con lo filosófico, a partir del espacio último de lo simbólico. Por ello, el inmanentismo gaosiano tampoco puede reducirse –como lo pretende Laura Benítez en una exégesis restringida a las *Lecciones de Filosofía* de 1944-, a la exacerbación de la “irreligiosidad” característica de los tiempos modernos, ni a una cierta cancelación del futuro utópico recobrado o salvado justamente por la conciencia de la peculiar disposición filosófica del pensamiento de lengua española, traducida como fin del complejo inmanente, como establece Abellán. Por el contrario, ha de observarse en su máxima amplitud como el proceso de progresiva identificación de lo real con lo racional –lo moderno sólo agregaría el modo de lo total- y cuya especificación inmanente –la inmanencia que en relación de la trascendencia dice “más acá” o “dentro” del “sujeto que se encuentra con el límite”- está en la supresión de todo “más allá” como exclusiva humana y en la consecuente dislocación de sus dinámicas hacia la “interioridad” racional del hombre manifiesta en la historia y su entera disponibilidad. De esta manera también, y por último, el inmanentismo adquiere la connotación de un proceso de “secularización” global de la “idea cristiana”, resultante en el reemplazo de “Dios por la razón”, pero en un sentido no acotado por la simple *desacralización* –“el mismo

Esta figura de la modernidad desplegada, seguida acuciosamente por Gaos en su conformación desde un eje que le permite percibir con inusual agudeza el fondo de unidad que la sostiene y sobre el que habrá de efectuarse la suplantación de la verdad racional como la verdad de lo real, encuentra uno de sus referentes de sentido más general como proceso histórico de “mundanización”. De la “heterogeneidad” semántica constitutiva del “mundo terráqueo entero” como “Viejo” y “Nuevo” mundos, la estructura de significación se traslada primero a un “único mundo” incluyente de todo lo natural y después a un único mundo de la historia, y de la Historia -“mundo histórico”-, continente de todo lo humano y sin exclusión de sus “otros mundos.”²⁵⁷

De acuerdo con Gaos, el rasgo distintivo por excelencia de ello es el espacio de consolidación del conocimiento científico de los fenómenos de la naturaleza como generador de “la verdad más verdad” habida y por haber, y conducente por eso a la “asimilación” de las formas tradicionales del conocimiento de lo humano y su diversidad en dos sentidos básicos: el de la “tecnificación” y el de la “futuraización” escatológica de la historia.²⁵⁸

más allá que es Dios, en cuanto culminación del otro mundo y en cuanto sobre el otro mundo tiene primacía la otra vida, es, con ésta, un más allá futuro”- y más bien abierto a las complicaciones del *desencanto* como figura opuesta al *encantamiento*. Así lo muestran la cifra gaosiana de el *Quijote*, la continuidad expresada entre éste y el *Fausto*, así como otra no menos importante y apenas aludida entre San Agustín -cuyo “descubrimiento” de la “interioridad” consiste, en cuanto “afirmación del carácter central del sujeto como permanencia, sustrato, estabilidad”, en ser, vía el “*cogito* cartesiano”, la representación de la “estructura profunda de la sociabilidad moderna”- y Bossuet, clara evidencia, en Gaos, de su primigenia traslación como inmanencia histórica. Véase Gaos, José, “El más allá”, 1959, pp. 136, 144, 148, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 89, 90, 265, 349, 355, 420-421, y *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 46, 48; Abellán, José, “Prólogo” a *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 17-18, Benítez, Laura, “El concepto de modernidad en las *Lecciones de Filosofía* del año 1944 de José Gaos”, 2001, p. 133 y Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, 1989, pp. 61-62, quien sigue en lo fundamental a Löwith, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, 1954, pp. 197-206.

²⁵⁷ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 153-155. Sobre el concepto de “mundanización” en el contexto de la secularización del tiempo moderno véase Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, 1998, pp. 30 y ss.

²⁵⁸ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 155, 205, 348, y 657. El concepto de “asimilación” usado por Gaos se complementa con el inverso de “imitación”, y entre ambos dan cuenta de la profundidad del fenómeno aludido: “[...] tal ceder a [las] intenciones de [la ciencia] ha consistido en imitarla

La apelación a la técnica, es emplazada históricamente por Gaos con base en el matiz que como *technê* engloba en una “misma raíz conceptual” la “técnica” y el “arte” -las “artes útiles” y las “bellas artes”-. El planteamiento fenomenológico la adhiere al esquema de la expresiones mímica y verbal y, por lo tanto, al encuadre de su relación con la naturaleza -como *natura naturans*: “principio productor de objetos”- dispuesta *para* los sujetos y su libre complementación creadora. El cometido principal de Gaos es exhibir el contenido no esencial sino histórico -contingente- de la potenciación científica moderna y de su núcleo natural -como *natura naturata*: “el conjunto de los objetos mismos”- disgregante de la técnica y el arte como formas originales –no puramente racionales- de la invención humana.²⁵⁹

Más específicamente, la configuración unitaria adquirida por el nexo de la ciencia y la técnica en el mundo moderno, se presenta no como modulación inauténtica atentatoria de alguna esencia formalmente originaria, sino como tendiente a su *desnaturalización* al esparcirse hacia ámbitos de diversa y propia autenticidad. Esto es, como tecnificación:

Una de las características a la vez más patentes, más generales y más penetradoras de nuestra vida [...] es, sin disputa, su invasión y dominación por la <técnica

en los mundos distintos del suyo y en la ideación de estos mundos, y en propagar sus operaciones, ideas e intenciones por estos otros mundos hasta imbuir de ellas las ideaciones de éstos.” Paralelamente, esta noción de ciencia está ligada a dos condiciones constitutivas de su “historicidad” o su ser “científico”: 1) El no ser un objeto “neutro”, aséptico de motivación, o por sí mismo omnipresente: “[...] es por afán de la verdad más verdad que haya, la matemática, por lo que la ciencia pugna por reducir a ella la verdad, la realidad de la naturaleza, y correlativamente [por relegar] lo no matemático de la misma realidad a la subjetividad, en espera de adueñarse también de ésta, como está haciéndolo en nuestros días. La ciencia moderna, potencia dominante, desde la raíz, del mundo moderno y contemporáneo con sus ideas del mundo, no es una ciencia sin entrañas -morales: entraña la idea moral del afán de verdad, cualesquiera que sean las relaciones de este afán con el otro entrañado y dominante, el de poder y dominación”, y 2) La especificación de lo “nuevo” como invención humana capaz de desarrollar históricamente sus propias “exclusivas” o caracteres “esenciales”: “*bestia cupidissima rerum novarum*”.

²⁵⁹ Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 487-488, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 661 y “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 159, en donde el análisis de la “evolución semántica” de la expresión “la naturaleza” es llevado por Gaos hacia un tercer sentido derivado de la conjunción de los dos anteriores. Sobre la segmentación de la técnica y el arte de lo natural, como instancia moderna –el sujeto creador- del “axioma” de la “imitación de la naturaleza” véase Blumenberg, Hans, “<Imitación de la naturaleza>”. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, 1999, pp. 73-114.

moderna>, su <tecnificación> por esta técnica [...] Puede hablarse de una <tecnificación> de nuestra vida que cuantitativa y cualitativamente va hasta poderse hablar, también, de una <tecnocracia> en el sentido del imperio de la técnica sobre nuestra vida.²⁶⁰

A continuación, la elucubración gaosiana aborda como materia sustancial -y de nuevo sobre la consignación filológica de los significados-, el carácter del “movimiento” implicado como “traslaticio” subsistente a la circunstancia del sujeto y sus “aparatos” y “artificios”, y que condensa su “índole vehicular” y su dependencia teleológica o simplemente finalística y procedimental. Al ser lo expresado por el “artefacto” la “utilidad”, la “finalidad”, e incluso él mismo explicitado como “medio” de la ejecución y la obtención respectivas, la composición tecnocrática aparece diseccionada por Gaos en los términos más precisos de su espacialidad y su temporalidad. Me refiero al móvil o el motivo que se traslada de lugar o de estado, así como a las cuestiones inherentes al método –el itinerario preestablecido de los traslados- como paradigma interno de la tecnificación.²⁶¹

Delimitada por la condición genérica que determina su índole “vehicular” o de fungir como “transporte” de algo “que no puede ser más que una sustancia o un modo”, así como por su correlativa “finalidad” potenciante del “esfuerzo”, la técnica moderna emerge como modo exacerbado de ambas consideraciones y en lo fundamental tendiente a la supresión temporal del espacio -como experiencia.²⁶² Lo anterior expresa, y sin pasar por

²⁶⁰ Gaos, José, “Sobre la técnica”, 1967, pp. 199, 202. Para el filósofo asturiano, lo decisivo fenomenológicamente del nexo entre ciencia y técnica radicará más que en la fundación de ésta sobre aquella como “aplicación utilitaria”, en lo enunciado por la relación “en cierto modo inversa” que hace de esta aplicación utilitaria, la técnica, “el *motivo* promotor de la ciencia misma” -con lo que, hay que destacar, Gaos injerta en el proceso el valer ineludible de las categorías de la “vida” y la “experiencia”.

²⁶¹ Gaos concentra en el concepto de “artefacto” la identidad de la técnica y el arte “[...] aunque sea en el grado mínimo del mero uso <antinatural>, o a lo artificial, si no siempre al artificio y lo artificioso.” O bien, con mayor claridad: “En este amplio sentido es fundamental el propio de la palabra <artefacto>, hecho por el arte humano, producto del arte humano, o <artificial>, en contraste con lo <natural>, con los <productos de la naturaleza>”. Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 489 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 661.

²⁶² En un persuasivo despliegue de los matices historiográficos alcanzados por su aportación semántica, Gaos no sólo ilustra la índole vehicular del artefacto con ejemplos que van de la “vasija” a la “cibernética”, sino

alto ya una tenue vinculación a la textura del tiempo histórico, que al ser atributo del traslado la “velocidad” y de ésta las posibilidades de la “aceleración” y el “retardo”, para Gaos la tecnificación se entiende en función de un proceso atravesado por la reducción de los tiempos en el recorrido de los espacios y cuya cualificación da lugar (sobre la consideración histórica más amplia que la distingue de épocas anteriores), a la especificación del *homo faber* como aquél dispuesto a la búsqueda de sus satisfacciones “por medio de la aceleración de los movimientos”, y, con mayor exactitud, por la (especificación) que deriva en el ideal de la supresión total de los “intervalos de insatisfacción”.²⁶³

En correspondencia con el desglose ya aludido de la naturaleza como “principio productor de objetos” y como “conjunto de los objetos mismos” –y que en Gaos adquiere la forma disyuntiva de la pregunta “¿Será la inteligencia técnica una mera compensación de la decadencia del instinto, o un medio para la obtención de la finalidad de la felicidad?”–, la caracterización tecnocrática asume, en tanto que surgida de condiciones de posibilidad y de necesidad “no suficiente”, los rasgos de una “opción moral y hasta metafísica”

que alrededor de ésta expone con pulcritud el vaciamiento experiencial de la conceptualización científica e, implícitamente, la necesidad del expediente de la diacronía en Historia: “La palabra <cibernética> es [...] etimológicamente una palabra de la misma familia que <gobernar>, <gobierno>, <gubernamental> -y que <governalle> o timón de una embarcación; que, formada a la vez castiza y cultamente, hubiera debido ser <gubernética>. En efecto, el griego *Kybernêtês* es el nombre del *piloto* de una embarcación, y él deriva del verbo *Kybêrnân* -dirigir una embarcación, y de él deriva el adjetivo masculino *Kybernêtikós*, femenino *Kybernêtikâ*, propio del piloto, arte de pilotear o dirigir una embarcación -o en general. [...] La derivación de <cibernética> se ha hecho, pues, científica, esto es, *ortográficamente*: transcribiendo la *Kappa* inicial, o *K*, con una *c*, y la siguiente *psilon* o *y griega*, con una *y* latina. Y el resultado ha sido una palabra de aspecto raro y que no dice nada -de lo que diría ya a primera vista [...] la palabra <gubernética>, algo relacionado con el <gobernar> -como lo está, efectivamente, el objeto de la novísima disciplina bautizada como acabo de explicar”. Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 665.

²⁶³ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 492. En torno a ello véase Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, 1989, pp. 89-90: “La modernidad se transforma, de excitante aventura de la marginalidad, en una progresión geométrica permanentemente amenazada por el abismo del presente. El Futuro ya no es intencional y proyectado como finalidad, sino como etapa a cubrir: sólo existe para consumirse lo más rápidamente posible y ser cargado sobre las espaldas del margen peligrosamente mínimo dejado a la experiencia. La época de la modernización es la de la definitiva contracción del hiato entre pasado y futuro, del futuro que transcurre con imperceptible rapidez en el pasado: es la época de la *vergangene Zukunft*, del futuro pasado.”

por toda una clase o forma bien determinada de vida, con sus valores –y contravalores, sus ambiciones y sus renunciaciones, sus alcances y sus límites, en vez de otra con los suyos.²⁶⁴

Enlazando nuevamente con la perspectiva propia la tradición metafórica del lenguaje común, la experiencia de los mundos de la vida y de la historia emerge de la crítica gaosiana, siempre vista bajo el imperio de la técnica, como arrastrada hacia su esencial desnaturalización por una “maquinación” o “conspiración para el mal” opuesta a la “naturaleza humana” –que es la historia- y achacable al “maquinismo” en tanto que reducción de la amplitud vital a la sola elección de tipo “instrumental”:

Pero tal reducción significa, a la vez patentemente y a fondo, la posibilidad de reducir el organismo animado, en mayor o menor proporción, a mecanismo inanimado, el movimiento de la vida a movimiento de la pura materia, una especie de vuelta a la materia muerta.²⁶⁵

Este proceso desbocado sobre sí mismo hasta el grado de conllevar la “aceleración del advenimiento de nuevas insatisfacciones”, y cuyo irónico corolario ha sido el de “alcanzar cada vez más aprisa también la infelicidad”, es explicado por Gaos en los términos “vehiculares” del *homo viator* o de la metáfora del viaje y de su intrínseca composición incluyente de “una meta y un trayecto hasta ella”.²⁶⁶ La exacerbación técnica

²⁶⁴ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 675, 678 y “Sobre la técnica”, 1967, p. 206: “[...] quizá sea menester partir del hecho, histórico, de que el hombre moderno optó por la aceleración, por la velocidad cada vez más acelerada en todo: en la traslación vehicular –en la producción industrial...” En relativa contraposición al tropos cristiano del acercamiento apocalíptico de los últimos tiempos, Koselleck ha emplazado el concepto de aceleración como categoría central en la configuración del tiempo moderno. Véase Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 37-71.

²⁶⁵ Véase Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 493 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 676. En un texto que sirve de introducción al libro de Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Faustino Oncina revisa la noción acuñada por Goethe de lo “velociferino” –contubernio entre velocidad y Lucifer- y le atribuye un sentido tan trágico y profundo como el conceptualizado por Gaos. Véase Oncina, Faustino, “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, 2003, pp. 24-25.

²⁶⁶ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 156 y 678, en donde se reconoce el fondo orteguiano de la metáfora.

conducirá, bajo esta óptica, paradójicamente al contrasentido del concepto metafórico del viaje, o bien hacia su conversión en puro “vagabundaje”, dentro del cual el “camino mismo” funge como “meta continuamente renovada” y al margen de cualquier intento por retener el contenido de la percepción o lo escasamente percibido:

En efecto, llevada al extremo, es primero, la anulación de la trayectoria –por la aceleración creciente del recorrerla; y, segundo, la anulación de la meta –por la permanencia decreciente en ella, para correr a otra, con la permanencia decreciente en ella, y así sucesivamente, necesaria, pues que las cosas humanas están localizadas, a la posibilidad de hacer cada vez más cosas en el mismo tiempo, o en menos, característica de nuestra vida en aceleración.²⁶⁷

Y así como la experiencia “impelida” y “progresiva” de la “celeridad” trastoca los “módulos temporales” en que se conforman las actividades de la vida humana, provocando su restricción o ampliación dentro de un nexo de determinaciones opuestas, la estructura del tiempo de la historia queda igualmente expuesta a su dislocación unidimensional. Al estrechamiento del presente, y de su capacidad entonces de visualización del pasado, y que Gaos matiza bajo el sofisticado aspecto de la “profundidad” temporal de la “pasión” y el ensimismamiento reflexivo, corresponde el despliegue del futuro como la imagen dominante de la dirección y el sentido de la historia.²⁶⁸

La conjunción de progreso y futuro indefinidos, evidente por lo que respecta a los requerimientos de la instancia técnico-científica, es llevada por el filósofo ibero a un siguiente nivel al argüir su condición de elemento fundante del historicismo, dados los preceptos de entera disponibilidad y proyectividad de la historia a que da lugar. El tema es

²⁶⁷ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 678-679. O, en otras palabras: “En el punto que metas y caminos quedaran anulados por el vértigo del traslado de unos lugares a otros y de una traslación impendiente de la percepción del trayecto, habría perdido la vida humana su sentido y dejado el <hombre> de ser tal, sin equívoco.” Gaos, José, “Sobre la técnica”, 1967, pp. 210-211.

²⁶⁸ Véase Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 676 y “Sobre la técnica”, 1967, pp. 210-212.

abordado por Gaos desde la plataforma histórica que le permite distinguir lo “nuevo” de la “modernidad”, a partir de las distancias temporales observables entre la utopías de Moro y Campanella, por un lado, y la de Bacon, por el otro, así como por las de su posterior refracción histórica propiciada fundamentalmente por Bossuet, Condorcet y Marx, aunque sin soslayar el trasfondo moral y racional de Kant.

Mientras que el “no lugar” de *Utopía* y de *La ciudad del sol* tienen su indudable referente en el “Nuevo Mundo”, o en la presencia –siempre “presente”- de América como lo ya *irreal-izable* en el “Viejo” –Gaos destaca con detenimiento los pasajes alusivos a la posición geográfica de ambas ciudades-, el de la *Nueva Atlántida* se encuentra, además de indeterminado –“fingido”- en el espacio, ficticia e idealmente localizado en lo posible o “realizable” en o con el tiempo.²⁶⁹

El enlace profético así aludido, y tras el que resuena la especie kantiana de que el verdadero profeta actúa sobre la historia que él mismo proyecta y constituye, afina su significación al connotar también el traslado de la estructura temporal escatológica a la historia.²⁷⁰ Pero éste es un proceso no exento de contradicciones y que al final, en el punto

²⁶⁹ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 258-260. El texto central para esto es el siguiente: “Y el engrandecimiento de la mente para la realización de todo lo posible, es el ideal de la ciencia y de la cultura toda sometida a ella, en el sentido de que espera de ella precisamente el poder mayor posible sobre todo, la naturaleza y el mundo humano. De suerte que ya en este objeto de la Casa de Salomón, tenemos el ideal de la ciencia y la cultura modernas de utopía, *la cual está aquí en dar ficticiamente por realizado* en un lugar fingido lo que dista aún de estarlo en los lugares reales de Europa en que se quisiera que lo estuviese y se espera, sin duda, que llegará a estarlo.” Las cursivas son mías.

²⁷⁰ Sobre esto véase Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, p. 188, en donde se expone el “[...] principio rector de la marcha <progresiva> de la historia de la <Humanidad> en la que la filosofía de la Ilustración y del Idealismo alemán y Romanticismo y aun del Positivismo de Comte secularizó a la Providencia rectora de la misma marcha dentro de la *Weltanschauung* cristiana del mundo.” Distinta del concepto de inmanentismo, la noción de lo secular adquiere aquí su clara especificación en los términos de lo histórico y lo temporal. En una tradición que alcanza nombres como los de Löwith, Lubbe y Koselleck, véase al respecto Marramao, Giacomo, *Poder y secularización*, 1989, pp. 48, 77 y 79: “En el interior de esta interminable tensión se abre paso la idea “típicamente constructiva” del Progreso como *Stufenbau*, como temporalidad acumulativo irreversible (por mucho que interiormente sea diferenciada y compleja), que representa la dimensión propia del proceso de secularización moderno. El tiempo como mutación y transformación constantes -o sea, como original experiencia de la aceleración- se convierte en la Forma de la modernidad por excelencia: no es solamente un atributo más de ésta, sino su característica distintiva soberana

crítico del conflicto entre razón y realidad, termina por ser una “irracional” manera de invertir el esquema cristiano de la salvación.²⁷¹

Contrastado con las formas anteriores de la experiencia específicamente histórica, como por ejemplo la discernible de *La Divina Comedia* de Dante, en la que la “circunstancia” temporal aparece “mucho más dilatada hacia el pasado” y en donde la visión de futuro no alcanza más allá de las proyecciones “personales” del autor respecto a su entorno político,²⁷² el tiempo histórico de la modernidad adquiere para Gaos su primera sistematización escatológica en la obra de Bossuet y, la correspondiente ya a su despliegue racional y sin rémoras doctrinarias, en los escritos de Condorcet.

Por un lado, el *Discurso* del eclesiástico se descubre aún sometido a la disposición del acto único de la creación y de su horizonte marcado por la parusía, a cuyos parámetros de valoración histórica les sería suficiente detenerse “llegando a Carlomagno”, dado que, en palabras de Bossuet parafraseadas por Gaos “[...] a partir del nacimiento de Jesucristo, que marca la séptima y última edad de la historia, ya no hay progreso alguno posible.” Por el otro, para el revolucionario francés, que ha efectuado ya en su pensamiento la transmutación de la bondad y la providencia divinas en la voluntad y la razón humanas, el “progreso” en la historia no sólo es “indefinido”, sino que en los términos inherentes de su

de la que dependen en último término las propias categorías fundamentales de la ciencia y la política.” Asimismo, el autor traza una sutil continuidad entre el concepto teológico moral agustiniano del *procurus* y algunas de las determinaciones del progreso moderno con lo que, adyacentemente, sostiene la versión de la secularización como historización de la escatología cristiana.

²⁷¹ Remitiendo a la “esencial” o “vertebral” composición “histórica”, es decir, de “sucesión de hechos, *einmalig*, como dicen los alemanes”, de la “idea del mundo” cristiana, Gaos establece la doble cualidad de su ser “itinerario” según la doctrina agustiniana: “[...] porque no es sólo el gran itinerario histórico de la creación, y el histórico en el más estricto de la historia del pueblo elegido, de Jesús, y su Iglesia, y de la Humanidad toda hasta la <consumación de los siglos>, sino que es, además, el itinerario individual de cada uno de los miembros de la Humanidad, de cada uno de los seres humanos, a lo largo de esta vida terrena hacia la otra, eterna, de gloria o condenación.” Véase Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 36.

²⁷² Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 76 y 79. Otra de estas formas, pero relativa ahora a los dominios de la moral, la refiere Gaos al teatro de Molière en el que el amor “ecuánime” es propuesto “[...] a las generaciones presentes y a las futuras, de un futuro cuya distancia a su presente sin duda no se representaba exactamente.” Mismo sitio p. 345.

futuridad es “absolutamente” predecible: “De la idea de Dios autor de la historia se ha pasado a la idea de la historia autora de Dios, que es la idea moderna de la historia”:

El hombre occidental moderno sería el primer hombre que siente e idea no *necesitar* de un Dios trascendente –al movimiento, esencia de esta vida y este mundo, porque ya no experimenta la *necesidad* de reposar, porque se cree infatigable aunque tras las fatigas de esta vida le aguarden las de otra –indefinidamente. El *sentimiento de infinito en el espacio* filosofado y poetizado por Bruno, se ha trasmutado en el *sentimiento de infinito en el tiempo*, filosofado por Kant y Fichte y poetizado por Goethe.²⁷³

La reunión radical y estilizada de todo ello -y que habría de extenderse en el tiempo hasta lo que Gaos llama lo “contemporáneo” suyo-, tendría en el acoplamiento de dialéctica e historia realizado por Marx su postulación definitiva, aún y cuando se consideren las agregaciones de experiencia ofrecidas por teorías del tipo de las de Lenin –positivista- o el existencialismo francés.

Frente a la concepción del movimiento de una historia que todavía en Maquiavelo pasa por ser “espontánea”, y que durante los dos siglos siguientes adquiere el rango de lo racional, la percepción marxista se eleva como doctrina a imagen y semejanza del “ciencismo naturalista” y, en consecuencia, como “sistema cerrado” que prescribe sobre sí mismo el carácter científico de sus derivaciones pragmáticas.²⁷⁴ El hincapié de Gaos, aunque abierto a la consideración más amplia, incluso ideológica, de los elementos sociológicos del “historicismo marxista”, se dirige principalmente a evidenciar (en tanto que su ejemplar “representación” de la idea del mundo moderno y en especial o de manera particular del “utopismo” anunciado por Bacon), el estatuto tecnocrático presente detrás de

²⁷³ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 355-357, 362-363 y 441. Las cursivas son mías.

²⁷⁴ Véase Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 267, 596 y 602-603. “[...] sólo un socialismo que fuese la teoría de la marcha misma de la historia, sería <científico>, o sólo una teoría tal sería ciencia social.”

la postulación economicista de la “existencia” y la “historia” y del carácter de su reconocimiento objetual por medio de la intervención metodológica.

La cuestión es analizada a partir de la dislocación de la fórmula marxista que equipara el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, y que coloca los ámbitos de su respectiva esencialidad en los términos de la “contradicción” infinita en el tiempo. Es decir, y con fundamento en las propias maneras de *conceptuar* y *metaforizar* los fenómenos de las ciencias naturales como “*negaciones y negaciones de estas negaciones* con un resultado *positivo*”, Gaos establece la formalidad de todo conocimiento como “*interpretación filosófica*” y por añadidura la imposibilidad real de los sistemas de la “existencia” y la “historia” por fuera de la mediación lingüística.²⁷⁵ El argumento del filósofo español devela no sólo la indeterminación dialéctica de la historia –por lo menos de aquella puramente fáctica o no “espiritual”, que implicaría la obligada presencia de la reflexión “electiva”-, sino que culmina suscribiendo ante el determinismo científicista una “filosofía de pluralidad de factores” y la parcial eficacia del entorno lógico-causal como instrumentación metódica de la aprehensión de lo histórico:

Pero ¿puede pensarse que la historia de *los hechos*, puros, sin ideas, suponiendo que la hubiese, sea dialéctica?... ¿qué entre los *hechos*, puros, sin ideas, haya relaciones lógicas, como la contradicción?... Y, entonces, y en fin, una filosofía a la vez de la naturaleza antes del espíritu y dialéctica, ¿no sería inconsecuente, por decir sólo lo menos?²⁷⁶

²⁷⁵ Gaos emplea aquí para ilustrar, ejemplos extraídos de la geología: “¿Es que hay realmente una *relación de oposición* entre o en los *fenómenos naturales mismos* de un *desmoronamiento* en el mar y un *descollar* de éste –o más bien una *pura secuencia* de fenómenos naturales, que sólo parece hecha de oposiciones, de términos positivos unos y negativos otros, a quienes la *conciben* así por alguna relación, directa o indirecta, al hombre, o, en definitiva, antropomórficamente, como el ser el desmoronamiento una *catástrofe* para los hombres engullidos por el mar y el descollar de éste una posibilidad, por remota que sea, de habitación para los hombres?... En la naturaleza misma y sola no habría *catástrofes* ni lo contrario”. Véase Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 568, 602.

²⁷⁶ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 569. Sobre la noción nietzscheana de una “filosofía de pluralidad de factores” y su relación con la idea de la diversidad de los métodos véase mismo sitio, p. 603.

Dentro de esta descripción, en la que las leyes de la dialéctica de la naturaleza terminan por equipararse con la total disponibilidad de la historia producto de su racionalización, y en donde la aceleración y el proyecto u-crónico se disponen como los componentes científicamente derivados de la inmanencia de la historia –el “prestigio místico del comunismo”–, lo que resalta más allá de la disertación política plausible, es el manifiesto interés de Gaos por debatir la supuestas pertinencia y eficacia de las reglamentaciones cognoscitivas a que dan lugar.

Así, desentrañada ya en su función fenomenológico-verbal y hermenéutica, la noción de método aparece en este contexto supeditada al impulso de la tecnificación y al de su correlativa imagen como vocación imperialista de la ciencia. Por ello, el símil se produce mediante el entrecruzamiento del significado del método como “camino” y la supresión del “trayecto” como aspecto crucial de la experiencia de la aceleración de los tiempos modernos.

Suscrita al nivel más general que sostiene y da lugar a sus formulaciones como “explicativos”, de “investigación” y de “prueba”, la postura gaosiana se concentra en los “métodos de conceptuación”, en los que se dirimen a profundidad no sólo los problemas originados por la “asimilación” y la “imitación” entre las diversas disciplinas del conocimiento, sino también aquellos orientados hacia la necesidad de crear procedimientos de tipo “autóctono” dentro de ellas.²⁷⁷

Se ha visto que la conceptuación –la “ideación” y la “articulación” de conceptos en discursos– en las ciencias de la naturaleza procede por vía de la reducción de los objetos a

²⁷⁷ Véase Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 497, lugar en el que aparece en el ámbito señalado la categoría de los “métodos de conceptuación” y p. 761: “Los éxitos de la ciencia de la naturaleza movieron a imitar sus métodos a las ciencias de otros objetos, los humanos. En general, el éxito de los métodos y conceptos adecuados a una región de objetos, por *autóctonos* de ella, mueve a transportarlos a otras regiones de objetos, para las que resultan inadecuados, en vez de hacerse el esfuerzo de hallar los autóctonos de ellas.”

sus pertenencias favorables a la cuantificación.²⁷⁸ Y que a ello corresponde la presencia de lenguajes de “adecuación”, de máxima abstracción e intersubjetividad y tendientes a la instrumentalización del tiempo por su capacidad y velocidad de desplazo hacia otras áreas y otros procesos. Por su parte, según Gaos, en las ciencias sociales y particularmente en las humanas, la autoctonía conceptual aplicaría más bien a la estructura de la “aprehensión” que es de abstracciones e intersubjetividades lingüísticas parciales y proclive a la consideración extrema del “retardo” como posibilidad oscilante y reguladora de la aceleración.²⁷⁹

²⁷⁸ Describiendo el fondo galileano de la ciencia moderna, Gaos sanciona con ironía: “[...] al hombre de la nueva ciencia [...] no le interesan ni los seres vivos, ni las cualidades morales, ni las sensibles, ni las cosas inanimadas naturales y artificiales en la mayor parte de lo que son o las constituye, o sea, no le interesa casi nada, porque le interesan únicamente, exclusivamente, lo mensurable o métrico, lo matemático o matematizable, lo cuantitativo, de toda la compleja y heterogénea concreción: le interesa exclusivamente, únicamente, la, por decirlo así, delgada película de todo ello, abstractísima, espectralísima, de lo que en ella puede medirse y contarse o calcularse. La caída de un cuerpo puede ser dramática, el rodar de una pendiente, entre cómico y trágico; el pendular de diversos objetos, entretenido: al hombre de la nueva ciencia, en cuanto tal, no le interesan ni el drama, ni la tragicomedia ni el entretenimiento; no le interesa absolutamente nada más que el idear y el verificar que el drama tiene lugar aumentando la velocidad igualmente en tiempos iguales, o que las oscilaciones tienen todas lugar en el mismo tiempo.” Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 180.

²⁷⁹ Agapito Maestre ha evidenciado en parte una de las herencias centrales de Gaos en relación a ello: “No hay un bloque de verdades de Nietzsche al margen, por ejemplo, de su discípulo Ortega, ni tampoco un bloque de verdades que pudieran seguir a pies juntillas los orteguianos. Ya sólo cuenta la vida pensante que llamamos Nietzsche u Ortega, cuyas obras pueden ser conservadas a través de una interpretación sin condiciones, lectura abierta y heterodoxa, que se toma muy en serio, por decirlo con Nietzsche, la *filología*, ese <arte de orfebrería y de pericia con la *palabra*, un arte que no es sino un trabajo sutil y delicado, y en el que no se logra nada si no se consigue de modo *lento*>. Ese malvado gusto nietzscheano, calma faraónica de Ortega para vivir entre gentes apresuradas, ha sido brillantemente practicado por los nietzscheanos españoles, especialmente por quienes consideraron que Ortega fue su maestro. Caso ejemplar sería la obra de Gaos, quien podría ayudarnos, después de que haya pasado sin pena ni gloria el centenario de su nacimiento, a pensar con y contra Nietzsche, o sea a pensar.” Véase Maestre, Agapito, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, 2001, p. 122. Por su parte, para lo relativo a los aspectos que en el pensamiento de Koselleck dan forma al concepto de “relentización” en la historia –de origen atribuible a Kant y Lessing-, véase Oncina, Faustino, “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, 2003, pp. 24-25, 30. Como el “retardo” en Gaos, en Koselleck se advierte tras el léxico de “relentización” cierta actitud conservadora –la crítica al “olvido del pasado”- pero ello no obsta para dejar de considerarlo en los términos de su aguda provocación teórica. Oncina ha explicitado factores relativos a la “dilatación” plausible de los “estratos” del tiempo histórico y su consecuente aplicación en el orden del pronóstico y la “sujeción” de las expectativas de futuro provocada por la densificación del presente, por mencionar sólo las directamente vinculables al desarrollo propuesto por el filósofo iberoamericano. En cuanto al matiz conservador de la historia impulsada por Koselleck debido, principalmente, a su apego por las ideas de Kant y Schmitt, véase, Carr, David, (reseña) “Futures Past. On the Semantics of Historical Time by Reinhart Koselleck”, 1987, pp. 198-199, Villicañas, José y Oncina, Faustino, “Introducción” a *Historia y Hermenéutica*, 1997, p. 23 y Wehler, Hans-Ulrich, “Historiography in Germany Today”, 1984, p. 255, nota 26.

La distinción crucial, precisada en el entorno del método como derivación de “actividades sujetas a reglas practicables intencionada e intersubjetivamente”, y que radica en disciplinas como la Historia en el tenor de lo *parcial* adherido a las notas de la definición, sugiere en Gaos el esquema de un estado de inadecuación del traslado del método llevado más allá de la simple ineficacia metódica prendida de la “reiteración”, y postulante de los imperativos de asimilación e imitación como conducentes a la pérdida del sentido originario de los procedimientos que, para el caso del conocimiento de lo humano, es siempre cuestión relativa a la experiencia de vida en su circunstancia.²⁸⁰

De esta manera, el reclamo de la “autoctonía” emplazada ya directamente a la Historia, termina por condensar su fundamentación teórica “auténtica” y “adecuada” con base en la intersección de la cauda conceptual y la propia del tiempo histórico, única desde la que puede apreciarse ya en toda su amplitud y riqueza la fórmula gaosiana de que

Si la historia se destila sin residuo en tipología, en sistema intemporal, deja de ser historia y no hay Historia. Un método, un plan exclusivamente sistemático es anhistórico. El plan, el método histórico es fundamental, sustancialmente cronológico.²⁸¹

²⁸⁰ Sobre la categoría husserliana de “reiteración” del método en el ámbito de la tecnificación puede verse Blumenberg, Hans, “<Mundo de la vida> y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, 1999, pp.54-55.

²⁸¹ Gaos, José, “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, 1991, p. 160. La derivación antropológica de una teoría de la historia fundada en la acepción griega del término historia, en el que se reúnen las notas de la “experiencia” –el “hacer una experiencia”-, el “viaje” –como “viaje de descubrimiento o investigación”-, el “método” –en tanto que “guía” en el “camino” o “trayecto” hacia el “conocimiento”, el “itinerario metódico de la indagación”- y el carácter inherente a todo ello que como “narración” o “informe” y “reflexión del informe” se constituye como condición del “surgimiento” de la historia como ciencia, ha sido magistralmente expuesto por Koselleck en los artículos “Estratos del tiempo” y “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, del que extraigo el siguiente apunte para ilustrar el alcance de la reflexión del maestro iberoamericano: “Se intentará más bien –mediante diferenciaciones antropológicas en el concepto de experiencia y en el concepto de método- posibilitar la articulación entre ambos, establecer correlaciones que se apoyan en la premisa de que historia e historiografía, la realidad y su procesamiento consciente están siempre coimplicados, se justifican recíprocamente, sin ser absolutamente derivable uno de otro”, p. 48. Véase Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, 2001, pp. 35-92.

b) Los métodos de conceptualización.

Palabra (= {Humanidad}) = {Tiempo} = {Historia}) = Idea = Concepto / Imagen =

En cuanto que participe de una “[...] reacción contra la modernidad que justificada en parte, se ha pasado de la raya –como es perentorio ya ver y decir para que se vea–”, y que por eso es incluyente en su composición de la experiencia y el horizonte históricos abiertos por el historicismo, la contribución historiográfica de Gaos parece hallarse instalada en la doble disposición contenida por la categoría de los “tiempos históricos”.²⁸² Enunciada en su obra *En torno a la filosofía mexicana*, al final del capítulo tres titulado “Objetos y métodos”, una vez que ha apuntado las fases sustanciales y formales de su proyecto historiográfico, dicha categoría presupone por un lado la estructura de las condiciones de posibilidad de la historia y, por el otro, el nexo hermenéutico ubicable entre los acontecimientos históricos y su configuración narrativa. Ambos coadyuvan a trasladar la perspectiva gaosiana al espacio propositivo de su crítica al historicismo de derivaciones tecnocráticas.²⁸³

²⁸² Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 123. Esta postura de Gaos ante la modernidad, que puede ser propuesta como fundamento estructural de su idea de la comprensión histórica, a la vez que lo aleja de las rupturas radicales del posmodernismo, lo posiciona dentro del ámbito conservador y moderado –el “punto medio” que es oscilación entre los extremos– de una reflexión que de cualquier manera es explícitamente pos-historicista. Quizá sea esté también el punto de coincidencia más general con el pensamiento de Koselleck, quien sí bien “[...] ha pujado por alterar seriamente el sentido de los trascendentales del tiempo histórico propio de la modernidad” –por lo que habría que “adscribirle la definición precisa de la postmodernidad”–, lo ha hecho desde una perspectiva que Oncina ha caracterizado como “optimización de la modernidad”: “Quiere, prudentemente, amortiguar el curso frenético de nuestra civilización, el ritmo trepidante de hoy. Contra la ilusión de la autodeterminación subjetiva y la correspondiente disponibilidad absoluta de la historia, el énfasis en los condicionamientos impermeables a los agentes. Frente al acontecimiento instantáneo y fugaz, la estabilidad y la duración de la estructura. Frente al furor ilustrado de la aceleración y el terror revolucionario de la innovación, el principio hermenéutico de la conservación y de la responsabilidad homeostática. Frente al determinismo objetivo (también bajo el palio del tradicionalismo, esto es, de la presión y la autoridad de lo heredado), el valor incancelable del azar. Frente al esnobismo y la ruptura radical, la lenta maduración de lo transmitido y la continuidad de la historia efectual.” Véase Villicañas, José y Oncina, Faustino, “Introducción” a *Historia y Hermenéutica*, 1997, pp. 51-52 y Oncina, Faustino, “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, 2003, pp. 23-24.

²⁸³ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, pp. 79-111.

Como se ha mostrado a lo largo del presente trabajo, la anterior disposición se encuentra sólidamente radicada en el previo desarrollo de la Teoría de las Categorías, de la que la “aprehensión” de los fenómenos de la historia deviene como correspondiente a la de los “objetos psíquicos”, que son fenómenos de conciencia. Tal condición, ha destacado recientemente Álvaro Matute, colocaría la “sistematización” historiográfica de Gaos dentro de la herencia de Droysen y la equipararía, se ha mencionado, a desarrollos posteriores como los de Hayden White y Michel de Certeau.

La originalidad gaosiana, desde la perspectiva aquí asumida, radicaría entonces en la articulación de este carácter psíquico de la aprehensión –necesariamente conceptual- con las especificaciones de la fenomenología del tiempo histórico que, en el orden propuesto, equivaldría a su vez a una doble consideración: la de la relación trascendental identificable entre lo individual y lo plural en la historia, y la de su incidencia teórica sobre el nexo acontecimiento-narración. Lo primero tiene que ver con el papel del individuo en la historia, parafraseando el clásico de Plejanov, cuyo estado estructural responde en general a los límites sustancialistas y “personalistas” del historicismo, a las dinámicas sintónicas y asintónicas de las generaciones en las que tiene lugar la distinción discursiva de los “nombres centrales”, y a la ubicación de la “jornada” como categoría que posibilita la constatación axiológica de la experiencia en sus atribuciones individual y colectiva.

Al nivel de una articulación sistemática, es decir, más allá de lo que por sí denote el ejercicio concreto de historiar de Gaos –los temas y sus formas de narrar-, el maestro español ha dejado sólo esbozos del entrelazamiento de los factores, y en realidad estos se restringen a ideas sueltas contenidas en algún intercambio epistolar, a su esquematización en algún plan o proyecto académico o a trabajos sumarios la mayoría de las veces dejados en el rango de las notas de interpretación. Pese a ello, resulta evidente tras la revisión de

pasajes ejemplares –y sin obviar que el interés del Gaos historiador sucumbe no inadvertidamente por el *ecléctico esplendor* de la modernidad novohispana-, que los elementos mencionados se muestran como presencias articulantes.

En los trabajos *En torno a la filosofía mexicana, Historia de nuestra idea del mundo* y *El siglo del esplendor Mexicano*,²⁸⁴ la centralidad de los nombres, Sigüenza, Sor Juana, Gamarra, Clavijero, Cervantes, etcétera, parece por principio de pertinencia indiscutible, así como la diversidad cultural manifiesta en la distinción biográfica y los ámbitos discursivos de su influencia personal. El agregado lo registra Gaos por conducto de la mediación hermenéutica, que por un lado le permite renunciar al intento de una aprehensión absoluta del “espíritu de la época” y, por el otro, retrotraer el ámbito de la significación histórica a la temática del individuo y su circunstancia, ambas, posturas de claro corte pos-historicista:

Jamás conoceremos por medio de la Historiografía, y por mucha que sea nuestra ciencia historiográfica, aquellas partes de la historia que ya no podemos conocer por propia experiencia, como podemos conocer aquellas otras que conozcamos por esta experiencia. Quizá pueda formularse la diferencia diciendo que <comprender>, lo que se dice <comprender>, no podemos más que las partes de la historia con las que nos une una comunidad de experiencia vital.²⁸⁵

²⁸⁴ Como se ha mencionado, el tercero de los libros es póstumo y de próxima aparición. Baso lo que sigue en el *Prólogo* de Álvaro Matute y en la idea ahí sostenida de que el primero funge como su antecedente esencial.

²⁸⁵ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 25. Según puede apreciarse en ello, al tiempo que se abre para la Historia el ámbito ineludible de la ficción, va implícita la crítica a la pretensión historicista de una reconstrucción total del pasado basada en sus vestigios lingüístico-culturales. En tal sentido véase Gadamer, H.-G., “Sobre el círculo de la comprensión”, 1994, p. 70 y Koselleck, Reinhart, “Representación, acontecimiento y estructura”, 1993, pp. 149-150: “[...] la facticidad *ex post* de los acontecimientos investigados no es nunca idéntica a la totalidad de los contextos pasados que había que pensar como real en otra época. Cualquier acontecimiento conocido y presentado históricamente vive de la ficción de lo fáctico, pero la realidad misma es algo pasado. Por eso, se puede situar un acontecimiento histórico, pero no discrecional y arbitrariamente. Pues la comprobación de las fuentes excluye lo que no se puede decir. Pero no prescribe lo que se puede decir. El historiador queda obligado negativamente por los testimonios de la realidad pasada. Cuando resalta significativamente un acontecimiento desde las fuentes se aproxima, positivamente, a un narrador literario de historias que ha de adherirse a la ficción de lo fáctico para hacer plausible su historia de este modo.”

Como se verá más adelante, la interpretación de textos de esta manera orientada, permite a Gaos trascender hacia los ámbitos de la semántica que desvela por mediación conceptual la voluntad íntima de la acción personal y las formulaciones discursivas en las que se imprime su transformación plural –social-, bajo el palio dialéctico del todo y las partes y la fundación intersubjetiva de los consensos.

Ahora bien, el estatuto teórico, en tanto que paso previo al de su modulación metodológica, sólo puede ser ilustrado mediante una serie de estipulaciones con las que Gaos ha puesto en juego las formas en que a su ver se expresan los “móviles” de la temporalidad individual-plural, y sin que ello implique la idea de sobre determinar de modo alguno el acontecer. Por el contrario, la intención es justamente la de sujetar el contenido de las sustancias a las notas producidas por la experiencia y la conciencia del suceder.

Este baremo abarca desde el recurso directo a categorías de la analítica de los existenciales –como cuando expone la dinámica “exterior”-“interior” que “explica” la *Libra* y el *tiempo* de Sigüenza-, hasta expresiones concernientes a los movimientos generacionales que se estabilizan con “regularidad dialéctica” en una “alternancia media” de “tres cuartos de siglo” o “unos sesenta y cinco años” –como las costumbres capilares y las formas del vestido-, o las que aluden directamente a la composición jerárquica de los tiempos de la política y la moral, como las asequibles al comportamiento sexual o la *neagogía* –predominio definitivo de la juventud- y el matriarcado.²⁸⁶

Otras formulaciones hay que adscribirles directamente a la noción gaosiana de “módulos de tiempo”, cuya bastedad alcanza las complejidades del pasado en su discursividad primaria y personal –como en la propuesta que hace de *El Quijote* “fuente de

²⁸⁶ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, pp. 32-33, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 421 y 691.

conocimiento histórico de su tiempo, y del nuestro”-,²⁸⁷ pero que además pretende abarcar los confines del mundo de la vida en su expresión literal y metafórica –como cuando prescribe la condición del arquetipo teatral, continente semántico del onírico, como representación doblemente expuesta de la experiencia y la razón vital como *poiesis* –“Si el mundo entero no es más que un gran teatro y la vida entera no más que un fugaz sueño...”²⁸⁸

Finalmente, las que ajustadas a lo inefable de la “jornada”, desentrañan la imposibilidad lógica de la historia y afirman la cualidad estética de la existencia del hombre como la experiencia de los muchos *tempi* del “mundo de la vida” y su estructura de repeticiones y renovaciones –y de lo que no encuentro mejor ejemplo que las últimas páginas de las *Confesiones Profesionales*, en las que el “irracionalismo antinómico” y el escepticismo gaosianos adquieren la tesitura de un “pesadillesco” viaje hacia el sinsentido de la pura existencia de los universos de discurso y que es expresión en que se dirimen el hartazgo y la sorpresa, la incredulidad y la perplejidad del uno y los demás.²⁸⁹

²⁸⁷ “El *Quijote* es fuente de conocimiento histórico de su tiempo, y del nuestro, aunque éste ya no sea aquél, al menos del todo, porque *versa sobre su* tiempo, lo que no podría hacer, como no haría si fuese, por ejemplo una novela histórica; y porque es *producto* y por tanto *expresión* de su tiempo, lo que no puede dejar de ser ni siquiera una novela histórica.” Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 425.

²⁸⁸ Véase Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, pp. 128-137, así como “El sueño de un sueño”, 1960, p. 58, 61 y 68-69, en donde se fusionan dentro del modelo de interpretación aplicado por Gaos al “Primer Sueño” de Sor Juana, los planos del teatro –en tanto que “unión de la plástica y la poesía”-, el sueño –como vida “hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, el sueño...”- y la historia –de la que penden, en última instancia, las claves de la temporalidad y de cualquiera de sus posibilidades narrativo-descriptivas, que serían también simbólicas. En este contexto, la “vida intelectual” no aparece sino como una ensoñación más.

²⁸⁹ El epílogo de las *Confesiones Profesionales* consiste, como se ha anunciado, en un ejercicio narrativo que da cuenta de los sucesos “esencialmente significativos” que le ocurren al profesor español, *azarosamente*, una tarde de marzo de 1945 a bordo de los camiones urbanos de las rutas “Juárez-Loreto” y “Círculo Hospitalares” de la Ciudad de México. Tras los hechos, impregnados de “vulgar” cotidianidad, Gaos concluye, en parte: “Porque ¿qué es *ser* yo, sino este *pensar* –no compartido, no comprendido: este *amar* -sin fusión de espíritu; este *estar* en mi tiempo –a destiempo; este *ser* –en la sola realidad de este *Augenblick*, del *punto de vista de este momento?*... ¿Ni qué son, esta *infusibilidad* de mí espíritu, al rojo blanco del amor; este *destiempo* por el que no sincronizo con ustedes, mis contemporáneos, mis copresentes; esta reserva con la que me objetan, con que no se me entregan, con que no están de acuerdo con los pensamientos que les vengo exponiendo, con que,

Junto a las anteriores representaciones, el tiempo histórico de la concreción individual conecta por último para Gaos con un estado de cosas que dispone sincrónicamente en sus decursos a cada sucesivo presente y circunstancia con sus respectivos pasados y futuros, y otro diacrónico en el que se ejerce la traducción de los signos del pasado al lenguaje comprensible de los sucesivos presentes y su estimación futura. El carácter sistemático de dicha traducción –el habla historiográfica efectuándose en la intemporalidad del lenguaje- abre la instancia teórica que es la más cabal de la Historia y que es al mismo tiempo poética y filosófica –política.

Según puede apreciarse, se trata en ello ya del segundo nivel de la composición plural-individual del tiempo histórico suscrito, en la que el atributo psíquico de la comprensión asume sus rasgos plenamente conceptuales y faculta la conversión experiencial del pensamiento teórico:

Cuando lo que hace un hombre es teorizar, no se reduce a contemplar o especular –espejear- estática e ineficazmente esencias: éstas son agentes y resultados dinámicos en la concreción de la realidad; también con el hacer teoría se hace, pues, el hombre a sí mismo [...] Y este hacerse se extiende por los tres momentos del tiempo...²⁹⁰

De ahí que como punto prioritario del “hacer” gaosiano, sea la alternativa concreta al tropos del tiempo histórico de la aceleración todavía implícito en acuñaciones como la de Ortega, “el hombre no tiene naturaleza sino historia” -y a la que su discípulo enfrenta la propia y más oscilante de “la naturaleza del hombre es la historia”- la que concentre el esfuerzo de ampliación del conocimiento teórico.

en este mismo momento, me dejan solo, qué son, sino –la nada? Este vacío entre ustedes y yo, entre ustedes y mí ser lo que soy yo –la nada...” Gaos, José, *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, pp. 128-137.

²⁹⁰ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 99.

Más específicamente, dicho enfoque se vincula con las posibilidades *ideativas* contenidas en la noción del “retardo”, y que al interior de la reflexión de Gaos se constituyen como categorías capaces de incidir en la reconfiguración de los ámbitos de mayor efecto a la “asimilación tecnocrática” de las ciencias humanas y sociales. A saber: el de una temporalidad que se concibe uniforme y continente de cualidades homogéneas o por lo menos homologables, y el que de lo anterior se desprende como teoría del conocimiento cimentada sobre las certezas lógico-matemáticas que garantizan la viabilidad de la “reiteración” de los procedimientos de acceso científico al mundo verificados o demostrados –el método y la metodología-. Sin embargo, en lugares ajenos o de naturaleza menos abstracta, lo anterior no sólo propicia la anulación del sentido original que significa “hacer una experiencia” –en la que el objeto no es intrascendente-, sino que induce al ocultamiento, tras la verdad que ofrece como irrefutable, de su auténtica voluntad de poderío.

La fenomenología del retardo, inscrita en la correspondiente del tiempo y la palabra, se ajusta así historiográficamente como factor teórico en tanto que parte de una historia orientada a plantear la relación entre las expresiones y el estado de cosas que las provocan - y que a su vez ayudan a provocar-, y cuya prioridad epistemológica como una *Historia de las ideas* distinta a la “Historia de hechos”, radica justamente en “el hecho” de que para Gaos son las ideas el sustrato de todo acontecer y, con toda obviedad, también de su conocimiento y representación.²⁹¹

²⁹¹ La historiografía se compone aquí tanto del sesgo teórico que aportan las nociones de aceleración y retardo, como del ejercicio de historiar las ideas “teóricamente”, es decir, de haber derivado dichas categorías historiográficamente. Sólo de la evidencia histórica y disolutiva de la aceleración surgen las posibilidades *reales* del retardo. Por ello de la importancia asignada en este contexto al “tiempo histórico de la concreción”, objeto central de la Historia de las Ideas de Gaos.

Lo decisivo aquí es no perder de vista el cabal estatuto que la idea tiene en el pensamiento del filósofo ibero. Ello se asemeja a la propuesta de Richter quien sostiene: “The meanings of <concept> and <idea> can be determined only within the context of a theory; they cannot be satisfactorily determined in isolation.”²⁹² Esto es, y sin dejar de percibir el contexto historiográfico en el que lo anterior se suscribe, aún y cuando en el discurso de Gaos pueden ser encontrados innumerables párrafos del uso sinónimo entre ambos términos, al grado de permitir la postulación de la Historia de las Ideas como Historia Conceptual, lo cierto es que esto puede hacerse desde la identidad más profunda que se manifiesta en su distinción:

Porque lo que de la Naturaleza, y la Humanidad, y el otro mundo, tenemos, si no se queda solamente en una <imagen> tampoco llega a ser puramente una <concepción>: es algo que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual, para designar lo cual es muy propia la palabra <idea>.²⁹³

El estado de “suspensión” indica que en la expresión Historia de las Ideas se trata de la Historia de conceptos e imágenes y su conexión. Porque además, y quizá de ahí parte de su pretendida sinonimia, la idea y el concepto mantienen una misma dependencia hacia la expresión en tanto que pensamiento discursivo y situación hermenéutica del lenguaje. O simplemente Historia de los Conceptos, o de notificación de ideas y de significación de mociones y emociones a las que van adheridas –como residuos subjetivos de los perceptos– las imágenes en las que está “ante todo lo literario de la expresión”.²⁹⁴

²⁹² Richter, Melvin, “*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas”, 1987, p. 259.

²⁹³ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 19.

²⁹⁴ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 511. No habría concepto, a no ser quizá el de lo inefable, sin imagen, aunque la imaginación histórica no sería un asunto propiamente conceptual, sino abierto como se verá a “las proposiciones” en cuanto que instancia primera del contexto discursivo del concepto y por ello correspondiente también a los campos de la retórica y la gramática.

En tal sentido, a la llana presencia de la idea, (que de por sí comporta un estado de identidad efectiva y plural con lo que son propiamente los “hechos históricos”) se suma en la propuesta de Gaos una siguiente dimensión en la que la unidad semántica de idea y concepto abre el esquema de la historicidad a las implicaciones de la “acción”, tratada sólo *a posteriori* como acontecimiento:

He aquí el primer principio de una <nueva filología>: *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la *efectiva idea* es lo que precisamente suele llamarse <idea> porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y <absoluto>. Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso <sentido> sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, <ideas eternas>. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejercita su función.²⁹⁵

Adscrita así a los fundamentos de la historia como pluralidad de actos mediados verbalmente en el tiempo y la Historia como fórmula de su recreación, la instancia de la idea efectiva como concepto se desdobra de igual manera en dos trayectos concomitantes: el que diacrónicamente va constituyéndose cada vez frente a la tradición como Teoría de las Categorías o articulación de los métodos de conceptuación, y el que en su perspectiva sincrónica junto a las expresiones o materiales de la Historia se dispone por un lado como fuente de la propia sistematización teórica –y en tanto que ésta no es sino resultado de una fusión de horizontes históricos- y, por el otro, como un elemento de a-literalidad implicado como fondo hermenéutico de toda traducción de las palabras en el tiempo: “[...] esas ideas

²⁹⁵ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 20. Es en “Historia y ontología”, 1996, p. 520, el sitio en el que Gaos define “la segunda dimensión de la historicidad de la idea” como la “[...] forma de insertarse en la historia o de integrarla –como parte de la parte compuesta por los actos, en cuanto las ideas son actos.” Sobre la identidad de la “comprensión histórica” como “una especie de filología a gran escala”, véase Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, 1996, p. 413.

más corpusculares que son las palabras frente a las vagas imágenes y conceptos inefables.”²⁹⁶

El presupuesto central aquí, el de los horizontes históricos como el espacio de constitución de lo estructural y lo “representativo” de la Historia –y tras el que se encuentra, debe recordarse, la metáfora “orográfica” de la historia-, establece un segundo nivel de la exigida autoctonía en el que las “articulaciones” o “rearticulaciones” de la teoría se precisan en el ámbito de la Historia Conceptual. Es más, dichos planteamientos son postulados por Gaos como propedéutica de la Historia en general y según la especificación “filológico-literaria” de las ideas,²⁹⁷ en la que el término anterior remite -vía las “proposiciones”- a los procesos de investigación y creación estética, así como a sus respectivas ligas o determinaciones con lo político y lo moral –hasta lo individual.

Sobre el apartado que sistematiza:

Semejantes articulaciones se hacen mediante conceptos de tal importancia en la Historia que bien pueden llamarse categorías de ésta. Ahora bien, las categorías, las de la Historia como cualesquiera otras, son siempre autóctonas de un territorio del ser, en el sentido de tener su origen en la actividad de concebir uno de estos territorios, como quiera que se piense de la objetividad o subjetividad de las categorías mismas oriundas de esa actividad.²⁹⁸

Por eso, los métodos de conceptualización tienen su origen en la exégesis de los documentos de la Historia –todo aquél soporte de la expresión, pero de raíz el de la verbal-escrita-, y como mediaciones procedimentales entre las palabras de las fuentes y su hacerse conceptos, ello comporta el significado íntegro de las “situaciones” de “comprensión” e

²⁹⁶ Gaos, José, “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, 1991 p. 65.

²⁹⁷ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, p. 193. La prevalencia teórica de la historia conceptual en tanto que propedéutica de la historia de hechos o historia social forma parte principal de la semántica histórica de Koselleck. Véase Koselleck, Reinhart, “Historia conceptual e historia social”, 1993, pp.105-126.

²⁹⁸ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 34.

“interpretación” conclusivas de la fenomenología de las expresiones, así como el parecer de que “[...] pareja autoctonía deben de tener todos los conceptos de la comprensión, explicación y composición historiográficas.”²⁹⁹

Esta “invención de textos”, lograda en el entre juego de lo que el testimonio prescribe conceptualmente o no y las tensiones temporales de la *aporía* -que en Gaos adquieren la connotación de un “imperativo de conciencia” ejercido sobre “el punto de vista”, las “ideas preconcebidas” y los “prejuicios”, más para orientar teóricamente la “selección” que olvida o rememora que para suprimirlos-, enlaza así su conformación inicial como fondo categorial capacitado para *tematizar* la ocurrencia de las historias en el tiempo,³⁰⁰ con aquella más concreta que delimita el sesgo entre lo singular y lo sucesivo del acontecimiento como clave para allegárselo en su más plausible autenticidad:

En todo caso, patente es la relación de toda articulación de la historia, por medio de unas u otras categorías de la Historia, con lo que en ésta se llama <interpretación> de la historia –sea en total o en parte- hecha, tanto como de operaciones intelectuales, de valoraciones, en suma, de <conceptuaciones>, término que tiene una adecuada dualidad de acepciones lógica y axiológica, y que no puede menos de ser un nuevo caso de la dependencia respecto de las ideas preconcebidas y los prejuicios del historiador encontrada en la raíz del análisis de textos y la síntesis de sus resultados –en rigor, ya en la raíz de la invención de textos, en los intereses de que es fundamentalmente obra.³⁰¹

La “interpretación” inherente a los métodos de conceptuar e implícita en su modulación como “pensamiento discursivo”,³⁰² amplía su margen de significación al pasar de la adhesión simple de las imágenes al concepto -restricción válida sólo en la generalidad

²⁹⁹ Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 86.

³⁰⁰ Aquellas notas que, en todo caso, distinguen la predicción de la profecía.

³⁰¹ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 35.

³⁰² “[...] la palabra es la <expresión del pensamiento>, y no en el sentido de un aditamento extrínseco al pensamiento, del que éste podría prescindir, sino el de una encarnación o incorporación esencial, sin la cual no existiría el pensamiento mismo, por no ser posible pensar sin palabra, siquiera interior, o absolutamente – las innovaciones en la expresión de él no podrán dejar de afectarle más o menos, de resultar innovaciones en él mismo.” Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 768.

intersubjetiva de la teoría conceptual-, a la consideración de las relaciones que entre aquellas y sus conceptos se producen en toda recreación de la historia y cuya condensación la proporciona la identidad tácita y subjetiva de las “proposiciones” literarias o virtualmente estéticas.

Como unidades de sentido histórico, “últimas [...] integrantes de la Historiografía”, las proposiciones de la Historia conforman a partir de su entrar en determinadas conexiones, antes que nada, “cuerpos” de discursos sólo asequibles por vías hermenéuticas.

En cuanto que ciencia “[...] fundamental o central de todas las humanas y singularmente de la Historia”, la hermenéutica en el pensamiento gaosiano se atiene a una doble modalidad de la “crítica histórica”, únicamente segmentada en aras de distinguir las etapas de un único movimiento circular: la prescrita por la “ambigüedad” esencial de las expresiones y la correlativa “[...] necesidad de comprender lo expresado en cada caso por medio de la interpretación de la expresión”,³⁰³ y la que de ahí se desprende hasta alcanzar sus límites como teoría del conocimiento histórico en los enclaves de la “con-vivencia” y la “com-prensión”:

La Hermenéutica estriba en la experiencia y el conocimiento de las relaciones normales y anormales entre las expresiones y lo expresado por ellas. Este conocimiento no se obtiene exclusivamente por una generalización a lo ajeno de las relaciones entre las expresiones propias y lo expresado por ellas, conocido por la propia conciencia: *a esta generalización parece incluso anterior una comprensión directa de lo expresado por las expresiones ajenas, incluso de lo experimentado por*

³⁰³ “Las expresiones son esencialmente ambiguas: la relación entre la expresión y lo expresado no es fija o rígida: una expresión puede expresar ideas o estados de ánimo distintos; una idea o un estado de ánimo puede ser expresado por distintas expresiones. Encima, el hombre tiene la facultad de falsear espontáneamente o intencionadamente las expresiones, es decir, emplear una expresión para algo distinto, incluso lo contrario, de lo expresado normalmente por ella”. Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 81, nota 39. En relación a la anterior disposición semasiológica y onomasiológica como atribución metodológica de la historia conceptual véase Koselleck, Reinhart, “Historia conceptual e historia social”, 1993, pp. 118.

quien comprende, pero una comprensión expuesta siempre al error por la ambigüedad esencial de la expresión.³⁰⁴

El círculo “[...] en el que se mueven y no pueden dejar de moverse la crítica y la comprensión enteras”,³⁰⁵ y que se describe ya en los procedimientos de clasificación tendientes a “fijar la autenticidad” de las expresiones y lo expresado “textualmente” por los testimonios,³⁰⁶ adquiere el estatuto de lo realmente “comprensivo” en el ámbito ejemplar de las “situaciones historiográficas”. Para Gaos ésta son las de la “comprensión genética” del presente por el pasado y las de la comprensión “asintónica” del pasado por el presente –en tanto que “realidad” en la que no pueden sino “presentarse” todas las otras, incluyendo las futuras y más propias e individuales de los “historiadores”:

Lo visto en tan complejo <perspectivismo> no se reduce a lo presente, sino que se extiende a los respectivos pasado y futuro de cada sucesivo presente: así, cada sucesivo presente, cada individuo en sucesivos presentes de su vida ven a su manera los respectivos pasados y futuros. No hay, pues, sólo comprensión del presente por el pasado y del futuro por ambos, sino también del pasado por y en el presente y de ambos por el futuro previsto y querido por y en el presente.³⁰⁷

³⁰⁴ Las cursivas son mías. Véase Gaos, José, “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 165.

³⁰⁵ “La Hermenéutica interpreta una determinada expresión por una comparación con otras expresiones interpretadas que no se mueve, por así decirlo, en línea recta ilimitada, ni en círculo, sino más bien en espiral, porque puede alcanzar certeza, pero no apodíctica, ya que ésta sería contraria a lo esencial de la ambigüedad en la expresión.” Gaos, José, “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 165, nota 15.

³⁰⁶ Esta es, en términos generales, la descripción de Gaos: “Las distintas ideas y datos presentan afinidades y discrepancias que las unen y separan en distintos grupos; éstos presentan a su vez relaciones de condicionamiento de unos por otros. Tales agrupaciones y condicionamientos representan una reconstrucción de la estructura dinámica tenida en realidad por una parcela de la historia de las ideas; una reconstrucción que apunta a la inserción de la parcela en la totalidad de esta historia –y de la historia una. Semejantes análisis de un texto y síntesis de sus resultados inician el <comentario auténtico> de cada parte del texto por las demás y del texto entero por los demás del autor; y en el seno mismo del comentario auténtico inician el <comentario histórico>, la explicación o comprensión del texto, en sus particularidades y en su integridad, por las circunstancias todas.” Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, pp. 28-29. Véase también sus “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 79-80, nota 35. El procedimiento de “clasificación” conceptual es sostenido por Koselleck desde el recinto de la metodología histórica en Koselleck Reinhart, “Historia conceptual e historia social”, 1993, pp. 108 y ss.

³⁰⁷ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 69 y “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 81, nota 38.

Lo diacrónico subyacente a ambos estados, concretándose en los términos sucesivos de las generaciones y su posición respecto a las expresiones y categorías de la tradición – modos en los que se dirime lo “privativo” y “distintivo” del pasado-, reúne en Gaos a continuación las temáticas de la unidad y la pluralidad como formas definitorias de las situaciones historiográficas, que así se constituyen también bajo el influjo de la traducción como explicación y recreación –el tiempo histórico-:

Se trata de un caso particular de la comprensión de los demás hombres. Comprendamos a los demás por nosotros mismos o a nosotros mismos por los demás, la comprensión de lo que nos diferencia y la comprensión de lo que nos identifica son inseparables. Ni siquiera el historicismo puede dejar de reconocer la unidad de la realidad, por mucho que llame la atención sobre su pluralidad, en justa reacción a la atención fijada preferentemente durante siglos, sobre la unidad.³⁰⁸

Sobre estos presupuestos de la “con-vivencia” y la “com-prensión”, puntualizados en cuanto a su ser individual y social, biográfico e historiográfico, las proposiciones de la Historia, en cierto modo, las ideas de la historia que expresan, y por ser éstas los “hechos históricos de que dependen los demás”, enlazan con la circunstancia hermenéutica los campos apenas distinguibles en sus fronteras de la explicación y la composición históricas.

La actividad concreta de los conceptos y *sus* imágenes plasmada en las proposiciones históricas, alcanza desde la anterior perspectiva la configuración de un modelo tendiente a restituir la unidad entre el “hecho” y la “idea”, aunque radicalizando la dependencia histórica e historiográfica de aquél respecto de ésta. Según ello, “[...] los hechos no son independientes de las ideas, pero no se reducen a las ideas; las ideas son unos hechos diferentes de los demás, pero no aparte de estos”, con lo que si bien queda planteada la existencia de disciplinas distintas, irreductibles entre sí, es sólo con la

³⁰⁸ Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 81, nota 38.

intención de hacer explícita la prevalencia de la Historia de “ideas” respecto a la Historia de los otros “hechos”:

Por fortuna, la reconstrucción de hechos que debe llevar a cabo el historiador no es la reconstrucción de unos hechos *en sí* que no sólo por pasados ya no son ni pueden ser, sino que nunca fueron: es la reconstrucción, de hechos dados *en ciertas ideas, en otras ideas*.³⁰⁹

Más aún, y al encontrarse anunciada la conclusión, el mismo carácter “histórico” de los “hechos” –su “historicidad”–, lo deben éstos al estar “conceptuados” de algo –por ejemplo de “descubrimiento” o “invención”– y a que estos conceptos –o cualesquiera otros– y sus ideas tienen una Historia que los eleva o coloca como “más históricos” y “más hechos” que los “hechos históricos” ya al designarlos.³¹⁰ En todo caso y conforme a la mutua apelación ejercida por sus correlativas “objetividades” y “subjetividades”, la integración de ambos niveles de la experiencia termina por producir la orientación estructural requerida para salvaguardar los esquemas explicativos de las Historias:

Pero lo más interesante aquí es cómo son las relaciones de las ideas con los hechos que, integrados por ellas parcialmente, por esto mismo no se reducen totalmente a ellas, lo que decide de que no sean indiferentes las ideas previas con que se aborden

³⁰⁹ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, pp. 195, 196. La diferenciación de ambas disciplinas en vista de su objeto, se encuentra en “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, pp. 162-163, nota 7: “La Historia en general se hace a base de las llamadas <fuentes> de ella, documentales y monumentales. Estas mismas son las fuentes de la Historia de las Ideas. Los documentos son fuentes de los llamados <hechos históricos> en cuanto que éstos son objeto de los documentos. Pero éstos pueden tener por objeto ideas como los <libros de ideas>, y además todos los documentos, aún los que no tienen por objeto ideas, tienen los objetos que tienen únicamente por medio de ideas; de suerte que todo documento puede ser fuente de la Historia de las Ideas, a saber, de aquellas ideas por medio de las cuales tienen los objetos que tienen.”

³¹⁰ Gaos ha ilustrado lo anterior en relación al tema de O’Gorman acerca del descubrimiento de América: “Sólo como conceptuando de <arribada> o de <descubrimiento> por medio de estas ideas, o por medio de otras, cualesquiera que puedan ser, ha podido ser y puede seguir siendo el hecho así conceptuado objeto de la Historia, es decir, objeto de la idea por ejemplo, del descubrimiento, a lo largo de la historia de ésta, de la idea. Lo que equivale a decir que el carácter de hecho *histórico*, o su *historicidad*, lo debe el hecho del descubrimiento al tener *historia* la *idea* de él, o al carácter de hecho histórico de la idea del descubrimiento, o a la historicidad de esta idea: una segunda y más profunda razón para tener la idea por un hecho *más histórico*, y en este sentido *más hecho* que el hecho del descubrimiento y hasta que el sensible de la arribada.” Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, p. 201.

los hechos, ni las sucesivas con que se interpreten, o lo que suministra un criterio para discernir entre la adecuación y la inadecuación de la verdad y falsedad de las ideas, en que está entrañado el origen de las ideas previas y subsiguientes o *a priori* y *a posteriori* de un determinado hecho. *No sólo el proceso de confección de la Historia, sino ya el de efectuación de la historia misma*, es precisamente un proceso espiral indefinido de revalidación o invalidación de ideas *a priori* de los sucesivos hechos por estos mismos y de interpretación de estos mismos con las ideas revalidadas o con ideas nuevas *a posteriori* de los hechos.³¹¹

El perfil pragmático así expuesto, conduce nuevamente a la proposición como núcleo explicativo, pero ahora precisándose en las directrices internas de sustantivación y predicación que la componen y que complementan gramaticalmente la fenomenología de las expresiones históricas.

Esto es, el desplazamiento “espiral indefinido” del tiempo histórico tiene su refracción semántica en el esquema de las proposiciones, especialmente en el rasgo oscilante que provoca que la “designación” del sujeto y el predicado sea ya “más sustantiva” o ya “más activa”, y aún y cuando la tendencia natural de la historiografía pudiera parecer dirigida hacia las “más exclusivamente activas”. El conjunto de “nombres propios”, “sustantivos”, “formas verbales” que “sustantivan sujetos” y “verbos sustantivos” que “predican” y “sustantivan procesos”,³¹² y que como es claro responde a la caracterización más amplia de los “[...] límites del antisustancialismo de lo histórico indicados por el empleo de sustantivos en la Historia” –los límites “esencialistas” y “conceptuales” del historicismo–, tematiza tras las formas y contenidos de sus múltiples interconexiones los modos atribuibles al ser de lo *singularmente* historiográfico.³¹³

³¹¹ Gaos, José, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, p. 203. Las cursivas son mías.

³¹² Los ejemplos que Gaos emplea son los siguientes: “<Clavijero es el historiador mexicano más importante del siglo XVIII>” e “<introducir la filosofía moderna en la Nueva España originó una serie de conflictos>”. Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 74, nota 22.

³¹³ Véase Gaos, José, “Edmundo O’Gorman. Nota preliminar a <Historia y Ontología>”, 1996, p. 504 y *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, pp. 90-91 y 98-104, en donde los “límites” transitan de la experiencia al existencialismo.

Primero la especificación individual, colectiva y general de la experiencia del tiempo, compuesta de las vivencias del pasado y de las “previsiones” y “expectativas” dirigidas al futuro; después las dinámicas en la percepción de sus “cambios” y “evoluciones”, “creaciones” y “repeticiones” y en las que lo “nuevo” se da en el seno de lo “persistente”, que es a su vez distinto de lo “reiterativo”; y al final, conjugando las anteriores disposiciones como clave de la doble asignación semántica de la historia, las *decisiones* que enmarcan lo “memorable”, lo “representativo” y lo “permanente” como instancias “valorativas” en cuyo ámbito –el relato histórico- se produce la inherencia de lo “[...] rigurosamente individual o lo individual colectivo, y lo *general*.”

Lo individual, sea rigurosamente individual o individual colectivo, se aproxima a lo nuevo en absoluto; lo persistente y lo reiterativo, a lo general.³¹⁴

De ahí que la explicación historiográfica todavía plausible, oscile entre la formulación de “relaciones generales”, distintas de las “leyes de la naturaleza” en cuanto no parten como éstas de una conexión de “equivalencia” sostenida por las categorías y los objetos –y que en Gaos debe entenderse prácticamente como “inexistencia de toda auténtica novedad”-, sino de nexos definidos por la “creación” en “el sentido más propio de la palabra”, y de su configuración –y reconfiguración permanente- como *unicidades* de experiencia marcadas por el sino de la contingencia.³¹⁵

³¹⁴ Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 78, nota 31.

³¹⁵ Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 75, notas 24 y 25. Al establecer que de lo “[...] histórico sólo se puede hablar hablando de lo historiográfico o de las operaciones de que son resultado, expresión, las proposiciones historiográficas”, Gaos se refiere al carácter simultáneo de aquellas, por las que debajo, “más a fondo, consiste la Historiografía”: “Estas operaciones pueden reducirse a las siguientes: investigación, [...] crítica, comprensión o interpretación, explicación, reconstrucción o construcción o composición y expresión; o si se prefiere llamarlas todas en griego, lo que da siempre un aire más científico, sobre todo ante el profano, heurística, crítica, hermenéutica, etiología, arquitectónica y estilística. Estas operaciones no deben entenderse tanto como rigurosamente *sucesivas*, cuanto como ingredientes *lógicos* diferenciables dentro de cada uno de los actos concretos llevados a cabo por el historiador desde el comienzo

El hecho de que las operaciones explicativas trasciendan el ámbito del simple “criterio del historiador” y se sitúen también en cierta inmanencia relativa a toda “labor historiográfica” conduce, por el lado de la teleología *en* la historia, al estrechamiento de la noción de “causalidad histórica” hasta los confines establecidos por la *ponderación temporal* de los efectos que, como se ha visto, responde parcialmente a la estructura de la predicción. Por otro lado, sin marginar del todo el rango específico de lo causal en las explicaciones, Gaos termina por trasladar a ellas bajo el rubro de la “función” o lo “funcional”, el aparato hermenéutico de la comprensión o del “[...] comprender por relaciones de simple *inserción* de los hechos menos amplios en otros más amplios”, y donde la ruptura de la sucesión posibilita la exégesis radical del acontecimiento sin obviar su “dependencia” con otros, ni cancelar la totalidad de la que emanan sus dinámicas y motivaciones.³¹⁶

La explicación y la comprensión se subsumen entonces al campo significativo de la “composición”, que localizada entre la relación de concomitancia mantenida por la Historia de las Ideas y la Historia de hechos, por una parte, y la pluralidad cultural a la que responden las adhesiones semánticas de las expresiones, por la otra, agrega a la teoría

mismo de su actividad, desde que se le ocurre, quizá sólo vagamente, el tema a que la dedicará.” Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 77-78, notas 32 y 33.

³¹⁶ Al respecto es necesario hacer una precisión y eso tan sólo hasta donde lo permite el carácter de “notas” de los textos de Gaos: en las “Notas sobre la historiografía”, y aunque si bien se señala la sospecha de que pudiera tratarse de una “manifestación solapada” de la “vieja explicación por las causas formales”, el concepto de “función” aparece como “sustituyendo” a la categoría de “causalidad” -material, formal, final o eficiente- y como el núcleo en el que se muestra “[...] que no hay más que *una* Historiografía: la de *todos* los sectores de la cultura en su dependencia funcional unos de otros.” En las notas dedicadas a la Historia de las Ideas, la “explicación de cada uno por los demás” se adscribe a las posibilidades de lo eficiente, lo final y lo formal, adquiriendo el último de los términos el sentido múltiple de la esencia, la ley, la función y el estilo. Sin más elementos, y al ser evidente que no se trata de una divergencia producto de la diferencia de objetos de la Historia y la Historia de las Ideas, en mi opinión, lo anterior conformaría dos versiones de un mismo complejo dirigido a fundar la interpretación histórica como materia de la hermenéutica y la estética y cuya aplicación, a falta de su sistematización, parece estar contenida en la magistral expresión del estilo individual de Gaos que es “El sueño de un sueño”. Véase Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 82-83, notas 41 y 44 y “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 164, nota 12.

historiográfica la modulación de la experiencia estética que es asimismo, y con todas las consecuencias y afecciones, moral y política.

El fondo estructural es el siguiente, en una cita que se hace imprescindible en su integridad:

Conocidos los hechos por las fuentes, la Historia procede a historiarlos adoptando una forma de composición historiográfica. Lo mismo la Historia de las Ideas. Las formas de composición cardinales de la Historia en general son las que pueden llamarse figurativamente <longitudinal> y <transversal>: o bien se compone una sucesión, más continua o discontinua, de hechos, que, más propiamente se <narran>, o bien se compone un conjunto de hechos simultáneos, que, más propiamente se <describen>. Bien entendido que ninguna de las dos composiciones es de manera absoluta pura de la otra: la narración de los hechos sucesivos requiere la descripción de los simultáneos en cada momento de la sucesión; la sucesión de hechos simultáneos descubre en ellos persistencias de su pasado y anticipaciones de lo porvenir –pasado para el historiador. Lo mismo en Historia de las Ideas: ya se narra una sucesión histórica de ideas, ya se describen las ideas de un <momento histórico>.³¹⁷

De esta forma, lo que es “sucesivo” y “simultáneo” en el tiempo –fuente de toda historización del pasado-³¹⁸ y que conlleva en los rubros de la persistencia y la anticipación de lo nuevo la índole sustantiva y predicativa del lenguaje, asume como *fábula persuasiva* y *situación, contexto o circunstancia verosímiles*, la configuración que enlaza –desde la perspectiva misma de la “autoctonía”- los aspectos del método y la expresión literaria de la Historia.³¹⁹

³¹⁷ Gaos, José, “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 163, nota 9. El desarrollo de este fondo estructural mantenido entre “descripción” y “narración” puede verse en Koselleck, Reinhart, “Representación, acontecimiento y estructura”, 1993, pp. 141-153: “El carácter procesual de la historia moderna no se puede concebir en absoluto de otra manera más que gracias a la explicación recíproca de los acontecimientos mediante las estructuras y viceversa.” (p. 147)

³¹⁸ “La historia y la historicidad ¿no serán <historización>?” Gaos, José, “Sobre sociedad e historia”, 1987, p. 168.

³¹⁹ Tal es el significado que puede asignársele a la máxima gaosiana de que: “La explicación historiográfica culmina en la Filosofía de la Historia tomada en la acepción de una <teoría> del <sentido> de la historia.” Esto es, bajo las siguientes línea de interpretación: a) “[...] la filosofía, después de haberse fecundado [...] con las ciencias exactas y naturales, busca nueva fecundación en el maridaje con las ciencias humanas y los objetos de éstas, entre los cuales la literatura destaca por la doble eminencia de su forma escrita, que la hace

Del primero, el que fomenta el carácter estructural de la Historia mediante las “divisiones” y “subdivisiones” temporales del “antes” y el “después” que deben ser “sugeridas por la articulación con que lo histórico mismo se presenta”, y el que establece la identidad conceptual de la disciplina al exigir, de un lado, “pareja autoctonía” para “[...] todos los conceptos de la comprensión, explicación y composición historiográficas” – partiendo significativamente de la “composición”, en una ruta dirigida al Oriente de la teoría-, y, del otro, al sujetar conceptualmente la posibilidad de las historias:

En cualquier tipo de composición historiográfica hay que tener presente un principio capital relativo a la *división* del material y a la *conceptuación* de éste: tanto la división cuanto la conceptuación deben sacarse del material mismo, o ser sugeridas por éste, en vez de imponer al material una división y unos conceptos previos o ajenos a él, violentándolo y falseándolo. Este principio es menester tenerlo muy presente, porque lo espontáneo es utilizar el saber que ya se tiene, tanto más cuanto es imposible emprender investigación alguna sin ideas preconcebidas, prejuicios y hasta simpatías o antipatías previas; pero las ideas y los prejuicios con que se inicie la investigación deben dar únicamente hipótesis de trabajo que se debe estar atento y dispuesto a modificar y hasta abandonar, si el trabajo no las verifica con el material que vayan dando a conocer las fuentes o este material sugiere o impone diferentes o contrarias.³²⁰

tan aprehensible como el que más de tales objetos, y de su fondo humano, que la hace más universal que los demás entre los mismos.” Y, desde la percepción más amplia de lo estético, b) “Esta relación hace de la constitución de la historia una constitución <estética>. Y la esencialidad y jerarquía axiológica toda de los cuerpos de expresiones, está en relación con lo que se llama <el sentido de la historia>, y es el problema primigenio de la Filosofía de la Historia: si la historia, de la que puede decirse lo que Ortega dice de la vida humana, que <es una faena que se hace hacia delante>, marcha en el sentido de alguna meta, finalidad o fin, sea su marcha hacia ella progresiva o digresiva, o sigue una marcha que no lleva a ninguna parte.” Véase Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 85, nota 47, “Filosofía y literatura, según un filósofo español”, 1992, p. 231 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 24.

³²⁰ Gaos, José, “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 163-164, nota 10 y “Notas sobre la historiografía”, 1974, p. 86, notas 50 y 51. En relación a este “principio” del pensamiento histórico de Gaos, es necesario hacer una anotación importante sobre la “autoctonía” de las rutas por él trazadas según los “territorios del ser”. Por un lado están las someras y ligeras opiniones vertidas alrededor de la obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* –trabajo terminal realizado por el autor bajo la dirección del maestro español-, en las que lo que asoma son los procesos de categorización filosófica surgidos de la revisión documental y cuya originalidad se ve cercada por el sesgo con que las categorías filosóficas de la historia, en este caso las de Villoro con las de Hegel y Sartre, “[...] se amoldan a, y moldean, los diferentes grados de historicidad de los distintos ingredientes, ya más universales, ya más singulares, de la historia misma.” Por otro lado se encuentra el trabajo de Vera Yamuni, en el que la autora configura siguiendo “literalmente” las ideas de Gaos, un complejo modelo de análisis semántico-fenomenológico de las expresiones verbales de algunos “nombres centrales” del pensamiento de lengua española, pero que adolece, y sin que esto signifique valoración alguna acerca de sus pretensiones, de una

Esta acepción del método de la Historia, que es la que enuncia el cruce de temporalidad y concepto que sostiene la índole teórica y *conceptual* del pensamiento histórico de Gaos,³²¹ trasciende las opacidades y reducciones provocadas por la “metodologización” de la historiografía y recupera para ésta el sentido original de todo procedimiento derivado de la experiencia de contacto con los discursos o proposiciones de los testimonios del pasado. Pero también, como auténtico inicio, por decirlo así, de la experiencia de la historia -y justo por vía del interludio verbal-, la *aplicación hermenéutica* recupera la posibilidad de una sistematización categorial y su adyacente entramado de

perspectiva histórica capaz de revertir la práctica historicista que culmina en la descripción única de circunstancias que devienen a-históricas, por más que remitan en su argumentación a usos lingüísticos comprobables. Finalmente, la aguda y detenida crítica a los trabajos de O’Gorman relativos al descubrimiento de América, en la que se vislumbra tras el reconocimiento y admiración mostrados por el manejo del método hermenéutico y la calidad del estilo historiográfico, la clave de una Historia que sólo siendo previamente conceptual –en el sentido múltiple que engloba el carácter sistemático de su ser acceso a la crítica de fuentes y su ambivalencia descriptivo-narrativa como traducción de ellas- puede abandonar la aporía ontológica del historicismo en busca de una autoctonía integral:

“Límites del antisustancialismo de lo histórico indicados por el empleo de sustantivos en la Historia, como <América> mismo.

¿O’Gorman fue conducido por una crítica de la Historia a la Ontología, o por una previa Ontología a la revisión de la Historia?

La Historia de la historia de O’Gorman historicistas: de entes esencialmente históricos.

No: el hombre no tiene naturaleza, sino historia, sino: la naturaleza del hombre es la historia.”

De esta manera, a la luz de la “profundización” anunciada en las “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, lo que parece evidente es que en el primero y el segundo de los ejemplos Gaos vislumbra exclusivamente la circunstancia filosófica de la conceptualización y condesciende ampliamente con la histórica. De hecho, no es del todo cuestionable sólo suponer los efectos que hubiera tenido sobre el concepto de “indigenismo” empleado por Villoro, una crítica histórica similar a la realizada en torno al de “América” de O’Gorman. Véase, Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 40, “Edmundo O’Gorman. Nota preliminar a <Historia y Ontología>”, 1996, p. 504 y “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, 1996, principalmente pp. 197-199.

³²¹ Por su parte, Gadamer ha dejado una remisión similar: “Por regla general el historiador elige los conceptos con los que describe la peculiaridad histórica de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación. Sigue en esto únicamente su interés por la cosa, y no se da cuenta a sí mismo del hecho de que la apropiación descriptiva que se encuentra ya en los conceptos que elige puede estar llena de consecuencias para su propia intención, pues nivela lo históricamente extraño con lo familiar y somete así a los propios conceptos previos la alteridad del objeto, por muy imparcialmente que pretenda comprenderlo. A pesar de toda su metodología científica se comporta de la misma manera que todo aquél que, como hijo de su época, está dominado acríticamente por los conceptos previos y los prejuicios de su propio tiempo.” Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, I, 1996, p. 476.

verdad sujeta a la contingencia de la expresión y los procesos circunstanciales de autentificación y verificación de los lenguajes.

Al ser la verdad para Gaos “[...] una peculiar *conformidad* de las proposiciones con los objetos o la *realidad propuesta por ellas*”, su consistencia adquiere la calidad no referencial de una “certeza” no “apodíctica” -lo que sería contrario a la ambigüedad necesaria a la creación de los consensos-, y a partir de cuyos límites de sistematicidad y comunicabilidad posibles se desarrolla la configuración literaria del “estilo historiográfico” como “[...] parte no inimportante para esta verdad”.

Como ciencia, la historiografía

[...] podría ser más o menos sistemática o de variado sistematismo; incluso más o menos verdadera o conforme con la realidad; en todo caso, verificable en forma divergente en distintas direcciones; y más que nada, no universalmente válida.³²²

Es decir, junto a la instancia parcialmente abstracta e intersubjetiva del conocimiento de la Historia, la descripción del método queda abierta a las determinaciones de la experiencia estética que Gaos personaliza como “facultad artística” del historiador y que a su vez se concreta como continuación de la labor historiográfica mediante la vía literaria de su representación.

La Historia de las Ideas culmina así su constitución propedéutica de la Historia, enlazando a su modulación conceptual las atribuciones de la imaginación, las imágenes, y la cualidad fundamentalmente “ficticia” que orienta sus procesos de creación y recreación.

En obvia correspondencia con los términos esgrimidos por la fenomenología de la expresión en general, la singularmente artística contempla tanto la de las artes que no son

³²² Véase Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 87, 89, notas 54, 57 y 59, así como “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 165, nota 15.

de la palabra, como las “artes de la palabra” más ampliamente que de la literatura, por la inclusión en ellas del cine y la dramaturgia. De las no literarias, ilustradas en el análisis gaosiano por la música y la pintura con base en la manera privativa de acceder al mundo brindada por la experiencia estética, que es siempre –como acto creativo o recreativo- “[...] composición no reproductora en cuanto tal de nada, sino un objeto nuevo que viene a enriquecer el mundo total de la realidad, donde antes no existía”, Gaos se ocupa con un doble propósito.³²³ El primero es evidenciar el orden “irracional de sus ingredientes” como recurso testimonial no sólo pertinente sino hasta imprescindible para la elaboración del discurso historiográfico,³²⁴ mientras que el segundo, al equiparar los procesos de creación artística –mediados en la relación expresión-pensamiento por la “imaginación creadora”-, con los literalmente “conceptuales” –en los que la notificación del pensamiento es directa y las imágenes “sólo concomitantes”-, conduce a la reunificación de estética y moral, sí bien bajo la primicia experiencial del arte como “potenciación” de la realidad:

Quiérese [significar] que si el estado de satisfacción concebido como felicidad fuese asequible, lo coronaría una satisfacción estética, si no es que ésta recubriría todo lo demás de él, si no es, incluso, que todo él sería en verdad una pura satisfacción estética –infinita... Y así la moralidad, el bien, culminaría, teleológica o arquitectónicamente, en goce estético –punto final de las relaciones entre lo moral y lo estético, que empezaría por la distinción entre ambos como el género y una especie: un género puede acabar culminando en una de sus especies.³²⁵

Por su parte, las artes de la palabra, radicadas genéricamente en lo que antecede, y a la par distinguibles de la expresión verbal, propiamente “científica”, según ha escrito Gaos resaltando la equivalencia teórica de la poesía, adquieren su identidad estética tanto en los

³²³ Así en el fondo de la pintura: “[...] el cuadro [...] no es nunca un medio alguno para objetivar el modelo, ni éste es nunca el objeto estético, sino que éste es el cuadro mismo, o éste se objetiva a sí mismo, se hace presente él mismo como objeto estético.” Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 498.

³²⁴ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 23.

³²⁵ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 499, 501 y 516.

términos “específicamente literarios” de su “notificación” y su “designación” –asunto correspondiente a los dominios de la “estilística”- como, y principalmente, en los subjetivos de su “significación” llevados más allá del “tono” hasta abarcar, en los ejemplos del autor, el “vocabulario”, la “sintaxis”, el “ritmo” y la “índole” o “distribución” de los “[...] sonidos vocálicos y consonánticos, en los cuales puede haber ya una belleza sensorial.”³²⁶

Además, esta “significación” de evidente corte retórico se complejiza añadiendo a la del “literato” o el “historiador” relativa a los objetos de su representación,³²⁷ la “[...] *objetivada como parte de los objetos designados o totalidad de éstos*, que es la de los *sujetos objetos de la obra*”, con la mera excepción de la autobiografía y de algunos casos de la “lírica”, así como la que ambos creadores generan respecto a sus propias expresiones –con cuanto éstas “implican y complican”.

Pero la producción de la belleza o del goce estético agrega aún a lo “significado” por la expresión literaria, las formas de la “imaginación creadora”, básicamente insertas en los discursos como “objetos designados”, “imágenes de los perceptos designados”, de los “pensamientos notificados” y de las “emociones” y “mociones” “significadas”. Esta categoría a su vez aporta la atribución de lo “ficticio” a los objetos literarios en general, con lo que se tensiona –al margen de las expresiones “vulgar” y “científica”- la circunstancia histórica en su particular facticidad:

Los objetos designados por la literatura no son los objetos mismos <reales> designados por la expresión verbal que quiere ser <verdadera>, sea vulgar o científica. Los objetos designados por la literatura de <ficción> son objetos ficticios, esto es, imaginados creadoramente. Pero incluso cuando son objetos <reales> como

³²⁶ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 509-510 y “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, 1970, p. 166 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, p. 23.

³²⁷ “El historiador cabal es el que llega a hacer vivir su tema histórico en forma análoga a aquella en que el artista literario hace vivir su tema literario.” Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, 1974, pp. 83-84, nota 44.

los de la expresión vulgar o científica que quiere ser <verdadera>, están más o menos imaginados creadoramente –so pena de que la expresión por este lado no llegase a ser literaria... Y este imaginar creadoramente los objetos designados por la expresión literaria, tiene la misma potencia, y la actualiza, de potenciación de los objetos <reales> que las obras de arte no literarias: [...] el objeto estético es la obra literaria misma, la expresión literaria misma con lo expresado por ella, más las imágenes creadoras de los objetos designados, y no estos objetos, pero la obra literaria hace ver éstos, hace ver la vida o la naturaleza como no la hubiese visto sin ella, causando precisamente ello en buena parte la peculiar satisfacción estética.³²⁸

Llevada finalmente a su especificación temporal, la representación ficticia de la Historia, que amalgama lo peculiar del pensamiento discursivo–conceptual y la significación de las imágenes como “pensamiento creador” –matriz a la que inicialmente podría ser remitida la clasificación de los géneros historiográficos-, adquiere en Gaos las dinámicas hermenéuticas que enlazan la escritura y la “lectura” de la Historia y la literatura como “especie histórica relevante”, y en lo fundamental aneja a los cortes comprensivos de las generaciones sobre los que descansa el carácter “crítico” de la “ciencia” y la “teoría” histórico-literaria.³²⁹

Lo trascendente, sin embargo, se presenta en los términos derivados de la conciencia histórica mantenida de ello y que es la clave para valorar la radical oferta gaosiana que vislumbra la superación del secular “inmanentismo” de Occidente, por vía de los factores “a-metódico” y “a-sistemático” –en tanto que históricos y literarios–configurantes del “pensamiento de lengua española” y su especial circunstancia proclive a la elaboración “conceptual” y hasta “discursiva” mediante “imágenes”: la “otra razón” o “razón poética”.³³⁰

³²⁸ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, pp. 510-511.

³²⁹ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 514.

³³⁰ Las dos últimas nociones en Maestre, Agapito, “El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, 2001, p. 117,125. Véase Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 64. No está por demás señalar, en el espacio de influencia del antinomismo gaosiano, la siguiente nota genealógica: “[...] la mística germánica de fines de la edad media y principios de la moderna es uno de los orígenes de la filosofía

La fenomenología de la expresión verbal toda, su ascendencia sobre el concepto y la estructura gramatical y estilística de las proposiciones y sus relaciones, se particularizan en su ser español frente al universo de lenguajes como “una pedagogía política por la ética y más aún la estética”. En ella las dimensiones de lo temporal se correlacionan ahora según la versión “pragmática” de la historia y en la que la instancia semántica de ésta pasa de la palabra como recurso ante la desaparición existencial, a su postura como fuente de “diálogo” y “conversación”. Para Gaos, tal es el eje vertebral de los “procesos formativos” –de acuerdo a la categoría más cabalmente hegeliana de la “formación”: *Bildung*- a través de los que, en sentido estricto, se establecen los límites o márgenes de la posibilidad de las historias –o del hacer la historia y las Historias.³³¹

La experiencia estética no se agota, desde esta perspectiva de lo verbal y su tiempo, en la sola “espontaneidad ideativo-imaginativa” e “irregularidad metódica” visible en las formas de “expresión”, “comunicación” e “invención” de los “nombres centrales” del pensamiento de lengua española –“las ideas con halo de imágenes y veste de frase rítmica y vocablos exquisitos”-,³³² ni en sus modos “ocasionales” y “circunstanciales” –en muchos casos extraídos del “habla corriente”- de su búsqueda de la belleza y la manera de su significación; abarca en realidad en tanto que formulación “crítico-estética” un “[...] peculiar espíritu que llega a ser consciente de sí en una doctrina [...] que es justa expresión

moderna, aunque lo fuese sólo de la filosofía alemana como tal: lo es por el pensamiento y por la lengua. Pues bien, en esta mística tiene también uno de sus orígenes, más o menos directo e importante, la española, en la que los hombres de lengua española podemos reconocer sin empacho, tanto más cuanto que en el reconocerlo no nos encontramos solos, la culminación de la mística cristiana europea y universal. Y en ella podemos reconocer igualmente, tampoco solos, una filosofía española, de la forma en que la filosofía es <pensamiento> místico, religioso. Una filosofía española por la lengua y por el pensamiento mismo.” (p. 51).

³³¹ “Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de *formación* que desde la idea del método de la ciencia moderna.” Véase Gadamer, H.-G., *Verdad y método* I, 1996, p. 47 y en general pp. 38-48.

³³² “Algunos autores hispano-americanos contemporáneos están peculiar y sintomáticamente montados sobre los límites mismos de los campos de la literatura de ideas y la literatura de imaginación o ficción. Ya en forma de vaivén entre los dos, [...] ya con una fórmula personalísima de combinación de una y otra.” Véase Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 61-62.

de él”, y con la que se destacan los postulados mismos de la historicidad de las “culturas” como asunto de la concreción lingüística –política y moral-:

El pensamiento hispanoamericano contemporáneo toma sus temas todos en una actitud, los trata con un proceder de una intención que no se puede menos de calificar de estética –aunque sea de una peculiaridad consistente en su unión, en su unidad con lo no-estético. La concepción de lo estético generalizada precisamente a lo largo de la edad contemporánea es la de lo estético como puro o autónomo: lo estético sólo es lo estético si es sólo lo estético. Pero lo estético no ha sido concebido siempre así. Edades clásicas lo concibieron en unión de lo no-estético. En estas concepciones se encuentra el antecedente de la concepción de lo estético propia del pensamiento hispano-americano contemporáneo.³³³

La pluralidad universal que enuncia el “más allá” estético “del pensamiento de lengua española”, considerado en sus espacios de alteridad y alternidad frente a las determinaciones unilaterales del “inmanentismo”, se condensa en la figura de una oscilación temporal mantenida entre los “más allá” del pasado y el futuro, de lo que permanece y de lo que de ello brota como nuevo, y el “más acá” de la experiencia constitutiva del presente, comprimida por Gaos bajo la clara injerencia de los léxicos del “decisionismo” de tipo conceptual que remiten a la herencia de Donoso Cortés y quizá Carl Schmitt.³³⁴

Si “[...] erigir en criterio de la cultura su pasado, equivale a erigir en criterio de ella lo ya *real*, la *realidad* de ella, y esto, a negar las *posibilidades* de verdadera *creación*, *libertad*, o la prosecución de la historia en el futuro”, y si la inversión del esquema ha

³³³ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 68-69.

³³⁴ Respecto a la “influencia” de Donoso Cortés en el “ámbito germanohablante” debida a Schmitt, véase Beneyto, José, *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*, 1993, p. 17, aunque son constantes en el aparato crítico las referencias en tal sentido. Por su parte, Gaos incluye a Donoso en su antología de textos del *Pensamiento Español* y ha dejado un aforismo de 1962 en el que es palpable la importancia “circunstancial” que le otorga a su herencia: “El verdadero tema de nuestro tiempo ya no es el que pensaba Ortega en 1923, el reemplazo de la razón pura por la razón vital. Es el de la razón dialéctica materialista e histórica, el del comunismo en sus dos lados: el de su evolución en los países comunistas y el de la reacción o acción ante él en los países comunistas. Es en el fondo el tema de Donoso: el de la felicidad humana por el individualismo y liberalismo o por el socialismo.” Gaos, José, *Pensamiento español*, 1990, pp. 336-337, 339, 381-383, y *Confesiones Profesionales y Aforística*, 1982, p. 246.

conducido a la osadía progresiva de la aceleración que suprime al máximo la densidad de la experiencia y provoca los emplazamientos de “salvación” puramente “ucrónicos”, la tesis histórico-estética de Gaos remite nuevamente a la constelación hermenéutica de la unidad en la pluralidad:

[...] si en general los productos de la cultura resultasen en una hora nuevos hasta el punto de no tener nada que ver con ninguno de los anteriores, en tal punto y hora se habría terminado –la cultura, la historia, la naturaleza humana: los tan absolutamente nuevos productos serían otra naturaleza. Un mínimo, siquiera, de continuidad, de unidad, no sólo nominal, sino real, de *tradicción*, de *determinación*, liga de *hecho* a la *realidad* las *posibilidades*, la *creación*, la *libertad*: de la mezcla íntima de realidad y posibilidades, de tradición y creación, de determinación y libertad –de tradición creadora o <tradicional> creación, de determinación liberal o de <determinada> libertad está de hecho, de hecho metafísico, amasada la historia, la naturaleza humana.³³⁵

El punto de contacto con la experiencia acumulada selectivamente del pasado –en la que el silencio ocupa su lugar significante como en toda verdad surgida de las situaciones de diálogo y conversación-,³³⁶ y con el despliegue controlado de las expectativas de futuro –“más allá” “utópico” circunscrito a la órbita íntegra de la antropología filosófica o al margen de las limitaciones y reducciones futurológicas-, apuntalan el desarrollo y composición del núcleo “pragmático” que comparten la “pedagogía” y la “política”, y cuyas formas de identidad estética enuncian las categorías de “formación” y “decisión”:

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es característicamente pedagógico desde luego en la acepción corriente del término, por su literatura pedagógica en esta acepción y por la obra pedagógica, en la misma acepción, de los pensadores, pero más aún, a fondo, porque todo él es pedagógico en el mismo

³³⁵ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 82 y 97. El término “ucrónico”, como “paradigma salvador”, es empleado por Gaos en relación a los *Motivos de Proteo* de Rodó.

³³⁶ “De [...] la comunicación [...] es órgano por excelencia <el santo sacramento de la conversación>, el diálogo en su más pura y alta forma, aquella en que no sirve a la transmisión de conocimientos, ni siquiera a la mayéutica de las ideas, sino a la compenetración de los espíritus, por comunión no sólo en las palabras, sino también, y quizá más aún, en los silencios, que no son menos parte de él.” Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, 1980, p. 107.

sentido y con la misma extensión en que es político –y en cuanto es estético por su espíritu todo.³³⁷

Los atributos del tiempo presente de ambas nociones, y su tener que efectuarse y acreditarse en el “más acá”, en el mundo de “esta vida”, a la primera de ellas le implican el carácter de un proceso general y múltiple de “con-vivencia” -como “con-formación” y “co-educación” inherentes a lo dado “comunicativamente” (que es la traducción de la *tradicción* en *expectativa*). Lo prioritario del baremo axiológico consta de “[...] una empresa educativa, o más profunda y anchamente, <formativa>” –técnica, científica y artística-, de “creación y “renovación” por “[...] medio de la <formación> de minorías operantes sobre el pueblo y de la directa educación de éste”. Por su parte, a la decisión como momento culminante del traslado de lo pedagógico a lo político -“parecerá ser la <aplicación> política el motivo de la empresa pedagógica”- la perspectiva gaosiana le asigna la ambigüedad existencial que posibilita la realización cultural humana *con* el tiempo y a partir de las determinaciones de la mediación verbal en las que se sustenta la realidad posible de los “muchos mundos” de éste y otros mundos o “más allá”.³³⁸

En tal sentido, la cualidad política de la lengua española en parte signada por el “tránsito de la teoría a la práctica”, alude otra vez en su remisión mística a la inherencia del “relato” y la “acción,”³³⁹ a un complejo “semántico” de lo político previo al de su “dislocación” y parcialización provocadas por las definiciones de la “época moderna” en un “sector muy reducido y superficial de la totalidad” del alcance que abarcaba en su origen, y que Gaos recompone como “[...] la organización total de la total comunidad cultural en

³³⁷ Véase Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 84.

³³⁸ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 83 y 87-89.

³³⁹ “De sus temas y más aún de sus formas mentales y verbales, sociales, a la acción política no hay ni siquiera un paso: en su pensamiento está entañada y en su palabra iniciada la acción misma.” Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 88.

cuanto organización que se <produce> en formas políticas, esta vez en la acepción restringida, corriente del término”:

[...] fe en el pensamiento como potencia histórico-cultural; en la cultura en general, como potencia histórico-vital humana. Pero, más aún: una innata propensión ética; una nativa proclividad estética; una espontánea fe en la virtud política de la ética, ética y política de la estética, estética, ética y política de la palabra oral, de la comunicación personal.³⁴⁰

Tras esta amplitud antropológica de los contenidos, en el vaivén siempre inestable de la relación entre las determinaciones imputables a los modos efectivos de la formación y los espacios de proyección de lo concebible y lo imaginable como voluntad libre y creadora de las expectativas, el *acto de decisión* se sitúa como el núcleo de significación clave del, por así decirlo, *Dasein* histórico y político derivable de la teoría estética de Gaos:

Ahora bien, la tradición recreadora o la creación vinculada a la tradición, que es el efectivo criterio de la cultura en cada caso, no se <determina libremente> *more mathematico*, sino prudencial –históricamente: la historia (no, la Historia, la ciencia o la literatura histórica) no es ocio de matemático [...] sino negocio de prudente. Negocio de prudente que examina *su* real tradición y *su* posible creación, su historia, o que reflexiona sobre sí mismo –para decidirse, decidir-se, decidir de sí, a medias <determinada>, a las otras medias libremente. Y el decidirse, el decidir de sí, es forzoso: decisión o detención de la vida, aniquilación. La decisión prudencial entraña el riesgo de errar, pero la imposibilidad de la matemática no libra de la forzosidad de decidirse.³⁴¹

Más aún, al apelar lo prudencial de por sí a la integración individual o colectiva de las dimensiones del tiempo, las circunstancias de la decisión se imponen desde el presente – al menos como posibilidad- a todo el pasado registrado y sólo a los ámbitos del futuro que su *efectividad* contribuye a forjar y que únicamente son visibles *post eventum* o como experiencias del pasado historizado. El que éste exista por el presente, bajo la tensión

³⁴⁰ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, pp. 70 y 88.

³⁴¹ Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 98.

congénita de los “criterios del futuro”, recapitula el estado de la cuestión para ubicarla en su única instancia de aprehensibilidad fáctica: la del lenguaje señaladamente conceptual, que se esgrime como índice y factor histórico-político del acontecer no enteramente disponible a la finitud humana.

Así, desde la “salvación” de la circunstancia “personal” de Gaos, pero emplazadas las ideas desde un fondo antropológico que le otorga pertinencia a su traslado como premisa estructurante de la historia y la historiografía:

[...] el pensamiento hispano-americano [...] se plantea a sí mismo el problema de su propia naturaleza y valor, es decir, de su propia conceptualización en relación con el occidental. La solución depende de la conceptualización que éste hace de sí mismo. Mas esta conceptualización forma parte, y parte fundamental, de la historia del pensamiento, pasada y presente y futura. Por tanto, la solución del problema de la naturaleza y valor, de la conceptualización del pensamiento hispanoamericano depende de la historia del pensamiento, presente y sobre todo futura, si ya no pasada.³⁴²

La trayectoria que queda de esta manera trazada, como punto de fuga que conjunta culturalmente los haberes históricos, estéticos y políticos, alcanza sin embargo el nivel máximo de su expresión al concretarse, como “extremo crítico del inmanentismo”, frente a la cualidad temporal esencial de éste: la aceleración.

A dicha categoría, distintiva en tanto que modo de la historia moderna, y sustento simbólico de su política localizada al margen de lo puramente estético y que, como se ha visto, incumbe al tiempo contemporáneo dada la permanencia arrogante en él de los principales factores que la conformaron como “decisión” de una época, la reflexión de Gaos opone la plausible *metonimia* entre “prudencia” y “retardo” que, a pesar de sus notas

³⁴² Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, 1990, p. 99-100. Al reconocer el carácter introductorio de las notas que acompañan a la tesis anterior –“hipótesis de trabajo”-, Gaos precisa el corte de su condicionamiento historiográfico: “[...] teniendo en cuenta el pasado, o determinando éste el presente y futuro, y procediendo nuevamente pero no sin determinar retroactivamente el pasado, una y otra acción en proporción recíproca no susceptible de aquilatamiento matemático, sino tan sólo <prudencial>.”

hasta cierto punto antinómicas, recoge en su cobertura la infinitud de ritmos y duraciones posibles en cada situación histórica –incluyendo la de la aceleración controlada, prudencial-, y aporta la reserva estética complementaria para responder a los requerimientos de unidad de lo fáctico y lo ficticio en la Historia.

La virtud política, moral y “hasta metafísica” del retardo –vocablo sin duda allegable vitalmente a la *angustiosa espera* del autor, pero no sólo a ello ni de manera suficiente como para prescindir de él en una perspectiva antropológica de la experiencia histórica-,³⁴³ se establece con base en el rendimiento de las atribuciones de la “formación”, la “decisión” y la “aplicación” de los conceptos sobre las dimensiones del tiempo y de la eficacia de su uso y significación consensuada y múltiple en el espacio de la convivencia cultural.

De ahí que, por ejemplo, un relato de ficción –que Gaos lamenta pudiera ser uno de los “perdidos” *Viajes de Guilliver*- versante sobre un país de “bardistas”, tendría a su disposición un área temática englobante desde las especificaciones inversas surgidas del movimiento acelerado, el “retraso”, hasta un cúmulo de mediaciones cuyo límite es el mismo que el de su contrario: la “aniquilación”, esta vez por “detención”, con lo que no sólo se afina la intención “puramente teórica” de “[...] comprender mejor, por contraste, los fenómenos de la aceleración en vigor, sus posibilidades, quizá sus limitaciones irrebasables también, y su sentido”, sino que, sobre todo, se da lugar a nuevas enunciaciones y, por

³⁴³ Al respecto véase el párrafo con el que Gaos cierra “Sobre la técnica”: “Una advertencia le interesa al autor de este artículo hacer para final de él. Este artículo, podría concluirse, es expresión de la actitud romántica, reaccionaria, de un *laudator temporis acti* y condenador del tiempo presente y futuro. Puesto que el avance de la historia ha consistido en la aceleración creciente de la vida humana, ¿no basta retroceder en la historia hacia el pasado para volver a vidas humanas retardadas, retardatarias? Pero la conclusión podría ser prematura. Pues el autor de este artículo ha escrito también: <Todo proponer marcha atrás en la historia acusa de sinsentido a la marcha de la historia hacia delante. Pero entonces, ¿qué garantía puede dar del sentido de la marcha atrás el que propone –desde delante de la marcha?> Lo que pasa es que la *Zeitkritik*, como dicen los alemanes, es cosa complicada.” Gaos, José, “Sobre la técnica”, 1967, p. 214.

tanto, a agregaciones de la realidad histórica inmersas de inmediato en la estructura temporal del hombre, sus relatos y las vías de su asequible visualización de conjunto.³⁴⁴

Es por ello que, historiográficamente, los efectos del retardo se adscriben de origen a la experiencia misma del tiempo histórico –“¿por qué hacer más cosas y no menos?”-, a través del develamiento de los “esenciales módulos temporales de lo humano” que responden a la configuración de la “longitud”, la “demora”, la “morosidad”, el “ahondamiento” y la “profundidad”. Ello repercute, por un lado, en la percepción *metodológica* con la que se abordan los procesos de conversión de las palabras de las fuentes en categorías de la Historia –la Historia Conceptual emerge así, en el sentido de una “profundización categorial”, como la llave de toda “autoctonía” lograda cada vez científicamente. Por el otro, en la creación discursiva mediante la que los conceptos y sus imágenes traducen al presente las experiencias del pasado y proyectan su utilidad en el futuro. Una ideación *mítica* que restablezca la opción histórica del retardo, que exprese la unicidad y la dilatación de los acontecimientos por encima de su disolución serial y causal, que ahonde en su exégesis tras el azar y la sorpresa de las vivencias y decisiones, de la pluralidad con que se conforman sus perfiles y se satura su volumen, no podría ser, a su vez, sino una postulación política de proyecciones necesariamente tópicas:

¿No sería, pues, posible y mejor el retardar el advenimiento de las nuevas insatisfacciones, haciendo, en vez de correr tras nuevas satisfacciones, por retardar las presentes?³⁴⁵

³⁴⁴ Gaos, José, “Sobre la técnica”, 1967, p. 207 e *Historia de nuestra idea del mundo*, 1994, pp. 675-676.

³⁴⁵ Gaos, José, *Del hombre*, 1992, p. 493 y “Sobre la técnica”, 1967, p. 210-211. La aplicación de estos preceptos al examen de la “vida intelectual” contemporánea es realizada por Gaos en su trabajo “Crítica del tiempo”, en el que la escritura y la lectura –la publicación y el consumo de libros y revistas- aparecen desmenuzados bajo el sesgo de su expresión tecnocrática e industrial. Este ejercicio configura para Matute un “lúcido” ejemplo de filosofía de lo cotidiano y de anticipación intelectual en el correr de las épocas y los espíritus. Véase Gaos, José, “Crítica del tiempo”, 1967, pp. 215-239.

La inicial gigantomaquia planteada por Gaos en la que *Logos* y *Cronos* disputan alrededor del olvido y el recuerdo en el interior humano, así como su diseño posterior en tanto que formalización del diálogo y la conversación, tiene en realidad su escenificación final en un “más allá” político esencialmente historiográfico y comunicante y que, como tal, supone la articulación teórica del tiempo como siendo *con* las cosas y de la palabra dicha como haciendo tiempo con las cosas. La Historia de las Ideas, de los conceptos y sus imágenes, el fondo hermenéutico-temporal y fenomenológico-verbal en el que se asienta como disciplina relativamente autónoma y de cobertura temática múltiple –al menos moral, política y estética–, así como la singularidad de sus dinámicas de aprehensión y constitución del mundo de lengua española, conforman la aspiración gaosiana de dicha sistematización y en ese sentido debe adscribirse al entorno general de su antropología filosófica.

Si la naturaleza del hombre es la historia, entonces la naturaleza de la historia está en su expresión. O, como él ha rubricado aforísticamente:

Una antropología no puede ser acabada si no acaba en una teología.³⁴⁶

³⁴⁶ Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, 1945, pp. 188.

Conclusión

Patente desde la introducción, el objetivo de esta tesis fue el de realizar un reposicionamiento del pensamiento histórico de José Gaos, aunque ello poco tuviera que ver con algún balance historiográfico de corte comparativo, necesariamente crítico y metodológico.

El interés se radicó más bien en la realización de un ejercicio que culminara circularmente la experiencia con la que había dado inicio la investigación y que era la del encuentro con el filósofo asturiano a través de la mediación de la escuela hermenéutica alemana, en particular con la desarrollada bajo la acepción gadameriana de la “historia del concepto como filosofía” y especificada en sus matices semántico-temporales por Koselleck y Blumenberg.

El orden inverso, es decir, la consideración de los aportes de Gaos a los núcleos centrales de la discusión de la ontología hermenéutica, llevando como eje directriz los caracteres de la teoría de la historia, determinó la ubicación de lo posible y lo pertinente historiográficamente bajo el aspecto de dos reductos de la interpretación contenidos en el doble significado del concepto de participación aplicado a la obra de Gaos: en tanto que pertenencia a una misma tradición filosófica con los autores mencionados y en tanto que agregación propia originada en distinciones de conciencia lingüística.

Desde una perspectiva así, en la que la significación histórica de los conceptos no es asunto inesencial, teoría, historia, filosofía y literatura asumen la contextura de una sola dimensión versante acerca del mundo de la vida que es exclusivamente humano y cuya instancia última deriva en la constitución parcial de los objetos por los sujetos. Para Gaos, la cuestión del sentido.

En consecuencia, la elaboración de un relato sistemático del sentido de los acontecimientos del pasado, en donde lo sistemático más que a las formulaciones lógicas de las causas de la sucesión, hace referencia a las explicaciones posibles de obtener tras la articulación categorial del todo y las partes, lejos de remitir como acto creativo a la dispersión de los objetos en los intentos de conocimiento, conduce a la aprehensión simultánea de la participación de cada uno de ellos en tanto que realización que se pretende pertinente y verídica.

La teoría de la historia como forma singularizada de la comprensión, la filosofía como manera explícita del sentido, y la historia, que en su ambigüedad como secuencia de acontecimientos y representación de éstos expresa el nexo antropológico-experencial existente entre tiempo y palabra, entre acontecer y conocer, confluyen en el pensamiento de Gaos hasta lograr un ámbito de unidad historiográfico a su vez identificado por un orden tripartita: las condiciones de posibilidad de ocurrencia de las historias, la conciencia fáctica de las mismas y los modos verbales con que a ellas se enlazan las formas sincrónicas y diacrónicas de la investigación y la recreación del pasado.

Categorías como las de experiencia y expectativa, principio de individuación y comunicación, memorar y conmemorar, olvido, módulos del tiempo y de las generaciones, tiempo histórico, historicidad; o bien metáforas como las del viaje y la de la condición orográfica de las representaciones, las de matar el tiempo o perderlo y el más allá, traducen para la historia modos antropológicos de ser el hombre con su temporalidad y en los que se inscriben los acontecimientos sólo en los términos que enuncian sus posibilidades –el predecir- y nunca en los de las historias que después realmente acontecen.

Por su parte, a estas últimas corresponde el esfuerzo hermenéutico y fenomenológico de la crítica del tiempo –histórico- y a ésta un doble nivel de

categorización. El primero tiene que ver con elaboraciones conceptuales que sin encontrarse expresamente en los testimonios del pasado han sido derivadas de su interpretación y que en ello basan la calidad epistemológica de sus accesos propuestos: inmanentismo, tecnificación, aceleración, retardo, satisfacción, insatisfacción, decisión y prudencia, por traer a cuentas las medulares, favorecen no sólo las descripciones de los estados de cosas situados más allá de la unidad o serialidad de los hechos –intersticios en los que cabe sospechar existan residuos de la verdad histórica-, sino que se presentan a mayor profundidad como gradaciones capaces de incidir estructuralmente en los diseños y procesos del conocimiento científico de lo histórico.

Al segundo nivel pertenecen en estricto las categorías de la historia que, ampliadas en discursos, constituyen por un lado el lenguaje de las fuentes que delimita lo que con apego a su expresión es permisible decir o no –y aunque nada establezca respecto al cómo del decir validado- y, por el otro -como traducción controlada que exhibe lo que en la historia es índice y factor-, articulan la irrealidad de los hechos con la menos asible realidad de la perceptiva y la intersubjetividad de los conceptos.

De esta manera, la fenomenología de la historia que es siempre de presencias discursivas da paso, en el entorno de la definición de la historiografía como concienciación controlada cada vez de toda fusión de horizontes temporales, a una hermenéutica de la facticidad de por sí orientada a la derivación de los fundamentos epistemológicos y significantes del conocimiento histórico y en la que el sentido asume su condición esencial como acto creativo en el que se confunden y dirimen las dimensiones y complejidades psíquicas de la palabra y el tiempo.

La diacronía y la sincronía inherentes a las situaciones de la historia y expresión de lo que en ella es distante o simultáneo pero, en todo caso, simultáneamente anacrónico,

adverten por vía de su aplicación como métodos de conceptualización la imposibilidad de las representaciones absolutas del pasado y, al señalar los límites que como traducción especifican genéricamente al relato histórico, posibilitan su adscripción a las cuestiones *significantes* del lenguaje sin menoscabo ya de las improntas de su literalidad para el mundo y su perenne ambigüedad.

La clave está en no desligar el fondo gramatical-conceptual (semántico) que sostiene la antropología filosófica de Gaos, de los postulados que para la historia prescribe la Teoría de las Categorías y que en lo fundamental esgrimen la caracterización de la Historia de las Ideas como disciplina general de conocimiento. En su acepción como reunión efectual y motivada de concepto e imagen, así como inmersa en el juego de significaciones de la expresión cotidiana y las proposiciones conformantes de discursos, la Idea funge además como facultad histórica de cualquier hecho y, por lo tanto, como principio regulador de la interpretación que explica y proyecta.

Conceptualizar la historia es también darle su imagen, dotarla de sentido mediante la recepción de su palabra y la recreación de los mundos y horizontes en ellas contenidos. Por eso los métodos de conceptualización no enuncian más reiteración que la que hace de la autoctonía una condición permeable a la investigación y la narración y bajo la que queda asegurada estéticamente la unidad antropológica del constructo entero.

Ahí es donde radican incontrastables las posibilidades del pensamiento de lengua española frente al inmanentismo y sus maneras crecientemente tecnocráticas de acceso al mundo de la vida. La opción del retardo adscrita al orden de la Historia, que inmiscuye las consideraciones también estéticas de la decisión y la prudencia como ámbitos privativos de la pragmática de las temporalidades, al tiempo que como crítica posibilita la presencia de los fenómenos históricos desde perspectivas que irrumpen el esquema lógico de la serie –la

exégesis devota del acontecimiento que abre la puerta al Mesías-, reivindica la templanza de los métodos de composición en tanto que conjunto que integra y equilibra para el conocimiento las cualidades de lo teórico y lo poético.

La suma estética de la ética y la política como planeamiento que reúne a indemnidad las atribuciones de la experiencia como algo siempre histórico, y tras el que es factible sorprender la idea de la Historia como ciencia avocada a los modos de la aprehensión de las experiencias de los hombres en el pasado, sí bien reivindica las cualidades de lo a-metódico como forma de los accesos y las representaciones de la historia, lo hace desde la previa consideración del lenguaje como mediación primaria y fuente de toda significación.

La herencia del pasado tiende así a configurarse de manera natural como Teoría de las Categorías en la que las historias que realmente acontecen no tienen más remisión que la de sus condiciones de posibilidad y en la que sin embargo se muestra y dirime la perpetua oscilación humana entre *Cronos* y *Logos*, por más que ahora los factores se especifiquen por vía de la dilución entre lo *fáctico* y lo *ficticio* y aunque la decisión y la responsabilidad aparezcan disminuidas por lo *absoluto* que se percibe como en permanente dispersión.

Y ¿de qué otra manera podría ser?

Quizá ya sólo sea necesario recordar dos de los temas históricos predilectos de Gaos: la locura del Quijote y la ensoñación religiosa de Sor Juana.

Pura crítica del tiempo.

REFERENCIAS

- Abellán, José,
- 1970
- “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica”, en *Dianoia*: 16:16, pp. 205-231.
- 1990
- “Prólogo” a Gaos, José, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento Español*, en *Obras Completas VI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 5-20.
- Alfaro, Héctor,
- 1992
- La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ankersmit, F. R.,
- 1994
- History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, London, University of California Press.
- Apel, Karl-Otto,
- 1992
- “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, en Vattimo, Gianni, (comp.) *La Secularización de la Filosofía*, España, Gedisa, pp.175-213.
- 1994
- “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón”, en Blanco, Domingo, Pérez, José y Sáez, Luis, (edits.) *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, pp. 15-32.
- Aranguren, José,
- 1970

- “Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la Filosofía*”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 157-163.
- Ardao, Arturo,
1986
Nuestra América Latina, Uruguay, Ediciones de la Banda Oriental.
- Ávila, Remedios,
1994
“El trascendentalismo ético y la vida buena”, en Blanco, Domingo, Pérez, José y Sáez, Luis, (edits.) *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, pp. 33-45.
- Backman, Mark,
1991
Sophistication, Rhetoric and the rise of self-consciousness, Woodbridge, Ox Bow Press.
- Benítez, Laura,
2001
“El concepto de modernidad en las *Lecciones de Filosofía* del año 1944 de José Gaos”, en Rodríguez de Lecea, Teresa, (edit.) *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, pp. 133-140.
- Beneyto, José Ma.,
1993
Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés, Barcelona, Gedisa.
- Betancourt, Fernando,
2005
“De la inquietud a la perplejidad: inconceptualidad, metafóricidad y sentido en el discurso historiográfico”, en *Coloquio Interno de Historia e Etnohistoria*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-26.
- Blumenberg, Hans,
1992

- 1999 *La inquietud que atraviesa el río, un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Península.
- “<Mundo de la vida> y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 58) pp. 33-72.
- “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 58) pp. 115-142.
- “Situación lingüística y poética inmanente”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 58) pp. 143-158.
- “<Imitación de la naturaleza>. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador”, en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 58) pp. 73-114.
- 2000 *La risa de la muchacha de Tracia. Una protohistoria de la teoría*, Madrid, Mínima Trotta.
- 2003 *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Mínima Trotta.
- Bovero, Michelangelo, 2001 “Gramática de la democracia. Principios y desarrollos”, México, Instituto Federal Electoral.
- Cardiel, Raúl, 1969 “Homenaje a José Gaos. Filosofía de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos*, 28:5, (septiembre-octubre) pp. 47-55.
- Carr, David, 1987 “Futures Past. On the semantics of historical time by Reinhart Koselleck”, *Review Essays*

en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 26:2, pp. 197-204.

Catálogo

2000

Archivo José Gaos, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Colonnello, Pio,

1998

Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos, México, Técnica de Impresión.

Cristin, Renato,

2000

Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl, Madrid, Ediciones Akal.

Dilthey, Wilhelm,

1968

La esencia de la filosofía, Buenos Aires, Losada.

Fernández, Estela,

1990

“José Gaos y la ampliación metodológica en historia de las ideas”, en *Cuadernos Americanos*, 20, (marzo-abril) pp. 19-33.

Fernández, Justino,

1970

“Una indagación estética del Dr. José Gaos”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 253-264.

Gadamer, Hans-Georg,

1994

“La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 213-224.

“La historia del concepto como filosofía”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 81-94.

- “Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 63-70.
- “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 181-194.
- “La continuidad de la historia y el instante de existencia”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 133-143.
- 1996 *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gaos, Ángeles, 1999 *Una tarde con mi padre: recuerdo de José Gaos*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Gaos, José, 1945 *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, México, Universidad de Nuevo León.
- 1959 “El más allá”, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 123-186.
- “Historia y concepto de la verdadera <antropología filosófica>”, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 49-66.
- “¿Qué clase de Ciencias son las Políticas y Sociales?”, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 73-90.
- “El interés de la filosofía”, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 31-48.
- “¿Es el historicismo relativismo escéptico?”, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la*

- materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 67-71.
- 1960
 “El sueño de un sueño”, en *Historia Mexicana*, 10:1, (julio-septiembre) pp. 54-71.
- 1967
 “Crítica del tiempo”, en *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia 40) pp. 215-239.
- “Mito y existencia”, en *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia 40) pp. 179-197.
- “La antropología filosófica de Cassirer”, en *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia 40) pp. 153-160.
- “La antropología filosófica en nuestros días”, en *Historia Mexicana*, 16:3, (enero-marzo) pp. 432-449.
- “Sobre la técnica”, en *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana, (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia 40) pp. 199-214.
- 1970
 “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, en *Historia Mexicana*, 20:1, (julio-septiembre) pp. 160-170.
- 1971
 “Prólogo” a Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1974
 “Notas sobre la historiografía”, en Matute, Álvaro, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública (Sepsetentas 126), pp. 66-93.
- 1980
En torno a la filosofía mexicana, Alianza Editorial Mexicana.
- 1982

- Confesiones profesionales y Aforística*, en *Obras Completas XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Filosofía*, en *Obras Completas XII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1987
- “Sobre <individuo y sociedad>”, en *Obras Completas VII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 149-155.
- “Sobre sociedad e historia”, en *Obras Completas VII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 157-169.
- 1990
- Pensamiento de lengua española*, en *Obras Completas VI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 24-328.
- Pensamiento Español*, en *Obras Completas VI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 333-405.
- 1991
- “Orígenes de la Filosofía y de la Historia en Herodoto”, en *Obras Completas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 47-184.
- “Orígenes de la Historia de la Filosofía en Platón y Aristóteles”, en *Obras Completas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 102-183.
- 1992
- “De paso por el historicismo y existencialismo”, en *Obras Completas IX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 233-246.
- Del hombre*, en *Obras Completas XIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- “El Dilthey de Ímaz”, en *Obras Completas IX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 195-213.

- “Filosofía y literatura según un filósofo español”, en *Obras Completas IX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 223-231.
- “La profecía en Ortega”, en *Obras Completas IX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-112.
- 1994 *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras Completas XIV*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, en *Obras Completas VIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 185-206.
- “Historia y Ontología”, en *Obras Completas VIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 507-523.
- “Edmundo O’Gorman. Nota preliminar a <Historia y Ontología>”, en *Obras Completas VIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 499-506.
- García, Rubén,
1991 “El problema de la enseñanza de la filosofía en José Gaos”, en Hernández, R., Vargas, G., (dirs.) *Cincuenta años de exilio español en México*, México, Embajada de España-Universidad Autónoma de Tlaxcala, pp. 23-36.
- Gil Villegas, Francisco,
1998 “La influencia de Ortega en México”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las Primeras Jornadas*, México, Publicación de la Residencia de Estudiantes, pp. 67-94.
- 1999 “Ortega y el Hiperión Mexicano”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las Segundas Jornadas*, México, El Colegio de México, pp. 160-191.

- Guy, Alain,
1970
“El tiempo en la filosofía de José Gaos”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 172-186.
- Heidegger, Martin,
1997
El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica.
2006
Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Madrid, Alianza Editorial.
- Hernández, Conrado,
2006
Edmundo O’Gorman. Idea de la historia, ética y política, México, El Colegio de Michoacán.
- Koselleck, Reinhart,
1993
“Introducción” a *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 43), pp. 13-18.
“<Espacio de experiencia> y <horizonte de expectativa>. Dos categorías históricas”, en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 43), pp. 333-357.
“Historia conceptual e historia social”, en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 43), pp. 105-126.
“Representación, acontecimiento y estructura”, en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 43), pp. 141-153.
1997
“Histórica y hermenéutica”, en Koselleck, R. y Gadamer, H-G., *Historia y hermenéutica*,

- Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 43), pp. 67-94.
- 2001 “Estratos del tiempo”, en *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 66), pp. 35-42.
- “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, en *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 66), pp. 43-92.
- Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós (Pensamiento Contemporáneo 66)
- 2003 *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos.
- Lakatos, Imre,
- 1975 “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, en Lakatos, Imre, Musgrave, Alan, (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*, España, Grijalbo, pp. 455-509.
- Larroyo, Francisco,
- 1969 “El filosofar de José Gaos en exposición genética”, en *Cuadernos Americanos*, 28:5, (sept.-oct.) pp. 81-101.
- Lira, Andrés,
- 1970 “José Gaos y los historiadores”, en *Revista de la Universidad de México*, XXIV:9, (mayo) pp. 28-32.
- 1984 “El humanismo de los transterrados españoles: tres ejemplos”, en Herrejón, C., (editor) *Humanismo y ciencia en la formación de*

- México, México, El Colegio de Michoacán, pp. 453-478.
- 1990 “Tiempo y moralidad en la *Historia de nuestra idea del mundo*”, (presentación) en *Relaciones. Estudios de Historia Social*, XI:44, pp. 195-206.
- 1994 “Prólogo” a Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras Completas XIV*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 5-14.
- 1998 “Cuatro historiadores”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las Primeras Jornadas*, México, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, pp. 135-153.
- 2001 “Al fin de la jornada”, en Rodríguez de Lecea, Teresa, (edit.) *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, pp. 175-181.
- Löwith, Karl,
- 1954 *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía*, Madrid, Aguilar.
- Luhmann, Niklas,
- 2000 “Tiempo universal e historia de los sistemas”, en Pappe, Silvia, (coord.) *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 359-424.
- Lledó, Emilio,
- 1991 “Prólogo” a Gaos, José, *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, en *Obras Completas II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 5-15.
- 1992 “Diálogo y experiencia del texto en la obra de José Gaos”, en *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 130:131, pp. 104-107.

- Maestre, Agapito,
2001
“El discípulo olvidado José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, en *Revista de Occidente*, 2, pp. 110-134.
- Marramao, Giacomo,
1989
Poder y secularización, Barcelona, Península.
1998
Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, Barcelona, Paidós (Paidós Studio 120).
- Matute, Álvaro,
1974
La teoría de la historia en México (1940-1973), México, Secretaría de Educación Pública (Sepsetentas 126).
2003
“La historiografía positivista y su herencia”, en Hernández, Conrado, (coord.) *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 33-46.
2006
Prólogo (documento electrónico inédito)
- Navarro, Bernabé,
1970
“El pensamiento griego en la obra de José Gaos”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 232-252.
- Nieto, Carlos,
1997
La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, Friederich,
1990
“*Humano, demasiado humano I*”, México, Editores Mexicanos Unidos.
- Oncina, Faustino,
2003

- “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, en Koselleck R., *Aceleración, prognosis y secularización*, 2003, pp. 11-33.
- Ortega y Gasset, José,
1966
¿Qué es filosofía?, México, Porrúa.
- Ortiz-Osés, Andrés,
1995
Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido, Bilbao, Universidad de Deusto.
1998
“Hermenéutica Española”, en Ortiz-Osés, A., Lancersos, P., (dirs.) *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 245-251.
- Palti, Elías,
2001
Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley, Argentina, Alianza Editorial.
- Pappe, Silvia,
2000
“Introducción”, en Pappe, Silvia, (coord.) *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 9-35.
2001
Historiografía Crítica. Una reflexión teórica, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
2002
“El contexto como ilusión metodológica”, en Ronzón, J., y Jerónimo, S., (coord.) *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Rangel, Alfonso,
2000
“Prólogo”, en Salmerón, Fernando, *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 9-18.

- Recaséns, Luis,
1970
“Gaos y José Ortega y Gasset”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 279-287.
- Richter, Melvin,
1987
“*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas”, en *Journal of the History of Ideas*, 48, pp. 247-263.
- Rodríguez de Lecea, Teresa,
1999
“Los filósofos del exilio: José Gaos”, en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las Segundas Jornadas*, México, El Colegio de México, pp. 145-160.
2000
“Centenario de José Gaos”, en *Revista de hispanismo filosófico*, 5, Madrid, pp. 55-61.
2001
“La relación entre la filosofía y la literatura en José Gaos”, en Rodríguez de Lecea, Teresa, (edit.) *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, pp. 157-163.
- Rossi, Alejandro,
1996
“Una imagen de José Gaos”, en *Manual del distraído*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 90-96.
- Rukser, Udo,
1970
“José Gaos. Sobre <El origen y la historia de la filosofía>”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 187-204.
- Safranski, Rüdiger,
2002
Nietzsche. Biografía de su pensamiento, México, Tusquets.
- Salazar, Augusto,
1970
“Un tema de Gaos: abstracción y verdad”, en *Dianoia*, 16:16, pp. 164-171.
- Salmerón, Fernando,

- 1992 “Prólogo” a Gaos, José, *Del hombre*, en *Obras Completas XIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 5-22.
- 1998 “Mi relación con José Gaos”, en *Perfiles y recuerdos*, México, Universidad Veracruzana, pp. 79-95.
- 2000 “Los estudios cervantinos de José Gaos”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 259-292.
- “El Seminario de José Gaos sobre el pensamiento de lengua española”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 19-34.
- “José Gaos: Su idea de la filosofía”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 35-64.
- “*Jornadas Filosóficas*. La primera autobiografía de José Gaos”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 95-114.
- “El pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 167-186.
- “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la Filosofía* de José Gaos”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 65-94.
- “En torno al pensamiento filosófico de José Gaos. (Asedio a Gaos)”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 245-258.
- “La ontología de José Gaos”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 115-130.

- “Ortega y Heidegger <desde Gaos>”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 131-146.
- “Nota del coordinador de la edición del volumen IX de las *Obras Completas*”, en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, pp. 339-344.
- Salmerón, Rubén,
2004
“Kant y la teleología en la historia”, en *Memorias. Primer Simposio Internacional de Filosofía: Bicentenario de la muerte de Emmanuel Kant*, México, Universidad Autónoma de Baja California Sur, pp. 7-21.
- Santamaría, Antonio,
1993
“El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento Historia de las Ideas”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 50:2, pp. 279-308.
- Soler, Ricaurte,
1991
“Algunos conceptos de José Gaos aportativos a la historiografía de las ideas en América”, en Hernández, R., Vargas, G., (dirs.) *Cincuenta años de exilio español en México*, México: Embajada de España-Universidad Autónoma de Tlaxcala, pp. 15-22.
- Stierle, Karlheinz,
2000
“Experiencia y forma narrativa. Anotaciones sobre su interdependencia en la ficción y en la historiografía”, en Pappe, Silvia, (coord.) *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 457-499.
- Torres, Luis A.,
2004
“La teoría y el método en la Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck”, (inédito) 106 pp.

- 2006
 “Ucronía y alteridad: directrices para la historia política de los conceptos de Indoamérica, indigenismo e indianismo en México y Perú 1918-1994”, en *Memorias del XIV Congreso de Historia*, Bogotá, Universidad Industrial de Santander, pp. 1-76. (Versión Digital).
- Uranga, Emilio,
 1969
 “José Gaos: personalidad y confesión”, en *Cuadernos Americanos*, 28:5, (sept.-oct.) pp. 130-156.
- Valdés, Silvia,
 1994
El agnosticismo religioso de José Gaos, (Tesis Doctorado) Pamplona, Universidad de Navarra-Facultad Eclesiástica de Filosofía.
- Vattimo, Gianni,
 1985
Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Barcelona, Ediciones Península.
 1991
Ética de la interpretación, Barcelona, Paidós (Paidós Studio 85).
- Vázquez, Ma. Teresa,
 1993
Biobibliografía del Dr. José Gaos, México, Colegio de Bibliotecología-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villicañas, J.L., Oncina, F.,
 1997
 “Introducción”, en Koselleck, R., Gadamer, H.-G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pp. 9-53.
- Villegas, Abelardo,
 1993
El pensamiento mexicano en el siglo XX, México, Fondo de Cultura Económica.

- Villoro, Luis,
- 1979
Los grandes momentos del indigenismo en México, México, Ediciones de la Casa Chata.
- 1982
“Prólogo” a Gaos, José, *De la Filosofía*, en *Obras Completas XII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. V-XXVIII.
- 1995
“José Gaos: La historicidad de la filosofía”, en *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, pp. 77-81.
- Virno, Paolo,
- 2003
El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico, Argentina, Paidós (Espacios del saber 34).
- Wehler, Hans-Urlich,
- 1984
“Historiography in Germany today”, en Habermas, Jürgen (edit.), *Observations on <The spiritual situation of the Age>. Contemporary German perspectives*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Yamuni, Vera,
- 1951
Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española, México, El Colegio de México.
- 1980
José Gaos, el hombre y su pensamiento, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1982
“Prólogo” a Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, en *Obras Completas XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1989
José Gaos, su Filosofía, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zermeño, Guillermo
- 2002

La cultura moderna de la historia. Una aproximación historiográfica, México, El Colegio de México.

Cronología y biobibliografía de José Gaos.³⁴⁷

1900

Nace en Gijón, provincia de Oviedo, España, José Gaos y González Pola, el 26 de diciembre.

1905-1915

Crece educado como “nieto único” en casa de sus abuelos maternos. Va a Valencia a reunirse con su familia.

1915

El *Curso de Filosofía Elemental*, de Balmes, despierta el interés filosófico del joven Gaos.

1917

Asume como Bachiller por el Instituto de Segunda Enseñanza de Valencia.

1920

Se traslada a Madrid a estudiar la licenciatura en filosofía.

1923

Obtiene la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Madrid tras cursar sus estudios bajo la orientación de Manuel García Morente y José Ortega y Gasset.

1923-1924

Inicia sus estudios de Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

1924-1925

³⁴⁷ Elaborada a partir de Gaos, José, *Confesiones profesionales y Aforística*, 1982; Rodríguez de Lecea, Teresa, “Centenario de José Gaos”, 2000, pp. 55-61, así como de la información contenida en la página *web* del Archivo José Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 20002, cuya sección bibliográfica se presenta realizada en conformidad con la compilada por Alejandro Herrera Ibáñez y Ma. Elena Madrid M., publicada en la *Bibliografía Filosófica Mexicana*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Año II, Núm. 2, México, 1971, y recogiendo adiciones y enmiendas a la “Bibliografía de José Gaos” publicada en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 130/131, marzo/abril 1992, Barcelona. Asimismo se anuncia con “carácter provisional”, a la espera de la culminación de los trabajos para una “bibliografía completa y actualizada” de y sobre José Gaos, en que colaboran Cristina Roa, Directora del Archivo José Gaos, y el Dr. Alfonso Rangel Guerra, editor del Tomo XIX (Epistolario y papeles privados) de las *Obras Completas* de Gaos. La cronología y la bibliografía que aquí se integran se limitan a señalar los aspectos académicos más relevantes de la vida de Gaos y dan cuenta exclusivamente de los eventos y publicaciones relacionados con la composición del trabajo.

Se desempeña como lector de español y Literatura española en la Universidad de Montpellier, Francia, y como Repetidor de Español en la Escuela Normal de Maestros de la misma ciudad.

1925-1928

Funge como Profesor de alemán en el Instituto de Idiomas de la Universidad de Valencia.

1926

Contrae matrimonio con Ángeles Hernández.

1928

Obtiene el Doctorado en Filosofía por la Universidad de Madrid, con el Premio Extraordinario. El tema de su tesis es el de la crítica del psicologismo en Husserl.

1928-1930

Ejerce como Catedrático Numerario de Filosofía del Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de León.

1930-1933

Obtiene como profesor numerario la Cátedra de Lógica y Teoría del Conocimiento en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza.

1931

Ingresa al Partido Socialista Obrero Español.

1933

Aparece publicada su tesis doctoral *La crítica del psicologismo en Husserl, en Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, Zaragoza, España, 64 p.

1933

Labora como Catedrático numerario de Introducción a la Filosofía y Catedrático encargado de Filosofía y Didáctica de las Ciencias Humanas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

1936

Asume como Secretario General de la Universidad Internacional de Verano de Santander.

1936

Es nombrado Rector de la Universidad de Madrid.

1938

Llega al país, invitado por Daniel Cossío Villegas para organizar la Casa de España en México.

1939

Suscribe como Miembro Fundador de La Casa de España.

Se integra como Profesor Extraordinario a la Universidad Nacional Autónoma de México.

Imparte en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México un curso de Historia de la Filosofía Griega para el que traduce los textos requeridos.

Publica "Sobre <Individuo y sociedad>" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. I, No. 3 (julio-agosto), México, pp. 7-16.

1940

Zaga del anterior, aparece "Sobre sociedad e historia," en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. II, No. 1 (enero-marzo), México, pp. 5-21.

1941

Obtiene la nacionalidad mexicana el 10 de junio.

1942

Inicia en la escuela de La Casa de España, El Colegio de México, el Seminario sobre el Pensamiento de Lengua Española.

1944

Dicta en los meses de noviembre y diciembre en la Universidad de Nuevo León cinco conferencias bajo el título "2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo."

1945

Publica:

2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo, México: Universidad de Nuevo León, 192 p.

"Filosofía y literatura según un filósofo español," Reseña de *Filosofía en metáforas y parábolas* de Juan David García Bacca, en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXIV, No. 6 (noviembre-diciembre), México, pp. 109-118.

Pensamiento de lengua española, México: Editorial Stylo, 1945, 412 p.

"La jornada de Dilthey en América," Reseña de *Asedio a Dilthey* de Eugenio Ímaz, en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXIII, No. 5 (septiembre-octubre), México, pp. 132-140.

1946-1947

"La profecía en Ortega," en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXIX, No. 5 (septiembre-octubre 1946), pp. 71-99; Vol. XXX, No. 6 (noviembre-diciembre 1946), pp. 83-107; Vol. XXXII, No. 2 (marzo-abril 1947), pp. 79-96, México.

1947

"Sobre Ernst Cassirer, Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura," Reseña a *Antropología Filosófica* de Ernst Cassirer, en *Filosofía y Letras*, Vol. XIII, No. 25 (enero-marzo), México, pp. 114-118.

"Sobre la profecía en la historia," en *Revista de la Universidad de la Habana*, Año II, No. 73-75, (julio-diciembre) La Habana, Cuba, pp. 26-40.

"Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Carta abierta a Edmundo O'Gorman," en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXXVI, No. 6 (noviembre-diciembre), México, pp. 142-146.

"El Dilthey de Ímaz," Reseña de *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema* de Eugenio Ímaz, en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXXIII, No. 3 (mayo-junio), México, pp. 131-150.

1947

Recibe el nombramiento de Profesor Ordinario de la Universidad Nacional Autónoma de México y de Profesor Honorario de la Universidad de la Habana

1948

Publica "El más allá (fragmentos de un curso de metafísica)," en *Filosofía y Letras*, Vol.15, No. 29 (enero-marzo), México, pp. 9-42.

1951

Es distinguido como Profesor Honorario por la Universidad de Nuevo León, México.

Aparece "De paso por el historicismo y existencialismo," Comentario a *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, de Eduardo Nicol, en *Cuadernos Americanos*, Vol. LVI, No. 2 (marzo-abril), México, pp. 122-135.

1952

Salen de imprenta:

En torno a la filosofía mexicana, 2 vols., México, Porrúa y Obregón, 1952 (vol. 1), 1953 (vol. 2).

- "O'Gorman y la idea del descubrimiento de América," en *Historia Mexicana*, Vol. I, No. 3 (enero-marzo), México, pp. 468-493.
- 1953
- La Universidad Nacional Autónoma de México lo nombra *doctor honoris causa*.
- 1954
- "Discurso de Filosofía," en *Cuadernos Americanos*, Vol. LXXIV, No. 2 (marzo-abril 1954), México, pp. 77-95.
- 1957
- 10%*, México, Tezontle, 32 p.
- 1958
- Confesiones Profesionales*, México, Tezontle, 1958, 180 p.
- 1959
- Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Veracruz, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Veracruzana, 188 p.
- 11%, Continuación de 10%*, Caracas, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 76 p.
- 1960
- "El sueño de un sueño," en *Historia Mexicana*, Vol. X, No. 1 (julio-septiembre), México, pp. 54-71.
- "Los orígenes de la filosofía y de la historia en Herodoto," en *La Palabra y el Hombre*, No. 13 (enero-marzo), Xalapa, Veracruz, pp. 5-36.
- "Notas sobre la historiografía," en *Historia Mexicana*, Vol. IX, No. 4 (abril-junio), México, pp. 481-508.
- Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa, Veracruz, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Veracruzana, 264 p.
- Imparte el curso *De la filosofía* en la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1961
- Recibe el nombramiento de Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Da a luz "Ortega y Heidegger," en *La Palabra y el Hombre*, No. 19 (julio-septiembre), Xalapa, Veracruz, pp. 403-439.

- 1962
- De la filosofía* (Curso de 1960), México, Publicaciones de Dianoia-Fondo de Cultura Económica, 476 p.
- 12%, Continuación de 11%*, Río Piedras, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 72 p.
- 1965
- Imparte el curso *Del hombre* en la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1966
- Dicta en la Universidad Nacional Autónoma de México el curso *Historia de nuestra idea del mundo*.
- 1967
- Publica:
- "La antropología filosófica en nuestros días," en *Historia Mexicana*, Vol. XVI, No. 3 (enero-marzo), México, pp. 432-449.
- De antropología e historiografía*, Xalapa, Veracruz, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias-Universidad Veracruzana, 320 p.
- 1968
- "Historia y ontología," en *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman, Arnáiz y Freg y otros*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-39.
- 1969
- Muere el 10 de junio al finalizar el examen doctoral de su alumno José María Muriá, en la sede de El Colegio de México.
- 1970
- Aparecen póstumamente:
- Del Hombre* (Curso de 1965), México, Publicaciones de Dianoia-Fondo de Cultura Económica, 590 p.
- "Notas sobre el objeto y el método en la historia de las ideas", en *Historia Mexicana*, Vol. XX, No. 1 (julio-septiembre), pp. 160-170.
- 1973
- Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 748 p.
- 1982

Confesiones profesionales y Aforística, en *Obras Completas XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 265 p.