



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte

Colombia

González, Roberto

La idea de la filosofía como liberación del pensamiento en la obra de José Gaos

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 13, julio-diciembre, 2010, pp. 76-95

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85418392005>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La idea de la filosofía como liberación del pensamiento en la obra de José Gaos

Roberto González

resumen

En el presente trabajo nos hemos propuesto la factura de una interpretación en torno a la idea de la filosofía, entendida como liberación del pensamiento, justamente a partir de la obra de José Gaos. Consideramos que esta posibilidad es viable en virtud de que en la obra de nuestro autor pueden localizarse por lo menos dos alusiones a este sentido de emancipación de la misma filosofía. La primera de éstas tiene que ver con el derrumbe del espíritu de sistema como la forma y camino exclusivo del pensamiento filosófico. Asimismo, la segunda alusión de esta emancipación se ve satisfecha cuando mediante la hipótesis de la conciencia histórica, el autor dibuja el horizonte para la liberación de la existencia individual y el pensamiento, so pretexto de una filosofía inmanentista.

palabras clave

Filosofía, razón, hombre, historia.

abstract

The purpose of this paper is drawing an interpretation around the idea of philosophy understood as thought's liberation, just based on the work of José Gaos. We think that this is possible because in our author's work at least two mentions to this sense of emancipation of the philosophy can be found. The first one has to do with the collapse of the spirit of system as the only form and unique way of philosophical thinking. Likewise, the second mention to this emancipation is fulfilled when, through hypostatization of historical consciousness, the author sketches the horizon for the liberation of the individual existence and thinking, under the pretext of an immanentist philosophy.

keywords

Philosophy, reason, man, history.

eidos

issn: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 19 de 2010

Fecha de aceptación: agosto 20 de 2010

La idea de la filosofía como liberación del
pensamiento en la obra de José Gaos

Roberto González*

Universidad Autónoma del Estado de México

Introducción

El objetivo del presente esfuerzo se encuentra enderezado hacia la construcción de una interpretación que quiere ver en la obra filosófica de José Gaos (1900-1969) una práctica de la libertad. Consideramos que en la obra de este autor se pueden encontrar elementos suficientes para la consecución de este propósito. Y para muestra cabe mencionar que uno de los anhelos expresos del autor ha consistido en el trastocamiento de la idea clásica, que entiende a la filosofía como sistema, en una filosofía de corte personal.

Sabedores estamos que el nombre de Gaos se encuentra íntimamente ligado al desarrollo filosófico de las corrientes desplegadas en México e Hispanoamérica hacia mediados del siglo XX. De hecho, sobre la base de una de las maniobras metodológicas emprendidas en el discurso filosófico de este autor se levanta la posibilidad de una filosofía del ser propio. Consideramos que una de las condiciones que precisaba la viabilidad de una filosofía del ser propio en América Latina consistía justamente en la ampliación del concepto de la misma filosofía, abriéndola al libre decurso de la reflexión de las circunstancias de la razón. Esta maniobra, en cierta manera, puede entenderse como una liberación, es decir, como una emancipación de la misma filosofía.

**rushlogo@yahoo.com.mx*

Dirección: Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Humanidades. Paseo Tollocan y Avenida Universidad, Ciudad Universitaria. CP 50110 Toluca, México.

Justamente por esto, desde nuestro particular punto de vista, consideramos que, en el fondo, lo que Gaos pretende al emancipar la filosofía respecto del espíritu de sistema es resarcir la crispación epistemológica que ha dominado a lo largo de toda la tradición. Pues hay que recordar que cada corriente filosófica en cualquier tiempo asumió como panacea una tesis principal y, a su vez, cada cual proclamó la superioridad de su respuesta. Gaos dirá que este estado de crispación entre los sistemas filosóficos se ha debido a que cada uno creyó en una verdad perenne, la cual resultaba intolerante hacia la palabra ajena. Nuestro autor dirá que todos los sistemas de alguna manera tienen razón, pero ninguno tiene la razón. La filosofía es ante todo visión, esto es, cada filosofía es una forma de ver el mundo. Y en este concierto, ninguna corriente puede proclamarse superior a otra, puesto que todas se encuentran en la ruta del conocimiento.

La otra liberación acontece en el orden de la existencia y el conocimiento, y se encuentra fundada en el principio de la conciencia. Podría decirse que ésta es una filosofía de la conciencia. Esta filosofía, en nuestro autor, adquiere una matización peculiar, pues se trata de la factura de una filosofía de la conciencia histórica, la cual permite, en primer lugar, que cada sujeto quede postrado frente a sí y, en segundo lugar, desde la conciencia de esta singularidad, el hombre queda finalmente liberado en la historicidad de su propia singularidad, quedando de esta manera cada cual al cuidado de su posición individual.

Finalmente, un tercer momento de la liberación del pensamiento por la obra filosófica a partir del ministerio de Gaos consistiría en que su filosofía no se encuentra anclada a la idea fija de una verdad permanente. Toda verdad, en la tradición, se ha identificado con una suerte de tesis; sin embargo, en estricto sentido parece que en esta filosofía no hay tesis, entendida como trinchera frente a los otros sistemas. Luego entonces, al carecer de una tesis, esta

filosofía no interpela ni cierra el paso a ninguna otra posibilidad, por el contrario, abre el camino para todas las perspectivas y formas posibles de la filosofía hacia el porvenir.

El derrumbe del espíritu de sistema: la emancipación filosófica de la idea de sustancia

Podría decirse que una de las características, probablemente la principal, de la práctica filosófica realizada por Gaos ha consistido en una suerte de liberación de esta misma, es decir, en éste la filosofía viene a experimentar una liberación por partida doble, a saber: en su definición formal, ésta es desanclada del espíritu de sistema al tiempo que es abierta a nuevas formas de despliegue y, en segundo lugar, la práctica de ésta no se encuentra constreñida exclusivamente al ámbito académico, sino que abarca también al hombre de la calle. Con Gaos la filosofía es llevada hasta el domicilio de todos los mortales, acometiendo con esto la apertura de una posibilidad que se cierne a través de múltiples horizontes. La filosofía, en cierta manera, libera al hombre, en la misma medida en que por el hombre la filosofía también se libera abriéndose paso hacia múltiples formas y hacia el porvenir.

Consideramos que mediante la tematización de estas dos liberaciones podemos encontrar simultáneamente los elementos más significativos de la idea de la filosofía asumida por Gaos. Porque si bien es cierto que el autor rechaza el espíritu de sistema como la vía exclusiva de la filosofía, también resulta cierto que las características esbozadas por éste para con la filosofía se encuentran paradójicamente incidiendo de un modo sistemático a cada momento en el desarrollo de la misma. La idea asistemática de la filosofía, a su vez, formaría parte de un esbozo sistemático de la teoría de esta misma.

Podría decirse que estas dos liberaciones de la filosofía acontecen de una manera simultánea, ya que sin la orquestación de la una tampoco sucedería la otra. Para entender un poco esto es necesario comenzar diciendo que de acuerdo con Gaos la filosofía no es

asunto de unos cuantos privilegiados o superdotados: «no porque el filosofar haya sido [...] cosa de algunos tan solo» (Gaos, 1995, p. 101) significa que deba seguirlo siendo. La filosofía es teoría y teoría en sentido original significa visión: la filosofía es una manera de ver, es un posicionamiento en el mundo. Desde luego, resulta evidente que no existe ni ha existido una manera exclusiva de ver. Existen múltiples maneras de ver. Esto quiere decir que la tradición filosófica se encuentra trazada por el contraste entre las diferentes maneras de posicionarse en el mundo, es decir, la tradición es la historia de los diferentes puntos de vista. En el concierto de la tradición se puede asistir al debate que han venido sosteniendo las diferentes corrientes, proclamando cada cual la posesión de la verdad. Cada corriente ha luchado contra las otras defendiendo la superioridad de su punto de vista. Este concierto se puede apreciar todavía con mayor claridad en la modernidad, en donde subyace el espíritu revolucionario como común denominador en la intercalación de las diferentes corrientes. El espíritu revolucionario que se ha generado en la filosofía moderna, desde Descartes, parece abonar elementos suficientes para concebir la tradición como un contraste de puntos de vista. La tradición no está compuesta por una voz, sino por un concierto de voces, las cuales se encuentran en abierta brega apostando cada cual por su verdad.

Esta imagen de la tradición, desde luego, le confiere un tinte hostil al diálogo, en el entendido de que cada sistema se encuentra en abierto desafío frente a los demás. Muchos autores, hacia finales del XIX y principios del XX, han tomado conciencia de este panorama hostil por el que se ha venido resolviendo la tradición filosófica, Dilthey se refiere a este contraste en los siguientes términos: «en realidad toda época manifiesta la lucha de estos sistemas entre sí. Esto incluye a la época actual, la cual no muestra signo alguno de que esta lucha de los sistemas esté disminuyendo» (citado por Rescher, 1995, p. 13). Podría decirse que una de las consignas que podemos leer, y que embozadamente se ha propuesto Gaos, es revertir justamente este ambiente de hostilidad sistemática para liberar al pensamiento. Este anhelo del autor lo podemos leer entre

líneas ahí donde dice que cuando se invalidan los principios pacíficos «el simple prevalecer de los impulsos violentos [invalida los principios y] da a nuestra vida una índole, de siniestra catadura, de vida sin principios [...], la cuestión de la guerra radica, pues, también en esta invalidación de los principios pacíficos» (Gaos, 1995, p. 102). En principio, tiene que existir alguna manera que permita distender la crispación teórica entre las diferentes posturas filosóficas.

Gaos descubre que una de las fuentes, probablemente la causa principal, del enfrascamiento entre los diversos sistemas filosóficos es precisamente el espíritu de sistema que los ha animado desde la antigua Grecia. Este anhelo se retiene inclusive hasta en la filosofía de Ortega, pues éste «habiéndose nutrido directamente en las rigurosas fuentes de la filosofía alemana, deseaba desesperadamente ser y que lo consideraran un filósofo sistemático» (Alfaro, 1993, p. 14). Sin embargo, este deseo de Ortega no fue correspondido por la crítica, su filosofía transita también contra el método y el sistema. Podría decirse que la idea de sistema en filosofía siempre ha sido animada por un anhelo de clausura; esta clausura es el inconveniente más egregio de esta idea de tradición. Por otra parte, podría agregarse que la idea de sistema se encuentra íntimamente asociada con el concepto de una verdad inmutable, es decir, con el anhelo de una verdad universal y objetiva, válida para todos los hombres en cualquier lugar y tiempo. Esta es la idea de una verdad sin representante e indiferente a las circunstancias materiales e históricas de quien la pronuncia.

Para Gaos, la verdad que no precisa de un representante es la que concierne propiamente a las ciencias naturales, las cuales, amén de que siempre versan sobre lo ajeno (los objetos) su conocimiento, formalmente, puede definirse como un conjunto de proposiciones lógicamente relacionadas, probadas y demostradas; la indiferencia de lo ajeno sería lo que permite llamar a lo otro con el nombre de objeto, por esto sus verdades pueden trastocarse en objetivas. En torno a esto el autor dice: «Las proposiciones integrantes de una ciencia deben ser *universalmente válidas*. En un doble

sentido. Primero, en el sentido de una validez *objetiva*, deben ser válidas de, o para, *todos los objetos* de la ciencia correspondiente. Y segundo, en el sentido de una validez *subjetiva*, a saber, deben ser válidas para *todos los sujetos*» (Matute, 2000, pp. 118-119). Cuando la ciencia dice por ejemplo que *todo organismo nace, crece y luego muere*, no se está refiriendo a un número determinado de organismos, sino a todos los organismos en general; esta proposición se aplica a todos sus objetos: la ley natural no hace excepciones. Así también, la validez epistemológica que puede desprenderse de una afirmación como la inmediatamente referida, posee una fuerza universal, pues vale independientemente de quien la pronuncia. Se diría que esta verdad posee una validez objetiva en tanto que atemporal, pues valdría indistintamente en todas las épocas. La descripción lógica del ciclo del agua, por ejemplo, no posee una validez relativa o epocal, vale en cualquier momento.

Sin embargo, para Gaos el procedimiento de la filosofía contrasta con la arquitectura trazada por la ciencia, pues si bien esta última se ha peculiarizado por la objetividad, el método y el sistema, por el contrario, la filosofía habrá de caracterizarse justamente por su conciencia entendida como tiempo. En el prólogo de *Historia de nuestra idea del mundo*, el autor afirma que «la historia es esencialmente historia *de* algo (...). Con la palabra *idea* pasa lo que con la palabra *historia*, *idea* es, también esencialmente, idea *de* algo» (citado por Matute, 2002, pp. 140-141). Esto es, toda comprensión o explicación en filosofía se refiere siempre a algo, indudablemente esta es una de las huellas imborrables de Husserl en el pensamiento de nuestro autor. Así también, toda comprensión constituye una actividad histórica, en el entendido de que acontece como comprensión o explicación precisamente histórica. Pero esta última comprensión, justamente por ser histórica, precisa de un representante, es decir, requiere de alguien en situación. Esto quiere decir que toda explicación, facturada desde la filosofía, al ser histórica deberá ser necesariamente relativa. Nuestro autor reconoce que el término *razón* posee una connotación diferente en

la filosofía que en la ciencia: «No me he reducido a decir que la filosofía es razón, sino que he dicho repetidamente razón filosófica en el sentido de la intuición de esencias y ulterior desarrollo discursivo de éstas, pero la razón puede consistir en otras actividades, por ejemplo, en generalizar experiencias en leyes, [esta es] la razón propiamente científica» (Gaos, 1993b, p. 98). La razón científica estaría enderezada a la generalización de experiencias y a la configuración simbólica de leyes. Mientras que la razón filosófica estaría volcada, ante todo, hacia la interpretación de nuestra propia vida, descubriendo a cada uno de los hombres la singularidad en su esencial historicidad.

La razón filosófica como razón histórica

Esta es una de las apuestas más caras de nuestro autor: afianzar la idea de la filosofía como historia. Erigir la historia como filosofía constituye el meollo de los problemas filosóficos. En torno a esto el autor afirma: «El saber de la historia de la filosofía plantea el problema de las relaciones entre la filosofía y su historia como problema esencial de la filosofía, como problema de la esencia misma de la filosofía» (Gaos, 2002, p. 118). Podría decirse que la esencia de la filosofía se encuentra justamente en la meditación de la historia y en la relación entre ésta y la filosofía, y viceversa, en la relación entre la filosofía y la historia. La filosofía debe pensarse ante todo como siendo en la historia, transfiriendo a esta toma de postura el adjetivo de histórica a la vez. La filosofía es una realidad histórica, al tiempo que la historia constituye la realidad filosófica. «Incluso el ocuparse histórico, dice Gaos, históricamente con la filosofía, incluso la historia de la filosofía, es la filosofía: la historia de la filosofía ha de ser filosófica» (Gaos, 1993b, p. 48). Desde luego, el dato de la historicidad como condición de la comprensión del hombre no ha sido descubierto por Gaos, ha sido propiciado por la filosofía desde el siglo XIX: Hegel, Marx, Weber, etc. Sin embargo, lo que Gaos ahora quiere agregar a esta tradición es

la, por así decirlo, personificación del pensamiento en el tiempo; esto es, Gaos quiere trastocar el pensamiento literalmente en una autobiografía. Sobre este punto volveremos más adelante.

Por otra parte, resulta evidente que la filosofía de nuestro autor avanza a contrapelo del sistematismo y universalismo. En las “Confesiones profesionales” dice: «es que no he desarrollado mis ideas en la forma al parecer requerida de una verdadera filosofía: sistemática, *objetiva*» (Gaos, 2002, p. 13). Desde luego, aquí el autor se encuentra ironizando contra el espíritu de sistema y confiesa que su filosofía no posee la formalidad que precisa un sistema y, por lo mismo, sus verdades no pueden ser objetivas, ni universales; pues la filosofía ha ingresado en esta época por la vereda de una nueva ruta. La filosofía, después de Hegel ha experimentado el camino allende al espíritu absoluto. Justo por esto, ahora, más que sistema, la filosofía habrá de entenderse como un camino incesante que se extiende por la ruta de diferentes accesos. La devoción del pensar, decía Heidegger, es el interrogar. La filosofía no es un puerto de llegada, sino una marcha incesante, un interrogar permanente. En suma, desde la óptica de Gaos, la filosofía no puede ser ahora sistemática ni objetiva por dos simples razones, a saber, porque toda comprensión filosófica se da en el tiempo (histórico), siendo ya histórica también esta idea particular concebida. Esto es lo que impediría en esencia la conclusión de la verdad; y, en segundo lugar, la explicación filosófica no puede ser objetiva justamente porque no puede ser universal, en tanto que siempre es un sujeto quien construye circunstancialmente la proposición lógica del conocimiento. Por esto, «[esta filosofía] supone la fe en la validez, en el valor de eficacia práctica [...], una posición excepcional muy a contrapelo del desenfreno universalizado» (Gaos, 1995, p. 103); por esto toda explicación poseerá un alcance y envergadura limitados; esta es la idea de una filosofía fundada en el valor y la eficacia práctica de quien la construye a cada momento. En este punto, consideramos, se puede apreciar uno de los aspectos preeminentes de la liberación de la filosofía que se lleva a cabo en Gaos al emancipar a ésta del cerco tendido por la idea de sis-

tema. La filosofía, en esta etapa final, ha descubierto que existen diferentes caminos para el decurso de la misma. La filosofía no es un sistema de verdades conclusas, sino camino, movimiento, en cuyo trayecto se van sucediendo la construcción y destrucción de las diferentes opiniones. Esta ruta, que se ha abierto a diferentes horizontes en el tiempo, posibilita y exige la incursión de nuevas formas de la filosofía y de nuevas filosofías. En suma, ni siquiera cabría hablar de la filosofía, sino de las filosofías.

Sin embargo, preguntemos: ¿de qué manera se distiende, en la filosofía de Gaos, la esencial hostilidad que ha dominado el decurso de la tradición? A lo cual podría responderse diciendo que todas las corrientes filosóficas, en alguna medida, poseen razón, pero ninguna posee la razón; es decir, todas poseen parte de razón, más no la respuesta final a los problemas. Si alguna corriente poseyera la respuesta final a los problemas, la filosofía hace mucho habría dejado de ser una realidad. Pero la pregunta ahora es, ¿por qué ninguna corriente filosófica, en específico, ha poseído la última palabra? Por una simple razón, a saber, porque todas han sido orquestadas en el marco de una preocupación que obedece a un espacio y a un tiempo específicos. Gaos dirá, por ejemplo, que *La República* de Platón puede explicarse a partir de la preocupación de éste para con cierta circunstancia anómala en la Grecia clásica. En este sentido, Platón estaría esgrimiendo una serie de respuestas puntuales válidas para los griegos de ese preciso momento; el diagnóstico y la respuesta sugerida poseen validez y sentido sólo ante semejante circunstancia, más no para todo lugar y tiempo. Cada planteamiento filosófico se encuentra supeditado a su contexto. Esto también lo sabía Hegel cuando afirmaba que ningún filósofo puede estar por encima de su tiempo. De esta manera tenemos entonces que cada propuesta filosófica se explica por sus circunstancias y, en este sentido, también, cada una es válida pero de una manera restringida o limitada, debido a que cada una dice verdad. Digamos que en esta idea que esgrime Gaos ningún sistema filosófico se encuentra crispado frente a otro, justamente porque no existiría ninguna verdad o tesis inmutable

qué defender. Ningún sistema sería superior a otro, porque cada cual representaría un punto de vista y nada más. Hemos mencionado más arriba que la imagen clásica de la filosofía estuvo caracterizada por la vinculación directa entre la idea de verdad perenne y la idea de sistema. No obstante, en esta otra idea, cada filosofía se encuentra de camino hacia la construcción del conocimiento, sin apostar a una conclusión o resolución de la verdad. En esta idea, todo filósofo viene a ser un trabajador que permanentemente se encuentra construyendo y destruyendo sus juicios desde la humildad de su perspectiva (Gaos, 1993b, p. 49). De esta manera podemos ver que el sentido de la verdad, en esta imagen de la filosofía, adquiere una connotación restringida y transitoria, debido a que la validez de cada proposición estaría circunscrita justamente a un espacio y a un tiempo determinado; tan pronto como se ha terminado de formular un juicio habría que volver a plantearlo, pues la caducidad sería la característica esencial del conocimiento. El reconocimiento de la estructura dinámica de la realidad y la historicidad del hombre, obligan ahora a constreñir el alcance epistemológico del conocimiento. Y justamente por esto, ninguna verdad filosófica conviene ya con el adjetivo de perenne. En suma, en este último argumento se cifraría la razón más contundente de la imposibilidad de la idea de filosofía como sistema. Más que sistema, la filosofía ahora es concebida, por nuestro autor, como una gama de múltiples caminos repletos de matices que se proyectan hacia la pluralidad y hacia el porvenir.

La liberación de la filosofía mediante la figura de un pensamiento inmanentista

En este sentido, como bien se ha apuntado más arriba, la filosofía no es incumbencia exclusiva de unos cuantos, sino una actividad cuasi natural de todo hombre. No obstante, la viabilidad de esta idea se encuentra montada en dos supuestos, o más bien, debe cumplir con dos condiciones, a saber: por un lado, debe existir en el hombre la capacidad para intuir o interpretar las cosas; y en

segundo lugar, éste debe estar colocado en situación. Es así que, a partir de esta óptica, el hombre puede conceptuarse como el ser que configura interpretaciones; toda interpretación es una creación, luego el hombre sería el ser que existe configurando mundos desde algún rincón del cosmos. Existir, decía Heidegger, es poseer una preconcepción del ser. El hombre transcurre en la barca de la filosofía aun cuando no tenga la menor noción de lo que sea la filosofía. Esta preconcepción del ser que todo ser humano tiene demuestra, por un lado, que todo hombre está capacitado para la factura de cualquier suerte de interpretación; mientras que, por otro, demuestra también que el hombre, en cualquier situación que se encuentre, tiene de cualquier forma ya una posición. De esta manera, diría Gaos, es como todos los hombres concursan de la filosofía. Este concurso puede explicarse en virtud de que para nuestro autor la filosofía es, ante todo, una interpretación del mundo, es decir, una preconcepción de la realidad. Todo hombre ha menester de una preconcepción del ser precisamente para ser, luego entonces, de alguna u otra manera, todo hombre concursa de la filosofía. La posición, que es lo que caracteriza la existencia, da de sí a cada singular una postura y un punto de vista frente al mundo y frente a la vida misma. Nuestro autor define al hombre en los siguientes términos: «el individuo es un punto de vista sobre el universo» (Gaos, 2002, p. 153). Se dirá que por cuanto que todo hombre se encuentra posicionado en el mundo resulta asimismo irreplicable, esto es, por cuanto que cada individuo despliega su existencia en un espacio y en un tiempo intransferible e irreplicable, resulta singular en el más estricto de los sentidos.

Existir es poseer un punto de vista, esto quiere decir, por un lado, que el hombre es de suyo en todo momento un hermeneuta y, por lo mismo, se encuentra interpretando su entorno, mientras que, por otro, al ser un hermeneuta significa al mismo tiempo que el rasgo más distintivo de éste, filosóficamente hablando, es la *conciencia*. Consideramos que este punto resulta de capital importancia, pues a través de este tópico nos enfrentamos por lo menos a tres sentidos imbricados en la noción de razón, a saber:

un sentido epistemológico, el cual de alguna manera ya hemos venido desarrollando; un sentido vital y un sentido entendido como conciencia.

Dice Ramón Xirau que «la palabra razón significa en la obra de Gaos ya una forma de la razón ligada a la vida humana» (Xirau, 1980, p. 307). La razón en Gaos posee un corte vital, esto es, se encuentra inmersa en todas las empresas del hombre. La razón no es objeto de una alternativa, ni una propiedad taxonómica del ser de éste. El hombre siempre es razón cualquiera que sea su puesto en el cosmos. Ahora bien, cabe aclarar que cuando decimos que el hombre siempre es razón, no queremos afirmar que siempre haya de tener la razón; no, no todo lo que se piensa en la existencia es edificante o resulta convincente. Epistemológicamente hablando, el hombre se desenvuelve entre alternativas, debido a que cada uno puede ser acertado o bien puede estar errado en sus juicios. Amén de que cada juicio habrá de ser válido para un preciso momento. La descripción, por ejemplo, que yo hago en esta mañana acerca de la posición del sol, vale exclusivamente para esta ubicación del planeta y no para la de hace un rato o la de la tarde. Se diría que la razón, en el horizonte epistemológico, se encuentra obligada al despliegue de una mirada atenta, pues cada cambio en el ser, que de suyo acontece, precisará del planteamiento de un nuevo juicio que obedezca a la nueva situación de la realidad aludida. Esta condición como estado de despierto de la razón en griego se entiende como *Alétheia*. Así, ante la evanescencia de la realidad y la premura de los juicios, el hombre en Gaos poseería la consigna de un estado permanente de vigilia. Por la filosofía se instauraría la facticidad existencia de esta *Alétheia* en el mundo.

No obstante, pese a este riesgo y tarea que el hombre experimenta en lo epistemológico, existe un sentido de la razón que se sustrae al riesgo de la alternativa del error o el acierto, ésta es la razón vital, de hecho la presencia del error nos habla justamente de esta vida que tiene que vivirse como razón, siendo el error una alternativa de la misma razón. No obstante, ni el acierto ni el error ponen en suspenso el magisterio de la razón. Así, la razón opera en

todos los órdenes de la existencia, independientemente de cualquier posición, es decir, independientemente de cualquier forma de vida que cada uno lleve. El existencialismo hablaba de dos maneras antropológicas de estar en el mundo, la existencia auténtica y la inauténtica. Gaos diría que la razón vital se encuentra igualmente presente en uno u otro modo de la existencia.

El hombre sería racional no porque piense correctamente, sino ante todo porque piensa, es decir, porque se representa la realidad a partir de una precomprensión de sí. La razón tampoco posee una connotación orgánica como parte taxonómica del ser del hombre, tal como lo quiso alguna vez Nietzsche, pues esta visión evidentemente haría suprimible, con la mayor facilidad del mundo, la razón. Lo cierto es que Nietzsche ha querido ver en la razón una parte del cuerpo que en el mejor de los casos, al igual que el hígado o los riñones, puede ser prescindible. No obstante, el sentido vital de la razón en Gaos impide la reducción de ésta a una de sus funciones o a una de las partes del cuerpo. Desde Gaos podría decirse, contraviniendo a Nietzsche, que el hombre tiene por naturaleza una razón que de suyo intuye lo propio y lo ajeno, o si se quiere, rememorando una fórmula de Cassirer, la razón posee una naturaleza simbólica, la cual hace apto al hombre para el ejercicio de una vida lógica y de sentido (Gaos, 1993b, p. 133). La idea de razón vital le permite a Gaos ampliar los horizontes de comprensión de la misma y, al mismo tiempo, le permite integrar las diferentes partes y funciones que puedan tener lugar en la noción de razón, sin que por ello pierda su dinamicidad y capacidad intelectual.

Por otra parte, extremando un poco los términos, y en virtud a esta alusión de una razón vital, el pensamiento filosófico de Gaos podría entenderse también como una *filosofía de la conciencia*. En términos generales, la conciencia puede definirse como la propiedad de un ser capaz de existir frente a sí mismo, es así que sólo el hombre puede definirse por esta cualidad, ya que es el único ser que puede existir, y de hecho existe, frente a sí teniendo una idea de lo propio y de lo ajeno: el hombre existe diferenciándose

a cada momento. Esta diferenciación existencial es prueba de que el hombre vive como un ser para sí. Que el hombre es un ser que existe frente a sí, es un dato que no requiere mayor justificación porque constituye una realidad de experiencia común. De hecho, podría decirse que desde el momento en que éste despliega cotidianamente su capacidad hermenéutica en la existencia, confirma a cada momento que la conciencia no es mero accidente, sino la nota preeminente que subyace modalmente a cada transformación histórica en cada sujeto.

Pero ¿de qué tipo de filosofía de la conciencia estamos hablando? Resulta evidente que, pese a la admiración que Gaos profesa por Descartes o por Kant, no estamos hablando de una filosofía de la conciencia tal. La admiración que nuestro autor siente hacia un autor como Descartes, por ejemplo, no es por el sentido que en éste pueda tener una filosofía de la conciencia, sino más bien porque en el autor francés la filosofía adquiere el adjetivo de autobiografía, «haciendo incompatibles con ella todas las demás autobiografías dadas por filósofos» (Gaos, 1993b, p. 51). Desde luego que en un autor como Descartes existe una filosofía de la conciencia, su filosofía representa el modelo de las subsecuentes filosofías de la conciencia; en este sentido, Gaos también se encuentra prendido del ejemplo del francés. Nuestro autor dice: «La obra filosófica de Descartes constituye un documento único en la historia entera de la filosofía [pues en ésta] adquiere [la filosofía] la expresión personal del filosofar subjetivamente los filosofemas» (Gaos, 1993b, p. 51).

Gaos piensa que la circunstancia actual exige que a la reflexión subjetiva modulada por Descartes, en el horizonte de una filosofía de la conciencia, le sea agregada la conciencia de la historia. De esta manera, la filosofía de la conciencia, derivable del autor de las “Confesiones profesionales”, adquirirá un rostro propio, consiguiendo con esto, a un mismo tiempo, un avance de la misma filosofía y retener el adjetivo también de filosofía personal o autobiográfica. La filosofía de la conciencia, entonces, en nuestro autor precisará la fusión de la noción de subjetividad y de historicidad. Cabe aclarar que si bien es cierto que en Descartes el sujeto pen-

sante posee una perspectiva, no obstante, resulta cierto también que esta perspectiva se encuentra privada de una posición histórica.

El ser del hombre es histórico por definición, pero no lo es porque acontezca en la historia, sino antes bien porque es temporal en el fondo de su ser. Esta idea ya la había expresado Heidegger hacia 1927: «El análisis de la historicidad del *ser ahí* trata de mostrar que este ente no es *temporal* por *estar dentro de la historia*, sino que a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser» (Heidegger, 1951, p. 407). El tiempo no es una estructura mental *a priori* para el conocimiento, sino la forma de la realidad, la cual a través de y por el hombre se vuelve historia. La historia es la forma del tiempo del ser del hombre. Dice Gaos que por el simple hecho de que el hombre posee una historia se encuentra volcado frente a sí mismo: «Al repetido menor esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida se le descubre ésta como caracterizada última, decisivamente por su *historicismo*. Tenemos un saber histórico, un saber de nuestra historia [...] Este saber nos ha dado una conciencia histórica nueva en la historia» (Gaos, 1995, p. 103). Digamos que ha sido la conciencia de la historia la que ha propiciado un nuevo posicionamiento del hombre en el mundo, caracterizado por la emergencia de una nueva conciencia, a saber, que la realidad del hombre es una realidad histórica. Este apercebimiento ha llegado con cierta demora a la filosofía. No obstante, esto no significa que a partir del mismo hallazgo las creaciones culturales hayan comenzado a ser en el tiempo, no, sino que como lo dice nuestro autor, este saber nos ha dado una conciencia nueva en la misma historia. El apercebimiento de la historia ha permitido, por un lado, el ensanchamiento de la cultura y, por otro, la integración de esta misma, en el entendido de que la diversidad cultural tiene como factor común justamente la historicidad. La historicidad ha venido a liberar a la cultura, pues ésta no precisa de un modelo específico para ser; ahora cada cultura tendrá que desarrollarse dentro de sus propias posibilidades. Cada cultura habrá de ser lo que es y lo que puede llegar a ser en la relatividad de sus circunstancias.

De esta manera tenemos que el hombre finalmente se encuentra presente frente a sí mismo y, paradójicamente, descubre que siempre lo ha estado. La conciencia de la historia ha ocasionado la emergencia del individuo y ha propiciado el resquebrajamiento de los diferentes ideales de bronce o sustancialistas del hombre. Esta nueva conciencia de la historia ha traído consigo una liberación antropológica, es decir, ha permitido que todos los hombres posean la consigna de buscar y responder por su propia posición en el mundo. Esta vida de libertad se entiende justamente porque «el hombre no tiene naturaleza, sino historia» (Gaos, 1995, p. 105), este principio rompe las cadenas de la determinación y da cauce a la liberación de todos los hombres para que cada cual sea relativamente en su esencial historicidad. De esta manera podemos ver, una vez más, cómo se ve satisfecha la idea de Gaos de una filosofía como liberación, entendida no sólo como liberación del pensamiento, sino que mediante la conciencia histórica los hombres también se han visto liberados existencialmente varados frente a sí.

La realidad histórica, por principio, apuesta por una lógica de la diferencia. La historia siempre es de alguien, quien por ser histórico ya es diferente desde sí. Cada fragmento de historia constituye un punto de vista exclusivo. En este sentido, la perspectiva de cada hombre se singularizaría no sólo por el pensamiento, sino también por la realidad histórica en la que cada cual se encuentra. Podría decirse que esta imagen de la filosofía, que se dibuja a partir de la conciencia histórica en nuestro autor, nos ofrece el espectáculo de un concierto de perspectivas históricas irreductibles entre sí e irrepetibles para consigo mismas. La filosofía se ha trastocado al fin en una autobiografía.

Finalmente, hay que decir que con esto el pensamiento filosófico se trastoca en inmanentismo. La filosofía de Gaos, por todo lo argüido, es un inmanentismo cuya virtud se despliega sobre la existencia y sobre el conocimiento. De cierta forma podría decirse que el inmanentismo también conlleva hacia una suerte de liberación conceptual. En donde la filosofía ya no gira alrededor de una

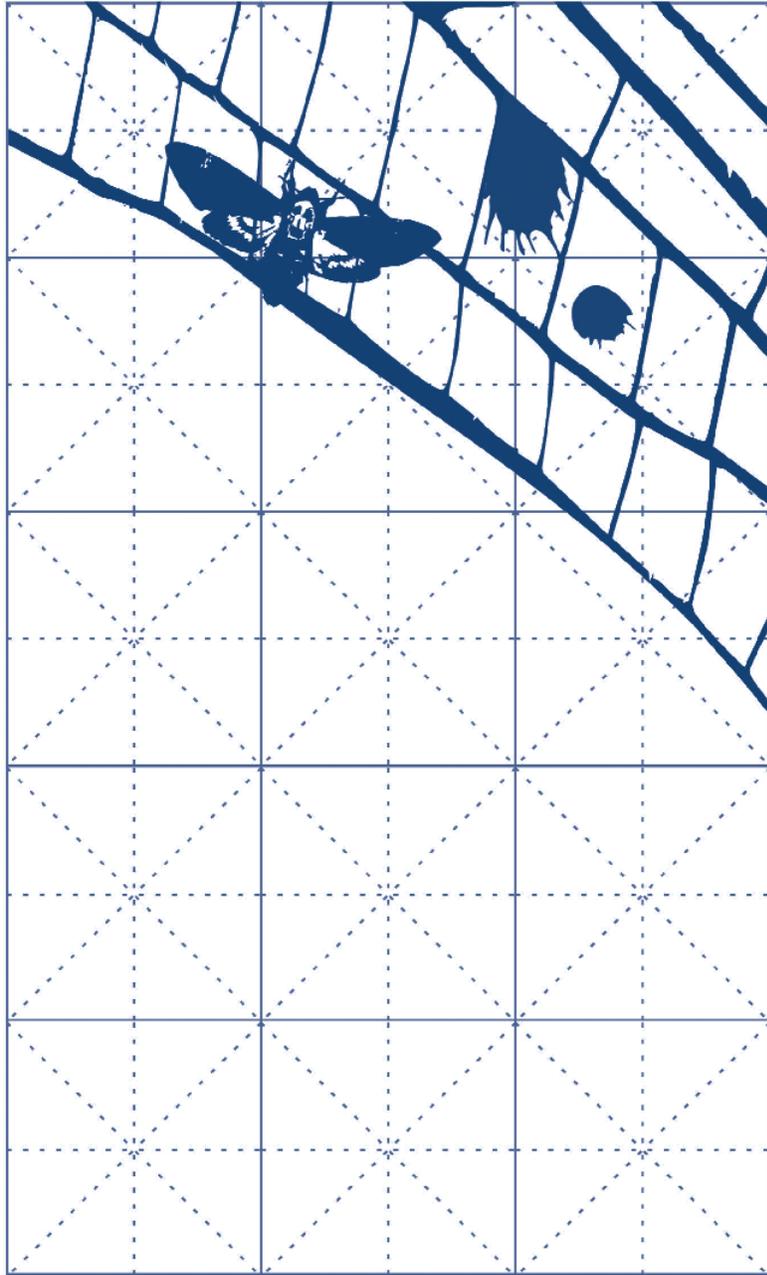
tesis propiamente dicha, sino más bien en pos de un camino que se antoja inagotable. Justo por esto nuestro autor remata diciendo que «el inmanentismo es la única filosofía posible» (Gaos, 1995, p. 213), pues éste, al no depender de una tesis central, no bloquea ningún acceso, no le cierra el paso dialécticamente a ninguna otra corriente; por el contrario le abre camino al pensamiento hacia la pluralidad y hacia el porvenir.

Consideramos que la virtud y la vigencia de una apuesta filosófica como la vertida por nuestro autor se cifra no en la aportación o posesión de una tesis propiamente dicha, sino en el esbozo de una idea del quehacer filosófico, entendida como una empresa de permanente emancipación, en la cual tienen lugar de una manera intercalada la construcción y la destrucción del conocimiento.

Referencias

- Abellán, José Luis. (1999). México y el pensamiento mexicano. En Homenaje a José Gaos. *Boletín Editorial*, 79. México: El Colegio de México.
- Abellán, José Luis. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transferrados de 1939*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alfaro López, Héctor Guillermo. (1993). José Ortega y Gasset y José Gaos: consonancias y disonancias. Dos visiones de América. En Panoramas de Nuestra América. *Filosofía de la educación. Hacia una pedagogía para América Latina*, 7. México: UNAM.
- Gaos, José. (2002). *Confesiones profesionales*. México: UNAM.
- Gaos, José. (1996). *Sobre la filosofía y la cultura en México, O. C., T. VIII*. México: UNAM.
- Gaos, José. (1995). *Las ideas y las letras. Selección de textos, Fernando Salmerón*. México: UNAM.
- Gaos, José. (1993a). *Curso de metafísica 1944. Historicismo e inmanentismo, T. I*. México: UAEM.
- Gaos, José. (1993b). *Curso de metafísica 1944. Mi filosofía, T. II*. México: UAEM.
- Gaos, José. (1973). *Historia de nuestra idea del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

- Gaos, José. (1959). ¿Qué clase de ciencias son las políticas y sociales? En *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. México: Universidad Veracruzana.
- Gaos, José. (1957). *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: UNAM.
- Gaos, José. (1951). De paso por el historicismo y el existencialismo. En *Cuadernos Americanos*, 2, año X, marzo-abril. pp. 129-139.
- Heidegger, Martin. (1951). *El ser y el tiempo*, trad. por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matute, Álvaro. (2002). *El historicismo en México. Historia y antología*. México: UNAM.
- Rescher, Nicholas. (1995). *La lucha de los sistemas*. México: UNAM.
- Vargas Lozano, Gabriel. (2001). La filosofía mexicana: las sendas de Gaos. En *Cuadernos Americanos*, 4, año XV.
- Villoro, Luis. (2001). José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana. En *Diánoia*, XLVI, 47, noviembre. México: Fondo de Cultura Económica.
- Xirau, Ramón. (1980). Los filósofos españoles transterrados. En *Historia de la filosofía en México*. México: UNAM.



年
月
日
年
级
班
号
姓名

Gabriel Acuña Rodríguez
Seyn, Serie "Teorías Contemporáneas"
Técnica: Diseño digital (2010)