



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFIA

SILVIA VALDÉS VIGNAU

EL AGNOSTICISMO RELIGIOSO DE JOSÉ GAOS

Extracto de la Tesis doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA 1996



**Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 16 mensis octobris anni 1995

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA-CUADRADO

**Coram tribunali, die 16 mensis ianuarii anni 1995, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

**Secretarius Facultatis
Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO**

**Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. VI, n. 5**



INTRODUCCION

José Gaos¹, *trasterrado* español que desde su llegada a México –su “patria de destino”– dedicó todas sus energías a impulsar el pensamiento filosófico en ese país, elaboró una filosofía consistente en la que la esencial historicidad del saber filosófico constituyó el núcleo central de sus reflexiones. Tras emprender el camino en búsqueda de la verdad filosófica, Gaos experimentó sucesivas decepciones ante las diversas filosofías que, durante algún tiempo de su vida, consideró verdaderas. Esto le llevó a preguntarse, en términos parecidos a los que usó Kant, por la diferencia entre el “camino seguro” de la ciencia y el azaroso recorrido de la filosofía. En contraste con el sistema unitario del saber científico, el panorama de la filosofía se presentaba como un continuo *desplazamiento* de *verdades*, en el que la “verdad de ayer” era sustituida por la “verdad de hoy”, que a su vez, con el paso del tiempo, habría de sucumbir inexorablemente ante la *verdad* futura. No había –pensaba Gaos– un sistema filosófico que soportara la prueba del tiempo. Así llegó finalmente a la firme convicción de que la búsqueda de *la* verdad en filosofía era inútil, pues tal verdad sencillamente no existía. Su filosofía se propuso, pues, la tarea de indagar la causa de tal particularidad de los sistemas filosóficos.

Con esta preocupación central, el pensamiento gaosiano se coloca en la línea de la filosofía crítica, que, en vez de *apuntar* directamente a la realidad, busca dar cuenta de nuestro modo de conocer la misma, preguntándose por las categorías de nuestro entendimiento, a través de las cuales conocemos la realidad. De esta forma, la filosofía de Gaos se vuelve sobre sí misma en una reflexión que le lleva a encontrar la última explicación de nuestro conocimiento en la *subjetividad* humana. Por este motivo su filosofía culmina en antropología, que encuentra en el hombre y en su constitución –no en su constitución “gnoseológica”, sino en su estructura “moral”– el porqué de nuestras concepciones. La *intencio oblicua* del pensamiento gaosiano es, pues, clara, y así se manifiesta en la terminología que Gaos –adoptándola de Dilthey– elige para denominar su propia concepción filosófica como “Filosofía de la Filosofía”: una teoría en la cual el estudio de la subjetividad humana ocupa un puesto principal².

Por otra parte, en relación a su proyecto de explicar la filosofía *por* el hombre (por una “emoción” de éste), Gaos sustituye la “admiración” aristotélica ante la realidad, por la “soberbia” de la razón humana, que busca “dar razón” de todo para así dominarlo todo, dominando sus principios. El afán soberbio de la razón del filósofo no se contenta, pues, hasta poder dar razón –nada menos– que del ser supremo, al que el filósofo “llama a juicio al tribunal de la razón para que justifique su existencia”. He aquí la importancia capital que la filosofía de la religión ocupa en el pensamiento gaosiano.

En efecto, el tema religioso preocupó profundamente a Gaos, particularmente durante los últimos diez años de su vida, en los que experimentó una necesidad imperiosa de volverse hacia Dios. Así, conciliando sus ideas filosóficas –conforme a las cuales resulta imposible obtener certeza acerca de la existencia no fenoménica–, con su necesidad vital de un Dios personal al cual agradecer y pedir perdón, sostuvo un agnosticismo religioso que le permitió hablar de Dios en función sólo de la necesidad que el hombre tiene de El durante *esta* vida. No podía ser otro el interés de Gaos en relación a Dios, puesto que su agnosticismo filosófico y su rechazo de la fe lo llevaron a negar la inmortalidad y trascendencia del hombre.

* * *

Con el objeto de conocer en su adecuado contexto la obra filosófica de José Gaos, he dividido este estudio en tres partes. En la primera se recogen las coordenadas histórico-culturales que rodearon su figura, tanto en España como en México. No se pretende con ello hacer una investigación de carácter histórico acerca de estos temas, sino ofrecer, más bien, una visión sintética del ambiente cultural que había en ambos países a fines del siglo XIX y principios del XX. En la segunda parte de esta memoria se estudian en líneas generales, por un lado, los rasgos más importantes de la vida de Gaos (su formación, personalidad y labor académica) y, por otro, los aspectos fundamentales en su concepción filosófica, como son la historicidad o “caducidad” de la filosofía, así como su fenomenología. La tercera y última parte de esta investigación constituye la parte medular de la misma, pues en ella se estudia el agnosticismo religioso de Gaos, tema central de esta memoria. Para abordar esta cuestión se hizo una selección entre los aforismos de Gaos³, en los que él expone –sintética y contundentemente– los puntos claves para explicar, tanto sus ideas relativas al más allá, como los “motivos” personales que le llevaron a adoptar (*optar*) su peculiar agnosticismo. También se recogen los comentarios de algunos de sus discípulos

acerca de las ideas religiosas de Gaos y, por último, se dedica un capítulo a realizar una breve crítica de la ontología gaosiana que se encuentra en la base de su agnosticismo; se pone ahí de manifiesto la insuficiente noción gaosiana de “existencia”, con la que resultaba ciertamente difícil superar el antinomismo propio de su metafísica. Dicho antinomismo es la causa de que en el pensamiento gaosiano las cuestiones metafísicas queden a merced de las “razones del corazón”, sin ser posible dar a estas cuestiones una respuesta racional.

Antes de terminar quiero agradecer a la Universidad de Navarra —especialmente a sus profesores de Filosofía— el apoyo que, en todos aquellos a los que consulté, encontré siempre para seguir adelante con este proyecto. Debo un especial agradecimiento al Dr. Josep Ignasi Saranyana, director de este trabajo, por la sugerencia del tema y por su cuidadosa corrección del original, así como por su decidido empeño por ayudarme a finalizar oportunamente esta investigación. También al Dr. Carlos Llano, por permitirme consultar *pro-manuscripto* sus *Lecciones sobre la filosofía de Gaos*, uno de los estudios críticos que me fue de mayor utilidad a la hora de enjuiciar la metafísica gaosiana. Al Dr. Andrés Lira, de El Colegio de México, y a Héctor Zagal, Josefa Rojo y Claudia Márquez, profesores de la Universidad Panamericana de México, cuyos envíos bibliográficos me resultaron indispensables en el desarrollo de mi investigación. Y, en general, a todos los profesores de la Universidad de Navarra, por la formación que de ellos he recibido en estos años, particularmente a Lourdes Flamarique y al Dr. Jaime Nubiola, cuyas sugerencias y orientaciones me ayudaron especialmente para finalizar este trabajo.

Pamplona, diciembre de 1994.





CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. José Gaos nació en Gijón (Asturias) el 26 de diciembre de 1900 y murió de un infarto cardíaco en El Colegio de México el 10 de junio de 1969. Es considerado por muchos como el filósofo más importante del exilio republicano en México. Ahora bien, además de la importancia filosófica de su propio pensamiento, con la llegada de Gaos a México, su obra cobró un matiz que ésta no hubiera podido tener de haberse desarrollado exclusivamente en España; me refiero a su papel como *pionero* en el impulso del quehacer filosófico del país que tuvo la suerte de acogerlo. En efecto, desde su llegada a tierras mexicanas, Gaos invirtió sus mejores energías en promover la investigación filosófica, favoreciendo las condiciones que permitieran a los pensadores mexicanos dedicarse de lleno a dicha tarea. Su labor magisterial constituye, así, el aspecto de su obra de mayor trascendencia, de modo que, aun aquéllos que no apreciaron del todo el valor filosófico de su obra, no niegan, en cambio, su indudable grandeza como auténtico “profesor” de filosofía. El mismo Gaos decía de sí mismo –no sin cierta ironía y buen humor– que se consideraba “más que filósofo, *profesor* de filosofía”.
2. Por esta subjetividad propia del saber filosófico, éste no goza –ni puede hacerlo– de la intersubjetividad propia de la ciencia; la verdad filosófica es, necesariamente, *subjetiva*: es la *confesión personal* de la perspectiva singular y única desde la cual cada ser humano percibe la *totalidad* de lo real. Esta perspectiva no puede ser de ningún modo intercambiable, porque –con palabras de Gaos que recuerdan a Ortega– “la realidad nos es dada desde diversas perspectivas”; si se prescinde de esta pluralidad de perspectivas, con el afán de lograr una plena intersubjetividad y universalidad de la verdad, se pierde la *totalidad* propia del saber filosófico. En este sentido, la filosofía de Gaos –movida por la misma preocupación que llevó a Husserl a buscar un sistema unitario del saber– aporta una solución diferente: la de renunciar a tal *unidad*, para subrayar, por el contrario, la riqueza de la *pluralidad* de verdades en el saber filosófico. El planteamien-

to de Gaos se distingue, así, por el hecho de no buscar ya una certeza de ningún tipo –ni filosófica, ni teológica, ni científica–, sino asumir plenamente la incertidumbre propia del ser humano, buscando, más que una certeza, un modo para vivir en la incertidumbre. Esto es lo que ofrece la filosofía gaosiana con su Eudemonología o “arte de vivir”, un arte que asume plenamente el carácter misterioso del hombre hasta el punto de referirse a éste como «un existente misterioso para sí mismo en una Naturaleza misteriosa para él, un monstruo de la Naturaleza en una Naturaleza monstruosa» [J. GAOS, *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*, en *De antropología e historiografía*, Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias, n. 40, Universidad Veracruzana, Xalapa (México) 1967, p. 114]. Es interesante la defensa que Gaos mantiene de unos valores determinados, aunque sólo sea desde una perspectiva inmanente, sin referencia alguna al más allá.

3. Los aforismos de Gaos tienen un enorme valor para conocer la vida y pensamiento de este filósofo hispano-mexicano. Por un lado complementan su autobiografía, escrita en 1953 –dieciséis años antes de su muerte– y publicada más tarde con el título de *Confesiones profesionales*. Precisamente un mes antes de morir, Gaos comunicaba a Vera Yamuni (una de sus discípulas más cercanas) su deseo de escribir lo que podría titular *Confesiones de vejez*, con el objeto de completar sus *Confesiones profesionales*. Gaos no tuvo ya tiempo de poner por obra su deseo, pero gracias a sus aforismos es posible reconstruir sus reflexiones finales, particularmente ricas en materia religiosa. Vera Yamuni escribe que, efectivamente, las reflexiones de Gaos son “confesiones en forma de aforismos, que reflejan su propio sentir, y pueden dar lugar a una interpretación del pensador y hombre de carne y hueso que fue Gaos”. De este modo, los aforismos de Gaos, además de completar sus *Confesiones profesionales*, manifiestan sus convicciones más personales en materia moral y religiosa.



INDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS	XV
INTRODUCCION	XVII

PRIMERA PARTE

CONTEXTO HISTORICO DE JOSE GAOS: ESPAÑA Y MEXICO

Capítulo I

SITUACION CULTURAL DE ESPAÑA EN EL S. XIX

Y PRINCIPIOS DEL S. XX

1. ROMANTICISMO Y LIBERALISMO	5
2. EL KRAUSISMO	10
2.1. Clima general de inconformidad	10
2.2. La filosofía del krausismo	15
2.3. Situación cultural de la España de Giner	18
a) Ruptura de los krausistas con el catolicismo	20
b) Situación de la educación superior	26
2.4. La Institución Libre de Enseñanza	28
a) Dificultades y logros de la ILE	35
b) La Institución "difusa"	37
c) El institucionismo presente en la generación del 98 y la generación de 1914	39
3. JOSÉ ORTEGA Y GASSET	41
3.1. Ortega como portavoz de la generación de 1914	41
3.2. El racio-vitalismo en la filosofía de Ortega	46
3.3. La moral y la religión	51
3.4. Historia de la Filosofía	55



3.5. La escuela de Madrid	59
4. LA REPUBLICA ESPAÑOLA Y LA GUERRA CIVIL	61

Capítulo II

LA CULTURA MEXICANA CONTEMPORANEA

1. VIDA POLITICA	72
1.1. La revolución mexicana	72
1.2. Presidencia de Lázaro Cárdenas	80
2. LA FILOSOFIA Y EL EXILIO REPUBLICANO	85
2.1. Ambiente filosófico en México	85
2.2. El exilio republicano español	88
a) Aclaraciones acerca del exilio	88
b) Influencia del exilio en México	91
2.3. La Casa de España	93

SEGUNDA PARTE

JOSE GAOS: SU VIDA Y SU FILOSOFIA

Capítulo III

JOSE GAOS EN SU CONTORNO HISTORICO

1. CIRCUNSTANCIAS PERSONALES Y PROFESIONALES	107
1.1. Vida	107
1.2. Labor como promotor de historia de las ideas en Hispanoamérica	121
1.3. Relaciones con Ortega	125
1.4. Ideas políticas	132
2. FORMACION Y TRAYECTORIA FILOSOFICAS: SU «FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA»	141
2.1. Primer contacto con la filosofía	141
2.2. Diversidad de filosofías: su preocupación por la “ca- ducidad” de las mismas	144
2.3. Personalismo	157



3. ALGUNOS RASGOS CARACTERISTICOS DE SU PERSONALIDAD	161
3.1. Soledad y decepción ante la vida	161
3.2. Gaos: discípulo y maestro	170
a) Gaos como discípulo	170
b) Labor magisterial	174
c) Gaos, maestro en México	183

Capítulo IV

TEMAS FUNDAMENTALES EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE JOSE GAOS

1. HISTORICIDAD DE LA FILOSOFIA	195
1.1. La filosofía como «Filosofía de la Filosofía»	195
1.2. Pluralidad de filosofías	197
2. RESOLUCION DE LA FILOSOFIA EN EL SUJETO QUE LA REALIZA: EL SER HUMANO	208
2.1. La «Filosofía de la Filosofía» como una «filosofía del hombre»	208
2.2. «Filosofía del hombre» como «filosofía de la razón»	213
2. LA FENOMENOLOGIA DE GAOS	217
3. METAFISICA Y SISTEMATISMO	223
3.1. La metafísica: parte capital de la filosofía	223
3.2. El sistematismo	228
3.3. Aforística	233

TERCERA PARTE

EL AGNOSTICISMO RELIGIOSO DE JOSE GAOS

Capítulo V

COMENTARIO A LOS AFORISMOS DE GAOS EN TORNO A LA CUESTION RELIGIOSA

1. AFORISMO 1: SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE ALCANZAR CERTEZA EN NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS	245
1.1. La existencia	247

a) La existencia como presencia	247
b) La inexistencia como negación de la presencia	249
c) La existencia metafísica	251
1.2. Las categorías cardinales: inexistencia e infinitud	256
1.3. La no verificación de los conceptos metafísicos	259
1.4. Antinomismo de la metafísica	262
a) Antinomia del contingentismo y el determinismo	264
b) Relación entre la existencia y la inexistencia	268
1.5. Resolución de las antinomias en el sujeto	270
2. AFORISMO 2: SOBRE EL MISTERIO EN RELACION A LO EXISTENTE ...	281
2.1. Explicación general	283
2.2. «La» antinomia: realismo e idealismo	288
a) Soledad y gregarismo en relación con «la» antinomia	294
3. AFORISMO 3: SOBRE LA OPCION DE GAOS POR LA FINITUD DEL ALMA	297
3.1. Noción de «posibilidad»	300
3.2. Opción de Gaos por el hombre como «posibilidad»	305
3.3. «Posibilidad» y religión en Gaos	309
4. FILOSOFIA DE LA RELIGION Y PRUEBAS DE DIOS	311
4.1. Teología: razón de ser de Dios («pruebas» de Dios)	312
4.2. Filosofía de la religión: razón de nuestra concepción de Dios	315
4.3. Incertidumbre esencial del hombre y «el arte de vivir	319

Capítulo VI

CÓMENTARIOS DE LOS DISCIPULOS DE GAOS SOBRE SUS IDEAS RELIGIOSAS

1. MISTERIO E INCOMPRESIBILIDAD	325
1.1. Incomprensibilidad de lo existente	325
1.2. Incomprensibilidad de Dios ante el problema del mal	329



a) Dios como origen del mal	329
b) Dios como impotente ante el mal	330
c) Dios como «incomprensible» y «contradictorio»	332
1.3. Incomprensibilidad de nuestro «concebir» a Dios	336
2. EVOLUCION RELIGIOSA DE GAOS	339
2.1. De la «liberación» de la religión a la búsqueda de Dios ...	339
2.2. Dios como Misterio. «Oración» como reverencia	341
a) La reverencia a Dios	342
b) Dios como «Alguien»	346
3. INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA	351
3.1. «Motivos» personales contra la inmortalidad	352
3.2. Razones contra la inmortalidad	353

Capítulo VII

CRITICA A LA ONTOLOGIA DE GAOS

1. LA ONTOLOGIA GAOSIANA	361
1.1. La existencia como modo. La relación esencia y existencia ..	361
1.2. Solución realista al problema de la esencia y la existecnia ..	365
a) Doble orden: el ser veritativo y el ser real	369
1.3. Carácter lógico de las categorías en Gaos	373
1.4. Reducción del «ser» al «haber»	376
2. LAXITUD <i>VERSUS</i> ANALOGIA	380
3. VERDAD Y SENTIDO EN RELACION AL AGNOSTICISMO DE GAOS ...	387
3.1. Dicotomía entre verdad y sentido: su repercusión en Teología	389
3.2. Primacía del «sentido» sobre la «verdad» en la concepción gaosiana de Dios	393
CONCLUSIONES	399
BIBLIOGRAFIA	411





BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

I. OBRAS COMPLETAS DE JOSE GAOS

Orígenes de la filosofía y de su historia. Antología de la filosofía griega. El significado de Lambda. Obras completas, II, pról. de Emilio Lledó y Bernabé Navarro, UNAM, México 1991.

Antología del Pensamiento de lengua española. El pensamiento hispanoamericano. Obras completas, V, pról. de Elsa Cecilia Frost, UNAM, México 1993.

Pensamiento de la lengua española. Pensamiento español. Obras completas, VI, pról. de José Luis Abellán, UNAM, México 1990.

Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía. Obras completas VII, pról. de Raúl Cardiel Reyes, UNAM, México 1987.

Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas en España y América Española. Obras completas IX, pról. de Octavio Castro, UNAM, México 1992.

De la filosofía (Curso de 1960). Obras completas XII, pról. de Luis Villoro, UNAM, México 1982.

Del hombre (Curso de 1965), Obras completas XIII, pról. de Fernando Salmerón, UNAM, México 1992.

Historia de nuestra idea del mundo. Obras completas XIV, pról. de Andrés Lira, UNAM, México 1994.

Confesiones profesionales. Aforística. Obras completas, XVII, pról. y selección de la Aforística inédita por Vera Yamuni, UNAM, México 1982.

II. LIBROS DE GAOS

La crítica del psicologismo en Husserl. Zaragoza 1933. Nueva versión, muy ampliada, Universidad Veracruzana, Jalapa (México) 1960.

La filosofía de Maimónides, La Casa de España, México 1940.

Dos ideas de la filosofía. Pro y contra de la filosofía de la filosofía (en colaboración con F. Larroyo), La Casa de España, México 1940.

Antología filosófica. La filosofía griega, selección, traducción, introducción y notas, La Casa de España en México, México 1941.

El pensamiento hispanoamericano, El Colegio de México, México 1944; nueva versión, Editorial de las Jornadas, México 1946.

Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo, Universidad de Nuevo León, México 1945.

Pensamiento de lengua española, Stylo, México 1945.

Pensamiento español, selección y prólogo de José Gaos, Secretaría de Educación Pública, («Biblioteca Enciclopédica Popular», 56), México 1945.

Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea. Selección e introducción. «Colección Laberinto», 5, editorial Séneca, México 1945.

Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, Stylo, México 1947.

Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del Profesor Northrop), «Cuadernos Americanos», México 1949; y FCE, México 1949.

El «Quijote» y el tema de su tiempo. Homenaje a Cervantes, UNAM, México 1949.

En torno a la filosofía mexicana, 2 vols., Porrúa, México (1952-53).

Filosofía mexicana en nuestros días, UNAM, México 1954.

La filosofía en la Universidad, UNAM, México 1956.

Diez por ciento, Tezontle, México 1957.

Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española, UNAM, México 1957; 2a. ed. UNAM, México 1959.

Confesiones profesionales, FCE, México 1958.

La filosofía en la universidad, UNAM, México 1958.

Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia, Universidad Veracruzana, Jalapa-México 1959.

- Once por ciento*, Universidad central de Venezuela, Caracas 1959.
- Museo de filósofos. Sala del cartesianismo*, UNAM, México 1960.
- Orígenes de la filosofía y de su historia*, Universidad Veracruzana, Jalapa-México 1960.
- Sobre enseñanza y educación*, UNAM, México 1960.
- Filosofía contemporánea*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1962.
- De la filosofía* (Curso de 1960), UNAM/FCE, México 1962.
- Doce por ciento*, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico 1962.
- Las «Críticas» de Kant*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1962.
- De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, México 1967.
- Del hombre*, (curso de 1965), UNAM/FCE, México 1970.
- Historia de nuestra idea del mundo*, FCE/El Colegio de México, 2a. ed., México 1979.

III. TRADUCCIONES REALIZADAS POR GAOS (en orden alfabético)

- ABBAGNANO, N., *Introducción al existencialismo*, FCE, México 1955.
- ABBAGNANO, N., *Sobre el método de la filosofía*, "Diánoia" 3 (1957) 191-204.
- ANDRAE, T., *Mahoma su vida y su religión*, Revista de Occidente, Madrid 1933.
- BRENTANO, F., *Psicología*, Revista de Occidente, Madrid 1926.
- CELMS, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, Revista de Occidente, Madrid 1931.
- CHAMISSO, A., *Historia maravillosa de Pedro Schlemil. Novela fantástica*, Calpe, Madrid 1923.
- DEWEY, J., *La experiencia y la naturaleza*, con prólogo, FCE, México 1948.
- DILTHEY, W., «Leibniz y su tiempo», en W. DILTHEY, *De Leibniz a Goethe*, FCE, México 1945.

EBBINGHAUS, J., *La doctrina kantiana de la paz perpetua*, «Diánoia» 4 (1958) 261-276.

FICHTE, G., *Los caracteres de la edad contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid 1934.

FICHTE, G., *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Revista de Occidente, Madrid 1934.

FUNKE, G., *Fenomenología trascendental y «filosofía primera»*. Observaciones al «Ensayo de una historia crítica de las ideas» de Husserl, «Diánoia» 5 (1959) 150-194.

GROETHUYSEN, B., *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, con prólogo, «Colección de Obras Históricas I, Los Grandes Estudios», FCE, México 1943.

HARTMANN, N., *Ontología I: Fundamentos* (1954); *Ontología II: Posibilidad y efectividad* (1956); *Ontología III: La fábrica del mundo real* (1959); *Ontología IV: Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías: categorías dimensionales, categorías cosmológicas* (1960); *Ontología V: El pensar teleológico*, FCE, México (1964).

HARTMANN, N., *Introducción a la filosofía*, UNAM, México 1961.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1928.

HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, Revista de Occidente, Madrid 1932.

HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid 1928.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, con prólogo e índice de traducciones, FCE, México 1951.

HERACLITO, *Los fragmentos de Heráclito*, con prólogo y notas, Alcancía, México 1939.

HESSEN, J., *Teoría del conocimiento*, Revista de Occidente, Madrid 1929.

HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1930.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas* (trad. en col. con M. García Morente), 3 vols., Revista de Occidente, Madrid 1929.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, con prólogo, «Colección de Textos Clásicos de Filosofía», 4, El Colegio de México, México 1942.

HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1949.

JAEGER, W., *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México 1946.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México 1952.

JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE («Breviarios del Fondo de Cultura Económica», 77), México 1953.

KANT, I., *Antropología*, Revista de Occidente, Madrid 1935.

KIERDEGAARD, S., *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Revista de Occidente, Madrid 1930.

LAVELLE, L., *Introducción a la ontología*, FCE, México 1953.

MEHLIS, J., *Plotino*, Revista de Occidente, Madrid 1931.

MESSER, A., *La filosofía en el siglo XIX, empirismo y naturalismo*, Revista de Occidente, Madrid 1931.

MOOG, W., *Hegel y la escuela hegeliana*, Revista de Occidente, Madrid 1931.

MÜLLER, A., *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1931.

MÜLLER, A., *Psicología. Ensayo de una teoría fenomenológica de lo psíquico*, Revista de Occidente, Madrid 1933.

ODEBRECHT, R., *La estética contemporánea*, UNAM, («Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», suplemento al número 8), México 1942.

SCIACCA, M., *Temas del pensamiento filosófico de Antonio Rosmini*, «Diánoia» 3 (1957) 259-275.

SCIACCA, M., *La inteligencia moral y la razón ética*, «Diánoia» 4 (1958) 250-260.

SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Revista de Occidente, Madrid 1927.

SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Revista de Occidente, Madrid 1929.

SCHELER, M., *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid 1935.

SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, («Biblioteca Filosófica»), Buenos Aires 1943.

SCHWARTZ, B., *La psicología del llanto*, Revista de Occidente, Madrid 1930.

SPRANGER, E., *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid 1929.

SZILAZI, W., *Las imágenes prístinas en el pensar filosófico*, «Diánoia» 4 (1958) 233-249.

VERDROSS, A., *Los comienzos de la teoría europea del derecho y del estado en Hesíodo*, «Diánoia» 3 (1957) 221-231.

WAHL, J., *Introducción a la filosofía*, «Breviarios del Fondo de Cultura Económica», 34, México 1950.

WAHL, J., *¿Es posible una renovación de la metafísica?*, «Diánoia» 3 (1957) 205-220.

WALTERS, P., y PETERSEN C., *Leyendas heroicas de los germanos*, Revista de Occidente, Madrid 1925.

IV. ARTICULOS

Gaos publicó ciento cinco artículos –además de diecisiete trabajos preparados como prólogos e introducciones–, publicados entre 1935 y 1987 (algunos de ellos póstumos). Muchos de dichos artículos han sido recogidos en los volúmenes de sus obras completas. Para una relación exhaustiva de estos artículos cfr. «Anthropos» 130-131 (1992) 48-51.

V. BIBLIOGRAFIA SOBRE GAOS

A) *Obras sobre la vida y el pensamiento de Gaos*

ABELLAN, J. L., *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama/Seminarios y Ediciones, Madrid 1966, pp. 103-122.

ABELLAN, J. L., *La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica*, “Diánoia” (México) 16 (1970) 205-231.

ABELLAN, J. L., *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Espasa-Calpe, Madrid 1978, pp. 110-113, pp. 122-123, y passim.

ABELLAN, J. L., *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, Mezquita, Madrid 1983, *passim*.

ABELLAN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. V/3, Espasa-Calpe, Madrid 1991, pp. 307-324.

ABELLAN, J. L., *José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 108-110.

ALFARO LOPEZ, H. G., *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, UNAM, México 1992.

ALVARENGA, J. L., *Entrevista en Caracas con José Gaos*, «Índice», junio, 1959.

«Anthropos». Revista de documentación científica de la cultura, *José Gaos. Una Filosofía la Filosofía*, número 130/131 (monográfico 1992) 176 pp. [Contiene: a) artículos sobre Gaos: «Crónica de la evolución de un pensamiento» por Fernando Salmerón; «La muerte de Gaos», por Miguel León-Portilla y José María Muriá; «José Gaos, el hispano-americano», por Leopoldo Zea; «Filosofía de la filosofía», por Vera Yamuni; «Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos», por Luis Villoro; «José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana», por Horacio Cerutti Guldberg; «La ética o razón práctica de José Gaos», por Vera Yamuni; «El tema de Dios en José Gaos», por Rodolfo Vázquez; «Filosofía poética y las vanguardias: José Gaos», por Emilio Lledó; «José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas», por José Luis Abellán; «Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la filosofía*», por José Luis L. Aranguren; «José Gaos y el 'Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española'»; Plan de *Obras completas* de José Gaos; b) Textos básicos de José Gaos: *Confesiones, ¿Filosofía o filosofías?, Discurso de filosofía, Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*].

ARANGUREN, J. L., *Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de «De la filosofía»*, «Diánoia» (México) 16 (1970) 157-163.

ARDAO, A., *Lenguaje, lengua y filosofía en Gaos*, «Revista Venezolana de Filosofía» (Caracas) 18 (1984) 7-17.

BENITEZ, L. *Gaos y Gallegos Rocafull en torno al tema de nuestro tiempo*, «Estudios» (ITAM-México) 13 (1988) 118-128.

BRUN, J. L., *Prendre et comprendre. Essais sur les rapports de la main et de esprit*, Paris 1963 (cap. «La main et la caresse»).

CARDIEL REYES, R., *Filosofía de la Filosofía*, «Cuadernos Americanos» 5 (1969) 45-58.

CERRUTI, H., *José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 89-90.

COLONNELLO, P., *Tra fenomenologia e filosofia dell' esistenza. Saggio su Jose Gaos*, Morano Editore, Napoli 1990.

«Cuadernos americanos» (México) 5 (1969). [Contiene: «Filosofía de la Filosofía», por R. Cardiel Reyes; «Carta de José Gaos a Julio Montes», por J. Fernández; «Mis recuerdos de Gaos», por Antonio Gómez Robledo; «En torno a un curso sobre el historicismo del maestro José Gaos», por J. Hernández Luna; «El filosofar de José Gaos en exposición genética», por F. Larroyo; «José Gaos: su idea de la filosofía», por F. Salmerón; «José Gaos: personalidad y confesión», por E. Uranga; «José Gaos o del valer la pena», por R. Xirau; «José Gaos y la filosofía mexicana», por L. Zea].

«Diánoia» (México) 16 (1970). [Contiene: «Un tema de Gaos: abstracción y verdad», por A. Salazar Bondy; «El tiempo en la filosofía de José Gaos», por A. Guy; «José Gaos. Sobre 'El origen y la historia de la filosofía'», por U. Rukser; «La contricubión de José Gaos a la historia de ls ideas en Hispanoamérica», por J. L. Abellán; «El pensamiento griego en la obra de José Gaos», por B. Navarro; «Una indagación estética del Dr. José Gaos», por J. Fernández; «La autobiografía filosófica de José Gaos», por V. Yamuni; «Gaos y José Ortega y Gasset», por L. Recaséns Siches; «Tributo a José Gaos», por P. Romanell].

FERNANDEZ, J., *Carta de José Gaos a Julio Montes*, «Cuadernos Americanos» 5 (1969) 59-68.

FERNANDEZ, J., *Una indagación estética de José Gaos*, «Diánoia» 16 (1969) 253-264.

FERNANDEZ, J., *Los cursos del doctor José Gaos*, en «Revista de la Universidad de México» 9 (1970) 6-7.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, voces «Gaos» y «Filosofía».

GOMEZ ROBLEDO, A., *Mis recuerdos de Gaos*, «Cuadernos Americanos» 5 (1969) 69-73.

GUY, A., *La fenomenología de la caricia y de la muerte en J. Gaos*, «Humanitas», Monterrey 4 (1963) 97-113.

GUY, A., *El tiempo en la filosofía de José Gaos*, «Diánoia» 16 (1970) 172-186.

HERNANDEZ LUNA, J., *En torno a un curso sobre el Historicismo del maestro José Gaos*, «Cuadernos Americanos» 5 (1969) 74-80.

IZQUIERDO ORTEGA, J., *De la filosofía*, «Índice» 194 (1965).

LARROYO, F., *La filosofía de la filosofía: a propósito de las conferencias del prof. y Dr. José Gaos*, Polis, México 1938.

LARROYO, F., *El filosofar de José Gaos en exposición genética*, «Cuadernos Americanos» 5 (1969) 81-101.

LEON-PORTILLA, M., y MURIA, J. M., *La muerte de Gaos*, en «Anthropos» (Madrid) 130/131 (1992) 43-46.

LOPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, pp. 182-185.

LLANO, C., *Objetos ideales y entes metafísicos en la obra de José Gaos*, en «Diánoia», 39 (1993) 181-200.

LLANO, C., *Lecciones sobre la filosofía de José Gaos*, Universidad Panamericana de México (1990-1991), *pro manuscrito*.

LLEDO, E., *Diálogo y experiencia del texto en la obra de José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 104-108.

MORENO, R., *Gaos y la filosofía hispanoamericana*, «Filosofía y Letras» 38 (1950) 339-363.

MUÑOZ ALONSO, A., *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Guadarrama, Madrid 1959, pp. 395-396.

NAVARRO, B., *El pensamiento griego en la obra de José Gaos*, «Diánoia» 16 (1970) 232-252.

NICOL, E., *Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos*, «Cuadernos Americanos» 3 mayo-junio (1950) 129-139.

RANGEL GUERRA, A., *Cartas de José Gaos*, en «Universidad de México» 521 (1994) 31-32.

RECASENS SICHES, L., *José Gaos y José Ortega y Gasset*, «Diánoia» 16 (1970) 279-287.

ROA, R., *Vocación, palabra y ejemplo de José Gaos*, Publicaciones de la Revista Universidad de La Habana, La Habana 1939.

RODRIGUEZ NEIRA, T., *José Gaos. La idea del mundo*, «El basilisco» (Oviedo) 1983-1984.

ROIG GIRONELLA, J., *recensión del libro J. SANCHEZ VILLASEÑOR, Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos*, «Pensamiento» (Madrid) 6 (1946) 211-215.

- ROMANELL, P., *Tributo a José Gaos*, «Diánoia» 16 (1970) 288-292.
- RUSKER, U., *José Gaos. Sobre 'El origen y la historia de la filosofía'*, «Diánoia» 16 (1970) 187-204.
- SALAZAR BONDY, A., *Un tema de Gaos: abstracción y verdad*, «Diánoia» 16 (1970) 164-171.
- SALMERON, F., *José Gaos: su idea de la Filosofía*, «Cuadernos americanos» 5 (1969) 102-129.
- SALMERON, F., *La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de «De la filosofía» de José Gaos*, «Diánoia» 20 (1974) 147-171.
- SALMERON, F., *La ontología de José Gaos*, en «Cathedra. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León» 2 (enero-marzo 1975) 103-119.
- SALMERON, F., *Jornadas Filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos*, en ID., *Ensayos filosóficos. Antología*, Secretaría de Educación Pública, México 1988, 239-259.
- SALMERON, F., *Crónica de la evolución de un pensamiento*, (pról. e introducción), en «Anthropos» 130/131 (1992) 36-43.
- SALMERON, F., *Sobre el pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados*, en «Universidad de México» 521 (1994) 10-18.
- SAMBARINO, M., *El historicismo personalístico de José Gaos*, Centro de estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallego», Caracas 1982.
- SANCHEZ VILLASEÑOR, J., *Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos*, Jus, México 1945.
- «Universidad de México. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México» 9 (1970), número monográfico. [Contiene: *José Gaos y la cultura mexicana*, por L. Zea; *Los cursos del Dr. José Gaos*, por J. Fernández; *Dos notas sobre Gaos*, por L. Villoro; *José Gaos y la filosofía hispanoamericana*, por A. Villegas; *Una imagen de José Gaos*, por A. Rossi; *José Gaos y la circunstancia literaria*, por E. Revueltas; *José Gaos y la filosofía de lo mexicano*, por Ma. A. Knochenhauer; *José Gaos y los historiadores*, por A. Lira; *Juventud y filosofía*, por J. Gaos].
- «Universidad de México. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México» (Recuerdos de José Gaos) 521 (1994) [Contiene: *Sobre el pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados*, por

F. Salmerón; *La filosofía mexicana de José Gaos*, por L. Zea; *Cartas de José Gaos*, por A. Rangel Guerra; Seis cartas inéditas de José Gaos; *De Descartes a Marx. La historia de la filosofía en la obra de José Gaos*, por R. Xirau; *La cátedra de Pedagogía*, por J. Gaos y A. Moxó].

UNAM, *Materiales de extensión universitaria. Universidad Nacional Autónoma de México. Brevísima introducción, UNAM.* («Serie textos», 4), México 1988.

URANGA, E., *José Gaos: su personalidad y confesión*, «Cuadernos americanos» 5 (1969) 130-156.

VAZQUEZ, R., *El tema de Dios en José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 97-101.

VILLORO, L., *La filosofía de José Gaos*, «Diánoia» 10 (1964) 307-322.

VILLORO, L., *Temas y categorías en la obra de José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 79-88.

XIRAU, R., *José Gaos o del valer la pena*, «Cuadernos americanos» 5 (1969) 157-164.

XIRAU, R., *De Descartes a Marx. La historia de la filosofía en la obra de José Gaos*, en «Universidad de México» 521 (1994) 40-44.

YAMUNI, V., *La autobiografía filosófica de José Gaos*, «Diánoia» 16 (1970) 265-278.

YAMUNI, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, UNAM, México 1980.

YAMUNI, V., *José Gaos, su filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 1989.

YAMUNI, V., *Filosofía de la Filosofía*, en «Anthropos» 131/131 (1992) 70-78.

YAMUNI, V., *La ética o razón práctica de José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 91-97.

ZAVALA, Iris M. *Filosofía poética y las vanguardias. José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 102-103.

ZEAL, L., *José Gaos y la filosofía mexicana*, «Cuadernos americanos» 5 (1969) 165-175.

ZEAL, L., *José Gaos, el hispano-americano*, en «Anthropos» (Madrid) 130/131 (1992) 58-69.

ZEAL, L., *La filosofía mexicana de José Gaos*, en «Universidad de México» 521 (1994) 19-25.

B) *Obras generales* (sobre la filosofía e historia de España y México en el tiempo de José Gaos)

ALBORG, J. L., *Historia de la literatura española: El Romanticismo*, IV, Gredos, Madrid 1982.

ALCALA, A., *La Iglesia en busca de la autonomía*, en M^a. Alicia PUENTE LUTEROT (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS-CEHILA, México 1994, pp. 85-101.

ALCALA, A., *El triunfo del liberalismo (1860-1873)*, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, V. México, Sígueme-Paulinas, Salamanca-México 1984, pp. 231-263.

ALVEAR ACEVEDO, C., *Historia de México. Epocas precortesiana, colonial e independiente*, 37a. ed., Jus, México 1986.

BALMES, J., *El nuevo plan de estudios*, Obras completas, VII, BAC, Madrid 1950.

BLANCARTE, R., *Historia de la Iglesia católica en México*, FCE, México 1992.

CACHO VIU, V., *La Institución Libre de Enseñanza*, Rialp, Madrid 1962.

CACHO VIU, V., *Unamuno y Ortega*, «Revista de Occidente», 65 (X-1986).

CARDIEL REYES, R., *Filosofía*, en VV. AA., *El exilio español en México. 1939-1982*, FCE, México 1982, pp. 205-234.

COMELLAS, J. L., *Historia de España contemporánea*, Rialp, Madrid 1988.

COMELLAS, J. L., *España*, en «Gran Enciclopedia Rialp», VII. Historia moderna y contemporánea, 9 (1989) 58-73.

COSIO VILLEGAS, D., (coord.), *Historia general de México*, t. IV, El Colegio de México, México 1976.

DIAZ, E., *La filosofía del krausismo español*, Madrid 1972.

DIAZ DIAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, t. III, CSIC, Madrid 1988.

FAGEN, P., *Transterrados y ciudadanos. Los republicanos españoles en México*, Ana Zagury (trad.), FCE, México 1975.

FERNANDEZ de la MORA, G., *Ortega y el 98*, Rialp, 3ª. ed., Madrid 1979.

FORMENT, E., pról. a S. FERNANDEZ BURILLO, *L'art de pensar bé*, Barcelona 1991, pp. 11-21.

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía española*, t. II, BAC, Madrid 1972.

GARAGORRI, P., *La filosofía española en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1985.

GARCIA MORENTE, M., *Escritos desconocidos e inéditos*, BAC, Madrid 1987.

GOMEZ MOLLEDA, Mª. D., *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid 1966.

GUTIERREZ CASILLAS, J., *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México 1974.

H. de LEON PORTILLA, A., *España desde México. Vida y testimonios de transterrados*, UNAM, México 1978.

HEREDIA SORIANO A., (dir.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

JIMENEZ GARCIA, A., *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Cincel, (serie «Historia de la Filosofía», n. 24), Madrid 1986.

JOVER, J. M., *Conciencia burguesa y conciencia obrera en la España contemporánea*, Ateneo, Madrid 1956.

LIDA, C. E., *La Casa de España en México*, El Colegio de México, (Jornadas, 113), México 1988.

LIDA, C. E., y MATESANZ, J.A., *El Colegio de México: una hazaña cultural. 1940-1962*, El Colegio de México, (Jornadas, 117), México 1990.

LIDA, C. E., *Los intelectuales españoles y la fundación de El Colegio de México*. en N. SANCHEZ ALBORNOZ (ed.), *El destierro español en América*, I.C.I., Madrid 1991.

LOPEZ MORILLAS, A., *El krausismo español*, FCE, México 1956.

LOPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970.

MARIAS, J., *La filosofía española actual*, 3a. ed., Espasa-Calpe, Madrid 1956.

MARIAS, J., *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, 2a. ed., Madrid 1989.

MARIAS, J., *La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo*. Obras Completas, IX Revista de Occidente, Madrid 1982.

MARQUEZ, C., *La ontología del hombre en Eduardo Nicol (1907-1990)*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1992, *pro manuscripto*.

MARQUEZ, C., *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*, en «*Excerpta e dissertationibus in philosophia*», IV, Pamplona 1994, 10-114.

MARTINEZ de CODES, R., *La Iglesia católica en la América independiente*, Mapfre, Madrid 1992.

MARROQUIN, E., *La génesis del Estado liberal (1824-1833)*, en M^a. Alicia PUENTE LUTEROT (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS-CEHILA, México 1994, pp. 103-110.

MEDINA ASCENSIO, L., *La Iglesia ante la emancipación en la Nueva España*, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, V. México, Sígueme-Paulinas, Salamanca-México 1984, pp. 167-197.

MEER, F. de, *La cuestión religiosa en las cortes constituyentes de la II República Española*, EUNSA, Pamplona 1975.

MEER, F. de, *La Constitución de la II República: autonomías, propiedad, iglesia, enseñanza*, EUNSA, Pamplona 1978.

MENENDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos españoles*, II, BAC, Madrid 1967.

MEYER, J., *La cristiada*, I. *La guerra de los cristeros*. II. *El conflicto entre la Iglesia y el estado (1926-1929)*. III. *Los cristeros*, Siglo veintiuno Editores, 10^a ed., México 1991.

MEYER, L., *La encrucijada*, en D. COSIO VILLEGAS (coord.), *Historia general de México*, t. IV, El Colegio de México, México 1976, pp. 201-284.

MEYER, L., *El primer tramo del camino*, en D. COSIO VILLEGAS (coord.), *Historia general de México*, t. IV, El Colegio de México, México 1976, pp. 111-200.

MONSIVAIS, C., *Notas sobre la cultura mexicana en el s. XX*, en D. COSIO VILLEGAS (coord.), *Historia general de México*, t. IV, El Colegio de México, México 1976, pp. 303-476.

NEGRETE, M., *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. 1930-1940*, El Colegio de México. Universidad Iberoamericana, México 1988.

ORTEGA y MEDINA, J. A., *Historia*, en VV. AA., *El exilio español en México. 1939-1982*, FCE, México 1982, pp. 237-294.

ORTEGA y GASSET, J., *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid 1966.

PAYNE, S. G., *La revolución y la guerra civil española*, Júcar, Madrid 1977.

PAZOS, A. M., *La Iglesia en la América del 4º centenario*, Mapfre, Madrid 1992.

PUENTE de GUZMAN, Mª. A., *Revolución mexicana*, en ID. (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS-CEHILA, México 1994, pp. 145-168.

QUESADA, Mª P., *José Ferrater Mora: Del raciovitalismo a la filosofía analítica*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, *pro manuscripto*.

RAMIREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958.

RAMOS, L., *Ascenso liberal. Intervención francesa. Consolidación del Estado mexicano (1840-1876)*, en Mª. Alicia PUENTE LUTEROT (ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS-CEHILA, México 1994, pp. 111-120.

REDONDO, G., *La Iglesia en el mundo contemporáneo, II. De León XIII a Pío XI (1878-1939)*, EUNSA, Pamplona 1979.

REDONDO, G., *Historia de la Iglesia en España. 1931-1939, I. La Segunda República, 1931-1936. II. La guerra civil 1936-1939*, Rialp, Madrid 1993.

REDONDO, G., *Historia universal, XIII*, EUNSA, Pamplona 1984.

REYES NEVARES, S., *México en 1939*, en VV. AA., *El exilio español en México. 1939-1982*, FCE, México 1982, pp. 55-80.

RODRIGUEZ de LECEA, T., *Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río*, Universidad Complutense, Madrid 1990.

ROMERO de SOLIS, J. M., *Iglesia y Revolución en México (1910-1940)*, en A. FLICHE - V. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, trad. esp., Edicep, Valencia 1980, t. XXVI (2).

RUPEREZ, P., *La cuestión universitaria y la noche de San Daniel*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1975.

SANCHEZ ALBORNOZ, N., (ed.), *El destierro español en América. Un trasvase cultural*, I.C.I., Madrid 1991.

SANZ DEL RIO, J., *Textos escogidos*, Barcelona 1968.

SARANYANA, J. I., *Jaime Balmes (1810-1848) y el Catolicismo Liberal*, «Espíritu» 35 (1986) 127-143.

SARTI, S., *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976.

SILVA HERZOG, J., *Breve historia de la Revolución mexicana*, FCE, México 1993, 12a. ed.

UNAMUNO, M. DE, *Obras Completas*, Madrid 1966

VV. AA., *El exilio español en México. 1939-1982*, FCE, México 1982.

TURIN, Y., *La educación y la escuela en España. De 1974 a 1902*. Josefa Hdz. Alfonso (trad.), Aguilar, Madrid 1967.

YAMUNI, V., *Ortega y Gasset y el pensamiento filosófico en México*, en «Quinto centenario» 6 (1983) 887-101.

ZAVALA, S., *Apuntes de historia nacional. 1808-1974.*, FCE, México 1990 (5a. ed.).

VI. BIBLIOGRAFIA CRITICA GENERAL

BEUCHOT, M., *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, UNAM, México 1992.

GARCIA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, 13ª. ed., Porrúa, México 1992.

GARCIA MORENTE, M., y ZARAGÜETA BENGOCHEA, J., *Fundamentos de Filosofía e historia de los sistemas filosóficos*, Espasa-Calpe, Madrid 1951.

GOMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible*, EUNSA, Pamplona 1989.

GONZALEZ ALVAREZ, A., *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid 1961; 2a. ed. 1967 (2ª. reimpresión 1987).

INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.

LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984.

SARANYANA, J. I., *Historia de la Filosofía medieval*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 1989.

TABLA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

ILE	Institución Libre de Enseñanza
BILE	Boletín de la Institución Libre de Enseñanza
FCE	Fondo de Cultura Económica (México)
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
BRUM	Boletín - Revista de la Universidad de Madrid





EL DRAMA RELIGIOSO DE JOSE GAOS

A. TEMAS FUNDAMENTALES EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE JOSE GAOS

Una exposición sintética del pensamiento de Gaos puede hacerse sobre la base a dos ideas principales que recogen lo esencial de su planteamiento: la historicidad esencial de la filosofía —que conduce a Gaos a concebir a la filosofía como una «confesión personal»— y la resolución de la filosofía en la constitución del sujeto humano que la realiza. En relación a lo primero —la historicidad de la filosofía—, ya hemos dicho que ése es el punto que efectivamente centra toda la reflexión filosófica gaosiana; el problema de la historicidad de la filosofía *obsesionó* a Gaos y se le presentó como *el* tema de su filosofía. Esta particularidad de la filosofía, cuya verdad se presenta amenazada por su historia —a diferencia del camino seguro recorrido por la ciencia, al que se referiría Kant—, lleva a la filosofía a tener que volverse sobre sí misma para intentar justificarse; por eso la filosofía, particularmente después del planteamiento kantiano, no puede ser sino una Filosofía de la Filosofía.

Por otra parte, en relación a la segunda idea —la resolución de la filosofía en «antropología»—, puede considerarse que, dado que la filosofía consiste en un universal «dar razón» de todo, la Filosofía de la Filosofía ha de dar razón precisamente de la Filosofía, tarea que se convierte —para Gaos— en dar razón del filosofar del hombre. Así, según el planteamiento gaosiano, se da razón de la filosofía por el hombre, y de éste por la filosofía, en una circularidad infranqueable; esta resolución de la filosofía en el sujeto humano que la realiza, parece ser la idea central del pensamiento de Gaos. En este sentido Salmerón, refiriéndose a la obra principal de Gaos —*De la filosofía*— dice que en ella «aparecen tratadas [...] todas las cuestiones fundamentales que habrían constituido el interés de Gaos, desde sus años de formación. Ante todo, una teoría de la filosofía, que explica su razón de ser por la naturaleza humana —en último término por la psicología del filósofo»¹. De este modo, en la filosofía tal como la concibe Gaos, se da un doble paso —por decirlo así—: por una parte, de la filosofía, a una «Filosofía de la Filosofía», y, por otra, de una «Filosofía de la Filosofía» a una «antropolo-

gía filosófica», que, según Gaos, es la verdadera y auténtica filosofía. Veamos, pues, por separado, estas dos ideas claves del pensamiento filosófico gaosiano.

1. HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA

1.1. LA FILOSOFÍA COMO «FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA»

«El problema de la Filosofía es el de su verdad, amenazada por su historia»².

El problema esencial para la filosofía según Gaos es, como ya hemos dicho, su propia historicidad; esto es algo reconocido ampliamente por todos sus discípulos. Entre ellos Salmerón, en el prólogo a *Del hombre*, escribe que las materias que ya hacia 1933 Gaos había empezado a considerar como *el* tema de su propio pensamiento, eran, además del concepto mismo de filosofía –Filosofía de la Filosofía–, «el problema de la verdad de la filosofía planteado por el historicismo y, en consecuencia, el conflicto entre historia y sistema»³.

En efecto, Gaos 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. Lo ha planteado en la historia misma de la filosofía: baste recordar el prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*, con su concepto del “camino seguro de la ciencia”, no seguido, en cambio, por la Filosofía»⁴.

Esta problematicidad intrínseca a la filosofía, hace que esta rama del saber se tenga que volcar sobre sí misma, preguntándose, ya no tanto por la verdad sobre el universo exterior, sino, en primer lugar, por su propia verdad. La filosofía tiene que ser, por fuerza, Filosofía de la Filosofía. Esto es lo que –a juicio de Gaos– queda planteado taxativamente en la historia de la filosofía a partir de Kant. Refiriéndose a él en sus *Confesiones* afirma:

«Sea o no petición de principio o círculo vicioso la *Crítica de la Razón Pura*, en ella encontré planteado el problema de las relaciones entre la Filosofía y su historia en la forma definitiva que justifica para dividir la historia entera de la filosofía en las dos grandes edades de la Filosofía pura y simplemente y de la Filosofía de la Filosofía»⁵.

Y en otra parte se refiere también a la división que Kant había marcado en la historia de la filosofía:

«Puede decirse que hasta Kant se extiende desde Tales la edad de la historia de la filosofía que puede llamarse la edad *de la filosofía*, sin más, y que desde Kant se extiende la edad de la historia de la filosofía que puede llamarse la edad de *la filosofía de la filosofía*. El tema de la filosofía pasa de ser *lo otro* sobre lo cual filosofa a ser *ella misma*»⁶.

1.2. PLURALIDAD DE LAS FILOSOFÍAS

Ahora bien, la Filosofía de la Filosofía debe resolver su propio problema —a saber, su historicidad—, pero no puede hacerlo con una filosofía que pretenda ser *la* filosofía verdadera. Por el contrario, la filosofía que Gaos propone, en vez de intentar escapar a la problematicidad o historicidad de las filosofías anteriores —presentándose a sí misma como la filosofía definitiva y universal—, considera la historicidad de la filosofía como esencial a ésta; de este modo Gaos, lejos de intentar superar la historicidad y relatividad del saber filosófico, lo asume plenamente. Lo contrario sería, a juicio de Gaos, una incoherencia que señala en estos términos:

«Como solución del problema se presenta sólo una, alguna, filosofía de la Filosofía —en suma, una filosofía más. ¿No hay en ello una inconsecuencia inconsciente de sí? [...] ¿No será la solución tan problemática como el problema mismo, si la solución es una filosofía más y el problema el *esencial* de toda filosofía?... Desde el punto y hora en que la Filosofía se revela como esencialmente problemática ¿no será la única posición consecuente atenerse a esta problematicidad?»⁷.

Gaos se atiene, efectivamente, a tal problematicidad de la filosofía, y al hacerlo no puede evitar durante algún tiempo cierta decepción, lo cual resulta muy comprensible, ya que —como escribe Yamuni— «es difícil presentar y aceptar una filosofía como pura idea personal del mundo y de la vida sin incurrir en un escepticismo decepcionante»⁸. Pero sin que ese sentimiento le hiciera abandonar su profunda reflexión acerca de la pluralidad de las filosofías, Gaos llegó a la conclusión de que dicha pluralidad, más que anular o desacreditar a todas las filosofías, responde a la riqueza de la realidad en su conjunto, que no puede percibirse desde una sola e idéntica perspectiva. Gaos concluye, pues, que todas las filosofías son verdaderas. Esta postura se basa en el modo como concibe a la realidad:

«La realidad está integrada —explica Gaos—, al menos en parte, por sujetos individuales. La individualidad de estos sujetos implica que a cada uno de ellos le es dada la realidad, en su totalidad, en una perspectiva distinta, por poco que sea, de aquella en que es dada a cada uno de los demás»⁹.

En efecto, la realidad es dada desde diversas perspectivas a los distintos individuos que la estudian; la diversidad de perspectivas no afecta a la intersubjetividad de las ciencias cuando éstas tienen por objeto un campo acotado de la realidad. Dichas ciencias, al abstraer parte de la realidad, dejan fuera la individualidad de los sujetos, así como sus distintas perspectivas. Así ocurre, por ejemplo, con las matemáticas: «círculo» y «geómetra» no tienen nada que ver entre sí, en cuanto que pertenecen a géneros y especies diferentes; por ello, como «los geómetras no son objeto de la geometría», el objeto de las matemáticas es dado a todos con idéntica perspectiva. En las ciencias humanas, en cambio, en las que el objeto de estudio es, precisamente, el hombre, no puede abstraerse completamente de este último. Ahora bien, esto ocurre según diversos grados: así por ejemplo, en la economía, el sujeto se halla involucrado –pero sólo parcialmente– en su objeto de estudio (la vida económica)¹⁰. A diferencia del geómetra, para el que sus objetos de estudio le son totalmente ajenos, «el economista no puede contemplar tan teórica, tan pura, tan desinteresadamente su objeto; si es comprador querrá que le vendan barato»¹¹, si vendedor, querrá sacar el máximo provecho de su venta; en fin, los economistas no contemplan su objeto de estudio –la vida económica– desde una misma perspectiva, y las diversas perspectivas influyen, lógicamente, en las «teorías» económicas que se consideren más o menos convenientes. Pues bien, esto ocurre en la filosofía, sólo que en grado extremo: la filosofía, por tener como objeto de estudio la *totalidad* de lo real, no puede abstraer del sujeto, ni siquiera parcialmente. Se observa, pues, una gradación de intersubjetividad entre los distintos saberes, en dependencia de la abstracción que del sujeto hacen cada uno de ellos:

«El abstraer o no los sujetos de sí mismos para constituir sus objetos, daría a éstos desde la identidad intersubjetiva máxima de los objetos matemáticos hasta la singularidad subjetiva máxima del objeto de la Filosofía»¹².

De este modo se obtiene una especie de «regla de intersubjetividad», que podría formularse del siguiente modo:

«A mayor abstracción [del sujeto], mayor “universalidad” en el sentido de la *generalidad* y mayor identidad intersubjetiva o intersubjetividad: los objetos matemáticos, idénticamente los mismos para todos los matemáticos. A la máxima concreción, la del objeto de la Filosofía, máxima universalidad en el sentido de la concreción misma y máxima singularidad subjetiva o subjetividad: cada filósofo, su *Weltanschauung*. Una parte del universo, idéntico objeto para todos los sujetos; la totalidad del universo, un objeto para cada sujeto»¹³.

La filosofía, en consecuencia, no puede ser sino una «confesión personal»:

«Los filósofos filosofarían, pues, cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta les es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva. Consecuencias: las expresiones, las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían tan reales, tan integrantes de la realidad como los sujetos mismos cuya individualidad las implicaría; las filosofías serían, en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo»¹⁴.

Es la misma estructura de la realidad, pues, la que, por el hecho de incluir —como una parte fundamental suya— la realidad individual de cada sujeto, hace imposible hablar de una *única* realidad, y, por ende, de *una* sola verdad universal e intersubjetiva para cada uno de los sujetos. La unidad de la verdad anularía la realidad individual con su correspondiente perspectiva de la realidad. Así pues, la verdad no puede ser única, porque no lo es tampoco la realidad.

«La verdad sería la conformidad de los pensamientos con la realidad pensada. Pensamiento conforme con la realidad pensada o verdadero no podría haber más que uno —a condición de la unidad de la realidad pensada. Si la realidad pensada es una [...], pensamiento verdadero [...] no habría más que uno. Pero ¿y si la realidad pensada no es una? Cuando se piensan distintas partes de la realidad universal, se piensan en sendos y diferentes pensamientos. Y si la realidad universal en su totalidad no pudiera dársele a cada filósofo más que no pueda dársele a su subjetividad (sic!), justo la conformidad de los pensamientos de los filósofos con tal realidad subjetivamente plural, o justo la verdad, requeriría la pluralidad de los pensamientos de los filósofos o de las filosofías»¹⁵.

En consonancia con esta pluralidad de perspectivas —y por lo tanto de filosofías—, Gaos pensó «que no se podía inferir la falta de verdad de la filosofía sobre el supuesto de la unidad total de la realidad, y de la unidad y universalidad de la verdad. La salvación de la verdad de la filosofía la vio vinculada a la pluralidad de la individualidad, de la realidad y de la verdad. Todas las filosofías son verdaderas en tanto que existe en ellas la conformidad de las proposiciones orales, mentales o escritas con la realidad de su tiempo y la individualidad de cada sujeto, de cada filósofo. Concibió la realidad como integrada en parte por sujetos individuales, no dotados de constituciones exclusivamente diferentes entre sí, a los que les era dada la reali-

dad en una perspectiva algo distinta, por poco que fuera, de aquella en que les es dada a cada uno de nosotros»¹⁶. En este sentido, apunta Salmerón que cualquier intento de reducir las filosofías a una mayor unidad, equivaldría a reducir las filosofías a una sola de ellas, y estaría condenado al fracaso por exigir la identidad *real* de los sujetos mismos. Otro camino para lograr esa intersubjetividad, sería la renuncia de la filosofía a su objeto, que es la totalidad de la realidad tal como es dada a cada uno de nosotros. Gaos prefiere su propia solución: aceptar un concepto de filosofía fundado en su historia, y conformarse con la pluralidad de las filosofías, es decir, con su mero valor de «confesión personal»¹⁷.

Pero no fueron sólo razones de índole estrictamente filosófica, como la apuntada, las que hicieron a Gaos oponerse a la unidad y universalidad de la verdad. En el fondo de la postura que defiende la unidad de la verdad como ideal —no sólo en el ámbito de la filosofía, sino en general—, se encuentra, a juicio de Gaos, un afán de dominación sobre los demás, o un espíritu de gregarismo, no siempre conscientes:

«El deseo de que piensen lo mismo, no ya todos los filósofos, sino todos los humanos, ha caracterizado a las dictaduras de nuestro tiempo que han hecho por lograrlo los esfuerzos más terroríficos [...]. Las dictaduras de nuestro tiempo autorizan, pues, a sospechar que el deseo de que piensen lo mismo todos los hombres sea un deseo oriundo del de superioridad y dominación sobre los demás —también en el caso de los filósofos: cada filósofo desearía que todos los filósofos profesasen una filosofía —con tal de que fuese la de él [...].

En el fondo del deseo de unanimidad, de *una* verdad —para todos los humanos, bien podría haber, no sólo el deseo de superioridad y dominación de algunos humanos sobre todos los demás, sino el deseo gregario de la mayoría de los humanos de fiarse a algún adalid»¹⁸.

Estos dos afanes —dominación y gregarismo— se relacionan entre sí, de manera que el espíritu gregario de los «hombres masa» se corresponde con el ánimo que otros hombres, movidos por la voluntad de poder, experimentan por dominarlos. En otro ensayo —*Discurso de la filosofía*— Gaos se refiere a esto mismo al hablar de la relatividad de los valores, que él acepta, en congruencia con su defensa de la pluralidad de la verdad:

«La relatividad de los valores [...] a los sujetos que son los humanos individuos, parece condenada sólo como consecuencia de la voluntad de poder, del afán de dominación sobre los prójimos y hasta los congéneres en su totalidad. La obstinada postulación de la universalidad de la verdad pudiera ser producto, inconsciente para los obstinados, de una de dos cosas

o de ambas. El gregarismo humano anhela [...] alguien sobre quien descargar el peso de la responsabilidad individual. Nada le hace al “hombre masa” congregarse más con los demás de su especie en la rebañiega compacidad de la masa, porque nada le sobrecoge tanto que el enfrentarse al universo en la soledad de la individualidad radical. [...] Qué alivio tumbarse sobre el Salvador y reposar sobre él. Mas los hombres impulsados por la voluntad de poder sienten en la oscuridad de su ánimo que la verdad que se *impone* universalmente es instrumento de dominación sobre la universalidad»¹⁹.

Ante un panorama así descrito, no es raro que Gaos se oponga decididamente a la unificación de la verdad. La pluralidad de las filosofías es algo que, a su juicio, lejos de ser lamentable, constituye, por el contrario, la única forma de hacerse con la riqueza multiforme de la realidad. Una única unanimidad puede ser aceptada por Gaos: la unanimidad del respeto hacia lo que piense cada uno de los demás.

«Contra la voluntad de poder cabe sentir, en la luminosidad de la evidencia, el *valor* de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y *colectivas*, razas, pueblos, culturas. Quien siente tal valor, no puede menos de sentir repugnancia ante toda dominación de los demás, y muy en primer término la dominación de nadie por él mismo, correlativa de la complacencia en aquella rica pluralidad, y en aquella plural riqueza del universo, que siente que le enriquecen a él mismo, por lo menos con el atisbo de las diferencias vagamente insinuadas en lo más hondo de las intimidades ajenas. Quien tal siente tampoco puede menos de concebir como ideal una única unanimidad —en el valor del respeto de cada ser humano para cada uno de los demás»²⁰.

Su postura no es, pues, la de quien, convencido de que es imposible lograr la unidad de la verdad, se conforma resignadamente con tal limitación, postulando una actitud de simple respeto o tolerancia ante la diversidad de las filosofías. Su convicción es mucho más radical: la unidad de las filosofías no es el ideal de la filosofía, y por lo tanto no es lamentable declarar la imposibilidad de conseguirla. Lograr una unificación tal, significaría una reducción, que implicaría la pérdida de la inestimable riqueza que suponen las distintas subjetividades. Estas son las palabras de Gaos:

«El contraste con el ideal (?) (sic!) de la uniformidad de todos los seres humanos en todo, se vislumbra otro no ya del respeto para las diferencias efectivas en el seno de la realidad universal, sino de la complacencia en la riqueza que representan, y no sólo en sí sino para cada sujeto. Imposible que ningún sujeto llegue a ser ningún otro. Pero posible que un sujeto atis-

be lo irreducible de otros y así enriquezca su vista de la realidad universal y su propio ánimo todo [...]. Algo así como a la manera de quien se enriquece con la contemplación de un paisaje que en ningún momento ni de ninguna suerte piensa ser.

De todo lo anterior se inferiría que el progreso de la Filosofía en su Historia y el significado de la Filosofía en cualquier cultura, bien podría no estar en la unificación de las filosofías, sino en su “plurificación”, que mayor aún parece posible si no negamos al futuro la fertilidad exhibida por el pasado»²¹.

Queda claro, pues, que Gaos no comete el error de quien, una vez declarada la subjetividad de todas las filosofías, propone la propia como única excepción que se escapa a la regla para considerarse como universalmente válida. Todo lo contrario, coherente con sus más íntimas convicciones, expone su propia concepción de la filosofía, sin otro afán que el de hacer conocer a los demás *su* propia visión de las cosas, sin pretender vencer a nadie de que las cosas sean así para todos, sino insistiendo en la idea de que así es como él las ve. En este sentido, dice:

«De ninguna suerte he expuesto lo que acabo de exponer pretendiendo que sea nada distinto de pura y simplemente *mi* manera de ver la Filosofía, que considero tan “incompatible” por ningún otro sujeto, que no espero más que dos cosas: si comentarios, de disconformidad; en el mejor de los casos, un tácito atisbar lo irreducible de mi subjetividad»²².

Este es el tono con el que termina la exposición de su pensamiento: subrayando ese carácter personal de la filosofía en general, y de la suya propia. Así por ejemplo, al final de *De la filosofía*, declaraba abiertamente:

«Esta autocrítica no debe concluir más que de la manera siguiente. La Filosofía de la Filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor. Consecuentemente —conmigo mismo, no puedo *proponer* el curso a ustedes, ni a nadie, como válido para ustedes, ni para nadie; no puedo más que considerarlo como una *exposición* de mi “*perspectiva*” que *no puede* ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto, no espero el asentimiento que puede *confirmarme* en mi perspectiva, por la paradójica dialéctica de la unidad y pluralidad de los sujetos [...]: quien discrepe de ella, la confirma; quien asintiere a ella, la invalidaría —pero, con arreglo a ella misma, asentir a ella *no puede* nadie, más que yo»²³.

Ahora bien, a la consideración de la perspectiva individual de cada sujeto, hay que añadir aún una consideración más: la del momento de la

vida en el que el sujeto en cuestión sostiene una determinada visión de la realidad. En efecto, dice Gaos al final de sus *Confesiones*:

«No sólo “cada individuo es un punto de vista sobre el universo”, sino que ciertos de los sucesivos *momentos* de la vida de un mismo individuo son otros tantos *puntos de vista* sobre el universo entero»²⁴.

Por ello, no sólo es imposible que los demás sostengan –con identidad completa– la misma postura «personal» que otro filósofo. La identidad es imposible, incluso para un mismo filósofo en los diversos momentos de su vida. Así, dice:

«En la medida en que yo mismo no soy idéntico conmigo mismo, sino que voy viviendo y pensando diferentemente [...] he disentido y disentiré de mí. Tal es el fondo último de la subjetividad y *momentaneidad*»²⁵.

2. RESOLUCION DE LA FILOSOFIA EN EL SUJETO QUE LA REALIZA: EL SER HUMANO

2.1. LA FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA COMO UNA «FILOSOFIA DEL HOMBRE»

El paso de la Filosofía de la Filosofía, a la antropología filosófica se ilustra claramente en el siguiente texto:

«El tema de la filosofía pasa de ser *lo otro* sobre lo cual filosofa a ser *ella* misma. Y esta filosofía de la filosofía es una filosofía *antropológica* de la filosofía, desde la Antropología trascendental del sujeto trascendental hasta la Antropología existencial del sujeto individual, mortal e histórico»²⁶.

La Filosofía de la Filosofía –se decía– ha de dar razón de la filosofía, pero, al hacerlo, se encuentra necesariamente con el hombre, al igual que, en sentido inverso, si se busca una definición del hombre, uno se encuentra con la filosofía –y concretamente, con la Antropología Filosófica–:

«La auténtica [...] Antropología Filosófica es, pues, la definición del hombre por la filosofía y la definición de la filosofía por el hombre, o una Filosofía antropológica de la Filosofía —o el despliegue o explicitación de ambas correlativas *definiciones* en sendas correlativas *teorías* o *filosofías*. En lo que habría una *circulación*»²⁷.

La circularidad entre el hombre y la filosofía consiste en esta interdependencia entre ambos, que hace imposible definir uno sin acudir al otro, puesto que se encuentran esencialmente correlacionados. Ahora bien, en

este proyecto de resolver la filosofía en el hombre, Gaos se reconoce continuador de la tradición filosófica, remontándose no sólo a pensadores cercanos como serían Kant y Heidegger, sino a un pensador tan lejano en el tiempo como Aristóteles mismo. En un interesante ensayo –*Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*–, Gaos realiza una comparación entre estos tres autores en relación a esta idea central: su común dar cuenta de la filosofía por el hombre. En dicho ensayo, siguiendo a Aristóteles, afirma que la filosofía es, efectivamente, una actividad que define esencialmente al ser humano, ya que sólo éste –y no Dios, ni los seres infrahumanos–, puede filosofar:

«Los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles son en el fondo una sumaria, más indicativa que expositiva, explicación del hombre por la filosofía y explicación de la filosofía por el hombre. El hombre podría *definirse* por el amor a la sabiduría, por la filosofía. El hombre sería el animal filósofo. Y la filosofía no podría, entonces, definirse a su vez más que por el hombre. La filosofía sería el amor a la sabiduría *distintivo* del *hombre*. El dios no tendría propiamente *amor* a la sabiduría, porque tendría la sabiduría misma, consistiría en ésta, *sería* ésta. El animal no tendría amor a la *sabiduría* [...]. El amor a la sabiduría no podría comprenderse más que *como o por* la constitución, la naturaleza misma del hombre, intermediaria entre la del animal divino [...] y la del animal infrahumano»²⁸.

Por su parte, la *Crítica de la razón pura* de Kant, «es también –afirma Gaos– una explicación del hombre por la filosofía –por excelencia, la *Metafísica*– y una explicación de la filosofía [...] por el hombre». Pero «lo que en Aristóteles era más bien el fondo sumario de la exposición de los grados del saber, es en Kant el *tema desarrollado* en su voluminosa primera *Crítica*»²⁹. Respecto a Heidegger, por su parte, dice Gaos que «*Ser y tiempo* es, más que nada de cuanto se ha dicho y puede ser cierto de ella, una nueva crítica de la razón pura. Se trata de un nuevo intento de fundamentar la *Metafísica* en o por la constitución del sujeto»³⁰. Por último en esta línea de pensadores, Gaos menciona también a Fichte:

«De Fichte es el apotegma “qué clase de filosofía se tiene, depende de qué clase de hombre se es”, que hace de la filosofía una dependencia de la constitución, no del hombre en general, sino de ciertos tipos de hombres, y, a la inversa, señala en estos tipos la clave de comprensión de filosofías como la del materialismo o realismo dogmático y la del idealismo crítico»³¹.

También en sus *Confesiones* se refería a esta tesis que acabamos de señalar muy sumariamente: la resolución de la filosofía en la constitución del hombre.

«Las filosofías de la Filosofía vienen tomando de hecho dos direcciones, que pueden llamarse de la Lógica de la Filosofía y de la Psicología del Filósofo. El problema de la Filosofía es el de su verdad, amenazada por su historia. La resolución del problema parece haber de estar, pues, en una investigación de la verdad de la Filosofía [...], de lo que entra tradicionalmente en el concepto de Lógica *lato sensu* [...]. Y sin embargo, la Lógica de la Filosofía ha derivado, ya en su primer momento histórico, y desde él reiteradamente hasta hoy mismo, hacia la Psicología del Filósofo. La *Crítica de la Razón Pura*, para resolver el problema de la verdad de la Metafísica, o de la Filosofía por excelencia, hace el análisis del sujeto científico y filosofante: por ser trascendental no deja de ser Psicología [...]. Y partiendo de Kant para llegar al día de hoy, Dilthey inspira a Jaspers una *Psicología de las concepciones del mundo* en la que no puede menos de señalar de manera expresa un precedente Heidegger, y éste ¿qué hace? Explicar la Ontología, la Metafísica fundamental, por la manera de ser del hombre»³².

La clave de la filosofía, pues, se encuentra en el hombre, y si la filosofía por excelencia –la Metafísica– es antinómica, lo es, precisamente, por ser antinómica la constitución del sujeto, que es su fundamento. De esto se hablará más detenidamente en el siguiente apartado; por lo pronto baste con señalar que la estructura antinómica del sujeto se reduce, en último término, al hecho de vivir todo como bienes o males, que es *la forma a priori fundamental del hombre*:

«Los más allá son antinómicos, en el sentido de que no pueden concebirse sino en una peculiar dualidad antitética de términos entre los cuales [...] no cabe sino *optar*, es decir, ya no por *razones*, sino únicamente por irracionales *motivos* de preferencia, de amor u odio a la presencia o ausencia, a la existencia o inexistencia, de unos u otros entes, radicalmente el propio, vividas como bienes o males; forma de vivirlo todo que sería *la forma a priori fundamental, irreductible, del hombre*»³³.

Esta es, piensa, la única filosofía «a la altura de los tiempos»: una filosofía que da cuenta de sí misma a partir de la constitución del hombre. Esto implica dar cuenta de lo racional por lo irracional, o –para decirlo pascalianamente–, implica fundamentar la filosofía en esas «razones del corazón que la razón no conoce»³⁴. Así se refiere Gaos a este fundamento irracional de la filosofía:

«Los conceptos negativos y los objetos metafísicos, unos y otros en general, no pueden tener un origen o fundamento más que en la constitución del sujeto que los piensa y que ha de moverle a pensarlos a pesar de la falta de

objeto propio o de objeto empírico. Pero la constitución del sujeto que mueve a éste a pensar tales conceptos no lo mueve a tal por lo que tiene, ella, la constitución, de racional, ni de pensamiento, o de intelectual, sino por lo que tiene de irracional, de afectiva y de activa, o de emotiva y motiva»³⁵.

Esta filosofía que se fundamenta en el hombre es, se decía, la única que está «a la altura de los tiempos»:

«[La] filosofía, explicada por sus relaciones con lo irracional o infrarracional de la restante constitución del hombre, sería la literal, la auténtica [...] Antropología filosófica. [...] Es la única forma de la Metafísica “a la altura de los tiempos” de la Crítica, y la única forma de Crítica justa con los tiempos de la altura de la Metafísica. O la Metafísica, como disciplina, explicada *críticamente* por la metafísica como constitución del hombre»³⁶.

2.2. «FILOSOFÍA DEL HOMBRE» COMO «FILOSOFÍA DE LA RAZÓN»

Si Filosofía de la Filosofía equivale, según se ha visto, a filosofía del hombre, filosofía del hombre equivale, a su vez, a filosofía de su esencia, la cual consiste –piensa Gaos– en la razón. En efecto, el hombre se define como «animal racional», definición en la que la racionalidad aparece como lo específico y esencial del ser humano. Ahora bien, la razón puede entenderse en varios sentidos, entre los que está el de «razón» como capacidad de conceptualizar objetos mediante conceptos; entre los conceptos destacan las categorías³⁷. Se tiene, entonces, esta serie de equivalencias para Gaos: Filosofía de la *Filosofía* equivale a filosofía del *hombre*; ésta equivale, a su vez, a filosofía de la *razón*; filosofía de la razón es, por último, filosofía de las *categorías* de la razón. Esta serie (que hemos destacado con los términos en cursiva) marca el proyecto que Gaos emprende en su gran obra sistemática: *De la filosofía*. Esta obra puede entenderse, en líneas generales, como el intento de hacer una filosofía de las categorías más universales de la razón, para llegar así, al conocimiento del hombre. Así lo explican dos de los discípulos de Gaos: Luis Villoro y Fernando Salmerón, cuyas síntesis resultan muy esclarecedoras respecto al tema que ahora desarrollamos.

El primero de ellos, Villoro, tras afirmar que *De la filosofía* se presenta expresamente como un curso de «Filosofía de la Filosofía», sintetiza muy bien el proyecto realizado por Gaos en esta obra. Dice así: «La filosofía de la filosofía podría andar por dos vías que, lejos de excluirse, se entrecruzarían constantemente: tratar de explicar la historia de la filosofía en su unidad y diversidad peculiares, o intentar dar razón de las categorías propias de este saber. *De la filosofía* tiene presentes ambas vías, pero sigue

de preferencia la segunda. Este es, a grandes rasgos, su proceso: si la filosofía se nos da, de hecho, en un conjunto de proposiciones verbalmente formuladas, habrá que partir de un examen de la expresión verbal. El análisis de la expresión filosófica destacará los conceptos fundamentales de la filosofía, que vendrán a ser también las categorías cardinales de la razón. La fenomenología de la expresión conducirá, así, a una teoría de las categorías filosóficas. Mas ésta deberá poder dar razón de ellas y, con ellas, de la filosofía misma. Las categorías de la razón pura encontrarán su razón en el sujeto empírico, de modo que la reflexión desembocará en una antropología destinada a explicar, por la constitución del hombre, la filosofía. Pero la obra –continúa Villoro– puede verse en otras dimensiones. Al destacar y tratar de explicar las categorías filosóficas, Gaos se encontrará con las cardinales de la metafísica (existencia, finitud y sus contrarios). La obra puede considerarse como una crítica de la razón en su empleo metafísico. La antropología en que termina sería un intento de explicar la metafísica por el hombre»³⁸.

Salmerón, por su parte, se refiere a otro trabajo de Gaos: el ensayo *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*³⁹. En este ensayo se analizan –afirma Salmerón– «diversos sentidos del concepto de razón: la razón se entiende, en primer lugar, como la facultad de razonar o como pensamiento discursivo. También como la secuencia de juicios integrados por conceptos, entre los cuales se da un orden jerárquico cuyos géneros sumos son las categorías y, en este sentido, razón se entiende como la facultad de aplicar las categorías. Pero el análisis descubre igualmente las categorías negativas, que llevan a entender la razón en un tercer sentido, como la facultad de negar con conceptos; y todavía, en un cuarto sentido, como la facultad de concebir lo infinito. La definición del hombre por la razón entraña, en consecuencia, el examen de los conceptos de la historia de la metafísica, que han de ser manejados con una terminología inequívoca y explicados en relación con la constitución del hombre. Esta antropología filosófica es para Gaos la única forma de metafísica a la altura de los tiempos: la metafísica explicada por la constitución del hombre»⁴⁰.

Como se ve, ambos discípulos señalan la tesis a la que ahora se está haciendo referencia: la explicación de la filosofía por la constitución del hombre, y –más concretamente– la explicación de las categorías de la razón como camino para conocer esa constitución humana. Las síntesis que hacen estos dos filósofos sirven de enlace con un tercer punto que interesa comentar en esta presentación general del pensamiento de Gaos. Me refiero a la metodología con que Gaos emprende su proyecto filosófico: la fenomenología.

3. LA FENOMENOLOGIA DE GAOS

El método que Gaos utiliza en su filosofía es el de la fenomenología, conforme a la cual pretende principiar su propia filosofía por el estudio de «lo dado» a la conciencia⁴¹. Ahora bien, ¿qué es «lo dado» a la conciencia, a juicio de Gaos? Comenta Villoro que en la respuesta a esta pregunta aparece la primera opción de Gaos⁴²; en efecto, desde el inicio de la propia filosofía hay que decidir qué se toma como principio de ésta: si lo primero en el orden del ser o lo primero en el orden del conocer. Se puede elegir uno u otro, y Gaos opta por lo segundo, es decir, principiar por lo dado al conocimiento de modo indudable⁴³:

«Por razones prácticas personales, opto por pensar que el principio de la *exposición* de la Filosofía debe ser el principio en el orden del *conocimiento* en el sentido de “*lo dado*”.

[...] Personalmente opto por pensar que lo dado, *strictissimo sensu*, es *el acto de pensar, consciente de sí*.

Mas el pensamiento no se da sino como *expreso verbalmente*, siquiera con “palabra interior”»⁴⁴.

Y, en otra parte:

«Aquello con lo que se encuentra el sujeto filosofante es su propio filosofar en su situación, es decir, su propio pensamiento verbalmente expresado, sea con palabra oral, cuando piensa dialogando platónicamente, como el griego, sea con palabra interior, cuando piensa meditando cartesianamente, como el moderno. Así, lo dado por eminencia es el pensamiento consciente de sí como verbalmente expresado, que es el filosófico»⁴⁵.

Así pues, como la razón no *se da* sino expresada verbalmente, la investigación de la razón, que es la esencia del hombre, conduce a la de la expresión verbal. Por ello el sistema de las expresiones humanas, fue lo que sirvió de articulación básica a los cursos sistemáticos de Gaos, según afirma él mismo al final de su curso *Del hombre*:

«El hecho de que la investigación de la esencia del hombre, la razón, conduzca a la de la expresión verbal, por el hecho de no existir aquella sino expresada verbalmente hace, por su parte, una indicación metodológica decisiva: como el pensamiento, por no existir sino expresado verbalmente, *se da* en la expresión verbal, o lo dado es lo dado en ésta, dada ella misma, lo dado es en general lo dado en una expresión dada; ahora bien, el principiar por lo dado es principio metodológico de toda ciencia de realidades, de hechos, de fenómenos, de lo dado, y no únicamente de la Filosofía [...].

Lo dado, en general, a un sujeto, es aquello con lo que se encuentra éste antes de toda busca. Así, lo dado por eminencia es el pensamiento consciente de sí como verbalmente expresado, que es el filosófico. Y cuando este pensamiento se extiende a la esencia, al hombre entero, se extiende del pensamiento verbalmente expresado y la expresión verbal a las demás expresiones humanas y lo expresado por ellas.

Por el camino de tal serie de ideas vino el sistema de las expresiones humanas a dar la articulación básica de la Antropología Filosófica de este curso»⁴⁶.

En efecto, la fenomenología de la razón que Gaos se propuso hacer como camino para conocer la esencia del hombre, comienza por una fenomenología de la expresión. Piensa Gaos que con el análisis de la *expresión* se puede abarcar la totalidad de lo real, que, en este sentido, se presentaría dividido en dos grandes grupos: 'objetos' *expresados* y 'sujetos' *expresivos*. En efecto, fuera de los casos límite⁴⁷, lo común es:

«El general presentárenos los demás, y hasta cierto punto *lo* demás, y nosotros mismos como "objetos" expresados o sujetos expresivos [...]. Las expresiones son así los órganos de la articulación de la convivencia de sujetos con objetos»⁴⁸.

La realidad, pues, está metafísicamente integrada por «objetos para sujetos» y por «sujetos», y, por ello, el análisis de las expresiones —que son las articulaciones de la convivencia de sujetos con objetos—, proporciona un instrumento metodológico adecuado para acceder a toda la realidad. Dicho análisis —en palabras de Gaos—:

«Suministra un cuadro con el que analizar, describir e interpretar metódicamente todos los demás fenómenos [...]. Pero es porque tal instrumentalidad y servicialidad metodológica radica en una primacía esencial en la constitución ontológico metafísica de la realidad, integrada, para nosotros, por "objetos" para sujetos y por éstos, por sujetos»⁴⁹.

Así, el análisis de las expresiones es la vía adecuada para acceder incluso a lo metafísico, a pesar de que lo metafísico sea:

«Lo que no se presenta en sí mismo, ello mismo, en ningún fenómeno [...], sino que sólo nos *representan* imágenes y conceptos. Pero estas imágenes y conceptos de los objetos y entes metafísicos sí se presentan ellos mismos, en sí mismos, en las situaciones constituidas por el órgano de las expresiones metafísicas, en la convivencia, articulada por estas expresiones, de los metafísicos con sus oyentes y lectores. Por esto es la única vía de acceso *crítico* a la Metafísica la vía de las expresiones metafísicas [...].

Por tal vía se llega de la Metafísica como disciplina a la metafísica como constitución humana explicada por y explicativa de la disciplina. Se parte, en efecto, de las expresiones metafísicas, se pasa a los pensamientos, en particular a los conceptos, y se llega a los objetos de estos conceptos y a la constitución de los sujetos origen o fundamento de aquellos conceptos que no lo tienen, o en ningún objeto propio, o en ningún objeto empírico»⁵⁰.

Ahora bien, de los elementos destacados por la fenomenología de la expresión, interesan a la Filosofía de la Filosofía los pensamientos y sus objetos⁵¹. La fenomenología de las expresiones, al tener presente la doble conexión del lenguaje –con los objetos expresados, por un lado, y con el pensamiento que expresa, por otro–, revela al mismo tiempo, la estructura del mundo designado por la expresión y la del pensamiento que lo objetiva. Esta fenomenología permite a Gaos clasificar los objetos, dividiéndolos en dos regiones: *sustancias* y *modos*, que corresponden, en la expresión, a distintas partes de la oración. Entre los modos se encuentran los cualitativos, activos, relativos y cuantitativos. Se tiene así una nueva tabla de categorías, fundada metodológicamente en la correlación entre la estructura del lenguaje y la de los objetos. Se puede hablar de «categorías» –escribe Villoro– porque éstas (sustancias y modos) señalan la ordenación del mundo mismo, considerado como objeto del pensamiento; el mundo así considerado sería un conjunto de sustancias afectadas por distintos modos. Por supuesto que no se trata de categorías metafísicas, sino puramente fenomenológicas, que se refieren a la constitución del mundo como término de la expresión verbal. La importancia de esta concepción estriba justamente –opina Villoro– en esta reducción de las categorías tradicionales a un nivel semántico⁵². Volveremos al estudio del carácter de las categorías de Gaos en el último capítulo; por lo pronto queda por ver el lugar que la Metafísica ocupa en el pensamiento de Gaos.

4. METAFISICA Y SISTEMATISMO

4.1. LA METAFISICA: PARTE CAPITAL DE LA FILOSOFIA

Pues bien, la Filosofía de la Filosofía de Gaos desembocó –afirma Yamuni– en una filosofía de la negación y una metafísica⁵³, en la que se observa una creciente preocupación por temas tan metafísicos como son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. También Salmerón confirma la importancia de la metafísica en la obra de Gaos cuando afirma que «[éste] pensó siempre que la parte metafísica era el empeño capital de la filosofía en su conjunto y se obstinó en ella»⁵⁴. Son precisas estas aclaraciones porque algunas afirmaciones de Gaos parecerían denotar una actitud

de desprecio por su parte hacia esta disciplina filosófica, como, por ejemplo, cuando se refiere a ella como «un producto de la cultura ya arcaico y de probable extinción»⁵⁵:

«Hay en la filosofía dos partes: una parte que puede llamarse “fenomenológica”, por versar sobre los fenómenos inmanentes de este mundo, de esta vida; y una parte metafísica, la que se ha esforzado por saber, sobre todo científicamente, del más allá, de la otra vida, del otro mundo. Esta parte metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en conjunto. Su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia —o por la más radical malaventura— de la filosofía»⁵⁶.

Ahora bien, si esto es así, y la metafísica es verdaderamente para Gaos «el empeño capital de la filosofía», es porque la filosofía se caracteriza por ser un saber de totalidad, y es la metafísica, precisamente, la que hace posible concebir la totalidad de lo real. La metafísica podría definirse, entonces, como la *idea, visión o concepción presuntamente racional* de la *totalidad de lo real*, en el sentido más amplio, *abarcando lo trascendente*, o el intento de hacerlo inmanente mediante la «crítica», que es por lo que la «crítica» viene a resultar también metafísica⁵⁷. «La Metafísica se revela así la razón de ser de la Filosofía como expresión de la realidad en su totalidad»⁵⁸. Ahora bien, la metafísica como concepción de la totalidad, tiene —en la filosofía de Gaos— una esencial referencia a la religión, puesto que su objeto de estudio lo constituyen, precisamente, los objetos —religiosos, según Gaos— tales como Dios y el alma humana. Así, ampliando la distinción ya mencionada entre las partes fenomenológica y metafísica de la filosofía, Gaos afirma:

«En lo que se llama Filosofía hay, pues, partes de diferente índole. Quizá puedan reducirse a dos grupos cardinales: las partes que tienen por objeto objetos de este mundo, objetos de experiencia, efectiva o al menos posible, entendida la palabra experiencia en el sentido más amplio que cabe darle, esto es, sean objetos reales, físicos o psíquicos, o ideales; y las partes que tienen por objeto objetos metafísicos, en el sentido más estricto de este término, objetos simplemente concebidos, y concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna —en este mundo, porque son concebidos como perteneciendo a otro. Ejemplos de estos últimos objetos: el alma sustancial, espiritual e inmortal; Dios»⁵⁹.

La metafísica y la religión están tan esencialmente unidas en el pensamiento de Gaos, que éste concibe a la metafísica como el empeño de dar un estatuto científico a los objetos de la religión. Pero tal intento fracasa —piensa Gaos— porque en la metafísica como ciencia se altera la correspon-

dencia que en toda ciencia debe darse entre su objeto y su método. En efecto, el modo correcto de tratar los objetos religiosos es el de la fe, no el de la ciencia; por eso la metafísica resulta un «híbrido de religión y ciencia [...]; producto de la cultura ya arcaico y de probable extinción»⁶⁰, que también califica Gaos como «seudociencia» de la religión:

«La aplicación de los métodos de la ciencia a los objetos de la religión, fue la Metafísica. ¿Es, entonces, ésta la ciencia de los objetos de la religión? —No, sino una seudociencia de tales objetos»⁶¹.

No obstante el fracaso de la metafísica, le parece comprensible su empeño por dar un estatuto científico a los objetos de la religión. En este sentido, Gaos —refiriéndose al origen de la metafísica—, afirma que «los objetos de la religión eran de un interés predominante y los métodos de la ciencia de un éxito convincente»⁶². Además, los objetos de la religión están —al igual que la filosofía—, esencialmente referidos a la totalidad:

«Los objetos de la religión objeto de la Metafísica tienen una referencia esencial a la realidad en su totalidad. Dios es concebido como el creador de todos los demás entes, o como la sustancia de la que todos los demás entes son en definitiva modos»⁶³.

La metafísica, pues, en cuanto pretensión de totalidad, no sólo no resulta despreciable para Gaos, sino que, por el contrario, es fundamental para la filosofía, que —como se ha dicho— consiste esencialmente, en un saber de totalidad. No se opone, pues, ni a la metafísica como saber de totalidad, ni al estudio de los objetos religiosos que están referidos también a la totalidad; a lo único que se opone, por considerarlo un proyecto inviable, es al intento de hacer ciencia con los objetos religiosos. En este sentido, afirma que «el fracaso de la metafísica es solamente el de la *demonstración científica* de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, el de la convicción de poseer un conocimiento *cierto* de ambas»⁶⁴. Esto no significa que a la filosofía, en su totalidad, le esté vedado el carácter intersubjetivo que corresponde a la ciencia: «de los objetos de este mundo cabe ciencia. Las partes de la Filosofía que los tienen por objeto son las partes científicas de la Filosofía»⁶⁵. Por ello no hay que perder de vista la distinción entre las distintas partes de la filosofía; es preciso discriminar lo fenomenológico de lo metafísico, la ciencia, de las afirmaciones del corazón⁶⁶:

«En suma y cifra: adióis a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología; razones del corazón; y ciencia conducente a éstas [...]. Si esta suma y cifra representase aún una visión sistemática, no la representaría metafísica, en el sentido de la metafísica como *ciencia*; si representase aún

una visión metafísica, la representaría en el sentido de la metafísica como razón del corazón»⁶⁷.

4.2. EL SISTEMATISMO

Es claro, pues, que Gaos no rechaza la metafísica, sino sólo su pretensión de cientificidad. Y no es posible despreciar a la metafísica porque dicha disciplina –siendo la concepción o visión de la totalidad de la realidad, incluida la suprasensible–, es la que permite tener un *sistema*, entendiéndolo éste como la expresión de la estructura conceptual de esa misma totalidad. En relación a los «sistemas» filosóficos, Gaos distingue entre la metafísica clásica y la moderna. La primera –según su interpretación–, pretende alcanzar un sistema de cosas y una copia conceptual de su ordenación jerárquica. Más tarde, el pensamiento moderno abandonó, con Kant, ese supuesto, pero Kant pensaba aún que la totalidad podía ser comprendida y agotada mediante la división en sectores de objetos; la distinción entre fenómeno y cosa en sí, y la relación de ambos frente al sujeto cognoscente, permitía concebir una totalidad ordenada como sistema de la razón pura, un sistema de la razón engendrado en su autoconocimiento crítico. Así, frente a la metafísica clásica que reproducía sistemáticamente el orden sustancial y teológico del mundo, la crítica kantiana exponía aquellos mismos conceptos como el sistema de la razón pura. En ambos casos se trata de conceptos con una referencia esencial a la totalidad, y, por lo mismo, en ambos casos se trata de sistemas. No hay un tercer camino, piensa Gaos: o sistema cosmológico y teológico, al estilo de la metafísica clásica, o sistema crítico de los conceptos de la razón –es decir, sistema antropológico–, como se da en la filosofía moderna. Pero siempre sistema de la totalidad, concepción del mundo como sistema de conceptos que copian ingenuamente la totalidad de lo real, o como sistema de los conceptos con que la razón humana piensa esa totalidad⁶⁸.

Por su parte, lo que la Filosofía de la Filosofía propone es que, reconociendo la finitud de la razón humana, se acepte que el acabamiento sistemático de la visión metafísica «no puede lograrse por la mera razón, cuya limitación la conduce –aún en el tratamiento de fenómenos– a antinomias insolubles de las que sólo puede escapar con ayuda de la razón práctica; gracias a esta última, es posible elegir uno de los términos disyuntivos, movidos por motivos de la voluntad, no por razones. Y los motivos de la razón práctica, lejos de tener un carácter universal, son radicalmente personales, están fundados en la experiencia individual de los afectos. No hay una perspectiva absoluta, no hay un sujeto trascendental, sino un sujeto

empírico con sus limitaciones y sus experiencias concretas, cuyas conclusiones, en conjunto, sólo tienen la validez subjetiva de una “confesión personal”. La crítica de la razón es autocrítica en el ámbito de la vida propia: inseparable de la autobiografía»⁶⁹.

La filosofía de Gaos, pues, no es sistemática al modo en que lo son la metafísica clásica y moderna: a diferencia de éstas, es una visión «personal» –no universal– de la realidad, pero no por ello deja de ser metafísica y sistemática en el sentido de comprometerse con los conceptos esencialmente referidos a la totalidad; de lo contrario, no respondería a la esencia de la filosofía. Así lo explica claramente Salmerón: «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 de razones del corazón, aunque utilice conocimientos científicos para conducir a aquella fenomenología y a estas razones. En este sentido una filosofía puede ser sistemática, organizar todas las regiones del ser y todos los sectores de la cultura como sistema del universo, pero su carácter de verdad personal la mantiene inobjetable. Y puede ser metafísica, como visión personal que no se propone como verdad intersubjetiva sino que se expone a título de cambio de ideas»⁷⁰.

Ahora bien, no obstante las afirmaciones anteriores, el tema del sistematismo esencial de la filosofía no se presentó de manera expresa en el pensamiento de Gaos sino –según afirma Salmerón– hasta la redacción de su obra capital *De la filosofía*⁷¹, que elaboró para impartir durante el curso de 1960 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, publicada dos años después. En este sentido, puede decirse que hasta 1958, fecha en que publicó sus *Confesiones profesionales*, Gaos fue un escritor de circunstancias más que de sistema. Para entonces había publicado una docena de libros, de índole histórica o crítica, así como antologías y numerosas traducciones. Poseía ya –escribe Yamuni– el deseo y la aptitud para la ideación y la redacción planificada, sostenida y rigurosa –como se puede ver en *2 exclusivas del hombre* (1945), *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (1949), y *En torno a la filosofía mexicana* (1947)–, pero aún no había escrito libros como *De la filosofía* y *Filosofía contemporánea*, publicados en 1962, ni menos aún, las dos obras publicadas después de su muerte, a saber *Del hombre* (1970) e *Historia de nuestra idea del Mundo* (1973). De todas ellas, son *De la filosofía* y *Del hombre* sus dos grandes obras sistemáticas⁷². Es por esta razón que en 1953 Gaos daba inicio a sus *Confesiones* diciendo:

«He dado a este curso de lecturas el título de *Confesiones profesionales* y no el de *Confesiones Filosóficas*, porque estoy muy seguro de ser profesor

de Filosofía, pero lo estoy muy poco de ser un filósofo. Para ser filósofo parece que me falta —pues, caramba, nada menos que precisamente una filosofía. No es que no me haya hecho en materia de Filosofía algunas ideas que pudiera considerar como mías, con la misma relatividad con que se consideran otras propias de muchos que pasan por filósofos: es que no he desarrollado mis ideas en la forma al parecer requerida de una verdadera filosofía: sistemática, *objetiva*»⁷³.

Efectivamente, ya habíamos visto —al hablar de la biografía de Gaos—, que en esa fecha no había sistematizado aún su pensamiento, pero observa Yamuni que a pesar de ello, y no obstante su afirmación de no tener filosofía —«por no haber dado aún forma sistemática y objetiva a su pensamiento»—, Gaos se consideraba ya desde entonces un verdadero filósofo con una auténtica filosofía propia; y esto debido a su convicción de que toda filosofía es subjetiva, por lo que la expresión rigurosa que le conviene es, precisamente, la de unas confesiones⁷⁴.

4.3. AFORISTICA

No obstante su firme convicción de la «incomunicabilidad» del hombre en lo más profundo de su ser, tuvo también muy presente la «convivencialidad» del mismo, que necesita de los demás en todos sentidos: entre otros, el de comunicarle a «alguien» las propias ocurrencias. Por eso se observa en Gaos —en medio de su notable individualismo y su vida solitaria— un gran interés por conservar su pensamiento y transmitirlo de algún modo a la posteridad. En este sentido, en uno de sus aforismos escribe:

«Todo leer y pensar que no dé inmediatamente un escrito formal en alguna forma, aunque no sea más que la de un aforismo, está perdido, como no sea por su acción en la formación, vida o persona del sujeto. Leer y pensar sin escribir formalmente, se queda en leer y pensar»⁷⁵.

Pues bien, no dejó que se perdieran sus reflexiones, escribiendo —o al menos comunicando verbalmente— multitud de aforismos: pensamientos polifacéticos que —escribe Yamuni— son fruto, en buena parte, de la observación atenta de la vida, de su constante reflexión sobre los diversos aspectos de la realidad⁷⁶. Así, además de sus obras de carácter netamente filosófico —tanto las obras sistemáticas, como las que son anteriores a dicha sistematización—, Gaos, como pensador profundo y atento observador de la realidad, escribió gran número de pensamientos, reflexiones o simples ocurrencias, que pertenecen al género aforístico⁷⁷. «Desde que me di cuenta cabal —escribe Gaos al final de *“De la filosofía”*— de la no sólo *subjetividad*, sino también *momentaneidad* de la Filosofía, empecé a fechar cada una

de las ideas, pensamientos o pequeños discursos de pensamiento que se me ocurrían, y así podría hacer una autobiografía cronológicamente exhaustiva [...] del contenido de este curso»⁷⁸. De este modo, la aforística de Gaos no es como la de Joubert cuyos aforismos -anota Yamuni- serían «la forma regular del pensador irregular»⁷⁹. Gaos, por el contrario, puede ser considerado, con todo derecho, un pensador sistemático y riguroso. Su aforística, más que sustituir a una elaboración sistemática de la filosofía, complementa la exposición sistemática de su pensamiento, de modo que permite conocer, no sólo al «filósofo» Gaos, sino al «hombre de carne y hueso» que fue. Así lo dice también Yamuni, que se refiere a los aforismos de Gaos como «confesiones en forma de aforismos, que reflejan su propio sentir, y pueden dar lugar a una interpretación del pensador y hombre de carne y hueso que fue Gaos»⁸⁰. La aforística de Gaos permite, así, conocer su filosofía desde una perspectiva más «personal» o «vital» que el resto de sus obras.

En efecto, conocer la vida de Gaos es de particular importancia para conocer su pensamiento, puesto que en él, vida y obra se hayan esencialmente unidas, hasta el punto de que Gaos piensa que la obra filosófica no debe ser otra cosa que la propia autobiografía: ésta es la forma de lograr que la filosofía sea, verdaderamente, la «confesión personal» en que debe consistir toda filosofía subjetivista⁸¹. Ahora bien, para conocer la vida de Gaos se cuenta, en primer lugar, con su autobiografía, escrita para ser impartida en el curso de 1953, y publicada más tarde como sus *Confesiones profesionales*. Esta obra es muy valiosa para conocer detalles de la vida y pensamiento de Gaos, pero no resulta suficiente, principalmente por dos motivos: en primer lugar, en ella Gaos pretende hacer sólo confesiones *profesionales* «referentes -afirma- a mi vida pública, a mi vida profesional [...] que puedo hacer públicos sin experimentar sentimiento alguno de impudor»⁸². Se trata -observa Yamuni- de una especie de autobiografía intelectual: la de la vida pública, la profesional del profesor de filosofía y del hombre que interviene de alguna manera en la vida política, que, por pudor, no hablará en público de su vida privada. Esta manera de enfocar sus *Confesiones profesionales* está fundada en la psicología misma de Gaos, cuya característica vivencia de individuación extrema, casi no le permite hacer referencia a su vida privada⁸³.

El segundo motivo por el que las *Confesiones* de Gaos no resultan suficientes para conocer su vida, es muy claro: la obra fue escrita en 1953 y Gaos murió en 1969. Por ello, en esta obra no aparece la postura personal de Gaos en relación a los temas que más le importaron al final de su vida, así como tampoco -dado su carácter más bien profesional-, sus sentimientos respecto a los mismos. Consciente de ello, Gaos tenía interés en escribir

unas *Confesiones finales* o *Confesiones de vejez*, que vendrían a ser –afirma Yamuni– la continuación «de su vida misma vivida renovadamente por una nueva vida ulterior, la de la última década de su vida, durante la cual se preocupó y reflexionó acerca de este mundo, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios»⁸⁴. Desgraciadamente, esta ocurrencia la tuvo tan sólo veintisiete días antes de morir, y así se lo comunicó a Vera Yamuni, a quien pidió que «de no poder redactarlas, por lo poco que –le decía– creo que me queda ya de vida, te ruego a ti que conoces mis preocupaciones e ideas últimas que las expongas por mí»⁸⁵. Se podría decir que parte de esas *confesiones finales*, se encuentran, precisamente, en los aforismos de Gaos, y así lo reconoce también Yamuni, cuando dice que «tal aforística amplía las *Confesiones profesionales* de su propia vida, la que Gaos mismo escribiera, en la autobiografía que publicara con tal título»⁸⁶. Todo lo anterior muestra que la aforística de Gaos, conservando ese mismo tono personal de sus *Confesiones*, tiene un grandísimo valor, en cuanto que, por un lado, contiene afirmaciones más directas y «personales» que sus *Confesiones*, y por otro, es continuación, en cierto modo, de su autobiografía⁸⁷.

Una última consideración acerca del valor de los aforismos de Gaos, en relación al tema central de esta investigación –el pensamiento religioso de Gaos–: para conocer el pensamiento religioso de este autor se cuenta, por una parte, con sus grandes obras sistemáticas, en las que se encuentran los fundamentos que explican su concepción religiosa. Ahora bien, gracias a su carácter sistemático, estas obras exponen claramente los elementos fundamentales para entender cuál es la «visión de totalidad» (*Weltanschauung*) con la que Gaos se enfrentó a la realidad en general. Sin embargo –como es natural en los tratamientos sistemáticos–, estas obras no contienen «confesiones» de carácter personal; con ellas se puede conocer la filosofía subjetiva y personal que Gaos defiende, pero no sus experiencias íntimas en relación a esos temas de un interés tan «vital» como son Dios y el alma. Para conocer con mayor precisión los sentimientos de Gaos en el tema religioso, hay que acudir, pues, a su autobiografía, completada –como se ha visto– por sus aforismos. La importancia de éstos se hace más patente aún, al observar –como ya se ha dicho– que en los últimos diez años de su vida Gaos experimentó una especie de conversión religiosa que lo hizo volverse hacia Dios (aunque concebido de un modo muy particular). El comentar algunos de sus aforismos –tarea de los siguientes tres capítulos– se presenta, así, como especialmente interesante, pues gracias a su carácter sintético y personal, nos permiten conocer la postura personal de Gaos en materia religiosa. Por otra parte, el exponer los aforismos seleccionados junto con los textos de sus obras principales, busca poner de manifiesto cuáles son las bases metafísicas en las que Gaos fundamentó teóricamente su

propia postura vital. Claro está que esta fundamentación teórica, congruente con la filosofía gaosiana, es consciente de sus propios límites, por los que sabe de antemano que es imposible dar razón pura de lo que, en definitiva, depende de la razón práctica: es inútil buscar «razones» de aquéllo que se debe más bien a «motivos», o, lo que es lo mismo, a «razones del corazón»⁸⁸.

B. EL AGNOSTICISMO RELIGIOSO DE JOSE GAOS

COMENTARIO A LOS AFORISMOS DE GAOS EN TORNO A LA CUESTION RELIGIOSA

1. AFORISMO 1: SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE ALCANZAR CERTEZA EN NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS

Para conocer las principales nociones metafísicas de Gaos, resulta especialmente adecuado un aforismo en el que Gaos ofrece un magnífico resumen de los puntos esenciales de su pensamiento. Por tratarse de un aforismo especialmente largo, se omitirá aquí la primera parte, para centrar la atención sólo en la segunda, en la que Gaos *recorre*, por decirlo así, los puntos fundamentales de su metafísica. A continuación se cita, pues, el fragmento del aforismo seleccionado. Sólo es preciso —con el objeto de entender dicho fragmento— señalar las ideas contenidas en la primera parte (aquí omitida). En esa parte Gaos plantea cuál es el objeto de la filosofía de la religión. Esencialmente, la filosofía de la religión consiste —afirma Gaos— en «el planteo y resolución de esta cuestión: conocimiento o ignorancia, certidumbre o incertidumbre de la existencia de su objeto», es decir «Dios, concebido como Ente infinitamente bueno de esencial existencia». Planteadas así las cosas, el objeto de la filosofía de la religión «es cuestión idéntica con la de la filosofía esencial de la metafísica». Continúa Gaos puntualizando las conclusiones de este planteamiento, que son las que en este momento interesan para conocer la metafísica gaosiana en sus líneas esenciales. He aquí el texto:

«3. Primera conclusión. La existencia del Ente infinitamente bueno de esencial existencia no es presencia empírica *latissimo sensu*. Los raciocinios que la concluyen de lo empírico *latissimo sensu*, que incluye el concepto mismo de tal Ente, no son concluyentes. Son antinómicos o implícantes de tesis contradictorias entre las cuales no es posible, preferir, ni dejar de preferir, por “razones”, sino únicamente por “motivos” irracionales. La concepción misma de tal Ente no tiene su razón de ser, pues, en lo empírico *latissimo sensu*, incluido lo raciocinativo, por el lado de los

objetos, sino que, si tiene alguna, la tiene por el lado de las actividades o actitudes de los sujetos relativas a los objetos: en la vivencia del bien y del mal, en la motivación hacia un bien infinito, en la racionalización soberbia de la existencia de tal bien y su consecución por tal motivación —hasta que se reconoce la incertidumbre de tal racionalización en una racionalización autocrítica.

4. Segunda conclusión. Pero ni esta incertidumbre es pura, sino también “motivada” irracionalmente, antirreligiosa o irreligiosamente, lo contrario equivaldría a la certidumbre de la inexistencia, que tampoco parece posible —racionalmente. Con esta conclusión parece la anterior aplicada plenamente a sí misma, o esta filosofía a sí misma.

5. Incertidumbre racional de la existencia o inexistencia del Ente infinitamente bueno de esencial existencia. Ningún dato o fenómeno natural, empírico de su existencia fuera del hombre. Hiato entre éste y el resto de la naturaleza, del mundo. Enigma o misterio del puesto del hombre en el cosmos. Valores empíricos no universalmente intersubjetivos, “imperativos”, “obligatorios”, para los sujetos que los viven. Vida en la incertidumbre, incluso de valores empíricos; decisiones motivadas irracionalmente: ¡vida en la incertidumbre! Ni siquiera confianza, en el fondo, del universo...: ¿vida en la incertidumbre?

6. La religión, culminante e inferior y la filosofía anterior: motivación hacia un bien infinito —reconocimiento del enigma del hombre en el mundo.

7. Lo religioso-metafísico no es autónomo relativamente a lo ético y lo racional»

(25-I-1959)

Antes de profundizar en el agnosticismo religioso de Gaos, es preciso conocer las nociones fundamentales de su pensamiento, como son la «existencia» y el antinomismo de la metafísica, a las que Gaos se refiere sintéticamente en este texto.

1.1. EXISTENCIA

a) La existencia como presencia

Gaos concibe la existencia, ante todo, como *presencia*, entendiendo, a su vez, a la presencia como una «relación» entre dos términos⁸⁹: un fenómeno en cuanto tal, y un sujeto (situacionalmente considerado: yo, aquí y ahora)⁹⁰. Ahora bien, Gaos distingue dos tipos de presencia, que llama presencia *presente* y presencia *representada*. La primera es aquella en la que

el sujeto presencial y lo presente coinciden en lugar y tiempo, como sería el caso de la presencia de «*esta mesa*» –para citar el ejemplo que Gaos solía poner al explicar esto delante de una mesa concreta–. La presencia *representada*, en cambio, es la presencia «no presente», en el sentido de que, ya sea el lugar y/o el tiempo de lo presente y el sujeto son distintos, como sería el caso –para seguir con los ejemplos de Gaos– de una mesa que estuviera en «el aula de al lado», u otra que «*estaba aquí*», pero que ya no lo está⁹¹. Lo fundamental es, pues, la *presencia*. Este es el fenómeno central del que arranca todo el discurrir filosófico de Gaos:

«El fenómeno de la presencia, de la existencia, es el central y fundamental: siempre hay entes presentes a cada sujeto, existentes para él»⁹².

b) La inexistencia como negación de la presencia

Pero como lo presente no está «continuamente presente» sino que –por el contrario– se ve interrumpido por continuas apariciones y desapariciones⁹³, la presencia o existencia se ve «rodeada» por la inexistencia. Así, «la aparición y desaparición –afirma Gaos– condicionan el pensar el concepto ‘no presente’ o ‘inexistente’»⁹⁴. En efecto, la inexistencia:

«Confirma la concepción de la existencia como presencia. Pues, en efecto, ¿cómo se piensa el concepto de ‘inexistencia’?

Partiendo de los fenómenos de la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre, que rodean, por decirlo así, al de presencia, de los entes»⁹⁵.

La inexistencia es tan importante en Gaos, que, además de considerarla una de las categorías fundamentales –como se verá más adelante–, la concibe como causa, en cierto sentido, de la actividad filosófica. En efecto, la filosofía consiste, para Gaos, en la tarea de «dar razón», más que de la existencia, de la inexistencia de los seres. En este sentido, Gaos afirma:

«Se ha dicho que la filosofía es dar razón del ser, es decir, de la existencia de los entes. Pero la verdad es que si hay que dar razón de la existencia de los entes, es porque los entes de cuya existencia hay que dar razón son aquellos que no existen siempre, o pura y simplemente. Es, pues, la *inexistencia* de tales entes lo que mueve a pedir y dar la razón de la existencia de ellos. En este sentido puede decirse que de lo que hay que dar razón es más bien de la inexistencia que de la existencia de los entes»⁹⁶.

La inexistencia –con la negación que ésta comporta– cobra así una importancia capital en el pensamiento de Gaos, hasta tal punto que Villoro

afirma que la metafísica gaosiana «tiene su origen en la conceptualización de la inexistencia, por lo tanto en el concepto de negación. El tema de la negación desempeña un papel central en muchas filosofías modernas, de Hegel al existencialismo; en Gaos cobra una importancia especial; que, en verdad, toda la metafísica depende, para él, de este concepto»⁹⁷. La inexistencia es, pues, fundamental: a ella puede reducirse, en una u otra forma, cualquier tipo de negación: «la negación está, pues, vinculada esencialmente a la 'inexistencia'»⁹⁸.

c) La existencia metafísica

Hasta ahora sólo se ha hablado, por un lado, de la existencia como presencia, y, por otro, de la negación de lo presente –inexistencia– que suponen las continuas apariciones y desapariciones del mismo. Ahora bien, la negación de lo presente plantea –como una de sus condiciones de posibilidad– la necesidad de un nuevo tipo de existencia, además de la existencia como presencia. Explica Gaos que, en efecto, no puede negarse sin contradicción, ni una presencia *presente* – pues la afirmación «*esta* mesa no existe» resultaría claramente contradictoria–, ni una presencia *representada*, ya que «si nos *representamos* la otra mesa estando *presente* en el aula de al lado, no podemos negar que lo esté sin contradicción»–.

«Las presencias negadas sin contradicción no son ni presencias presentes, ni presencias representadas, [por lo que] una de dos: o no puede haber negaciones sin contradicción, o tiene que haber una presencia que no sea ni presente, ni representada, que pueda ser negada sin contradicción. Ahora, las negaciones sin contradicción son un hecho. Luego, tiene que serlo una presencia ni presente, ni representada»⁹⁹.

En efecto, si para negar la presencia de una mesa en lugar alguno *antes* de su fabricación fuera necesario, primero, representársela como presente en algún lugar, y posteriormente negarla, la negación sería contradictoria, ya que no es posible representarse algo existiendo antes de su fabricación. Pero lo que se hace al negarla –explica Gaos– no es *representársela*, sino que, más bien, se piensa *el pensamiento* correspondiente, *para* negarlo inmediatamente; es decir, se piensa este pensamiento –la presencia de la mesa anterior a su fabricación–, sólo en cuanto se piensa la negación del mismo. Se da así un tercer tipo de presencia, aparte de la presencia presente y la representada: la presencia tan solo *concebida*:

«Esto es lo que hace que se niegue sin contradicción, no la presencia presente misma, que no puede negarse sin contradicción, sino una presencia,

ni siquiera representada como presente, sino puramente concebida como 'presencia aquí y ahora'.

Las presencias negadas sin contradicción son, en suma, presencias puramente *concebidas para negadas*, o de las que se piensa el concepto [...] sólo en cuanto se piensa un pensamiento que comprende con éste el concepto 'no'»¹⁰⁰.

Gaos distingue, así, dos tipos de existencia:

«[existencia] como presencia o existencia *fenoménica* y como existencia *metafísica*. Cuando, a pesar de no percibirla, la concibo 'existente', no la concibo 'existente como percepto' o 'fenoménicamente', sino 'existente no perceptiva' o 'no fenoménicamente', y esto es, y no puede ser más que, concebirla 'existiendo metafísicamente'. Si el concepto 'presencia' comprende la nota esencialísima 'para o a un sujeto', un concepto sin esta nota no puede ser el concepto 'presencia', tiene que ser otro, y efectivamente lo es: el concepto 'existencia', 'existencia metafísica'»¹⁰¹.

«En conclusión, el estudio de la condición de posibilidad de la negación, o del pensar el concepto 'no presencia' o 'inexistencia' sin contradicción, nos ha traído de la negación de la presencia o existencia de los fenómenos, al pensar el concepto 'existencia metafísica', o 'existente metafísico'»¹⁰².

Con este planteamiento, la existencia metafísica aparece como esencialmente relacionada con la negación, puesto que se trata de la existencia meramente *concebida*, y concebida, justamente, para poder dar cuenta de la negación de lo presente. De este modo, los conceptos metafísicos se presentan como estrechamente relacionados con los conceptos negativos, y se caracterizan –al igual que ellos– por carecer de objeto propio, así como por ser creaciones de la razón humana. Los conceptos negativos¹⁰³, pues, no tienen un objeto propio, lo cual se traduce, en la terminología de Gaos, por el hecho de que no *denotan* un objeto sino que sólo *connotan* –con alguna determinación– los objetos denotados por los conceptos positivos. Por ejemplo: la afirmación «esta mesa no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes», comprende, además del concepto “no”, el de «presencia de esta mesa aquí en las clases anteriores y en las siguientes». Ninguno de estos dos conceptos *denota* presencia presente ni representada alguna de esta mesa; pero con ellos puede *connotarse* la presencia presente de esta mesa en esta clase, de “posterior” –a las clases anteriores– y «anterior» –a las posteriores–¹⁰⁴. Esta primera característica de los conceptos negativos –carecer de objeto propio– lleva a la segunda: ser creaciones de la razón humana. Dice Gaos:

«Ahora bien, [...] (si los) 'conceptos negativos', no denotan, sino que sólo connotan las presencias objeto de los 'conceptos positivos' de ellas, tam-

poco pueden ser más que ‘conceptos creadores’ de un ‘pensamiento creador’...»¹⁰⁵.

A diferencia de la imaginación creadora, que sólo es causa de la *composición* de las imágenes reproductoras en una nueva forma a la que éstas tienen en la realidad, el pensamiento creador no es obra sólo de la composición, sino también de algunos de los pensamientos mismos, que no pueden darse en la realidad porque son contradictorios, y por lo tanto, imposibles –o sólo posibles, precisamente, en cuanto pensamientos–. Este sería el caso, antes aducido, del pensamiento de la presencia de una mesa *antes* de su fabricación: la composición de este concepto no reproduce ni denota objeto alguno, porque el concepto de algo antes de su fabricación comprende notas contradictorias. Ahora bien, de todos los conceptos negativos, es precisamente el concepto *no* el que más claramente pone de manifiesto el carácter creador del pensamiento humano, ya que dicho concepto es «pura creación de este pensamiento, y aun la creación por excelencia de él»¹⁰⁶.

«El pensamiento de los conceptos creadores negativos compone éstos con conceptos reproductores, denotantes, *más* aquel que viene a comprenderlos –sintéticamente– ‘no’, no reproductor, no denotante, tal que lo creador de este pensamiento no es la sola composición, sino principalmente este mismo concepto»¹⁰⁷.

1.2. LAS CATEGORIAS CARDINALES: INEXISTENCIA E INFINITUD

Pues bien, la negación, con el poder creador que comporta, se puede encarnar, por decirlo así, en dos polos extremos: uno positivo y otro negativo. El polo positivo de la creación lleva a «infinitar» lo pensado, mientras que el polo extremo, el negativo, conduce a «aniquilarlo». Ambas operaciones mentales –como ocurre con los conceptos negativos– no consisten más que en connotar en un sentido o en otro, a los existentes fenoménicos, que, de este modo, pueden ser concebidos como finitos o infinitos¹⁰⁸. Es, así, la fuerza creadora de la negación, la que permite «infinitar» o «aniquilar»:

«La negación, la concepción de la inexistencia’, es órgano de concepción de la ‘infinitud’, órgano de la “*infinitación*”. La negación parece la potencia fundamental»¹⁰⁹.

Pues bien, es esta doble operación mental –infinitar o aniquilar lo presente– la que lleva a la razón humana a concebir las dos categorías que Gaos considera cardinales, esto es, las categorías negativas de la infinitud y la inexistencia¹¹⁰:

«El hombre puede definirse, en cuanto definido como el “animal racional”, como el animal que piensa las categorías y los trascendentales –el “ser”, se dice, ambiguamente–, el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa ‘la nada’, pero también el animal que piensa lo infinito. De tal suerte que las categorías –en el sentido lato– “cardinales” de la razón humana son ‘inexistencia’ e ‘infinito’»¹¹¹.

Ahora bien, mientras que los conceptos de los objetos fenoménicos dependen de sus objetos, los conceptos de los existentes metafísicos –en cuanto son creaciones de la razón humana–, rigen más bien ellos a sus respectivos objetos. En consecuencia, los existentes metafísicos dependen del sujeto que los piensa y, concretamente, del modo en que éste los conciba:

«Los objetos fenoménicos no dependen de los conceptos de ellos como dependen de los conceptos de ellos los existentes metafísicos. Los conceptos de los objetos fenoménicos deben regirse por éstos [...] (pero, por el contrario), no pueden regirse por los existentes metafísicos los conceptos de éstos. Más bien, a la inversa, los existentes metafísicos no podrán dejar de compartir la suerte que a los conceptos de ellos deparen las maneras de concebir los conceptos mismos en general»¹¹².

De este modo, los conceptos cardinales negativos –inexistencia e infinitud–, en su calidad de conceptos metafísicos y negativos, no son más que un *modo de concebir* los fenómenos, en dependencia del sujeto, a diferencia de los conceptos positivos, que dependen de sus respectivos objetos. Ahora bien, en conformidad con lo anteriormente dicho –que el hecho fundamental es la presencia–, es lógica la afirmación de Gaos de que con las categorías negativas «se conciben o interpretan ciertos fenómenos: los fenómenos por excelencia, los de la fenomenicidad: presencia, aparición, desaparición de entes»¹¹³. Pero, precisamente por tratarse sólo de un modo de *concebir* los fenómenos, y no de un modo de *ser* de los mismos, caben –ante unos mismos fenómenos– distintas concepciones o interpretaciones. En este hecho fundamental radica uno de los puntos centrales de la metafísica de Gaos: su concepción antinómica de la metafísica, que se verá un poco más adelante.

1.3. LA NO VERIFICACION DE LOS CONCEPTOS «METAFISICOS»¹¹⁴

La existencia metafísica es, pues, *meramente concebida*, por lo que está en dependencia –como se ha visto– del sujeto; la razón humana es capaz de *crear* «conceptos metafísicos», a pesar de no tener de ellos un correlato en la realidad fenoménica. Pero, precisamente por carecer de un objeto fenoménico, es imposible obtener verificación empírica de estos

conceptos. Esto es lo que hará posible el antinomismo de la metafísica en Gaos. Así es como plantea Gaos esta cuestión:

«Es notorio que la relación entre el concepto de un infinito y el presunto objeto infinito distinto de él, del concepto, no puede verificarse: [...] el *concepto* de un infinito es fenómeno, pero el *infinito* objeto del fenómeno, *no*. Pero lo mismo pasa con el concepto de la inexistencia de un existente: la inexistencia tampoco es fenómeno, ni puede serlo, aunque lo sean el existente y el concepto de ella»¹¹⁵.

Si los conceptos que versan sobre lo metafísico carecen de un objeto fenoménico que permita verificarlos, tendría que recurrirse a un raciocinio –piensa Gaos– para conocer la verdad de los mismos:

«La verdad de los conceptos de ‘finito’ e ‘infinito’ no puede ser más que la de la *conclusión* de *raciocinios*, como los constitutivos de las pruebas de la existencia de Dios [...].

La verdad de los postulados –existencia de un existente necesario, o de una esencia infinita– se concluiría de la verificación *empírica* de los teoremas –existencia de entes contingentes, de esencias finitas, de esencias ideales o infinitas, de la esencia humana»¹¹⁶.

Pero esta verificación es imposible:

«En las pruebas de la existencia de Dios, los teoremas no son verificables empíricamente, porque los conceptos que los integran, ‘entes contingentes’, ‘esencias finitas’, ‘esencias infinitas’, ‘esencia humana, la potencia de felicidad infinita’, no son conceptos *de fenómenos*, sino conceptos que conciben *fenómenos* como ya siendo objetos *metafísicos*»¹¹⁷.

No es, pues, que Gaos, de entrada, niegue el valor concluyente de los raciocinios; éstos serían válidos –y, por lo tanto, concluyentes– si partieran de fenómenos, qu, como tales, serían verificables. El problema de los raciocinios acerca de lo metafísico, es que su punto de partida no puede ser fenómeno alguno, porque dichos raciocinios parten de objetos metafísicos –o de objetos fenoménicos *concebidos* trans-fenoménicamente–, aunque en algunos casos esos objetos tengan apariencia de *fenómenos*, como es el caso de la *finitud fenoménica*:

«Los entes fenoménicos parecen de suyo finitos; la finitud sería fenoménica; la infinitud, lo único metafísico. Pero si ‘finitud’ comprende ‘inexistencia’ no puede ser fenoménica»¹¹⁸.

Esto es algo que ocurre con necesidad, y no sólo en algunos casos: «en el paso de los fenómenos a lo metafísico no puede menos de haber una

metábasis eis allo genos y por ende una *quaternio terminorum*»¹¹⁹. En resumen, los fenómenos se conciben «metafísicamente» cuando los objetos denotados por sus conceptos positivos se connotan con alguna determinación negativa; así es como se conciben conceptos tales como «ente infinito», «ser contingente», etc. Este camino ‘negativo’ por el que se obtienen estos conceptos metafísicos manifiesta la carencia en ellos de un objeto fenoménico propio, que hace imposible que éstos se verifiquen empíricamente. El problema en este proceso negativo es que al intervenir unos conceptos que superan lo fenoménico, se trata ya de aquello que es *meramente concebido*, aquello que resulta del poder creador –negativo– de la razón humana; y por esta directa intervención de la subjetividad humana, son posibles, ante los mismos fenómenos, concepciones contradictorias o antinómicas, sin que haya más razones para sostener una postura u otra.

1.4. ANTINOMISMO DE LA METAFISICA: CONTINGENTISMO Y DETERMINISMO

Gaos define una antinomia como «una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede “optar” por “razones” propiamente tales, o de la “razón pura”, que sería una contradicción en los términos, de “optar” y “razón pura”; sino únicamente optar por razones de la «razón práctica» — que son “razones personales”»¹²⁰. El antinomismo de la metafísica es posible, pues, precisamente por la dependencia de lo metafísico respecto del sujeto que lo concibe, a la que hacíamos referencia en el parágrafo anterior. Pues bien, hay una antinomia que parece poder abarcar, de manera global, la concepción filosófica de Gaos: la antinomia finitismo-infinitismo. Dice Gaos al inicio de unos de sus aforismos:

«La Metafísica es la seudociencia de la metafísica, que es, a su vez, la antinomia de las concepciones finitista e infinitista de cualquier fenómeno»¹²¹.

En esta antinomia universal –finitismo-infinitismo– puede distinguirse una doble vertiente, según que la antinomia se refiera al hombre, o al mundo en general. En el primer caso, la concepción finitista-infinitista se concreta en concebir al hombre como posibilidad (finitismo) o como necesidad (infinitismo), como se verá más adelante. Por su parte, en relación con el mundo en general, la antinomia finitismo-infinitismo equivale a la antinomia del contingentismo y el determinismo.

a) Antinomia del contingentismo y el determinismo

Las apariciones y desapariciones a las que se hacía referencia poco antes, pueden ser concebidas de dos modos: se pueden interpretar en sentido riguroso, es decir, como auténticas creaciones y aniquilaciones, o como apariciones y desapariciones en sentido sólo relativo, es decir, con referencia a un sujeto determinado —el sujeto *del caso*—:

«*Todos los mismos fenómenos son concebibles de cada una de las dos maneras: todas las apariciones como paso de una existencia en ausencia a una existencia en presencia, o [versus] como creaciones; todas las desapariciones como paso de una existencia en presencia a una existencia en ausencia, o [versus] como aniquilaciones*»¹²².

Estas dos posibilidades son equiparables a las dos grandes concepciones de la realidad que se han dado, de hecho, en la historia, y que son, como se decía, contingentismo y determinismo:

«El concebirlo *todo* como ‘contingente’ o ‘posible’ meramente, o [versus] como ‘necesario’, son dos grandes concepciones filosóficas contradictorias existentes de hecho en la historia de la Filosofía [...]: el ‘contingentismo’ o ‘facticismo’ absoluto [...] y el ‘determinismo’ universal y absoluto»¹²³.

En efecto, concebir los fenómenos como sucesivas creaciones y aniquilaciones, es lo mismo que concebirlos como finitos o contingentes (dotados de una existencia con mezcla de inexistencia, antes o después de existir); mientras que concebir las apariciones y desapariciones como sucediendo con relación a un sujeto, implica concebir lo existente como infinito o necesario, en cuyo caso no habría inexistencia propiamente, sino simple aparición o desaparición ante el sujeto *del caso*.

«Los mismos *existentes*, los fenoménicos, serían concebidos, ya como ‘inexistentes’, antes o después, o ‘finitos’, ya como ‘infinitos’ o ‘no in-existentes’ nunca o ‘necesarios’»¹²⁴.

Pero es importante subrayar el hecho de que, en ambos casos, Gaos habla de dos distintos modos de *concebir* los fenómenos, no de modos de *ser* de los mismos. En efecto, en el primer caso —concebirlo todo como finito—:

«la ‘no presencia’ de que se trata, la de la ‘inexistencia’, es meramente *concebida*: es un mero concebir sus apariciones y desapariciones [...] como ‘creaciones’ y ‘aniquilaciones’, en vez de concebirlas como paso de (o a) una ausencia o existencia no presente al sujeto *del caso*»¹²⁵.

El segundo caso –concebir todo como infinito– es también resultado de «infinitarlo» *in mente*: «los ‘infinitos’ metafísicos son existentes fenoménicos *concebidos* como ‘infinitos’»¹²⁶. Ahora bien, de estos dos extremos de la antinomia, el correspondiente al infinitismo, se desdobra a su vez –digámoslo así–, en dos posturas: concebir la existencia infinita «de lo existente –panteísmo–, o la de un ente creador de lo existente restante –teísmo–»¹²⁷. De este modo, puede hablarse, en rigor, de tres diferentes posturas: Se puede concebir «como finito o contingente *cada* existente menos el causante de todos los demás, concebido como infinito o necesario –teísmo–» o «como infinito o necesario *cada* existente por concebirse así *lo existente* o la sustancia de ello –panteísmo–», o, por último, «como finito o contingente no sólo *cada* existente, sino lo existente todo –contingentismo absoluto–»¹²⁸.

Las tres posturas que aquí se explican, podrían enumerarse así:

1. Infinitismo:

a) de un ser infinito causante de lo finito: teísmo

b) de *lo existente*: panteísmo

2. Finitismo o contingentismo absoluto

Pues bien, en relación al infinitismo (o determinismo) y al finitismo (o contingentismo) como esas dos grandes concepciones de lo existente que se han dado en la historia, interesa ahora subrayar el hecho de que ambas interpretaciones son, ciertamente, *posibles*: en ello radica la antinomia. Es decir, tan legítima es, desde el punto de vista de su racionalidad, una como la otra:

«Todas las sustancias *pueden concebirse* tan eternas como inmortales las almas humanas, o éstas tan creadas y aniquiladas como los cuerpos.

Si no se conciben todas las apariciones y desapariciones de la misma manera, [...] no es pues por la “razón” de la *imposibilidad* de *concebir*las así, sino por sus “motivos”»¹²⁹.

Este es el punto clave del antinomismo metafísico de Gaos: no hay ninguna *razón* que haga más razonable –valga la redundancia– concebirlo todo conforme a una u otra interpretación. Ahora bien, esta *irracionalidad* se debe, en definitiva, a que en el fondo de los fenómenos de aparición y desaparición, ya sea en un sentido absoluto –el de la creación y aniquilación– o relativo –aparición y desaparición en relación a un sujeto determinado–, se encuentra algo radicalmente incomprensible: la relación entre la existencia y la inexistencia.

b) Relación entre la existencia y la inexistencia

La incomprendibilidad de la relación entre la existencia y la inexistencia:

«Se hace apremiante cuando se trata de la existencia finita de *lo existente* mismo, es decir, de ‘la nada’: la relación ‘nada-existencia-nada’ no puede tener lugar “entre” —nada; por eso se conceptúan de ‘creación’ y ‘aniquilación’, en rigor, únicamente las relaciones ‘nada-existencia’ y ‘existencia-nada’ [...]; y por eso se piensa la ‘existencia infinita’ como la de lo existente —panteísmo— o la de un ente creador de lo existente restante —teísmo—, de los que la ‘existencia infinita’ no sería menos incomprensible que la de ningún otro ente»¹³⁰.

El carácter irracional —y por lo tanto antinómico— de la metafísica cifra, pues, su irracionalidad, precisamente en torno a la incomprensibilidad de esta relación entre la existencia y la inexistencia. Pero no obstante esta incomprensibilidad radical, el ser humano se encuentra con un «postulado de comprensión universal», que lo lleva a buscar dar *razón de ser* de todo existente. A este postulado aludía Gaos cuando, tras enunciar las concepciones contingentista y determinista, decía que el contingentismo, en la historia de la filosofía, ha sido «poco defendido en pureza, quizá no tanto por entrañar el *ateísmo* cuanto por entrañar una renuncia a dar razón de ser de todo incompatible con la esencia de la Filosofía, si no es que el ateísmo y esta renuncia son una y la misma cosa»¹³¹. El contingentismo, en efecto, al concebirlo todo como inexistente, lo concibe como finito, con lo cual renuncia automáticamente a dar razón de las cosas, porque lo finito es incomprensible sin un infinito.

«La ‘inexistencia’ es *esencialmente* correlativa de la ‘existencia finita’, y ésta, o la relación entre la ‘existencia’ y la ‘inexistencia’, de una incomprensibilidad que se invoca como razón de ser de la ‘existencia infinita’»¹³².

Por ello, ese postulado de comprensión universal al que nos referíamos, con el fin de dar razón de ser de todo existente:

«Mueve a tratar de eliminar la incomprensibilidad de la relación de la ‘existencia’ y la ‘inexistencia’, de la ‘creación’ y la ‘aniquilación’, pensando la ‘existencia infinita’, que efectivamente elimina la ‘inexistencia’, y con ella la relación incomprensible... Sólo que la ‘existencia infinita’ no sería menos incomprensible que la ‘finita’ o la repetida relación»¹³³.

Por este camino, pues, la incomprensibilidad sigue en pie. Se concibe lo infinito:

«Para “comprender” la existencia finita contingente, o la distinción de la esencia o el ente y la existencia. Pero como la existencia infinita necesaria, o la identidad de la esencia, el ente y la existencia, es igualmente incomprendible...»¹³⁴.

Los puntos suspensivos en los que terminan estas palabras de Gaos son muy significativos; son un modo gráfico de expresar su antinomismo metafísico. El camino racional de la metafísica termina así: en puntos suspensivos, pero esta incertidumbre metafísica no puede quedarse así; ha de acudir a otras instancias para resolver la antinomia:

«Pero ¿qué? ¿vamos a quedarnos con la doble ‘predicabilidad’, sin decidimos por el contingentismo o el determinismo, por las puras existencias finitas o con inexistencias o por siquiera una existencia infinita o sin inexistencia, sea la de *lo existente* o la de ‘Dios’, para darle su nombre propio de una buena vez?»¹³⁵.

1.5. RESOLUCION DE LAS ANTINOMIAS EN EL SUJETO

Dice Gaos:

«De toda pareja de proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa; de una pareja de proposiciones contradictorias cuyos conceptos objetivan fenómenos, podemos saber cuál es la verdadera y cuál la falsa por la conformidad de una con los fenómenos mismos objetivados; pero de una pareja de proposiciones contradictorias cuyos conceptos objetivan existentes no fenoménicos, sino metafísicos, no podemos saber cuál es la verdadera y cuál la falsa por nada»¹³⁶.

Esta es la cuestión planteada «a la kantiana» –así lo dice Gaos–, pero, según él, no resulta suficiente, y esto es así debido a que el interés de Gaos –he aquí el punto fundamental de su propio planteamiento– no es tanto encontrar la razón de *ser* de la contradicción misma, sino la razón de nuestro *concebir* la contradicción, que es, para él, la «cuestión definitiva», como lo dice a continuación del texto anteriormente citado:

«Pero esta explicación no hace más que imponer la cuestión definitiva: por qué pensamos parejas de proposiciones contradictorias, o simplemente conceptos contradictorios [...] objetivantes de objetos no fenoménicos, o por qué concebimos existentes metafísicos. Y obsérvese que tan metafísico sería el concepto ‘finito’ como el concepto ‘infinito’, o el objeto del uno como el del otro, en cuanto que sería imposible concebir con ninguno de los dos objetos sin concebir con el otro, o pensar ninguno de los dos conceptos sin pensar el otro»¹³⁷.

Queda claro el cambio que el planteamiento gaosiano supone en relación con la postura kantiana. En efecto, no le interesa tanto a Gaos buscar por qué los conceptos metafísicos *son* –o parecen ser– contradictorios (cuya respuesta ya estaría dada por Kant al decir que dichos conceptos son antinómicos por rebasar lo fenoménico); lo que Gaos se pregunta es por qué la razón humana *concibe* conceptos contradictorios; ¿por qué el ser humano concibe existentes trans-fenoménicos o «metafísicos»?; rebasando con ello el campo de lo que «nos es dado» –lo fenoménico–; ¿cuál es la razón de que nuestro pensamiento *crea* estos conceptos? Desde luego este modo de plantear la cuestión acerca de lo metafísico, condiciona ya de entrada la solución subjetivista que Gaos dará al problema. Al preguntarse por la «razón de ser», no del *ser* mismo, sino del *concebir* lo metafísico, resulta natural que la respuesta se encuentre en el hombre mismo, que es quien concibe –crea– los conceptos metafísicos. ¿Cuál es, pues, la tan buscada *razón de ser* de los *conceptos* metafísicos?

«De los conceptos positivos, de fenómenos, pueden concebirse como causas los fenómenos mismos de que son conceptos, o que denotan [...].

Pero de los conceptos negativos y los de existentes metafísicos, o de inexistentes o finitos y de infinitos, no pueden concebirse como causas sus objetos, porque, o no los tienen propios, como ‘inexistente’, o no son verificables empíricamente, sino antinómicos, los conceptos de ellos»¹³⁸.

«Mas si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de éstos, o no tendrían razón de ser, contra el repetido y *esencial* postulado»¹³⁹.

La razón de ser de nuestro concebir tales conceptos se encuentra, pues, en el sujeto, y, concretamente, en sus mociones o emociones:

«Es un *hecho* que los conceptos ‘inexistente’ y ‘nada’, ‘infinitud’ [...], que el hombre *no puede pensar*, porque le impongan pensarlos los objetos fenoménicos que no tienen, sin embargo, *los piensa: creándolos*, pura y simplemente, “*movido*” por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo. Tal es la única razón de ser de ellos que se encuentra posible: o ella, pues, o ninguna»¹⁴⁰.

La cuestión que debe explicarse ahora es que el sujeto concibe conceptos –tales como infinito, inexistente, etc.–, *movido* por sus emociones, que constituyen, así, su *razón de ser*. Ahora bien, si en toda esta explicación el punto central, al cual continuamente se ha hecho referencia, han sido «los fenómenos por excelencia, los de la fenomenicidad: presencia, aparición,

desaparición de entes»¹⁴¹, es natural que también esta cuestión que ahora se plantea, se explique en referencia a dichos fenómenos. En esta línea, explica Gaos que no «se caería en la cuenta de la presencia, sino por la desaparición o la aparición»¹⁴². Gaos no se pregunta, por el porqué de la ausencia, sino «¿por qué la noto? Para que la note es menester una “razón”»¹⁴³. Y la razón por la que «noto» la ausencia de determinada persona, es, «porque me interesa su presencia y por lo mismo me apena su ausencia»¹⁴⁴. Se piensa, pues, en la existencia o inexistencia de algo, por el amor u odio al objeto en cuestión. Por amor u odio a los existentes se da razón del modo en que se concibe a los mismos, y así, por ejemplo, se puede pensar —ante la muerte de un ser querido—, que el alma humana no se aniquila, sino que es inmortal. Efectivamente,

«¿Por qué concebir a tal persona aniquilada, inexistente? ¿Por qué no imaginarla inmortal en la otra vida, en el otro mundo? —que es mucho más consolador, justo porque mi interés por la persona se consuela de su efectiva muerte y concebible inexistencia imaginándola, concibiéndola existente, en otra vida o mundo, infinitamente »¹⁴⁵.

Podría decirse, según las ideas de Gaos en este tema, que la ventaja de que sea nuestro pensamiento el creador de conceptos como «existente», «inexistente», «finito», e «infinito», es —ya se decía antes— que los conceptos no se rigen por los fenómenos, teniéndose que ajustar a ellos, sino que son los fenómenos los que han de subordinarse a nuestros conceptos. La existencia metafísica está —por así decirlo— a la disposición de los «intereses» de la razón del hombre.

«En suma, el hombre ha acabado por reconocer en sí mismo una naturaleza radicalmente moral o ética, consistente en vivir cuanto vive como bienes o males, en vivir bienes o males, en amar u/y odiar bienes o/y males, y en potencia activa de crear, de pensar los conceptos de ‘inexistente’ e ‘infinito’ con extensión universal, de negar y aniquilar y de infinitar *in mente*»¹⁴⁶.

Con esto se ha llegado a la última razón y fundamento del antinomismo en las concepciones metafísicas del ser humano, ya se refieran éstas al mundo —contingentismo o determinismo—, o al hombre —posibilidad o necesidad—. El antinomismo —que, en último término puede reducirse a la antinomia finitud-infinitud— es consecuencia de la antinómica constitución moral humana: «este antinomismo emocional es el hecho antropológico en verdad último»¹⁴⁷, y consiste, precisamente, en ser —el hombre— sujeto de amor u odio: «si no fuésemos los sujetos de amor y de odio [...] que somos, no seríamos los seres racionales que somos»¹⁴⁸. Esta idea es de fundamen-

tal importancia en la concepción metafísica gaosiana. Encontrar en el amor y el odio del hombre la «razón de ser» del concebir con unos u otros trascendentales lo existente es —a mi juicio— el punto nuclear del pensamiento de Gaos: la explicación última a la luz de la cual se estructura toda su Filosofía de la Filosofía. Si ésta se resuelve —como Gaos reconoce al final de su obra— en Antropología filosófica, es precisamente por este explicar el *pensar* del hombre como originado por su *amar*:

«Si los seres humanos no fuésemos capaces de odiar [...] jamás hubiésemos pensado el concepto de ‘inexistencia’.

Si no fuésemos capaces de amar [...] jamás hubiésemos pensado en hacer infinita la existencia [...] o jamás hubiésemos pensado el concepto de ‘infinito’.

Si no fuésemos capaces de amar ni de odiar, jamás hubiésemos pensado, pues, las categorías cardinales de la razón pura»¹⁴⁹.

Un fragmento de uno de los aforismos de Gaos, ilustra muy bien lo que se quiere aquí explicar:

«El hombre, vividor de bienes y males, amador de bienes y odiador de males, tiene la facultad de “infinitar” los bienes amados, “anonadar” los males odiados —pero únicamente en sus conceptos, en su pensamiento: sin garantía alguna empírica de la existencia metaempírica, de los infinitos, del Bien infinito, ni de las existencias metaempíricas de los inexistentes, ni de la nada inicial o final»¹⁵⁰.

Es pues, la constitución del hombre la que determina su pensar, y en el siguiente texto Gaos se refiere a esto mismo, reduciendo el pensar antinómico del hombre, a su vivir todo como bienes y males. Es esta dualidad ‘vital’ la forma *a priori* fundamental e irreductible del hombre:

«Los más allá son antinómicos, en el sentido de que no pueden concebirse sino en una peculiar dualidad antitética de términos entre los cuales [...] no cabe sino *optar*, es decir, ya no por *razones*, sino únicamente por irracionales *motivos* de preferencia, de amor u odio a la presencia o ausencia, a la existencia o inexistencia, de unos u otros entes, radicalmente el propio, vividas como bienes o males; forma de vivirlo todo que sería la forma *a priori* fundamental, irreductible, del hombre»¹⁵¹.

Al explicar las concepciones finitista e infinitista de lo existente, dijimos que la razón de ser de concebir lo infinito es aparentemente dar cuenta de lo finito; pero después, al declarar la existencia infinita tan incomprendible como la finita que se pretendía con ella explicar, se concluyó que no podía ser esa la auténtica razón de concebir lo infinito. Ahora se ha visto

que la auténtica *razón de ser* de concebir lo infinito es la emotividad humana. En definitiva y nuevamente: «no seríamos los sujetos racionales –puros y prácticos– que somos, si no fuésemos los sujetos emocionales y mocionales –morales– que somos»¹⁵². La constitución moral del hombre es, así, la última razón que puede encontrarse para explicar al hombre y su pensamiento. Pero las *razones* que –del hombre mismo y de su razón– puede dar la moralidad del hombre, no son razones en el sentido en que los son las razones de la razón pura; son «más propiamente que “razones” de la “razón pura” [...] “motivos” de la emocionalidad y mocionalidad»¹⁵³, es decir, son razones en el sentido en que lo son las «razones del corazón que la razón no conoce».

«Esta conclusión hace posible retrospectivamente una comprensión más concluyente de las antinomias: la mocionalidad y emocionalidad motivan, por ministerio de la negación, concepciones contradictorias e irracionales en el sentido de la razón pura; natural que no quepa elegir racionalmente, en el mismo sentido, entre ellas, sino sólo “optar” por los mismos motivos irracionales de ellas»¹⁵⁴.

Ahora bien, aunque la moralidad puede dar *razón* de la racionalidad humana, no puede, a su vez, encontrar un fundamento más allá de sí misma:

«Del hecho o fenómeno de que el hombre sea el animal racional que es, o tenga la razón, pura y práctica, que tiene, o piense las categorías, trascendentes modales y morales o metafísicas que piensa, han dado estas últimas lecciones la razón de ser subjetiva o emocional y mocional consistente en exhibir en ellas efectos motivados por la constitución erótico-misológica y moral del hombre.

Pero del hecho o fenómeno de esta misma constitución, del hecho o fenómeno de que el hombre sea esencial y radicalmente [...] sujeto de amor y odio, de bien y mal y de voluntad de bien y de mal, ya no se encuentra ninguna razón que dar»¹⁵⁵.

Por ello la filosofía de Gaos acaba en un abierto reconocimiento del misterio:

«El [misterio] del “hombre en el cosmos”. Es el hecho o fenómeno, para el hombre mismo, de su propia existencia entre los demás existentes fenoménicos: es el hecho o fenómeno de la existencia de un existente sujeto de satisfacciones e insatisfacciones, amores y odios que le mueven a pensar conceptos como los de ‘Dios’, ‘Bien infinito’, ‘Mal infinito’, ‘la Nada’, en un mundo de fenómenos en que hay bienes y males, pero no hay más que finitos; un mundo de fenómenos que existe o es lo contrario de ‘la Nada’,

o este concepto la negación de él; un mundo, el de los fenómenos, donde Dios no existe más que en la razón del hombre mismo que lo concibe y en el amor, del mismo hombre, que hace a éste concebirlo, o pensar el concepto de El»¹⁵⁶.

Esta neta declaración de agnosticismo que Gaos hace al final de su última obra, no tiene en él, en contra de las apariencias, un tono de derrota o algo parecido, sino que se presenta más bien como una conquista victoriosa de su filosofía:

«¿Que esto es acabar en un reconocimiento de límites, de finitud, de la razón humana, del hombre mismo, en un agnosticismo?

Sin duda alguna. Pero consolémonos. Quizá la pérdida no sea tan terrible, sino más aparente que real. Quizá no sea ni pérdida...

Pues la finitud del hombre es el reconocimiento conceptual de un hecho o fenómeno, y la comprensión de todo por un Dios a su vez incomprensible, según toda la filosofía clásica, ¿será menos agnosticismo?...

... En cambio, en vez de hacerse con los conceptos metafísicos “ilusiones trascendentales”, conocer exactamente el alcance de los conceptos metafísicos, conocer exactamente la naturaleza humana en general, acotar exactamente lo incognoscible, ¿será pérdida o ganancia?»¹⁵⁷.

A este misterio hacen referencia los dos aforismos que se comentan a continuación. Antes de enunciarlos, parece conveniente, a modo de síntesis, transcribir las palabras con las que Gaos resume su pensamiento al final de su última obra titulada *Del hombre*:

«Con este antinomismo del sujeto¹⁵⁸ debe finalizar la Antropología Filosófica. El objeto de ésta es la esencia del hombre. Esta esencia es la razón. Esta es eminentemente los trascendentales. Con éstos concibe el sujeto racional lo existente, inclusive a sí mismo, en una forma antinómica. Los trascendentales son obra de la emocionalidad antinómica del sujeto. El antinomismo de los trascendentales es obra del de la emocionalidad.

El hombre es un animal de insatisfacciones y satisfacciones y de un amor u odio a éstas que le mueven a querer su infinitud o su inexistencia, lo que entraña concebir estas mismas con los trascendentales de la razón pura y los géneros de la razón práctica. Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo.

Pero si puede dar razón teórica de su razón —teórica y práctica— por su moralidad, no puede dar de sí, como el animal racional y moral que es —en el mundo que es objeto de su percepción— razón, más que con su razón teó-

rica, es decir, con sus trascendentales metafísicos, optando entre éstos según su moralidad, razón que es la teórica que puede dar de la teórica y práctica: círculo infranqueable de la constitución de su propia naturaleza que le fuerza reconocer como *fenoménicamente* ‘finita’ —pudiendo optar por concebirla trascendental-metafísicamente como ‘finita’ o ‘infinita’, en una nueva vuelta del círculo que ratifica su infranqueabilidad...»¹⁵⁹.

Hemos recorrido el pensamiento de Gaos —si se puede hablar así— en sus líneas fundamentales, como un acercamiento indispensable para entender sus afirmaciones acerca de las cuestiones metafísicas: la existencia de Dios y del alma humana. Los siguientes dos aforismos profundizan en la consideración del misterio, dejando ver ya con toda claridad el agnosticismo de Gaos en relación con lo existente.

2. AFORISMO 2: SOBRE EL «MISTERIO» EN RELACION A «LO EXISTENTE»

En un texto citado en el apartado anterior, después de haber dicho que, dado el carácter antinómico y contradictorio de las concepciones motivadas por la emocionalidad humana, es natural que no sea posible elegir racionalmente, sino sólo «optar» entre ellas, Gaos continuaba diciendo que es también natural «que sea forzoso optar *entre* las dos de cada pareja o *entre* esta opción y no optar por ninguna de las de cada pareja»¹⁶⁰. El aforismo en el que desarrolla esta idea es el siguiente¹⁶¹:

«La Metafísica es la pseudociencia de la metafísica, que es, a su vez, la antinomia de las concepciones finitista e infinitista de cualquier fenómeno. El Misterio sería la concepción de las concepciones finitista e infinitista de cualquier fenómeno de la psique y del fenómeno de lo existente fenoménico no susceptibles:

- a) ¿de discernimiento “racional” de la verdad y la falsedad entre ellas?
- b) ¿más que de opción “moral” entre ellas?
- c) ¿de opción “moral” entre ellas?

Desde luego descarto *b)*: si opto moralmente por la mortalidad del alma, no opto moralmente ni por la finitud, ni por la infinitud de lo existente.

También descarto *a)*: si no opto moralmente ni por la finitud ni por la infinitud de lo existente, es porque no puedo discernir racionalmente la verdad y la falsedad entre ellas.

Luego, en conclusión, el Misterio equivale a que en la antinomia de lo existente –y quizá en la de cualquier fenómeno parcial– no es forzosa la opción moral, sino posible la clásica abstención del escepticismo, o modernamente, del agnosticismo. No se puede discernir racionalmente la verdad y la falsedad. Se puede optar moralmente. No es necesario hacerlo (31-V-1969)¹⁶².

2.1. EXPLICACION GENERAL

La estructura de este aforismo es, en líneas generales, la siguiente:

1) La metafísica consiste en las concepciones finitista e infinitista de cualquier fenómeno.

2) En relación a estas dos concepciones, se enumeran tres distintas posibilidades, para, posteriormente, elegir una de ellas.

Así pues, Gaos se pregunta si las concepciones finitista e infinitista:

a) son susceptibles de discernimiento racional de la verdad y la falsedad entre ellas;

b) si no son susceptibles más que de «opción moral» entre ellas (es decir, si la única posibilidad ante ellas es la «opción moral» entre una u otra);

c) si son susceptibles de «opción moral» entre ellas (esto es: si hay una tercera posibilidad, distinta a las dos que ofrece la opción moral –finitismo o infinitismo–).

3) De estas tres posibilidades, Gaos descarta las dos primeras, para concluir después, que es la tercera solución la que él considera válida.

Pues bien, las tres posibilidades que Gaos enumera en relación con las concepciones finitista e infinitista de cualquier fenómeno, son, dicho con otras palabras, las siguientes:

a) *Posibilidad* de discernir *racionalmente* entre la verdad o falsedad de una u otra;

b) *Necesidad* de optar por una u otra;

c) *Posibilidad* de *optar* por una u otra, o de *no optar* por ninguna.

En el planteamiento anterior hay un progresivo escalonamiento. En el primer inciso se contempla la posibilidad de que hubiera *razones* que permitieran, no *optar* moralmente, sino *saber* o *demostrar* racionalmente cuál de las concepciones es la verdadera. Descartada esta primera posibilidad, la

segunda y la tercera se colocan ya en un plano distinto al racional; es decir, en el supuesto de que no haya «razones» para discernir entre la verdad o falsedad de estas concepciones (finitista e infinitista), sólo sería posible ante ellas una «opción moral». Esta es la base común a las dos últimas posibilidades: la diferencia es que en *b*) sólo los términos de la opción serían ‘optativos’, pero no la opción misma; mientras que en *c*) tanto los términos de la opción, como esta misma, se presentan como susceptibles de elección (u opción), lo que permitiría, por un lado, optar por una u otra concepción; o, por el otro, no optar por ninguna. En otras palabras, en el primer caso –*b*)– la opción sería ‘obligatoria’, en el sentido de que cualquier fenómeno habría de ser interpretado necesariamente con una de estas dos concepciones: o la finitista o la infinitista (eso es lo que significa el no ser susceptibles «más que de opción moral»). En el segundo caso –*c*)– la opción sería, ella misma, ‘optativa’ en el sentido de que podría optarse por la concepción finitista o la infinitista, o por ninguna de ellas –optar por «no optar»–. Gaos, pues, procede a la solución de este planteamiento, en pasos sucesivos:

1. Comienza descartando la segunda posibilidad:

«Desde luego descarto *b*): si opto moralmente por la mortalidad del alma, no opto moralmente ni por la finitud, ni por la infinitud de lo existente».

En relación a esto conviene recordar lo que decíamos al hablar de la antinomia finitud-infinitud; distinguimos entonces en esta antinomia dos vertientes, según se refiera dicha antinomia al hombre, o a lo existente en general. Pues bien, al manifestar cuál es su propia concepción, Gaos guarda de algún modo esta misma división, al declararse:

a) Respecto al alma: por el finitismo.

b) Respecto a lo existente: ni por la finitud ni por la infinitud, sino por el agnosticismo.

La opción de Gaos respecto a lo existente, no es, pues, ni por la finitud ni por la infinitud. Esta solución sería imposible sin descartar la opción *b*). En efecto, si las repetidas concepciones no fueran susceptibles «más que de opción moral entre ellas», se tendría que optar por el finitismo o por el infinitismo de lo existente, pero no cabría abstenerse de optar.

2. Continúa Gaos diciendo:

«también descarto *a*)», «si no opto moralmente ni por la finitud ni por la infinitud de lo existente, es porque no puedo discernir racionalmente la verdad y la falsedad entre ellas».

Después de todo lo visto, no resulta nada nuevo lo que dice aquí Gaos, pues es precisamente por no poder discernir racionalmente entre la verdad y la falsedad de las concepciones antinómicas respecto a lo existente, por lo que no puede haber *razones* que justifiquen la concepción que se tenga, sino tan sólo *motivos*. En esto estriba todo lo que se ha explicado en el aforismo anterior.

En resumen, Gaos ha dicho hasta ahora:

Contra *a)*: que no se puede discernir racionalmente la verdad y la falsedad de las concepciones finitista e infinitista.

Contra *b)* que se *puede* optar moralmente, pero no se *tiene* que optar por alguna de ellas: «se puede optar moralmente. No es necesario hacerlo».

En conclusión:

«las concepciones finitista e infinitista del fenómeno de lo existente, son susceptibles de opción moral entre ellas».

Esto, a diferencia de lo expresado en *b)*, significa que entre ambas concepciones se puede optar moralmente, pero no es necesario hacerlo, ya que cabe, también, abstenerse de optar. Precisamente en esta posible abstención consiste el misterio, del que Gaos habla en el aforismo que estamos comentando:

«En conclusión, el Misterio equivale a que en la antinomia de lo existente [...] no es forzosa la opción moral, sino posible la clásica abstención del escepticismo, o modernamente, del agnosticismo».

Esta declaración ilustra claramente su posición respecto a lo existente, misma que no había quedado definida en la exposición del aforismo anterior. Como se recordará, al explicar la concepción antinómica gaosiana respecto a lo existente, se enumeraron entonces sólo dos posibilidades, sin hacer ninguna precisión:

1. Infinitismo

a) de lo existente: panteísmo

b) de un ser infinito causante de lo finito: teísmo

2. Finitismo o contingentismo absoluto

Con ese planteamiento solo, la postura de Gaos no quedaba clara; después de lo expuesto, vemos que, efectivamente, no se coloca en ninguna de ellas, pues no opta ni por la finitud ni por la infinitud de lo existente

—en ninguna de sus dos versiones—, sino que —reconociendo lo existente como «misterio»— opta por «no optar», lo cual equivale, como él mismo lo dice, a reconocerse agnóstico respecto a lo existente¹⁶³.

Pues bien, para completar la consideración de Gaos acerca de «lo existente», haría falta una última observación en relación a la antinomia de contingentismo o infinitismo que acaba de mencionarse: esta antinomia está estrechamente relacionada con la que Gaos llama *la* antinomia, a la cual no se ha hecho aún ninguna referencia.

2.2. «LA» ANTINOMIA: REALISMO-IDEALISMO

Gaos afirma que «el objeto de la Filosofía es *lo existente*»¹⁶⁴. En efecto, la filosofía estudia «los principios de —*todo* lo demás»¹⁶⁵. Dada su pretensión de dar razón de *todo* lo existente, la filosofía se distingue por un esencial carácter de *totalidad*, al que ya se ha hecho referencia. Ahora bien, lo existente es aquello «que cada uno objetiva a su manera, en la dialéctica insuperable de *la* antinomia»¹⁶⁶; así llama Gaos a la antinomia del realismo e idealismo. Refiriéndose al punto de partida de los distintos filósofos, Gaos añade que «en cuanto al principio mismo, lo decisivo es *la* antinomia: quienes se conciben como objeto parte del objeto total y quienes se conciben como sujeto de éste, no principian por lo mismo»¹⁶⁷. Idealismo y realismo representan, pues, dos posibilidades extremas:

«A un lado, la concepción del sujeto como un objeto entre los objetos, entre los cuales no los hay ideales [realismo]; a otro lado, la concepción del sujeto como sujeto de sus objetos, constituidos totalmente por sus conceptos [idealismo]»¹⁶⁸.

A estos dos extremos —el del realismo y el del idealismo— conduce la filosofía en su afán de explicar la totalidad de lo existente, que es el eterno problema que ha pretendido resolver la filosofía, el de unificar lo diverso:

«La Filosofía llega al extremo de unificar, por un lado, la razón misma y toda en el 'Yo' y de reducir, por otro lado, a los conceptos lo existente. Pero este extremo no es más que el contrario del consistente, no sólo en el realismo de la independencia total de los objetos respecto de todo sujeto, ni tampoco sólo en el individualismo de la independencia de los sujetos individuales, al menos en el conjunto de cada uno, respecto de todo sujeto supra-individual, sino incluso en la independencia de todo lo existente respecto de todo concepto...»¹⁶⁹.

Ahora bien, de estos dos extremos que son el realismo y el idealismo, cabe aún distinguir en uno de ellos —el idealismo— un idealismo empí-

rico y uno trascendental. Explica Gaos que el hombre, mediante un progresivo proceso de unificación, al que antes se hacía referencia,

«pasa biográfica e históricamente de concebirse como un objeto entre los objetos a concebirse como el sujeto de sus objetos, empírico o trascendental [...]. Una vez que se ha concebido así, puede oscilar momentánea, biográfica, históricamente entre ambas, optando ya por una, ya por otra, por motivos irracionales —individualismo, gregarismo...»¹⁷⁰.

Por otra parte, Gaos se plantea, al hablar de la antinomia idealismo-realismo, su relación con la antinomia entre la finitud e infinitud:

«Se plantea la cuestión de la relación entre esta antinomia con la de los conceptos trascendentales y las concepciones metafísicas, que era, en resumidas cuentas, la de las concepciones de la finitud o la infinitud de lo existente fenoménico. Es fácil ver que la concepción misma de los conceptos como existentes ideales, infinitos, es un instrumento de articulación de la concepción idealista trascendental con la metafísica de la infinitud...»¹⁷¹.

Ahora bien, en relación con esa opción por el idealismo, y —en concreto— por el idealismo trascendental, dice Gaos que «de la Filosofía es la enteleguía el sujeto trascendental. Este sí que es una pura creación de filósofos»¹⁷². Ya se ha dicho que la filosofía es, esencialmente, totalizante. Acorde con esto, en la esencia misma —no ya de la filosofía sino, en este caso, del filósofo— hay, según Gaos, una emoción radical: la soberbia, a la que hicimos breve referencia en los dos capítulos anteriores.

«La emoción y moción especial y radical de la Filosofía es —la soberbia»¹⁷³.

«La soberbia es lo que lleva al hombre a tener ese afán de dominarlo todo, dominando sus principios. Pues bien, el grado superlativo de la soberbia requiere la superioridad sobre *todo*, y por ende objetiva *lo existente*; el sujeto trascendental, aun siendo todo, lo trasciende»¹⁷⁴.

«El filósofo concibe el sujeto trascendental y con él —dominarlo todo, hacerse dueño de todo, desde el Dios del hombre vulgar hasta este mismo [...]».

Cuando *el* principio es el sujeto trascendental, el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él —y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás»¹⁷⁵.

Este es, pues, el caso extremo de los que es capaz el hombre:

«El amor que infinita el bien, el odio que lo aniquila todo y la soberbia que lo *supera* todo, incluso el bien infinito y la nada, son las creaciones de un existente “capaz de los mayores extremos”; el mayor de todos, el de superar todos los demás»¹⁷⁶.

El dominio de *todo*, a través del sujeto trascendental, busca singularmente la superioridad sobre el sumo, sobre Dios:

«Superioridad superlativa es superioridad sobre todos los demás, sobre todo, y singularmente sobre lo sumo o el sumo, sobre Dios, el Altísimo: el filósofo cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso Dios»¹⁷⁷.

Claro está que este dominio absoluto sobre todo lo existente tiene un precio muy alto: la soledad.

«La entelequia de la Filosofía, la concepción del sujeto trascendental, es una concepción de esencial “*solipsismo*”, que no puede dejar de ir acompañada de una vivencia de soledad —asfixiante, por entre embriagadora y angustiada. El subjetivismo, el solipsismo es el precio [...] del totalitarismo y principalismo»¹⁷⁸.

También en sus *Confesiones*, después de referirse a la soberbia esencial a la Filosofía (que lleva al filósofo a pretender dominarlo todo), llega a la misma idea:

«En el tránsito de la religión a la Filosofía o la inteligencia de los principios, del principio; en el tránsito de la fe en Dios a la inteligencia de sí como el principio, comete y vive más o menos conscientemente cada filósofo el pecado de Satán y la caída —la caída *de* la comunidad, *de* la comunión en la fe, *en* el abismo solitario del *Sí mismo*, no sin fondo, sino cuyo fondo es el mismo Sí mismo... Este tránsito no es posible sin el horror, no sacro, ni pánico, sino justo lo contrario; no *pánico*, sino del *solus ipse*; ni sacro, sino sacrilego...»¹⁷⁹.

Esto recuerda las meditaciones de Gaos al hilo de la lectura entrecortada de algunos textos de Hegel, según lo narra en la última de las lecciones incluidas en sus *Confesiones*. Tratando de encarnar el pensamiento de Hegel, pensaba:

«Yo soy el Sujeto trascendental, legislador, absoluto... ¡Qué soberbia... estúpida!...

¡Y qué soledad! Porque si soy el Yo, *único* con mayúscula, ab-soluto, estoy *suelto* de todo, estoy *solo*, estoy UNO —en esta terrible soledad metafísica...

‘En la suprema cima de las cosas, en lo más alto del éter luminoso e inaccesible, se pronuncia el axioma eterno... Lo indiferente, lo inmóvil, lo eterno, el todopoderoso, el Creador, ningún nombre lo agota...’. Sí, pero qué *solo...*»¹⁸⁰.

Estas meditaciones permiten ver la relación que se da, en el pensamiento de Gaos, entre la opción que se tome ante *la* antinomia, y los sentimientos de gregarismo y soledad.

a) Soledad y gregarismo en relación con *la* antinomia

Ahora que se ha hecho mención de la necesaria soledad del filósofo —idea muy presente en el pensamiento y la vida de Gaos—, es el momento para volver a lo que se comentaba resepecto a *la* antinomia, cuando se decía que en el fondo de la misma se encontraban los sentimientos irracionales del individualismo o del gregarismo. Lo que Gaos consideraba como «gregarismo» puede entenderse mejor, si se consideran estas palabras de sus *Confesiones*, cuando, rememorando su solitaria infancia, se pregunta:

«¿Atribuiré a las “vivencias” del nieto único, esta especie de forma en adelante *a priori* de la sensibilidad, por virtud de la cual he vivido desde entonces la vida como soledad —del individuo— y, sin duda, me he hecho las ideas que me he hecho acerca de la individualidad como forma categorial de la realidad universal y de la Filosofía como forma de expresión de la individualidad?...»¹⁸¹.

Era tan fuerte la conciencia que Gaos tenía de su propia individualidad, que resulta del todo natural que se sintiera incapaz de sacrificarla a favor de un «Yo» supraindividual, en cuya individualidad quedaría la suya propia, disuelta. Por ello continúan las «confesiones» de Gaos analizando las «huidas del horror de la soledad». Entre ellas sólo interesa ahora el horror a la soledad de los que temen defender que la verdad es «personal», no «universal»:

«Pero mucho más importante me parece una última huida del horror de la soledad, de la individualidad: la que, tengo la ya vieja convicción, que hay en la atribución de la universalidad a la verdad. Los conceptos de “verdad histórica”, “verdad personal”, asustan o irritan a la inmensa mayoría, no sólo del vulgo culto, sino de la minoría de los filósofos más distinguidos. Una verdad que no sea universalmente válida, o verdad igualmente para todos, no puede ser una verdad. Pero si se indagan las razones de esta manera de pensar, tan generalizada y tan evidente —al parecer, se descubre que no son sólo razones propiamente tales, razones lógicas, sino tam-

bién, y quizá más a fondo y decisivamente, motivos alógicos: una verdad que sólo lo sea para mí, que sólo pueda conocer yo, que sólo me obligue a mí, me *se-grega* de la *grey*; me *estrecha* exclusivamente contra mí mismo, conmigo mismo; me *angustia*, con un tener que responder a la obligación que me impone con una responsabilidad absolutamente singular, que no puedo descargar sobre nadie, que no puedo compartir con nadie... No, horror. Venga la verdad universal, que no es de nadie porque es de todos; en que el *gregarismo* humano, convirtiendo a los individuos en rebaño, en masa lógica, los salva de la soledad individual»¹⁸².

No cabe duda, pues, de que Gaos tenía un sentimiento exacerbado del individualismo, que lo llevó, como se dijo en una cita anterior, a considerar la individualidad como forma categorial de la realidad universal, y a afirmar, en definitiva, que «el “misterio del ser” es el “misterio de la individualidad”»¹⁸³. En relación a esta idea dice Gaos, en uno de sus aforismos:

«La idea de que la verdad y el deber necesitan ser universales puede ser un subterfugio para sustraerse a la verdad y el deber personales»¹⁸⁴.

En este punto se centra la abierta oposición de Gaos a la concepción kantiana de la moral, afirmando que no hay ética más inmoral que la del imperativo categórico kantiano, para el que serían buenas únicamente las satisfacciones generalizables a todos los seres humanos. No, la moral debe sentar el imperativo categórico «individuo»¹⁸⁵.

3. AFORISMO 3: SOBRE LA OPCION DE GAOS POR LA FINITUD DEL ALMA

«No creyendo en la inmortalidad del alma, pero reconociendo el misterio del universo, soy finitista del alma e infinitista agnóstico de lo existente» (30-V-1969)¹⁸⁶.

En este breve aforismo se observa de nuevo la división de finitismo e infinitismo en la doble referencia que se señalaba anteriormente: por una parte al alma humana, y por la otra, a lo existente en general. Habiendo analizado ya –en los comentarios a los aforismos anteriores– lo relativo a la concepción de Gaos respecto a lo existente, conviene ahora analizar lo que se refiere a su postura finitista del alma. Ya se dijo al hablar de la antinomia finitista-infinitista, que cuando ésta se refiere al caso del hombre, se concreta en concebir a éste como «posibilidad» –finitismo– o «necesidad» –infinitismo–; quedó para más adelante el desarrollo de esta antinomia. Ahora es el momento para hacerlo. En efecto, Gaos no pensó, en un principio, que una concepción antinómica respecto del hombre fuera posible.

Pensaba, más bien, que al hombre le era dada una especial experiencia fenoménica de su propia finitud, como le parecía poder deducir del pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Estimaba que Heidegger:

«Podiera tener la intención de mostrar hasta qué punto en el hombre, por excepción, por su excepcional presencia *a sí en sí*, a diferencia de la de todos los demás fenómenos, presentes sólo *a él* pero no *en él*, es la finitud o la contingencia fenómeno, y posible objeto de premisa de una prueba concluyente de la existencia de Dios. Pero sea de la obra de Heidegger lo que quiera –continúa diciendo Gaos–, puede pensarse que la existencia humana –exclusiva o preferentemente, por lo menos– tiene *fenoménicamente* la modalidad de la finitud, contingencia o *posibilidad*, que obligaría, pues, a concebirla con este trascendental»¹⁸⁷.

Si esto fuera así, el hombre sería el único fenómeno del que podría tenerse –por excepción– una experiencia fenoménica de su posibilidad o finitud, sin que fuera posible darse respecto a él, una concepción antinómica, que sólo tiene lugar cuando –según se ha visto– se puede, respecto a un mismo fenómeno, optar por concebirlo *trascendental-metafísicamente* como finito o infinito. Sólo en el caso del hombre, pues, se estaría ‘obligado’ a concebirlo con el trascendental de “finitud”. Pero Gaos modifica en este punto su pensamiento, y afirma taxativamente que:

«No hay tal “fenomenicidad” de la finitud, contingencia o posibilidad humana. Toda ‘finitud’, ‘contingencia’ o ‘posibilidad’ es mera manera de concebir fenómenos de aparición y desaparición, concibiendo correlativa, trascendental, metafísicamente, la ‘infinitud’-‘necesidad’»¹⁸⁸.

El hombre, pues, no es una excepción en relación con el resto de los fenómenos. Como a todos ellos, se le puede concebir antinómicamente. La postura de Gaos al respecto es muy clara cuando afirma, resumidamente:

«La concepción anterior a la modificación era, pues, la de la posibilidad en la fenomenicidad misma del hombre; la concepción modificada, la de la concepción antinómica, por ende, del fenómeno humano como posibilidad o necesidad»¹⁸⁹.

Ahora bien, para entender la antinomia planteada por Gaos en relación al hombre como «posibilidad» o «necesidad», es necesario aclarar qué entiende por «posibilidad» en general.

3.1. NOCIÓN DE «POSIBILIDAD»

Gaos distingue entre una posibilidad «auténtica» y una posibilidad sólo «aparente». «La posibilidad auténtica es esencialmente disyunti-

va e indefinida», lo cual significa que deben derivarse de ella *dos* posibilidades contrarias, no una sola. Se trata de la posibilidad “del ‘poder-ser’ y el ‘poder-no ser’: pues si se *puede*, antes o después, ser o no ser *únicamente*, el ser o el no ser resulta *necesario*”¹⁹⁰. Que una auténtica posibilidad deba ser disyuntiva e indefinida, significa que –por ser disyuntiva– de ella deben poder seguirse dos cosas contrarias, mientras que –por ser indefinida– resulta imposible saber cuál de ellas se dará en la realidad.

En consecuencia, en el supuesto de que el hombre sea «posibilidad», la existencia humana consistiría –concretamente– en la *posibilidad* de pasar del estado *real* de mezcla de bien y mal, al estado *ideal* de bien puro. Dicha posibilidad «querría decir, pues, el poder ser o no ser, e indefinidamente, este ideal, que así resultaría ideal —*siempre*»¹⁹¹. Es importante subrayar este «siempre», porque Gaos insiste en la *indefinición* de la posibilidad, incluso en otra vida, como ilustra también este otro aforismo:

«La posibilidad de la inmortalidad no puede ser más que como toda posibilidad: prolongada indefinidamente —incluso en la otra vida»¹⁹².

Pretender, pues, que la posibilidad habría de seguir una sola y determinada dirección –ya sea la de ser o la de no ser–, sería destruir la posibilidad en cuanto tal, quitándole sus características esenciales —su ser «disyuntiva» e «indefinida»—. Si de una posibilidad se siguiera algo con auténtica “necesidad”, entonces se trataría de una *aparente* posibilidad, que no sería verdaderamente tal:

«La necesidad no puede “surgir” de la posibilidad, sin contradicción; la necesidad, o es *ab initio*, o mejor, *sine initio*, o no es necesidad = infinitud; luego la posibilidad conducente a una necesidad sería tal sólo aparentemente; en el fondo sería ya la serie de la necesidad»¹⁹³.

Esta es la razón de que las pruebas de la existencia de Dios no sean concluyentes; éstas, en efecto, partiendo de la existencia del hombre como posibilidad, o de su apetito de felicidad, pretenden demostrar la necesidad del ser o la existencia de Dios, cosa que, según lo que acabamos de decir, resulta imposible: si se considera al hombre como posibilidad auténtica (como esa posibilidad de pasar del estado actual de mezcla de bien y mal, a un estado «ideal» de bien puro) no se puede, a partir de ahí, concluir nada con necesidad. A partir de ese supuesto, pues, no se seguiría:

«Ni [...] la necesidad del ser o de la realización del ideal en otra vida o mundo, ni, tampoco, la del no ser o de la aniquilación del ideal, definitivamente, tras esta vida y mundo: ni la certeza de la inmortalidad, ni la de la aniquilación con la muerte; ni la certeza de la existencia de Dios, ni la

de su inexistencia; sino la incertidumbre de lo uno o lo otro, insuperable, incluso en otra vida en otro mundo»¹⁹⁴.

«Es la razón de que la prueba eudemonológica de la existencia de Dios no sea tal “prueba”: que la existencia del hombre sea movimiento hacia la felicidad infinita en la esencia infinita, sería “prueba” de la existencia de esta esencia únicamente si el movimiento fuese necesario, que es lo que niegan los críticos escolásticos de la prueba, bajo la especie de la negación de la actualización necesaria de la potencia»¹⁹⁵.

La auténtica noción de posibilidad es tan fundamental en la metafísica de Gaos, que es, precisamente en ella, en la que radica la imposibilidad de demostrar «científicamente» la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Así lo explica claramente Yamuni en un texto que vale la pena reproducir aquí: «Ahora bien, el reconocimiento de la problematicidad de la existencia de un alma inmortal y de Dios como garante de ella implicaba reconocer la posibilidad lógica de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, o incurrir en inconsecuencia lógica. La enseñanza esencial y más inconcusa del existencialismo de nuestros días fue para él la de que el hombre era la posibilidad de la inmortalidad de su alma y de la existencia de Dios. Por esta posibilidad el fracaso de la metafísica le pareció ser solamente el de la demostración científica de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, el fracaso de la convicción de poseer un conocimiento científico, cierto de ambas»¹⁹⁶.

La alternativa es, pues, clara: o la afirmación del hombre como auténtica posibilidad (postura de Gaos), o la aceptación de que es posible tener certeza racional acerca de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (postura de quienes sostienen el carácter científico de la metafísica y, concretamente, de las pruebas de la existencia de Dios): una posibilidad elimina a la otra.

3.2. OPCION DE GAOS POR EL HOMBRE COMO «POSIBILIDAD»

Una vez descartada la opinión de que el hombre hubiera de ser concebido ‘obligatoriamente’ con el trascendental de la «finitud», Gaos vuelve a esta concepción –la existencia humana como posibilidad– pero ahora como fruto de una libre opción que resulta de la concepción antinómica explicada. En el aforismo que ahora se comenta declara su «opción moral» por el finitismo del alma –«soy finitista del alma»–. Ahora bien, en total coherencia con su propia teoría –según la cual es la *emocionalidad* del sujeto la causa de su *racionalidad*, y son las «razones del corazón que la razón no conoce» las que determinan, en último término, el modo en que se con-

ciba cualquier fenómeno—, Gaos confiesa que el «motivo» de su opción finitista del alma es, precisamente, su «desamor» por su propia existencia. Esto lo hace en la segunda parte del aforismo anterior, cuyo comentario se había reservado para este momento:

«Si no creo en la inmortalidad del alma, por parecerme las “razones” en contra por odio a mi existencia, o falta de amor suficiente a ella para quererla y concebirla infinita, pero no creo en la finitud ni en la infinitud de lo existente, por parecerme no haber “razones” para estar cierto ni de la una ni de la otra, tiene que ser por indiferencia a la inexistencia o a la existencia infinita de lo existente: y en efecto, “muerto yo, muerto todo”.

Por eso los valores no lo son más que immanentes a la vida o del lado de acá del límite de la muerte. Son valores relativos en este sentido y además en este otro: ser o no individualmente suficientes para amarla hasta quererla y concebirla infinita».

(31-V-1969)¹⁹⁷.

Habría mucho que decir en relación a esta confesión —una de las últimas de Gaos— respecto a su concepción de la vida y la muerte. Por ahora sólo interesa fijar la atención en una idea: el motivo fundamental de Gaos para negar la inmortalidad del alma es un *sentimiento*: «odio a mi existencia, o falta de amor suficiente a ella para quererla y concebirla infinita».

En efecto, según lo que se ha explicado, es muy natural que sean el odio y el amor, los motivos últimos que llevan a Gaos a negar la inmortalidad del alma. Ya se explicó ampliamente que los fenómenos se conceptúan como ‘inexistentes’ o como ‘infinitos’ de acuerdo al amor y odio que se sientan hacia ellos (es lo que a veces Gaos llama «génesis erótica y misológica de tales conceptos»¹⁹⁸). Se podría decir aquí, a manera de resumen que «la razón de ser, que no podía ser más que subjetiva emocional o mocional, de las categorías —*lato sensu*— cardinales de la razón pura y práctica a la vez, o de la razón humana sin más, parece estar en el amor y el odio a los entes y existencias amados u odiados»¹⁹⁹. Este es el gran descubrimiento de Gaos, que, según él, «da de las irregularidades señaladas en su aplicación [se refiere a la aplicación de las concepciones finitista o infinitista de unos mismos fenómenos a lo largo de la historia], una razón que no da ninguna otra doctrina acerca de ellos». Las cosas se conciben como finitas o infinitas, según nuestro odio o amor, respectivamente, a ellas:

«Así, ¿por qué se conciben las almas animales como mortales y las nuestras humanas como inmortales, aunque no sólo *podemos* concebir las unas y las otras como igualmente mortales o inmortales, sino que los fenóme-

nos de la desanimación o muerte y cadáver de animales y humanos son tan parecidos, que serían razón suficiente para concebirlos de la misma manera? Porque los humanos en general no amamos a los animales cuanto nos amamos a nosotros mismos *in genere* e individualmente, o *in genere porque* cada uno se ama a sí mismo. Los humanos que no han creído o no creen en la inmortalidad del alma, como los antiguos epicúreos o los incrédulos o indiferentes de nuestros días, sin duda no se aman tanto cuanto para, cegándose a su razón pura, concebirse inmortales. Y ¿por qué se ha concebido y concibe el mundo como infinito y divino o a Dios? Porque si el mundo no fuese eterno o no existiese Dios, o nuestras almas no podrían ser inmortales, o al menos no tendríamos la garantía de su inmortalidad que pide el amor que nos tenemos y éste cree encontrar en la infinitud del mundo o en Dios. Los humanos que han concebido o conciben el mundo como finito, o que han sido o son ateos, sin duda tampoco se aman tanto cuanto para, cegándose a su razón pura, concebir el mundo como infinito o creer en Dios»²⁰⁰.

Este texto está tomado del curso que Gaos dictó en 1965, recogido más tarde en *Del hombre*. Parecería desprenderse de él que Gaos se colocaba a sí mismo en bando distinto a «los incrédulos o indiferentes de nuestros días» que «sin duda no se aman tanto cuanto para [...] concebirse inmortales». Según lo aquí expresado, podría suponerse que, efectivamente, Gaos, al declararse más tarde –según el aforismo que ahora se comenta– a favor de la finitud del alma, experimentó un cambio de postura en relación a este asunto. Pero hay aforismos escritos años antes –algunos de ellos se citan en el siguiente apartado–, en los que Gaos ya declara su creencia en la no inmortalidad del alma humana. En consecuencia, se trata de una falsa apariencia: en el texto citado Gaos parece defender la inmortalidad del alma humana, que se ‘infinitaría’ por el «amor» que –a diferencia de los animales– se le tiene; pero no hay que perder de vista que ahí Gaos está hablando *in genere*; no está confesando –como hace en los aforismos– su propia y personal postura. En efecto, Gaos decía en el texto de *Del hombre* anteriormente citado que «los humanos en general no amamos a los animales cuanto nos amamos a nosotros mismos *in genere* e individualmente, o *in genere porque* cada uno se ama a sí mismo». Puede observarse que las dos veces Gaos subraya –sus cursivas son muy significativas– el *in genere*, como dejando ver entre líneas que aunque ésta es la actitud más común –amarse a uno mismo lo suficiente como para concebirse infinito–, no es lo que sucede en todos los casos, y, concretamente, no lo es en el suyo.

3.3. «POSIBILIDAD» Y RELIGIÓN EN GAOS

El tema de la posibilidad es especialmente importante en el estudio de la concepción religiosa de Gaos, porque la religión, en la filosofía gaosiana, se encuentra esencialmente ligada a la posibilidad, es decir, a la concepción finitista del alma. En este sentido, afirma Gaos:

«La mocionalidad humana concebible trascendental-antinómicamente motiva la esencia de la religión. Esta esencia está en la oración, que es esencialmente, a su vez, petición de auxilio y dación de gracias»²⁰¹.

En efecto, esta «petición de auxilio» y «dación de gracias» no son otra cosa que reconocer la potencia –posibilidad– e impotencia, tanto para evitar ciertos males, como para lograr ciertos bienes.

«En cuanto a la impotencia misma reconocida, está vinculada esencialmente a la concepción de nuestra finitud, contingencia, posibilidad, y la correlativa de un infinito necesario»²⁰².

O como dice un fragmento de uno de sus aforismos:

«Los motivos de la religión son la impotencia ante el mal recibido y estos sentimientos tan notables de la necesidad de agradecer el bien recibido y ser perdonado por el mal hecho»²⁰³.

Ahora bien, tras hacer estas afirmaciones, Gaos –inmediatamente– da a la religión el giro de carácter pragmático que caracteriza su concepción religiosa. En este sentido, afirma:

«Pero no tiene sentido el pedir auxilio contra los males y dar gracias por los bienes de que el orante no puede reconcerse causa, sin un previo esfuerzo previo contra los males y por los bienes o hacer el bien. Por eso la religión no es sólo oración, contemplativa, no activa. La “religión” es acción, ritual, cultural y *moral*: es, en relación esencial con el pedir auxilio contra los males y dar gracias por los bienes, hacer (el) bien y hacer el Bien»²⁰⁴.

4. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y PRUEBAS DE DIOS

En el siguiente capítulo veremos los comentarios de los discípulos a las ideas de Gaos, pero antes parece conveniente destacar una idea más en relación a la filosofía de la religión tal como la entiende Gaos. Con ello se busca insistir en un hecho: la presencia e importancia del misterio en el pensamiento gaosiano. En su escrito *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*²⁰⁵, Gaos parece encaminar sus argumentos a este preciso punto de lle-

gada: la insistencia en que el hombre es un ser constituido para el misterio, que vive en la incertidumbre acerca del más allá; incertidumbre en medio de la cual, no obstante, debe encontrar el «arte de vivir».

Una doble definición del hombre puede servir como punto de partida en esta breve explicación: el hombre como «animal racional» y como aquél que «concibe el infinito»; este último es un hecho antropológico de fundamental importancia, al que Gaos se refiere como el hecho de «ser el hombre el *animal rationale* tanto, por lo menos, cuanto el *animal religiosum*»²⁰⁶.

4.1. TEOLOGIA: RAZON DE SER DE DIOS («PRUEBAS DE DIOS»)

El hombre entendido como *animal rationalis* puede definirse como «el animal menesteroso de justificación, de universal justificación»²⁰⁷, y quien da satisfacción a esta particularidad humana, es justamente la filosofía, puesto que esta ciencia puede, a su vez, ser entendida como «la empresa precisamente de justificarlo todo, de la justificación universal»²⁰⁸. Así, una vez que el hombre concibe a Dios, no puede conformarse con concebirlo, sino que busca dar con su razón de ser. Este es, precisamente, el cometido de la Teología filosófica, en que culmina toda metafísica. En efecto, la metafísica es consecuencia fundamentalmente —como ya se ha dicho antes— del intento de dar a las creencias de fe, la certeza propia de la ciencia:

«El afán de dar a los dogmas religiosos [...] la certeza de los teoremas científicos por excelencia, he aquí el motivo más probable de la generación del peculiar híbrido cultural de religión y ciencia que es la Teología filosófica en que culmina la Metafísica»²⁰⁹.

Mas esta pretensión radica en el hecho antropológico con el iniciábamos este apartado:

«Ser el hombre el *animal rationale* tanto, por lo menos, cuanto el *animal religiosum*; por lo que no se contenta con estar con los objetos en las relaciones irracionales que son en casos las más naturalmente espontáneas y apropiadas, como con los objetos de la fe religiosa, [...]; sino que quiere entrar con *todos* en relación mediante la razón, razonándolo todo, racionando sobre todo»²¹⁰.

El problema es que este empeño de la razón se revela imposible: las pruebas con las que el hombre pretende dar razón de Dios se descubren insuficientes para «probar» verdaderamente su existencia.

«De estas pruebas ha venido a reconocerse, hasta dentro de la neoescolástica últimamente más destacada [...], que no tienen tanto la índole y el valor de *preambula fidei* en el sentido del *intelligo ut credam*, cuanto, en el sentido del *credo ut intelligam*... De las pruebas se dice, en efecto, que su incumbencia capital no es convertir “incrédulos”, sino “ofrecer a aquél que ya cree una justificación racional de su fe y mostrar, al que busca honradamente, la racionalidad de la fe” (M. Rast, S. J. *Welt und Gott*)»²¹¹.

Las pruebas no son, pues, puramente racionales, sino que están influidas por motivos de religión e irreligión; de religión, en cuanto que dichas pruebas suponen una fe previa que les confiera validez, y de irreligión, por un doble motivo: por un lado, la fe que busca ser confirmada por la certeza de la ciencia, se revela como una fe débil, en cuanto que necesita ser «reavivada» por una prueba; y, por otro, la razón, al buscar dar pruebas de Dios se constituye en tribunal ante el cual se hace comparecer a Dios para que justifique su existencia, actitud en la que se descubre una soberbia irreligiosa de la razón, que busca dominarlo todo, dominando sus principios.

«La fe viva no parece haber menester de la prueba, de la ciencia, de la razón; únicamente una fe menos viva, si no moribunda, puede querer reavivarse, certificándose con la razón, la ciencia, la prueba, lo que ya no requeriría una fe muerta: la motivación de la Teología filosófica, motivación puramente religiosa en apariencia, se delata en el fondo más o menos irreligiosa, lo que va muy bien con la soberbia; en rigor, requiere una mezcla de las dos cosas: interés por dar *de la religión*, que *ya no se bastaría* a sí misma, una razón científica oriunda de la *soberbia*, doble motivo irreligioso»²¹².

Ahora bien, no obstante este empeño de universal racionalización motivado por la «soberbia» del filósofo, hay que reconocer que –dado que se trata de pruebas influidas por motivos religiosos– es la fe religiosa, más que las pruebas mismas, lo fundamental. Por ello el interés por dar razón de Dios, se ve seguido por el propósito de dar razón de nuestra concepción de Dios:

«La fe religiosa sería, pues, lo primario, lo radical y lo decisivo; y al reconocerlo así, la Filosofía pasa de su Teología [...] a la Filosofía de la Religión [...]: en último término, de dar razón científica de Dios probando su existencia, a dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre, investigando el origen de esta concepción»²¹³.

Así, ante la imposibilidad de hallar algo que dé razón de Dios –fuera de nuestra concepción de El–, es esta concepción la que se ve necesitada de

una justificación: hay que dar razón de ser de la concepción de Dios, cometido éste, ya no de la Teología filosófica, sino de la Filosofía de la Religión.

4.2. FILOSOFIA DE LA RELIGION: RAZON DE NUESTRA CONCEPCION DE DIOS

El camino por el que Gaos da razón de nuestra concepción de Dios, es el de las categorías cardinales de la razón humana. En efecto, se ha visto que las dos categorías cardinales de la razón son la infinitud y la inexistencia; estas categorías equivalen, precisamente, a Dios y la nada:

«De ellas, es decir, de su existencia en la razón humana, debe ésta darse razón —como de todo. Pero no podría dársele por *objeto* alguno de ella: un concepto como el de inexistente no podría *denotar* objeto alguno, sino tan sólo connotar todo objeto denotable por un concepto. No podría dársele, pues, sino por el *sujeto* de ella misma, es decir, por la naturaleza humana. Parece, en efecto, poder darla el vivir los hombres como bienes o males las existencias y los existentes ajenos y propios: el odio a lo vivido como malo motivaría el pensar el concepto de inexistente, que aniquila siquiera *in mente* lo vivido como malo, y el amor a lo vivido como bueno motivaría el pensar el concepto de infinito, que “infinita” siquiera *in mente* lo vivido como bueno»²¹⁴.

La constitución radicalmente moral o ética de la naturaleza humana da razón de que el hombre conciba a Dios, pero esta razón no es más que una razón «antropológica», que no resulta suficiente para dar razón científica de nuestra concepción de Dios. En efecto, que el hombre viva todo como bueno o malo, es —piensa Gaos— lo que, en definitiva, explica que el hombre conciba a Dios; pero es preciso añadir que estos bienes y males no son sino «concepciones tuyas, motivadas por su propia naturaleza radicalmente moral, o en suma, antropomorfismos éticos»²¹⁵. El filósofo busca razones últimas, metafísicas o «transhumanas», así que no le basta con dar razón de la concepción de Dios recurriendo a la naturaleza humana; es necesario dar razón, también, de la naturaleza humana en la Naturaleza toda²¹⁶. Ahora bien, esto se revela un empeño imposible que —al igual que el intento de dar una razón metafísica, puramente racional, de Dios— culmina en el fracaso. El hombre concibe un ser que no entiende, sin que haya nada en toda la Naturaleza que haga al hombre concebirlo:

«Así el hombre concibe lo infinito y no lo comprende: concibe lo que no comprende, entre ello este mismo concebir lo que no comprende o a sí mismo. Y así se le plantea el problema de la razón de ser de su propia existencia “teo-poética”, por decirlo así, en el seno de una Naturaleza en todo

lo demás “a-tea”, por decirlo correspondientemente, problema que ha acabado por reconocer insoluble»²¹⁷.

El hombre es, pues, «un existente misterioso para sí mismo en una Naturaleza misteriosa para él, un monstruo de la Naturaleza en una Naturaleza monstruosa»²¹⁸. Y la esencia del misterio radica, precisamente, en este concebir el hombre el infinito, sin tener para ello fundamento alguno en la Naturaleza. El misterio se hace más patente si se considera que el hombre, por el hecho de concebir un ser superior, sufre un «desequilibrio» en su naturaleza: el de aspirar a ser lo que no es. En efecto, el hombre, en cuanto concebidor de un ser superior a él:

«Es el ser descontento con su suerte ontológica hasta el extremo de desvivirse, de de-serse, por no ser lo que es, y ser lo que no es. Pues el hombre ha llegado a saber de sí así en el seno de una Naturaleza donde ha acabado reconociendo que no hay indicio incontrovertible [...] de la existencia de tal bien —fuera de él mismo, de su propio concebirlo hasta actualizarlo “parcialmente”»²¹⁹.

No hay, pues, certeza absoluta y universal: el hombre sólo puede encontrar —ante el repetido problema— razones antropológicas, que resultan insuficientes para dar razón del mismo. Así, la insolubilidad del problema radica:

«En la imposibilidad de darse el hombre una razón transhumana, meta-antropológica, de la concepción de Dios por él [...], y en la imposibilidad de darse una razón antropológica de la concepción de Dios por él [...] que sea una razón suficiente o que no se quede en el hecho último de su existencia incomprensible en la Naturaleza; fracaso de la razón metafísica del universo y del hombre y de la razón antropológica del hombre y del universo, ésta por insuficiente o no última y aquella por incierta aunque última»²²⁰.

En consecuencia, la incertidumbre se presenta como el estado que corresponde propiamente a la situación del hombre en la Naturaleza: «naturaleza y hombre, sin última razón cierta, *factum* incomprensible»²²¹.

4.3. INCERTIDUMBRE ESENCIAL DEL HOMBRE Y EL «ARTE DE VIVIR»

Lo esencial es, pues, el misterio, la incertidumbre acerca de las cuestiones del más allá —la existencia de Dios y la pervivencia del hombre—. La diferencia del planteamiento de Gaos en relación al pasado, es que él ya no busca una certeza de ningún tipo —ni filosófica, ni teológica, ni científica—, sino que asume plenamente la incertidumbre propia del ser humano, buscando, más que una certeza, un modo para vivir en la incertidumbre:

«El hombre ha vivido siempre, y parece que, mientras sea sin equívoco hombre, vivirá en la incertidumbre científica —no religiosa ni filosófica— de la posibilidad de su propia pervivencia y de la existencia de Dios; pero en lo que no había vivido, es en el reconocimiento de tal incertidumbre»²²².

Las palabras con las que termina Gaos este estudio son tan claras y completas, que es conveniente citarlas textualmente, a pesar de lo largo de la cita:

«En vez, pues, de vivir en la certeza de la fe religiosa, o en la certeza teológica, realista o idealista, de la existencia de Dios; en vez de fundar la moral en la voluntad o la esencia divinas, creidas objeto de revelación o pensadas objeto de conocimiento científico, o de probar por la moral la existencia de Dios, ni lo uno ni lo otro, sino una Etica, o una Eudemonología, o un arte de vivir, en la incertidumbre científica de la existencia de Dios, o en la indefinida posibilidad disyuntiva de que Dios exista o no exista — si vivir así angustiosamente o no, sería cuestión de, o quizá mejor, para la misma Etica, Eudemonología o arte de vivir.

Cualquiera de las tres supondría, en cambio, la certidumbre de “valores” obligatorios por lo menos subjetivamente. Los *hechos* parecen ser, si no la existencia de valores de intersubjetividad total, sí de valores de intersubjetividad parcial y de valores subjetivos; y entre las posibilidades puramente *conceptuales* no parece hallarse la de un ser humano que no reconozca, siquiera en su fondo insobornable, ningún valor obligatorio, o un ser no obligado por nada, siquiera por sí mismo singularmente —en un “imperativo categórico personal”: sería un *ser* sin “*consistencia*” o una contradicción en los términos. No, el hombre es el animal moral *lato sensu*, aun a pesar suyo.

Conclusión:

El Dios del creyente sería una personificación del concepto del Bien infinito, concepto motivado por el amor a lo vivido como bien, por la radical constitución ética de la naturaleza humana.

El Dios del filósofo sería una “racionalización” del Dios del creyente, que por frustránea habría sido instrumento de la reducción histórica del Dios del creyente y de la religión en general al mínimo que es la incertidumbre de la existencia de Dios y de la pervivencia del hombre, el misterio del hombre para sí mismo o del universo para él, y a la Etica, Eudemonología o arte de vivir en tales misterios e incertidumbre reconocidos, en el doble sentido de sabidos y aceptados, o a la meña luz de los valores, intersubjetivos o subjetivos, subjetivamente reconocidos, en el mismo

doble sentido, de percibidos o sentidos y obedecidos —o desobedecidos con remordimientos de conciencia²²³.

Así, no obstante el negar la posibilidad de obtener una certeza racional acerca de Dios, y negar también la inmortalidad del alma humana, Gaos no defiende un total nihilismo o relativismo; por el contrario, sostiene una moral y unos valores con cierta objetividad, cuyo valor no se apoya en algo trascendente a esta vida, sino en la vida misma. Hay algunos aforismos que ilustran claramente estas ideas.

«No creo en la inmortalidad del alma. Pienso que la muerte es la aniquilación del individuo, personal, que se es, que soy.

No reconozco más prueba de la existencia de Dios que la concepción de El por el hombre, que no es prueba de la existencia de El fuera de la concepción de El. Lo que reconozco es que el hombre en el Universo y éste con él son “el” Misterio para el hombre, del hombre, en los sentidos subjetivos y objetivo del “de”.

Reconozco bienes y males que obligan, los primeros a favor de ellos, los segundos contra ellos. Pienso que estos valores y contravalores dejan de valer y contravalen con la muerte, pero valen y contravalen hasta ella»²²⁴.

«Moral. Sin la convicción de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma, ¿en qué fundar la moralidad de la conducta? —En lo mismo en que viene fundándose de hecho. La fundada en la religión está, con ésta, fundada simplemente en el proceso histórico, instintivo, afectivo, irracional, racional, tanteante, paulatino, de la sensibilidad y la inteligencia morales, prácticas»²²⁵.

Y, para terminar, un último aforismo en el que se pone de relieve el sentido de la vida humana, que ésta tiene por la existencia de unos valores immanentes a ella, los cuales no pierden su vigencia a pesar de la negación de toda trascendencia:

«Todas las *razones* están contra la inmortalidad del alma. Un mundo creado y aniquilable y un mundo eterno son igualmente incomprensibles. Incomprensible, también, el origen del hombre en el mundo, e incognoscible el sentido de la existencia del hombre en el mundo. Pero, hecho de experiencia, el sentido de ella dentro de ella: el gozar del amor, la amistad, la naturaleza, el arte, la vida intelectual, el deporte»²²⁶.



CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. F. SALMERON, *Crónica de la evolución de un pensamiento (prólogo e introducción)*, en "Anthropos" 130/131 (1992) 41.
2. J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 107.
3. F. SALMERON, *Crónica de la evolución de un pensamiento (prólogo e introducción)*, cit., p. 38.
4. J. GAOS, *Confesiones profesionales. Aforística*, cit., p. 107.
5. *Ibidem*, p. 69.
6. ID., *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa (México) 1959, p. 123.
7. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 107.
8. V. YAMUNI, *Filosofía de la filosofía*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 76.
9. J. GAOS, *Confesiones profesionales.-Aforística*, cit., p. 46.
10. Cfr. *ibidem*, p. 47.
11. V. YAMUNI, *José Gaos, su filosofía*, México 1989, p. 24.
12. J. GAOS, *¿Filosofía o filosofías?*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 112. (Esta ponencia fue leída por Gaos en 1956).
13. *Ibidem*, p. 112.
14. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 47.
15. ID., *¿Filosofía o filosofías?*, cit., p. 112.
16. V. YAMUNI, *Filosofía de la filosofía*, cit., p. 76. Añade Yamuni que estas perspectivas le parecían más o menos cercanas unas de otras según las respectivas cercanías en el espacio y tiempo. «Y así, en la medida en que los filósofos serían, por ejemplo, hombres modernos, de una misma o similar región y posición social, sus filosofías tendrían de común el ser puntos de vista desde perspectivas mayormente similares» (*ibidem*, p. 76).
17. Cfr. F. SALMERON, *José Gaos: su idea de la filosofía*, en «Cuadernos americanos» 5 (1969) 122.
18. J. GAOS, *¿Filosofía o filosofías?*, cit., p. 113.
19. ID., *Discurso de filosofía*, cit., pp. 118-119. Más adelante –al comentar el aforismo n. 3– se hará referencia nuevamente a las ideas de Gaos en relación al gregarismo y al valor individual de la verdad.

20. *Ibidem*, p. 119.
21. ID., *¿Filosofía o filosofías?*, cit., p. 113.
22. *Ibidem*, p. 113. Aquí habría que tomar en cuenta las declaraciones de Emilio Uranga citadas en el apartado anterior, al hablar de Gaos como maestro. Entonces se dijo que, según Uranga, en la práctica docente Gaos contradecía estas afirmaciones suyas, según las cuales no pretendía más que exponer su propio modo de ver la filosofía. Citábamos ahí las palabras de Uranga de que Gaos «no soportaba a los alumnos disidentes» (ver notas 138 y 143 del capítulo III).
23. ID., *De la filosofía* (curso de 1960), México 1962, p. 470.
24. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 127.
25. ID., *De la filosofía*, cit., p. 470.
26. ID., *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 123.
27. *Ibidem*, p. 123.
28. *Ibidem*, p. 121.
29. *Ibidem*, p. 121.
30. *Ibidem*, p. 122.
31. *Ibidem*, p. 122.
32. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., pp. 107-108.
33. ID., *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 125.
34. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 69.
35. ID., *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 125. De esto se hablará más detalladamente en el siguiente apartado. Al final del texto citado, Gaos aclara su postura, diciendo que sostiene: «una especie de empirismo y realismo de los conceptos positivos no metafísicos y de idealismo emocional y mocional de los conceptos negativos y metafísicos».
36. *Ibidem*, pp. 125-126.
37. Gaos distingue cuatro sentidos de la razón: «La definición del hombre como animal racional o por la razón, explicitada en teoría de la razón como pensamiento discursivo, pensamiento categorial, negación y singularmente concepción del infinito»: J. GAOS, *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., pp. 125-126. Con más detalle, explica estos cuatro sentidos de la razón en *Del hombre*: «La razón se presentó como pensamiento discursivo, elementalmente conceptual. Luego, al hacerse patente que tal pensamiento tiene una articulación en la que está dominado por ciertos conceptos, las categorías y los trascendentales, la razón se reveló como pensamiento categorial y trascendental, es decir, como el

pensar los conceptos categoriales y trascendentales y con ellos. Ultimamente se hicieron manifiestas entre la negación y los trascendentales relaciones bastantes para hacer percatarse de que, si la negación es una exclusiva del hombre, la razón es el *pensamiento negativo* en el sentido del pensar el trascendental 'inexistencia', con sus anejos "existencia finita", "contingencia", "posibilidad", y el pensar el trascendental "existencia infinita", con su anejo "necesidad", o, en general, lo "infinito", que se *presenta* como un concepto negativo. Ahora vamos a ver cómo la razón es, en último, sumo, irrebাসable término, *pensamiento de lo infinito*: ID., *Del hombre*, cit., pp. 392-393.

38. L. VILLORO, *Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 80 (Este artículo fue publicado en 1982 como prólogo al volumen XII de las *Obras completas* de José Gaos).
39. Comenta Salmerón que este ensayo fue escrito probablemente en 1957.
40. F. SALMERON, *Crónica de la evolución de un pensamiento*, cit., pp. 39-40.
41. Dice Gaos: «el principiar por lo dado es principio metodológico de toda ciencia de realidades, de hechos, de fenómenos, de lo dado, y no únicamente de la Filosofía» (*Del hombre*, cit., p. 582).
42. Las opciones acompañan necesariamente a una metafísica antinómica si se entiende la antinomia como lo hace Gaos: "disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede «optar» por «razones» propiamente tales, o de la «razón pura» —que son «razones personales» (*De la filosofía*, cit., p. 14).
43. Cfr., L. VILLORO, *Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos*, cit., p. 80.
44. J. GAOS, *De la filosofía*, cit., p. 15.
45. ID., *Del hombre*, cit., pp. 582-583.
46. *Ibidem*, pp. 582-583.
47. Gaos reconoce algunos casos límites como «una negación que no se presenta tanto como expresión cuanto como un comportamiento o una conducta que puede no expresarse» o un pensamiento que —en vez de expresarse— se queda en palabra interior (cfr. J. GAOS, *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 126).
48. J. GAOS, *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 126.
49. *Ibidem*, p. 126.
50. *Ibidem*, p. 126.
51. Pensamientos y objetos equivalen, en la terminología de Gaos, a lo notificado y lo objetivado.
52. Cfr., L. VILLORO, *Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos*, cit., p. 81.

53. Cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 120.
54. F. SALMERON, *José Gaos: su idea de la filosofía*, en «Cuadernos americanos» 5 (1969) 116
55. J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 50
56. ID., *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, cit., p. 13.
57. Cfr. ID., *El interés de la Filosofía*, conferencia publicada en 1958 y recogida en ID., *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, cit., p. 40.
58. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 51.
59. *Ibidem*, p. 48.
60. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., pp. 49-50.
61. ID. p. 49.
62. *Ibidem*, p. 49.
63. *Ibidem*, p. 50.
64. ID., *¿Filosofía o filosofías?*, cit., p. 117.
65. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 48.
66. Cfr. F. SALMERON, *José Gaos: su idea de la filosofía*, en «Cuadernos americanos» 5 (1969) 120.
67. J. GAOS, *Discurso de filosofía*, cit., p. 120.
68. Cfr. F. SALMERON, *José Gaos: su idea de la filosofía*, cit., pp. 125-126.
69. *Ibidem*, p. 128.
70. Cfr. *ibidem*, p. 120.
71. Cfr. *ibidem*, p. 126.
72. Cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 95.
73. J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 45.
74. Cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 96.
75. J. GAOS, *Confesiones profesionales-aforística*, cit., p. 212 (25-XII-1958).
76. Cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 79.
77. Por «aforismo» en general se puede entender, en un primer sentido, los principios de una disciplina formulados lo más concisamente posible, como serían los célebres aforismos de Hipócrates (cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 75). Ya dentro del campo de la filosofía, la mayoría de los aforismos versan sobre asuntos de carácter moral, aunque no exclusivamente, como sería el caso del *Tractatus* y de las *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein. En todo caso, la característica común a los aforismos en Filosofía es la de presentar pensamientos filosó-

ficos en una forma breve y concentrada, de modo que se busca dar expresión a la verdad de un modo más conciso y compacto que otras formas de exposición (cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1969, 5a. ed., *ad vocem*).

78. J. GAOS, *De la filosofía*, cit., p. 460.
79. Esta afirmación podría hacerse de otras obras aforísticas, como sería el caso –anota Yamuni– de pensadores como Joubert (cfr. Vera YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 76).
80. V. YAMUNI, prólogo a J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 22.
81. A este respecto Gaos escribe, en sus *Confesiones*: «Me di cuenta de que para entender a los demás, y principalmente a los filósofos del pasado, necesitaba una clave hermenéutica que no podía encontrar más que en mí mismo. [...] Pensé que el mero hecho de hacer profesión de la Filosofía, imposible sin una vocación por la Filosofía auténtica [...] implicaba una *comprensión* de la Filosofía que implicaba a su vez una comunidad de esencia entre la Filosofía y yo, o sea, que era una “comprensión” existencial *avant la lettre*, como puedo decir hoy, que lo que implicaba era una comunidad de modo de existir, según la formulación existencial *a posteriori*. La Psicología de la vocación filosófica derivó en conclusión, para mí, en una *auto-psicología* de la vocación filosófica, que, por una parte, no podía tener su fuente de conocimiento sino en la *autobiografía*» (J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., pp. 109-110).
82. J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., pp. 45-46
83. Cfr. V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 96.
84. ID., prólogo a J. GAOS, *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 24.
85. *Ibidem*, p. 24.
86. *Ibidem*, p. 22.
87. La obra aforística publicada en vida de Gaos, está compuesta de ciento ochenta y un pensamientos, contenidos en cuatro pequeños opúsculos: *10 %* (1957), *Cena de aforismos* (1959), *11 %* (1959), *12 %* (1962). Gaos explica en los prólogos a dichos opúsculos, que los ciento veinte primeros de estos pensamientos, los seleccionó entre los mil doscientos que fue acopiando de 1942 a 1957, lo cual da una idea de los muchos aforismos que Gaos dejó sin publicar. Escogió para su publicación los que le parecían más representativos de su pensar aforístico, por la verdad filosófica o de experiencia auténtica de la vida que le parecía que contenían, así como por considerar que había logrado darles una «feliz expresión». El resto de los aforismos prefirió no publicarlos: una parte de ellos porque –decía a Yamuni– «no he logrado todavía darle un mínimo de decoro mental o verbal, y la otra parte, la que tiene una índole privada y hasta íntima no sufrirá la publicación más que de parte de ella, en obra póstuma, si a tu juicio –decía a Vera– las merecen» (V. YAMUNI, prólogo a J. GAOS, *Confesiones*

profesionales-Aforística, cit., pp. 22-23). Pero además de estos aforismos que Gaos escribió –aunque no publicó–, hay muchos otros que la propia Yamuni fue recogiendo paulatinamente desde 1948 hasta la muerte de Gaos, en el año de 1969. Estos aforismos suman quinientos diez y fueron escritos por Yamuni, siempre respetando el pensamiento y estilo de su autor. Los recogió –explica ella– no en orden temático sino cronológico, con el fin de «no alterar la idea misma que el pensador tenía de la aforística, la que me parece ser –afirma Yamuni–, según la aforística por él mismo publicada, no la expresiva de un sistema organizado, sino la del pensamiento circunstancial que lleva por función recoger, en parte, al menos, todo cuanto la vida no tiene de sistemático como tal» (*ibidem*, p. 23).

88. En los comentarios a los textos que se inician en el siguiente apartado, se han considerado como aforismos –además de los publicados como tales–, una serie de meditaciones religiosas y metafísicas que Yamuni recoge al final de su obra *José Gaos. El hombre y su pensamiento*. Están recogidas en el apéndice n. 2 bajo el título de “Comunicaciones metafísicas” (pp. 157-167). Dichas comunicaciones complementan e, incluso aclaran las ideas sobre la Metafísica que se encuentran sistemáticamente desarrolladas en *De la filosofía y Del hombre*. Por ser pensamientos expresados de modo sintético y preciso, estas comunicaciones tienen la forma literaria de aforismos. Yamuni señala, además, junto a cada pensamiento, la fecha precisa en que fueron expresados por Gaos. Al comentar estos pensamientos en esta investigación, no se distingue terminológicamente si se trata de una comunicación o de un aforismo, sino que se consideran todos estos pensamientos bajo el término global de «aforismos».
89. Cfr. J. GAOS, *Del hombre*, cit., pp. 327-329. La existencia es, pues, una relación, aunque a primera vista pueda parecer que, más que relación, es una actividad. Dice textualmente Gaos: «Pero si la presencia es propiamente una relación, y una relación ella misma presente, ¿por qué empieza presentándose como una actividad, al ser designada por formas y sustantivos verbales? Por ser un caso más, aunque muy singular, de la activación de relaciones que hemos encontrado tan difundida» (*ibidem*, p. 329). Más adelante Gaos explica el porqué de esta “activación” de la presencia. Dice así: «Este es el punto de cumplir la promesa de explicar la activación de la relación de presencia. Se debería a una extensión a ella de lo activo de sus dos relatos. Estos eran lo presente y el sujeto presencial [...]. Por ello [el sujeto] concibe la identidad de su actividad y su presencia, y luego generaliza esta identidad a los demás presentes en el grado en que puede generalizarles su propia actividad...» (*ibidem*, p. 354).
90. El concepto de «presencia» comprende, pues, las notas de «lo presente», «en sí mismo», «aquí», «ahora», «para el sujeto de la situación» (cfr. *Del hombre*, p. 348); Gaos lo ejemplifica con la existencia de la mesa que tiene delante: «la existencia de esta mesa es, pues, su presencia aquí, ahora, para mí» (*ibidem*, p. 323). Otro tipo de presencias o existencias, ya no son tan genuinamente tales, como sería, por ejemplo, la existencia de una mesa en un aula distinta a aquella en la que se está; el motivo de ello sería que –aunque en ese caso también se podría suponer un sujeto presencial– dicho

- sujeto sería distinto de «mí», por lo que, “para mí”, se trataría de “una existencia tan sólo *concebida*”, y concebida metafísicamente (cfr. *ibidem*, pp. 332-333).
91. Que la existencia definida como presencia exija, como nota esencial, el estar presente *para* un sujeto, no implica colocarse en el idealismo. Así lo dice Gaos explícitamente, haciendo ver que su postura no es idealista, ya que afirmar que lo existente sea tal, en cuanto presente *a* un sujeto, no significa que lo sea *en él*, sino, precisamente, *para éste* (cfr. *Del hombre*, p. 333). Además, decir que un ente existe en cuanto presente *para* un sujeto, no significa pretender que lo esté *por obra* del mismo (vid., *ibidem*, pp. 380-383).
 92. J. GAOS, *Del hombre*, cit., pp. 384-385.
 93. La mesa que ahora tengo presente puede desaparecer –por parte del objeto– por el hecho de ser desplazada hacia otro lugar, o –por parte del sujeto–, porque, aun permaneciendo en este lugar, yo miro en otra dirección o, sencillamente dejo de prestarle atención, y en este sentido también puede decirse que ha *desaparecido* de mi percepción.
 94. J. GAOS, *Del hombre*, cit., p. 354.
 95. *Ibidem*, p. 384.
 96. ID., *Historia y concepto de la verdadera “Antropología filosófica”*, en “Anthropos” 130/131 (1992) 124.
 97. L. VILLORO, *Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos*, en «Anthropos» 130/131 (1992) 85. (Este artículo fue publicado por primera vez en 1982 en el volumen XII de las *Obras completas* de José Gaos).
 98. J. GAOS, *Del hombre*, cit., p. 369. Gaos explica ahí mismo por qué dice que la negación se puede reducir a la inexistencia: «la expresión negativa por excelencia, “no”, sería elíptica por “no existente” o “in-existente” y éstas pleonásticas de “no”. La negación del verbo *activo*, «no ama», notificaría la ‘inexistencia’ del *modo* activo *ama*, o conceptuaría este modo de ‘inexistente’. La negación de la *cópula*, “no es hombre”, notificaría la ‘in-existencia’ de un *modo* relativo como la *identidad*, o conceptuaría este modo de ‘inexistente’. La negación del verbo *sustantivo existencial*, “no es”, “no existe”, notificaría la ‘inexistencia’ de una *sustancia*, propiamente tal o por sustantivación, o conceptuaría esta sustancia de ‘inexistente’. La negación está, pues, vinculada esencialmente a la ‘inexistencia’» (*ibidem*, p. 369).
 99. *Ibidem*, p. 342.
 100. *Ibidem*, p. 343. El concepto “no” comprende analíticamente dos cosas: su nota específica (la negación) y el “objeto” de esta negación (lo negado por ella) (cfr. *ibidem*, p. 344).
 101. *Ibidem*, p. 368. La distinción que Gaos hace entre lo fenoménico y lo metafísico, es muy neta: «entre los existentes metafísicos, y los fenómenos está la diferencia en que los fenómenos *pueden* presentarse en sí mismos, mientras que los metafísicos se conciben precisamente como *no pudiendo* pre-

sentarse en sí mismos, sino pudiendo sólo estar representados por los conceptos de ellos» (*Del hombre*, p. 279). Con este criterio de división entre lo fenoménico y lo metafísico, Gaos considera dentro de lo metafísico, objetos que siempre han sido considerados como físicos, como por ejemplo los átomos o las ondas electromagnéticas. Habla, así, de objetos «metafísicos físicos» (como los átomos) y «psíquicos» (como el alma); en resumen, es considerado como metafísico todo aquello que no nos es presente. Carlos Llano observa, a este respecto, que con esta clasificación, el criterio de distinción entre lo fenoménico y lo metafísico es meramente subjetivo, y, en este sentido, problemático: «si –afirma Carlos Llano–, para usar un ejemplo suyo [de Gaos], el átomo es un objeto metafísico ¿dejará de serlo cuando un futuro instrumental científico lo transforme en observable, como ahora lo es su huella en la cámara de Wilson? [...]. ¿Es el carácter metafísico de un objeto algo dependiente del estado de la ciencia?» (vid., C. LLANO, *Lecciones sobre la filosofía de José Gaos*, Universidad Panamericana de México, *pro manuscripto*, pp. 11-16).

102. *Ibidem*, p. 368.
103. Lo *sui generis* de la comprensión del concepto 'no', implica lo *sui generis* de su 'objeto', que, a diferencia de los conceptos 'positivos', no es una presencia presente ni representada alguna, sino una presencia puramente concebida, no distinta o independiente del concepto *no*, como ocurre en los otros conceptos, en los que el concepto es distinto de su objeto (cfr. J. GAOS, *Del hombre*, cit., p. 345).
104. Cfr. *ibidem*, p. 346.
105. *Ibidem*, p. 347.
106. *Ibidem*, p. 347.
107. *Ibidem*, p. 348.
108. «Connotar un existente de 'inexistente', o *concebirlo* como 'inexistente' –antes o después de existir, para eliminar la contradicción–, era lo mismo que connotar su existencia de 'finita', o *concebirlo* como 'finita' [...]. Connotar un existente de 'infinito', o *concebirlo* como 'infinito', era lo mismo que connotar su existencia de 'infinita', o *concebirlo* como infinita» (*Del hombre*, p. 406).
109. ID., *De la filosofía*, cit., p. 431.
110. De éstas, la principal es la primera: «Entre las categorías resultan ser las cardinales, según lo expuesto, las cardinales y radicales y supremas: las negativas, y singularmente la infinitud divina, o que da dos sentidos más de la razón humana: facultad de negar con conceptos y de concebir lo infinito, singularmente a Dios» (*De la filosofía*, p. 424).
111. J. GAOS, *Del hombre*, cit., pp. 392-393. Recuérdese que el hombre entendido como animal racional, se define, precisamente por su razón, que aquí aparece como lo que lo define esencialmente (su diferencia específica).
112. *Ibidem*, p. 421.

113. ID. *De la filosofía*, cit., p. 427.
114. Con este término –conceptos metafísicos– se hará referencia a los conceptos que versan sobre los existentes metafísicos, para distinguirlos de los conceptos sobre objetos fenoménicos, que, para abreviar, se designarán simplemente como conceptos fenoménicos.
115. *Ibidem*, p. 412.
116. *Ibidem*, p. 412.
117. *Ibidem*, pp. 412-413.
118. *Ibidem*, p. 411.
119. *Ibidem*, p. 471.
120. *Ibidem*, p. 14.
121. ID., aforismo recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., pp. 166-167 (31-V-1969). Lo mismo afirma Gaos al final de *Del hombre*, cuando, al referirse a la antinomia de los conceptos trascendentales y las concepciones metafísicas, afirma que esta antinomia es «en resumidas cuentas, la de las concepciones de la finitud o la infinitud de lo existente fenoménico» (*Del hombre*, p. 574).
122. ID., *Del hombre*, cit., p. 387.
123. *Ibidem*, p. 388.
124. *Ibidem*, p. 407.
125. *Ibidem*, p. 390.
126. *Ibidem*, p. 408.
127. *Ibidem*, p. 391.
128. *Ibidem*, pp. 527-528.
129. *Ibidem*, pp. 387-388.
130. *Ibidem*, p. 391.
131. *Ibidem*, p. 388.
132. *Ibidem*, p. 392.
133. *Ibidem*, p. 391.
134. *Ibidem*, p. 395.
135. *Ibidem*, p. 389.
136. ID., *De la filosofía*, cit., p. 414.
137. *Ibidem*, p. 414.
138. ID., *Del hombre*, cit., pp. 413-414.
139. ID., *De la filosofía*, cit., p. 427.

140. *Ibidem*, p. 430.
141. *Ibidem*, p. 427.
142. *Ibidem*, p. 431.
143. *Ibidem*, p. 427.
144. *Ibidem*, p. 428.
145. *Ibidem*, p. 429.
146. *Ibidem*, p. 432.
147. ID., *Del hombre*, p. 478.
148. *Ibidem*, p. 480.
149. *Ibidem*, p. 480.
150. ID., aforismo recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., pp. 163-164. (7-XI-1960).
151. ID., *Historia y concepto de la verdadera «Antropología filosófica»*, cit., p. 125.
152. ID., *Del hombre*, cit., p. 480.
153. ID., *De la filosofía*, cit., p. 433.
154. *Ibidem*, p. 434.
155. ID., *Del hombre*, cit., p. 482.
156. *Ibidem*, p. 483.
157. *Ibidem*, p. 484.
158. Se refiere a la antinomia del sujeto trascendental del idealismo o el sujeto individual del realismo, que se verá a continuación, al comentar el aforismo n. 2.
159. J. GAOS, *Del hombre*, cit., pp. 574-575.
160. ID., *De la filosofía*, cit., p. 434.
161. Aquí sólo citamos la primera parte del aforismo; la segunda se comenta junto con el aforismo n. 3.
162. J. GAOS, aforismo (fragmento) recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., pp. 166-167. He hecho dos correcciones sobre el texto original, tal como está escrito en la obra de Yamuni. Por el contexto es claro que se trata de dos errores mecanográficos. En vez de decir –como el texto de Yamuni–: «no opto moralmente ni por la infinitud ni por la infinitud de lo existente», he transcrito: «no opto moralmente ni por la finitud ni por la infinitud de lo existente». El segundo error es éste: el texto dice, más adelante: «también descarto c)», pero parece bastante claro que debería decir: «también descarto a)»; de otro modo este aforismo sería contrario al pensamiento de Gaos.

163. Gaos dice muy sintéticamente, en la segunda parte de este aforismo, cuáles son sus *motivos* para optar por “no optar”, pero esto se comentará en el siguiente aforismo. Por ahora basta con adelantar su afirmación de que si no cree ni en la finitud ni en la infinitud de lo existente, es por parecerle «no haber “razones” para estar cierto ni de la una ni de la otra», lo cual «tiene que ser por indiferencia a la inexistencia o a la existencia infinita de lo existente: y en efecto, “muerto yo, muerto todo”».
164. J. GAOS, *Del hombre*, cit., p. 566.
165. Cfr. ID., *De la filosofía*, cit., p. 440.
166. *Ibidem*, 455.
167. *Ibidem*, 456.
168. ID., *Del hombre*, cit., p. 574.
169. *Ibidem*, 573.
170. *Ibidem*, pp. 573-574. Respecto al individualismo o gregarismo se hará más adelante una referencia. Baste ahora observar que —en profunda coherencia con su propia teoría— Gaos encuentra en estos sentimientos los motivos irracionales que darían razón del “optar” por una u otra concepción —es decir, en este caso, por un idealismo empírico o un idealismo trascendental—. En efecto, quien es capaz de ‘sacrificar’ —por así decirlo— su propio yo individual, a favor de un ‘Yo’ supraindividual que unifica a los ‘yo’ individuales, demostraría cierto desinterés por el individuo, o, en otras palabras, estaría moviéndose por un sentimiento de gregarismo.
171. *Ibidem*, 574.
172. ID., *De la filosofía*, cit., pp. 339-340.
173. *Ibidem*, p. 442.
174. *Ibidem*, p. 455.
175. *Ibidem*, pp. 440-441. En *Del hombre*, Gaos afirma: «el paso a la concepción del sujeto trascendental tiene tres condiciones de posibilidad necesarias y suficientes: la de la identidad absoluta, o la *unicidad* absoluta, del ‘yo’, la de la consitución *total* de los objetos por los conceptos, y la de la *unificación* de *todos* los conceptos por el ‘yo’» (p. 572). En este camino se llega a unificar a los sujetos individuales en un ‘Yo’ supraindividual. «En todo caso, el idealismo trascendental es uno de los extremos entre los cuales oscila el pensamiento humano» (*ibidem*, p. 573).
176. *Ibidem*, p. 455.
177. *Ibidem*, p. 442. El filósofo encarna así, la «soberbia luciferina»: «la filosofía —y la antropología— son ininteligibles en sus más profundas intimidaciones no sólo sin una teología, sino sin una demonología» (*ibidem*, p. 442).
178. *Ibidem*, p. 444.
179. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 119.

180. *Ibidem*, p. 136.
181. *Ibidem*, p. 121.
182. *Ibidem*, pp. 122-123.
183. *Ibidem*, p. 137.
184. *Ibidem*, p. 175.
185. Cfr. ID., *Del hombre*, cit., p. 460.
186. ID., aforismo recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 166.
187. *Ibidem*, p. 528.
188. *Ibidem*, p. 529. El cambio que Gaos experimentó al pasar de interpretar la obra de Heidegger como lo hacían sus maestros, a interpretarlo de modo distinto, conforme su propia interpretación, tuvo repercusiones de gran importancia para su trayectoria filosófica (véase el capítulo III de esta investigación). Fue entonces cuando Gaos se decidió seriamente a elaborar su propia solución al problema filosófico. Este hecho es, pues, tan importante para la trayectoria filosófica de Gaos, que vale la pena reproducir aquí un texto en el que éste se refiere al mismo: «En cuanto a Heidegger, no empecé a beneficiarlo de veras [...] sino cuando pasé de la interpretación nihilista de Heidegger que recibí de los primeros expositores y críticos, a la que el estudio y la reflexión insistentes y la marcha de mis propias enseñanzas y trabajos me hicieron hacerme antes de la *Carta sobre el Humanismo* [...]: ver en *El Ser y el Tiempo* una obra: neokantiana en cuanto intento, aunque frustráneo, de explicar por la subjetividad la Ontología; neoescolástica en cuanto presumible intento, concomitantemente frustráneo, de fundar en la fenomenología de la finitud del hombre una teoría de la infinitud divina; existencialista, en cuanto concepción de la subjetividad trascendental como la individual mortal, consiguientemente toda ella cura o inquietud, de Séneca y San Agustín antes que de Pascal o Kierkegaard; fenomenológica por el método y diltheyana por éste y por la concepción de la misma subjetividad como historicidad» (*De la filosofía*, pp. 462-463).
189. *Ibidem*, p. 530. En este sentido el hombre, no es sino un caso particular de la repetida antinomia de la finitud e infinitud, como lo dice Gaos en el siguiente texto, al referirse, no al hombre en general –como en el texto anterior–, sino concretamente al fenómeno de su volición (aquí la antinomia libertad o determinismo, sería equivalente a la de posibilidad o necesidad del texto anterior): «el conceptuar una volición de ‘libre’ [...] o de ‘determinada’, [...], serían los casos de conceptuación “finitista” o “infinitista”, respectivamente, del fenómeno de la volición, particulares de las concepciones universales “finitista” e “infinitista”, respectivamente» (*ibidem*, p. 452).
190. *Ibidem*, p. 529.
191. *Ibidem*, p. 529.

192. ID., *Confesiones profesionales-Aforística*, cit., p. 173.
193. ID., *Del hombre*, cit., p. 529.
194. ID., *Del hombre*, cit., p. 529.
195. *Ibidem*, p. 530. En esta misma obra Gaos hace una interesante consideración en relación a la condición temporalista que se sigue del hecho de la "posibilidad" humana. Dice Gaos a este respecto: «la modalización de la existencia por la finitud o la infinitud se hace en función del tiempo: no puede pensarse una 'existencia finita' más que como 'temporal' [...] ni puede pensarse una 'existencia infinita' más que como 'eterna'» (*ibidem*, p. 534). Es que existencia e inexistencia están estrechamente relacionadas con el tiempo. Ya Heidegger ha señalado como nadie —dice Gaos— cómo el sentido del ser es el tiempo: en efecto, existencia e inexistencia son contradictorias salvo concebidas sucesivas: el mero pensar, pues, la 'inexistencia' y correlativamente la 'existencia' de los existentes, cayendo en la cuenta de ella, sería pensar la sucesión, el tiempo (cfr. *ibidem*, pp. 532-533). En este sentido, afirma por último Gaos: «A la posibilidad es esencial una dualidad disyuntiva que entraña el tiempo: la posibilidad de lo uno o lo otro, en definitiva, de (1) ser o (el) no ser tal o cual, o de existir o no, sería imposible si no hubiese por lo menos dos momentos sucesivos, el primero para la dualidad y el segundo para la realización de una de las posibilidades, o uno de los términos de la disyuntiva [...] Por todo lo anterior, ha venido siendo tradicionalmente la concepción de los fenómenos, y primordialmente la autoconcepción del hombre mismo, con los trascendentales, una concepción "temporalista": la de la oposición de "lo temporal y lo eterno" [...]. Esta concepción está vinculada peculiarmente a la emocional y mocional conciencia de la fugacidad de las cosas, primordialmente las humanas, que ha movido y sigue moviendo a los hombres a apelar contra ella a una vida y un Dios eternos, en la religión y en la Filosofía. Si la esencia de la religión es la oración de petición y de gracias referentes a los bienes y los males, no hay mal mayor que la fugacidad de la existencia o la inexistencia, ni bien mayor que la existencia infinita» (*ibidem*, pp. 534-535).
196. V. YAMUNI, *José Gaos, su filosofía*, cit., p. 31.
197. J. GAOS, aforismo (fragmento) recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 167.
198. *Ibidem*, p. 473.
199. *Ibidem*, p. 472.
200. *Ibidem*, p. 473,
201. *Ibidem*, p. 530.
202. *Ibidem*, p. 531.
203. ID., aforismo (fragmento) recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p. 165 (28-VI-1964).

204. *Ibidem*, p. 531. Sólo una observación más en relación a la opción de Gaos por lo existente. Su postura respecto al alma y lo existente me resultaría perfectamente clara, si Gaos se declarara 'finitista' del alma y 'agnóstico' de lo existente; pero esto no es exactamente así, pues se declara, sí, finitista del alma, pero, «infinetista agnóstico» de lo existente. Lo que me extraña un poco es, pues, esta combinación de "infinetista" y "agnóstico" que no me parece aclarada en rigor por los textos en los que Gaos se refiere a estos temas. En efecto, yo encuentro aquí una ligera imprecisión, pues, según el aforismo citado, Gaos se reconoce agnóstico de lo existente, precisamente porque no opta ni por la 'finitud' ni por la 'infinetud' de lo existente. Esto lo coloca fuera de las opciones finitista e infinetista de lo existente. Por ello, cuando se dice "infinetista agnóstico" de lo existente, encuentro cierta imprecisión, que tal vez podría interpretarse en este sentido: dado que el finetismo o contingentismo absoluto –por su renuncia a 'dar razón de ser' de todo– es incompatible con la esencia de la Filosofía, no queda más que el infinetismo, pero no un infinetismo cierto y claro (claramente distinto del finetismo), sino un infinetismo incierto..., un "infinetismo agnóstico", que, más que corresponder al infinetismo, correspondería (como hemos explicado en el aforismo anterior) a colocarse fuera de la opción finitista-infinetista.
205. ID., *De antropología e historiografía*, Cuadernos de la facultad de filosofía, letras y ciencias, n. 40, Universidad Veracruzana, Xalapa (México) 1967, pp. 101-120 (Esta ponencia fue leída en un coloquio sobre el tema del título, celebrado en 1964 en la Universidad de Puerto Rico).
206. ID., *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*, en *De antropología e historiografía*, cit., p. 108.
207. ID., «*Filosofía e infelicidad*», en *De antropología e historiografía*, cit., p. 62. ("*Filosofía e infelicidad*" es una conferencia leída en 1962 en la Universidad de Puerto Rico).
208. *Ibidem*, p. 62.
209. ID., *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*, cit., p. 108.
210. *Ibidem*, p. 108.
211. *Ibidem*, pp. 104-105.
212. *Ibidem*, pp. 110-111.
213. *Ibidem*, p. 105.
214. *Ibidem*, p. 106.
215. *Ibidem*, p. 113.
216. Cfr. *ibidem*, p. 112.
217. *Ibidem*, pp. 113-114.
218. *Ibidem*, p. 114.
219. *Ibidem*, p. 112.

220. *Ibidem*, pp. 114-115.
221. *Ibidem*, p. 117.
222. *Ibidem*, p. 118. Ya se ha visto lo que Gaos entiende por *posibilidad*. Ahora se complementa esa idea anotando la relación que hace Gaos entre «posibilidad» e «incertidumbre». Dice Gaos: «mas la *incertidumbre* misma parece requerir más bien la mera *posibilidad*, no más, pero tampoco menos, de la pervivencia o no del hombre, de la existencia o no de Dios, de identificarse o no con Este —siendo toda posibilidad por esencia disyuntiva e indefinida...» (ID., *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*, cit., p, 115).
223. *Ibidem*, pp. 118-119.
224. ID., aforismo recogido en el Apéndice n. 2 de V. YAMUNI, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, cit., p.166 (5-IX-1968).
225. *Ibidem*, (fragmento), p. 160 (12-II-1957).
226. *Ibidem*, p. 165 (7-IX-1964).





INDICE EXCERPTUM

Introducción	307
Indice de la tesis	313
Bibliografía de la tesis	319
I. Obras completas de José Gaos	319
II. Libros de Gaos	319
III. Traducciones realizadas por Gaos	321
IV. Artículos	324
V. Bibliografía sobre Gaos	324
VI. Bibliografía crítica general	334
Tabla de siglas y abreviaturas	335

EL DRAMA RELIGIOSO DE JOSE GAOS

A. TEMAS FUNDAMENTALES EN EL PENSAMIENTO

FILOSOFICO DE JOSE GAOS	337
1. Historicidad de la filosofía	338
1.1. La Filosofía como “Filosofía de la Filosofía”	338
1.2. La pluralidad de las filosofías	339
2. Resolución de la filosofía en el sujeto que la realiza: el ser humano	345
2.1. La Filosofía de la Filosofía como una “Filosofía del Hombre”	345
2.2. “Filosofía del Hombre” como “Filosofía de la razón”	348
3. La fenomenología de Gaos	350
4. Metafísica y sistematismo	352
4.1. La Metafísica: parte capital de la Filosofía	352
4.2. El sistematismo	355
4.3. Aforística	357

B. EL AGNOSTICISMO RELIGIOSO DE JOSE GAOS

(Comentario a los aforismos de Gaos en torno a la cuestión religiosa)	360
1. Aforismo 1: Sobre la imposibilidad de alcanzar certeza en nuestro conocimiento de Dios	360

1.1. Existencia	361
1.2. Las categorías cardinales: inexistencia e infinitud	365
1.3. La no verificación de los conceptos “metafísicos”	366
1.4. Antinomismo de la metafísica: contingentismo y determinismo	368
1.5. Resolución de las antinomias en el sujeto	372
2. Aforismo 2: Sobre el “misterio” en relación a lo “existente” ..	378
2.1. Explicación general	379
2.2. “La” antinomia: realismo-idealismo	382
3. Aforismo 3: Sobre la opción de Gaos por la finitud del alma ..	386
3.1. Noción de “posibilidad”	387
3.2. Opción de Gaos por el hombre como “posibilidad”	389
3.3. “Posibilidad” y religión en Gaos	392
4. Filosofía de la religión y pruebas de Dios	392
4.1. Teología: Razón de ser de Dios (“Pruebas de Dios”)	393
4.2. Filosofía de la Religión: razón de nuestra concepción de Dios	395
4.3. Incertidumbre esencial del hombre y el “arte de vivir”	396
Citas bibliográficas	399