

**Tesis Doctoral**

**La filosofía latinoamericana del siglo XX:  
El problema del circunstancialismo en José Gaos**



**Posgrado en Estudios Latinoamericanos  
UNAM**

**Mtro. José César Lorenzo Fernández Morales**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

	Pag.
Introducción .....	3
Capítulo I	
Gaos y el circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano ..	6
¿La circunstancialidad mexicana? .....	7
Inicios del siglo XX .....	17
La “filosofía americana” y su aporte al circunstancialismo .....	24
Capítulo II	
Gaos: de la historia de las ideas a la filosofía del circunstancialismo ..	29
Capítulo III	
La filosofía de José Gaos (1900-1969) .....	46
Un pensador hispano-mexicano .....	47
Semblanza: vida y obra de un filósofo en el “transtierro” .....	48
Antecedentes .....	48
La Guerra Civil Española (1936-1939) y el exilio en México .....	51
El éxodo en Hispanoamérica .....	55
Gaos y el grupo Hiperión .....	61
Horizonte de amplitud reflexiva .....	65
La muerte de Gaos .....	69
Capítulo IV	
Categorizaciones filosóficas gaosianas .....	74
La filosofía de la filosofía y la historia de la filosofía .....	75
¿Qué es la filosofía de la filosofía? .....	75
Significado de la Historia de la filosofía .....	89
El historicismo en México y América Latina .....	102
El pensamiento hispanoamericano .....	109
La Antropología Filosófica en Gaos .....	125
Lo antropológico en Robles .....	131
El “antropos” de Scheler .....	133
Cassirer y la idea del hombre .....	140
Crítica a la “antropología concreta” de Larroyo .....	142
Colofón .....	144
Conclusiones .....	145
Bibliografía .....	152



## ***Introducción***

La investigación filosófica de esta tesis representa un proyecto que se propone explorar el tema de la circunstancialidad histórico-filosófica, y el papel que éste ha tenido en la historia de las ideas en América Latina, a partir del siglo XX -segunda mitad- y en los comienzos del siglo XXI fundamentalmente, desde la perspectiva del pensamiento de José Gaos.

Formalmente, se trata de un trabajo dividido en tres capítulos que llevan por título, 1) *Gaos y el circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano*; 2) *Gaos: de la historia de las ideas a la filosofía del circunstancialismo*; 3) *La filosofía de José Gaos (1900-1969)*; y la parte final dedicada a las *Conclusiones*.

En el capítulo inicial (*Gaos y el circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano*) se plantea de una manera general, el desenvolvimiento del circunstancialismo filosófico en México e Hispanoamérica, en su relación directa con las reflexiones críticas de Gaos una vez exiliado en México, a causa del franquismo y la guerra civil española.

A continuación, en el capítulo 2 (*Gaos: de la historia de las ideas a la filosofía del circunstancialismo*) se hace un análisis del tema de la historia de las ideas en algunos pensadores de América Latina como Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti y el propio José Gaos; dado que este tema es la piedra de toque en la filosofía de este último.

Asimismo, se busca explorar los nexos que determinan el principio orteguiano de “*yo soy yo y mi circunstancia y para salvar mi circunstancia tengo que salvarme yo*”, la relación con el concepto tradicional de la historia de las ideas en Latinoamérica.

Más adelante, se desarrolla el capítulo 3 (*La filosofía de José Gaos (1900-1969)*) y en el mismo se establece, por una parte, la exposición bibliográfica de la formación profesional de José Gaos desde su etapa

inicial en España, hasta su presencia e influencia en la cultura filosófica de México y Latinoamérica, con la muerte del eminente “transterrado” en tierras mexicanas; y por otra parte, en el capítulo 4 (*Categorizaciones filosóficas gaosianas*), se exponen algunos proyectos esenciales de su sistema filosófico, en particular, el relativo a las categorizaciones filosóficas, que le dan cuerpo y forma al tema central. Vale la pena advertir que sin esta última parte, y sin el conocimiento de los aspectos teórico-conceptuales y metodológicos, es difícil llevar a cabo la comprensión, y por ende, la interpretación de la categoría del circunstancialismo filosófico, asunto principal de este trabajo.

¿Por qué circunstancialismo filosófico y no político, económico o cultural? o ¿Por qué no abordar de manera exclusiva la hipótesis de trabajo en torno al circunstancialismo como concepto particular en sí mismo? Por una razón principal: Gaos es ante todo un filósofo cuyos planteamientos son un conjunto de argumentos sólidos en torno a la circunstancia propia del pensamiento filosófico y nunca acerca de otras instancias distintas de la realidad, aunque no por ello menos relevantes.

El problema del circunstancialismo en José Gaos es un tema abordado desde una perspectiva ideológico-filosófica, porque éste fue el asunto programático predominante en el debate teórico de las reflexiones de Gaos, y porque este propósito sigue latente en la filosofía de la historia de las ideas en México y Latinoamérica, donde se ha significado en un auténtico parteaguas hasta el presente, porque la filosofía de Gaos es la síntesis de la filosofía representada por la unión de las filosofías española y latinoamericana, en una expresión común del mismo lenguaje. Síntesis que fue experimentada en el transcurso del siglo XX, y finalmente ha desembocado en la ruta trazada por el curso de la crisis de la (pos)modernidad, con nuevos cuestionamientos e interrogantes frente al horizonte globalizado.

En las *Conclusiones* se perfilan ciertas perspectivas, propuestas y sugerencias que pueden servir como puntos de referencia para decidir críticamente, algunos rasgos del pensamiento filosófico contemporáneo, tratando de (re)significar, la discusión actual sobre la validez o no, de la filosofía de José Gaos en relación con la circunstancia de la globalización y la problemática de la modernidad y la posmodernidad. Es decir, se puede decir señalar entonces, que la hipótesis central de esta investigación gravita en torno a una idea concreta fundamental: emprender la búsqueda que al final de la tesis sea capaz de delimitar, la posibilidad o imposibilidad, para sustentar si la filosofía de Gaos es actualizable en el mundo contemporáneo; y asimismo, puede ser operativa o no, desde una (re)semantización discursiva o no, todo en el contexto dominante y general de los estudios latinoamericanos; y particularmente, es una tesis que aspira al análisis acerca de, si tal resignificación filosófica es importante y necesaria como aquí se presupone, para enriquecer de esa manera, el caudal de dichos estudios latinoamericanos.

En consecuencia, por medio de este trabajo se pretende una aproximación teórico-filosófica, cuya motivación predominante consiste en (re)visitar la mencionada propuesta gaosiana en la misma antesala del siglo XXI; esto es, se trata de un acercamiento ideológico a Gaos con el objeto de (re)valorar el cúmulo de sus ideas histórico-filosóficas a través de un nuevo análisis crítico, mismo que ha de partir de lo más esencial de José Ortega y Gasset y José Gaos, pues ambas vertientes de pensamiento van entrelazadas y marchan unidas por el mismo sentido de “salvar las circunstancias”, aunque las condiciones que privan ahora en el pensamiento latinoamericano contemporáneo, tienen los rasgos y características que les son propios.

*Capítulo I*

*Gaos y el circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano*



## *Gaos y el circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano*

### *¿La circunstancialidad mexicana?*

Al abordar en general, el problema sustancial del circunstancialismo filosófico mexicano y latinoamericano, José Gaos detectó inicialmente en primera instancia y dentro del marco del pensamiento específicamente mexicano, un problema de arranque en la concordancia entre los conceptos que llamó de la “*abstracción vital*”, y su antítesis, la “*concreción explosiva*”<sup>1</sup>, todo esto en función de una situación determinada ante todo por el concepto principal de la *circunstancia o circundancia* histórica\* .

Dicha situación fue vista por él como la convivencia de correlaciones entre lo abstracto y lo concreto, donde la dinámica que hace operativo el sentido de lo circunstancial, particularmente en el caso del pensamiento mexicano, fue el tema recuperado por Gaos desde la filosofía de José Vasconcelos, una filosofía que había propuesto como medida inteligente de

---

1 Cfr. GAOS, José. *La Filosofía de la Filosofía*. Barcelona, España. Grijalbo. 1989, p.42.

\* El término filosófico de *circunstancia o circundancia* histórica, tiene sus bases teóricas en el pensamiento español enarbolado singularmente por José Ortega y Gasset, quién consideró en textos como *¿Qué es filosofía?. Unas lecciones de metafísica* (Porrúa. México. 1998), que una circundancia o circunstancia no es otra cosa que el mundo que nos rodea: “Yo vivo -escribe Ortega-, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta (de ambos). La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida; y encuentro aquella -la de mi yo- en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida” (p.156). Y en consecuencia, Ortega afirmaría: “vivir es, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros” (p.157). En ese sentido remata: “Yo y la circunstancia formamos parte de la vida” (p.157).

independencia del saber filosófico, algo concreto: “*comencemos haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia*”<sup>2</sup>, pero ¿qué era lo concreto y lo abstracto en la filosofía mexicana de aquellos años? Lo abstracto estaba representado por aquellas filosofías consideradas “universalistas” como fue, por ejemplo, el neokantismo de Francisco Larroyo\*, mientras que la realidad concreta de México a principios del siglo XX, imaginaba problemas tales como el pasado indígena, la tradición española, o bien, el compromiso revolucionario (1910).

Frente a esa circunstancia histórica y sus problemas propios se insertó en consecuencia, la filosofía de Gaos, un pensamiento filosófico que echaría las raíces de aquellas “*profundidades a que sólo puede calar la filosofía*”<sup>3</sup>.

En aquél contexto, Gaos observó que la normalidad en la vida filosófica de los países en América Latina requería inmediatamente de una filosofía llamada “de la circunstancia”, misma filosofía circunstancialista que en un

---

2 Ibid., p.43.

\* El filósofo mexicano Francisco Larroyo (1912-1981), fue representante de la corriente de pensamiento que propuso la resignificación de la crítica de la razón pura del pensador alemán Emmanuel Kant, en el medio mexicano. El suyo fue un pensamiento que se caracterizó por ser demasiado abstracto. Tras estudiar en Alemania el neokantismo de la *Escuela de Marburgo*, ésta ejerció una gran influencia sobre él. Larroyo pensaba que la filosofía debía centrarse en el análisis de los valores y en especial de las diferentes formas culturales. Fundó *La Gaceta filosófica*, que fue un órgano de expresión filosófica influida por el más reciente neokantismo de las escuelas de Marburgo y de Baden, con análisis aplicados a la realidad social e intelectual de México y América Latina. (Véanse *La filosofía Iberoamericana*. Porrúa, México, 1978, o *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*, El Colegio de México, México, 1939). Obra —ésta última— cuya autoría compartió Larroyo con José Gaos, en la cual se debate la ciencia de los valores del primero contra la filosofía de la filosofía, personalista, del segundo).

3 Cfr. GAOS, José. *Filosofía mexicana de nuestros días*. México. Imprenta Universitaria. 1954, p.118.

filósofo como Antonio Caso (*Discursos a la Nación mexicana*)\* ya se había incorporado a la filosofía universal y era reconstruida potencialmente; es decir, Caso llegó a circunstanciar la filosofía en algo sistemático, concreto y original, en un medio intelectual que tradicionalmente había sido dominado por filosofías tan diversas como el neokantismo, el existencialismo y el marxismo. Sin embargo para Gaos sólo era posible tal filosofía mexicana en y con su circunstancia, ante todo por causa del entorno hispánico, y además, por ser el pensamiento mexicano un pensamiento hispanoamericano.

Como tema propio del quehacer filosófico, Gaos se integró a la realidad mexicana con el objeto de salvar aquella circunstancia concreta, misma salvación que significaba para él “*actualizar el logos*”<sup>4</sup>, es decir, dar pie a la racionalización que en potencia entraña toda cosa, aun las cosas aparentemente sin sentido e ilógicas.

La salvación filosófica fue planteada entonces por él como una

---

\* Antonio Caso (1883-1946), filósofo y escritor mexicano. Fue una de las figuras más importantes y activas de la intelectualidad de México en la primera mitad de siglo. Desde un comienzo se opuso al positivismo imperante (introducido por Gabino Barreda), criticando lo limitado de su concepto de experiencia. Introdujo en su país las más recientes tendencias filosóficas, en especial la obra de Henri Bergson y Edmund Husserl. Su pensamiento, alejado del discurso sistemático, tiene un marcado carácter pluralista y supone una confianza en el valor de la intuición como forma de conocimiento. Le preocupaba la idea de "síntesis" como meta del conocimiento filosófico, en la que debían converger la moral, el arte, las aportaciones de la ciencia y de la cultura. Entre sus obras, *Discursos a la nación mexicana* (1922), *Doctrinas e ideas* (1924) *La filosofía de Husserl* (1934) y *El peligro del hombre* (1942).

Caso Ejerció una notable influencia en la renovación del pensamiento mexicano de su tiempo. Formó parte del Ateneo de la Juventud, junto con José Vasconcelos, Alfonso Reyes y otros jóvenes filósofos, que apoyaron sin la menor reserva el levantamiento revolucionario de 1910.

<sup>4</sup> Cfr. GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana. Lo mexicano en filosofía*. México. Alianza Editorial Mexicana. 1980, p.351.

(re)actualización del *logos* por medio del concepto, y tal rectificación no es otra cosa que un modo de filosofar que sea capaz de crear una filosofía de la cultura: “*salvar una circunstancia es potenciarla conceptuándola o filosofando sobre ella*”<sup>5</sup>. Ésa era la pretendida salvación sobre la cultura en general, pero en lo fundamental, él buscaba su cercanía a la cultura concreta en torno del sujeto filosofante. De esa manera, la circunstancia mexicana e hispanoamericana se tenía que salvar y actualizar mediante una acción necesaria para ese fin: la acción, la praxis, que fue restituida así para salvar dicha circunstancia. Esto significó para Gaos un filosofar que fuera capaz de cultivar la ciencia, especialmente las ciencias humanas. Por esa razón, al problematizar acerca de la ontología filosófica mexicana, llegó a pensar que los problemas del circunstancialismo mexicano “*eran exclusivamente científicos*”<sup>6</sup>, habiendo encontrado en la concepción científicista de la filosofía mexicana un problema de distinción y un problema de destino de dicha filosofía en su relación con las demás ciencias.

Al respecto, la posición que Gaos guardó con respecto a la filosofía de la ciencia (Filosofía mexicana de nuestros días) radicó en considerarla como una mezcla entre la lógica y lo ilógico, el ser y el no-ser, en donde: “*la filosofía -escribió- bien pudiera ser un híbrido del mito y la ciencia*”<sup>7</sup>, al ser considerada de manera ecléctica por vía de su idea del conocimiento científico.

---

5 Ibid., p.350.

6 Cfr. GAOS, José. *Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana*. Revista Diánoia. Año VI, núm.6. Anuario de Filosofía. México. FCE. 1960, pp.114-125.

7 Cfr. GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. Op., cit., p.104.

En ese periodo, Samuel Ramos\* y Ezequiel Chávez\*\* entre otros, ya habían presentado la filosofía de la circunstancia mexicana en el mismo sentido que había sucedido con la filosofía de la circunstancia de José Ortega y Gasset en España; resumiendo, el concepto de circunstancia para Ramos y Chávez siempre era el mismo que aprenderían a articular los filósofos de la filosofía mexicana.

---

\* Samuel Ramos (1897-1959), filósofo mexicano. fue discípulo de Antonio Caso, y muy influido por la filosofía de Max Scheler y José Ortega y Gasset, promovió la llamada “filosofía de lo mexicano” y elaboró una antropología filosófica en la que combinaba los valores objetivos con los valores de la vitalidad, considerando que ambos deben interrelacionarse del modo apropiado. Consúltese de Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), en el que intentó abordar un profundo análisis de la personalidad nacional de su país y pretendió explicar cierto sentimiento de inferioridad generalizado que se esconde tras múltiples máscaras. Su preocupación por lo mexicano le llevó a adoptar posiciones regeneradoras, que recogió en *Hacia un nuevo humanismo* (1940), donde exponía la necesidad de hacer frente a la deshumanización inherente al mundo contemporáneo.

\*\* Ezequiel Chávez (1868-1946), educador y filósofo mexicano, reorganizó la enseñanza primaria y la preparatoria. Véase los textos de Chavez: “*Discurso sobre la educación laica*” (Asociación Civil Ezequiel A. Chávez. México. 1968) y, “*Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano*”. (Siete ensayos de filosofía. Araluce. Barcelona, 1935) conocido, más tarde, por Samuel Ramos influyeron considerablemente en él, “*aunque no citado por Ramos - afirma Carmen Rovira-, en sus reflexiones sobre el carácter del mexicano*”. Chávez fue el primero que, en el México contemporáneo, trabajó este tema. “*Al exponer el pensamiento de Chávez –señala la maestra Rovira- enfocamos dos aspectos principales: las posiciones, por cierto bastante distintas, que adoptó en torno al problema del laicismo en la enseñanza y los cambios de orientación y posición que se presentan al interior de su discurso filosófico*” (*Ezequiel A. Chávez ante la condición humana. Obra filosófica*. Tomo I. El Colegio Nacional. Recopiladora Ma. del Carmen Rovira Gaspar. México. 2002). Chávez marcó la pauta para los estudios sobre el mexicano y ninguno de ellos, hasta ahora, presenta la proyección pedagógica que se encuentra en sus textos; su fin primordial fue, como él mismo lo señala, lograr la consonancia entre las instituciones educativas, concretamente en México, los pueblos y su carácter.

En tal sentido, cuando Gaos llegó a México conoció un contexto histórico que estaba condicionado en lo fundamental por la filosofía y las ideas que provenían de las filosofías inglesa, francesa y alemana, de fines del siglo XIX.

Sin embargo, a mitad del siglo XX la situación prevaleciente en México e Hispanoamérica se constituía por ciertos factores que resultaron determinantes: surgió el imperativo de retornar a la realidad propia, ante el desencanto de Europa (Segunda Guerra Mundial); sumándose al hecho necesario de legitimar las condiciones propias sin perder su valor universal; también fue la época del nacionalismo que marchaba paralelo al desarrollismo; mientras caminaba el proceso de modernización (el alemanismo en México); todos estos fueron algunos rasgos que coadyuvaron a conformar una filosofía nacionalista.

Ante ese panorama (político, cultural, y socio-económico) Gaos emprendió en México el movimiento que, frente a la catástrofe europea, se habría de centrar prominentemente en “la vuelta a lo mexicano”, y en el desarrollo elemental de la filosofía de la mexicanidad. Dichos ideales coincidieron en su momento histórico, con el pensar del Presidente Miguel Alemán, quien vio la imposibilidad de que los mexicanos pudieran creer en sí mismos si desconocían las profundas raíces de las cuales emerge el ser de la mexicanidad, todo por adoptar servilmente las formas culturales de importación.

En esa etapa, José Gaos coincidió con un gran dinamismo presente en todo ese proceso de innovación cultural, y la circunstancia histórica en que se desarrolló durante la época de posguerra, fue una etapa propicia para la búsqueda de la expresión y realización como latinoamericanos, a través de un cuerpo de cultura propio y también de tradiciones propias; pues ésta era una situación que debía (re)conquistar el ideal del pretérito para así construir un futuro, y con el un destino sin inercias.

Consecuentemente con su actividad al frente de El Colegio de México -ex Casa de España- y con la apertura de su Seminario sobre América Latina en 1944, Gaos se pronunció por la necesidad de: “... *captar nuestra realidad en sus contornos escuetos ... [ ] ... Para ello se requiere conocer con justeza lo que se es, la constelación en que se está para formular con acierto lo que se puede hacer, lo que se debe pretender*”<sup>8</sup>, y de esa manera suministró los primeros pasos encaminados a la salvación de su propia circunstancia mexicana, y para ello se acercó a la lectura de los filósofos mexicanos del momento como Antonio Caso y Samuel Ramos, porque ambos ya estaban buscando desde entonces la originalidad y la autenticidad de su entorno.

En Gaos imperó también la idea de que “*no hay filosofía mexicana en la medida que no hay historia de la filosofía mexicana*”<sup>9</sup>. Y al negar toda posible historia del pensamiento mexicano Gaos cayó en una apreciación un tanto inexacta ante la evidente presencia de la historia de la filosofía mexicana que imperaba hasta el momento de su llegada, pero debido al desconocimiento de la misma esto le llevó afirmar -desproporcionadamente-, tan infortunado juicio; porque es sabido que, desde la etapa precolombina –aztecas, incas-, ya había una filosofía y una historia de la filosofía (aunque no escrita, si verbal, oral, pictográfica, y por ello siempre válida) en América, misma filosofía que ahora es posible conocer por medio de los códices prehispánicos, y reconstruir por la transmisión oral de las tradiciones ancestrales y a través de las distintas generaciones. Pues vale la pena destacar que los temas de ciertas culturas como la totonaca y la náhuatl -entre muchas-, formaron una parte indispensable de la herencia riquísima de aquellos pueblos ancestrales, con

---

8 Ibid., p.70.

9 Cfr. GAOS, José. *La filosofía de la filosofía. Op., cit.*, p.67.

los que la cultura española se fundiría: las investigaciones de Miguel León-Portilla (*Los antiguos mexicanos*. FCE. México, 1961) al respecto, o los estudios de Alfonso Caso (*El pueblo del sol*. FCE. México, 1953) y del Padre Ángel María Garibay (*Historia de la Literatura Náhuatl*. Porrúa. México, 1992 ), confirman lo dicho.

Aunque es posible que el maestro Gaos se refiriera quizás al poco o nulo progreso filosófico de naturaleza “escrita” al momento de su llegada, pero ese problema es muy diferente y jamás fue evidenciado en sus escritos.

Por otra parte, en los inicios de la segunda mitad del siglo XX, América Latina y México, empezaban a segmentar el eurocentrismo que identificaba lo universal con lo europeo, al echar adelante la reivindicación del pensamiento latinoamericano, y con éste a su vez, cobró vigor el proyecto de recuperación de la llamada historia de las ideas de los hispanoamericanos, al concebir la circunstancia americana como única y original, pues era evidente la urgencia por la autonomía y libertad de los ideales. Esto obligaba a que el pensamiento filosófico latinoamericano y mexicano dejaran de ser estudiados como una extensión del pensamiento europeo, favoreciendo así la configuración de la imagen del filósofo como un tipo de pensador que debe ser, ante todo, auténtico a sí mismo, filosofando desde un presente que es la única realidad posible.

Además, por otra parte, Gaos estuvo convencido de que la filosofía no sólo la hacían los filósofos, sino además quienes la exponen, interpretan, critican y aprecian. De tal forma que la teoría empezó en esos momentos por conducirlo a censurar el extranjerismo y el imperialismo de las categorías, y a fustigar la dimensión imitativa y la carencia de categorías autóctonas, presentes en las filosofías mexicana y latinoamericana. No se trataba de competir con el pensamiento europeo, sino más bien de aportar a su cultura una propia dimensión iberoamericana. Es ahí donde radica el



gran acierto del Gaos idealista: “*el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias*”<sup>10</sup>.

Por esa razón jamás cesó de advertirles a sus alumnos, los “hiperiones”<sup>\*</sup>, sobre la independencia de pensamiento, e inculcarles que el intelectual también podía dar cuenta de sus obligaciones políticas, pero no en tanto político profesional; por eso no aceptó la mera actividad política que, a su criterio, era una práctica que podía parcializar las cosas, y siempre se opuso a una filosofía de ese tipo; debido tal vez a su calidad de exiliado, situación que le orillaba a mantenerse al margen de compromisos políticos nacionales, a pesar de que su anterior activismo militante al lado de Ortega por la defensa de la República española, siempre lo marcó.

En un texto publicado en la colección *México y lo mexicano* de 1952<sup>\*\*</sup>, Gaos manifestó su rechazo a la influencia de lo político en la ciencia y la filosofía, cuando es evidente que en la realidad de la vida política es inherente a tales actividades, lo que muestra cierta miopía crítica en un filósofo de ese fuste; y quizás desde esa posición político-social es de donde se deriva su especial desatención del marxismo de su época, socialismo que excluyó del análisis crítico, pero que nunca dejó de asumir durante la etapa de la guerra civil española.

Por otra parte, ha sido ampliamente conocida su labor filosófica, misma que favoreció el robustecimiento en México de la influencia orteguiana y del historicismo en general, ambos elementos que formaron toda una escuela importante de pensamiento; y se puede decir que si hay algo positivo en el circunstancialismo, a pesar de su relativismo y de las

---

10 Ibid., p.68.

\* Al respecto se puede consultar más adelante en esta tesis el apartado dedicado a *Gaos y el grupo Hiperión*, un tema que nos revela los alcances en la investigación sobre lo hispanoamericano y lo mexicano.

\*\* Publicación aparecida con la fundación del grupo Hiperión.

dificultades epistemológicas de la categoría misma de “circunstancia”, es que con él se supo entender que la filosofía es una función de la vida y que es ella la que asigna sentido al filosofar, “*de esta manera la corriente historicista -registró Gaos- abrió las puertas a una comprensión realista y a la dialéctica del proceso de las ideas en Latinoamérica*”<sup>11</sup>. Ése sería el mejor ejemplo de espíritu crítico e integridad moral para sus discípulos, el cual se multiplicó en cada generación durante su estancia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y El Colegio de México, pues concurren voces afirmando que, en consonancia con su maestro Ortega y Gasset, Gaos logró salvar así su circunstancia, para trascender su tiempo, y enriquecer el pensamiento de México, porque ante todo fue un pensador que hizo de la actividad filosófica un nuevo modo de aportación ideológica con propuestas universales.

---

11 Cfr. PÉREZ ZAVALA, Carlos. *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. “Los ejes del historicismo empírico”*. *El historicismo de Dilthey*. Córdoba, Argentina. ICALA, 1998, pp.35-38.

## *Inicios del siglo XX*

*La vida concreta contemporánea  
caracterizada más aparentemente que  
por nada por el dominio o el primado  
de la técnica física, manifiesto en la  
invasión de artefactos, de aparatos por  
todas partes*

José Gaos. 1947 \*

Cuando nació José Gaos (1900) en España, la filosofía latinoamericana se estaba desarrollando de una manera tan diversa como paradójica, múltiple y en ciertos períodos, conciliadora. El tema del latinoamericanismo filosófico se presentaba entonces bajo una problemática abierta cuyos componentes eran: identidad, democracia, igualdad, libertad, fraternidad, justicia, humanismo, tolerancia, solidaridad, alteridad; conceptos todos que, frente al rigor crítico, sugerían una serie de propuestas destinadas a contribuir con soluciones y proyectos de cambio profundo, en el quehacer ideológico de América Latina. Es decir, estamos ante una región que había sido enriquecida con el legado del humanismo y los conocimientos filosóficos, pero sobre todo, ante una Latinoamérica que tomaba conciencia del auténtico sentido requerido por el pensamiento del siglo XX.

Y en esa época el pensamiento de Gaos estuvo circunstancializado por el estallido de las crisis (postguerra, intolerancia, dependencia, tercermundismo, aumento de la miseria, exclusión, racismo), asimismo, imperaba en esos días la urgente necesidad de reafirmar una verdadera

---

\* GAOS, José. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. México. UNAM. 1947, p.43.

identidad ante la (re)configuración de corrientes de pensamiento que surgían en las diversas sociedades contemporáneas.

América Latina experimentó en esa etapa histórica la aparición de un serial de paradigmas tan heterogéneos, que le enfrentaban a una renovada historiografía de las ideas. Sin embargo, ¿cómo se inserta el pensamiento filosófico de José Gaos en la realidad mexicana e hispanoamericana durante el desarrollo del siglo XX?

Durante el primer cuarto del siglo XX, mientras José Gaos se terminaba de formar académicamente en España bajo el influjo de la filosofía alemana y el predominio del perspectivismo de Ortega y Gasset; en México imperaba el pensamiento de uno de los primeros filósofos que en esos momentos ejerció un predominio que resultó definitivo: Gabino Barreda, discípulo del “padre del positivismo” en Francia, Auguste Comte (1724-1804). El positivismo de Barreda (*Oración cívica*, 1867)\* indicaba que lo que no se percibía a través de la experiencia debía ser considerado como algo inaccesible al conocimiento.

Por su parte, el filósofo mexicano Antonio Ibargüengoitia ha escrito con justificada razón que Gabino Barreda representó el pensamiento de un hombre que “*influyó poderosamente en los destinos del estudio de la filosofía en México*”<sup>12</sup>, y su visión de América Latina fue la de una región del planeta que valoraba su emancipación de España, país que a su vez se

---

\* Gabino Barreda (1820-1881), médico, filósofo y político mexicano. Nacido en Puebla, fue alumno de Auguste Comte entre 1847 y 1851 en París e introdujo el positivismo en la tradición de la filosofía mexicana. Barreda ejerció una importante influencia social y redactó por encargo del presidente Benito Juárez, vencedor de Maximiliano y de la reacción conservadora, la Ley de Instrucción Pública de 1867, creó también la Escuela Nacional Preparatoria. Además de *Oración cívica*, véase una de sus obras más notables que tiene por título *De la educación moral* (1863).

12 Cfr. IBARGÜENGOITIA, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana*. México. Porrúa, 1998, p.16.

sostenía en los principales gérmenes de la renovación moderna.

El positivismo en América Latina se había expandido hacia el siglo XIX con el independentismo latinoamericano, de 1830 a 1910 aproximadamente, cuando la filosofía dominante del positivismo comteano (con ideas de Spencer y Stuart Mill), era una expresión típica del triunfo de los liberales sobre los conservadores, que representaban la escolástica tradicional. El positivismo fue entonces la faceta de un poder que, según Leopoldo Zea, sería usado como el instrumento de la emancipación mental de Hispanoamérica.

De esa forma, el contexto histórico del pensamiento en América Latina durante la naciente vida intelectual de José Gaos en su natal España, estuvo imbuido por los principios de Comte (*Curso de filosofía positiva*. Porrúa. México, 1996). Principios que asimismo, fueron unificados bajo la concepción de la religión de la humanidad y por la ley de los tres estadios o grados históricos del pensamiento filosófico: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto, y el científico o positivo. A fin de cuentas, la filosofía positivista sería el suceso que se propagó casi en su totalidad por toda América Latina.

Entre los fundadores destacados de esta filosofía estuvieron Juan Bautista Alberdi\*; Domingo Faustino Sarmiento\*\* (*Facundo. Civilización o*

---

\* De 1842 es el artículo *“Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”*, en el afirma, seguramente influido por Voltaire, que *“la tolerancia es la ley de nuestro tiempo”* y que *“la regla de nuestro siglo -el XIX- es no hacerse matar por sistema alguno”*. (Véase GAOS, José. *Antología del pensamiento de lengua española, “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea”* de Juan Bautista Alberdi. México. Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982, p.300. )

\*\* *Facundo, civilización y barbarie*, es un apasionado ataque contra el régimen de Rosas, a la vez que ensayo sociológico novelado, que se ha convertido en un clásico de la literatura argentina e hispanoamericana en general.

*barbarie*. El Progreso, Argentina, 1845); y José Ingenieros\*, erigiéndose quizás en las últimas grandes figuras de esta corriente de pensamiento tan enraizada durante el siglo XIX.

También en aquella época floreció la filosofía krausista importada de Francia, Bélgica y España, por discípulos de los krausistas Guillaume Tiberghien y Heinrich Ahrens; asimismo, ésta filosofía se situó en Argentina como una ideología intermedia entre los ideales del conservadurismo católico y la revolución ilustrada.

Algunos filósofos que se adhirieron al positivismo latinoamericano fueron el peruano Manuel González Prada; Enrique Varona, de Cuba; el argentino Alejandro Korn; en Uruguay estuvo Carlos Vaz Ferreira; Eugenio María de Hostos en Puerto Rico; Arturo Ardao en Uruguay; y Belisario Quevedo en Ecuador. Un hecho relevante de aquella época subraya que el positivismo fue adoptado como una filosofía y una ideología de la educación en toda Latinoamérica.

---

\* Véase uno de sus trabajos más originales, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), donde José Ingenieros desarrolló una versión particular del positivismo.

En medio de tales ideas Gaos se instaló en México luego de un penoso exilio, y una vez cimentado en la atmósfera académica mexicana, se dio a la tarea de escribir la *Introducción* de ***La Filosofía del entendimiento*** de Andrés Bello\* donde intentó una síntesis de la filosofía hispanoamericana de aquellos días. Para tal fin no dejó de prestar atención cómo, en los últimos instantes, “en el remate” de toda la filosofía de la América Española, había existido una “importación” de la filosofía europea moderna anterior, sobre todo del romanticismo alemán y el positivismo francés.

Él consideró por cierto, como la obra de mayor relieve de Andrés Bello, la ***Gramática de la lengua castellana, destinada al uso de los americanos***, debido a su importancia en la historia científica de la lengua española.

Más adelante y en oposición al positivismo surgió, al final del primer tercio del siglo XX, un grupo de filósofos espiritualistas formando lo que se conoce como la primera reacción filosófica antipositivista de importancia, misma que estuvo constituida básicamente por el neokantismo. Entre los filósofos neokantianos figuraron Francisco Larroyo en México; y en Argentina el citado Alejandro Korn, Enrique Martínez Paz y Rodolfo Rivarola. El neokantismo fue una corriente de pensamiento dominada por la filosofía alemana y la Escuela de Marburgo (Paul Natorp, Karl Vorländer, Nicolai Hartmann y Ernst Cassirer) que trataba de echar a andar aquella filosofía aplicada a la valoración de los aspectos formales del pensamiento kantiano; con aquella “vuelta a Kant”, se buscaba el análisis de su teoría del conocimiento y su aplicación al mundo de las ciencias empíricas.

Gaos no evitó verse envuelto por el neokantismo antipositivista que ante la tradición filosófica europea se significaba como una recuperación de la

---

\* Acerca del tema de Andrés Bello se puede consultar de José Gaos, ***Antología del pensamiento de lengua española (Op., cit.)***.

metafísica frente al cientificismo fisiológico y sociológico del positivismo spenceriano. Sin embargo, Gaos no es propiamente durante esa etapa un neokantiano<sup>\*</sup>, sino más bien un fenomenólogo husserliano.

En esos años -década de los veinte- Henri Bergson e Immanuel Kant eran los prototipos del pensamiento *avant la lettre*, en ciudades como Lima, Buenos Aires y México. Y es precisamente en este contexto histórico restringido por la llamada filosofía antipositivista hispanoamericana, donde se habrán de sumar luego -a decir de Gaos- pensadores de importancia como los Deústua, Sierra, Chávez, Vasconcelos y Caso, siendo éstos los primeros filósofos que se dejarían seducir por algo opuesto al positivismo: la filosofía de Henri Bergson, Edmund Husserl, W. F. Hegel y Carlos Marx.

José Gaos menciona también (*El pensamiento hispanoamericano*) el florecimiento en ese medio intelectual de los pensadores argentinos Francisco Romero y Coriolano Alberini, así como el peruano Alejandro Deústua; intelectuales formados en tres vertientes seculares de la filosofía europea, especialmente por la alemana: la fenomenología, la filosofía de los valores y el existencialismo.

Mientras tanto, en el otro extremo ideológico aparecieron los pensadores de la filosofía marxista en América Latina, entre ellos: Mariátegui, Haya de la Torre, Lombardo Toledano, y el cubano Juan Marinello, seguidor del llamado marxismo antiimperialista.

El pensamiento hispanoamericano, es un texto donde José Gaos llevó al plano del análisis crítico la historia de las ideas, aparecen en él los filósofos que tuvieron el merecimiento de pertenecer a lo más destacado de

---

<sup>\*</sup> En este retorno o *vuelta a Kant*, la Escuela de Marburgo proponía una filosofía que destacara el papel constructivo que posee la razón humana; y, como ya hizo Kant, debía tener siempre en cuenta los datos que aportan las matemáticas y la física para el conocimiento de la realidad.



que tuvieron el merecimiento de pertenecer a lo más destacado de esa vanguardia filosófica: Alejandro Deústua, Silvio Romero, José Enrique Rodó, Justo Sierra, Emeterio Valverde y Téllez, José Vasconcelos, Antonio Caso y Alfonso Reyes.

Desde luego que hacia la cuarta década del siglo XX, José Gaos también se vio envuelto -además del positivismo y antipositivismo-, por otras corrientes de ideas o ismos del pensamiento filosófico en Latinoamérica.

Una de estas tendencias que mayormente infundió vigor al desarrollo de su pensamiento fue, sin duda alguna, el tema de la llamada “filosofía americana”, pues en ese movimiento surgieron pensadores contemporáneos de Gaos que lograron influir notablemente en aquella, la circunstancia que le tocó vivir.

## *La “filosofía americana” y su aporte al circunstancialismo*

*Filosofía Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos, filosofía pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales. Y es bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad, y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad*

Juan Bautista Alberdi. 1842\*

Durante la segunda mitad del siglo XX y entre posiciones filosóficas convergentes-divergentes entre sí como el positivismo, existencialismo, marxismo, neokantismo, positivismo lógico, pragmatismo, fenomenología, hegelianismo, sensualismo, utilitarismo, y todos los ismos; una de las aportaciones que mayor alcance tuvo en la filosofía de América Latina la constituyó un movimiento innovador que devino en lo que la historiografía contemporánea ha denominado como “filosofía americana”. ¿En qué consistían los principios de esta importante corriente filosófica? En seguida se hará una breve aproximación a la filosofía americana desde el contexto del pensamiento de José Gaos, y veremos la manera en que se manifestó dicho movimiento intelectual por un grupo destacado de filósofos

---

\* GAOS. José. *Antología del pensamiento de lengua española. Op., cit,* p.302.

latinoamericanos.

Ante todo, la llamada “filosofía americana” fue vista como una parte valiosa dentro del proceso histórico que determinó al pensamiento hispanoamericano. Gaos definió este momento al poner el dedo en la llaga sobre la probable inexistencia de una auténtica filosofía americana, sin embargo, siempre dejó vislumbrar la gran necesidad histórica de la presencia de la misma.

Consideró que una condición fundamental para la posible concreción de un pensar cotidiano sobre la realidad, debía originarse en la circunstancia propia de Latinoamérica en sí. En esa medida la historia registraría dicho filosofar como tal, por esa razón negó la existencia de filosofía española alguna y de una filosofía americana propiamente dicha. Filosofías éstas que en su criterio, “*se desea, y vehementemente, que las haya*”<sup>13</sup>; y asumiendo una postura neokantiana hacia la década de los cuarenta, Gaos se convencía de que no existía entonces ni filosofía uruguaya, ni filosofía argentina, ni filosofía mexicana alguna, de la misma forma como existieron antes una filosofía griega, francesa o alemana. Lo único verdadero para él como lo fue para Kant, es el hecho mismo de filosofar, es decir, la posibilidad de construir conocimientos en materia de filosofía, pues desde esa mirada, lo americano llegaría por añadidura. Sólo así admitió Gaos la misión de la filosofía americana: la cuestión no radicaba en hacer una filosofía española o americana, sino en que los españoles o americanos hiciesen una filosofía que fuese la suya propia. Ésta es una tesis capital que él preveía para que se pudiese “*crear una filosofía americana*”<sup>14</sup> con autenticidad, a la cual denominó bajo el concepto de filosofía hispanoamericana.

Desde esa perspectiva, son varios los factores que coadyuvaron a definir

---

13 Ibid., p.296

14 Idem., p.297

el proceso en que se desarrolló aquella circunstancia que rodeaba entonces a las filosofías latinoamericana y mexicana: el subdesarrollo; la búsqueda de identidad; la idea de filosofía como compromiso existencial; el debate entre historia, mitología y democracia; la pregunta sobre el Ser de Europa y el Ser de América; el problema de la conciencia hispanoamericana; la definición de la idea y el nombre de América Latina; el deseo por una filosofía original o auténtica que estuviese preocupada por identificar la filosofía de lengua española con la filosofía americana, como pensó Gaos; o bien, prevalecieron temas como la noción de una América Latina que era vista desde presupuestos que habrían de posibilitar la salvación de la circunstancialidad histórica, que Ortega y Gasset concibió.

Si se reconsideran las palabras de Gaos al respecto, se podría observar que no guardan lejanía ni en el tiempo ni en el espacio con el momento actual. Al contrario, sus ideas tienen una gran vigencia, pues plantean la tarea de reconstruir la actual filosofía latinoamericana dentro del proceso de creación que permitan las propias condiciones y circunstancias, desde el seno mismo de la realidad que nos rodea; y en función de varios elementos necesarios del pensamiento, como identidad, creatividad, originalidad, autenticidad, imaginación, libertad, y por ende, con un sentido propio de “hispanoamericanidad”.

Como Gaos, Augusto Salazar Bondy<sup>\*</sup>, al pensar América Latina desde la filosofía y la ideología, ha hecho hincapié en la categoría del pensamiento “occidental-americano” como lo más adecuado a nuestra cultura. A Salazar Bondy le preocupaba la autenticidad como el *modus operandi* del pensamiento

---

<sup>\*</sup> Augusto Salazar Bondy (1926-1974), filósofo peruano, realizó notables contribuciones a la historia de la filosofía en Perú y en América Latina. De Salazar Bondy se puede ver *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* (1969).

“nuestro-americano”, por eso rechazó a un tiempo todo intento del filosofar de importación, misma postura que coincidió con Gaos. En Salazar Bondy por ejemplo, los factores filosófico-ideológicos deben ser las vertientes de reflexión que impidan el carácter imitativo de la cultura. Por su parte, el filósofo argentino Arturo Andrés Roig también ha mencionado la posibilidad de una filosofía latinoamericana, como aquella tendencia que intente ser liberadora; pero, para ello debe primero aplicarse a ser una filosofía americana que no pueda prescindir de su propio pasado ideológico. El tema dominante en Roig fue el presente de la historia en la filosofía americana: *“una filosofía de la historia americana -escribe García Angulo- se presenta como una inversión de todo eurocentrismo, del cual no estuvieron exentos Marx y Engels. De esta manera es entendida por Roig, en correspondencia con Leopoldo Zea, “nuestra” filosofía de la historia”*<sup>15</sup>.

Es así que, a través de Gaos se reconoció lo más relevante de nuestra secular circunstancia latinoamericana, y ése fue el detonante que obligó a reflexionar en América Latina a partir de la historia de las ideas, mediante los distintos proyectos de cambio y transformación que José Gaos sostuvo a su llegada de España. Son éstos valores universales que ahora mismo posibilitan un nuevo impulso en América Latina de cara al siglo XXI, en todo caso, para obtener todo el derecho de pensar por sí misma y desde sí misma, y buscar los senderos propios de la autonomía, la libertad, la originalidad, la autenticidad y el conocimiento.

Sería el anterior un proceso en que Latinoamérica podría reconocerse a sí misma en una filosofía que, ante las nuevas resignificaciones de su destino, sea capaz de obtener la transformación de su presente, basándose en la

---

<sup>15</sup> Cfr. GARCÍA ANGULO, Jore J. *Arturo A. Roig: la Historia de las ideas como historia crítica de las ideologías*. Universidad Central de Las Villas, Cuba. 2002, p.3

reflexión del pasado y en la previsión de los cambios futuros.

Es así como habrían de encarnarse las mencionadas circunstancias propias del pensamiento filosófico de América Latina durante los límites de la primera mitad del siglo XX, es decir, ese fue el lugar común donde se reinscribieron los orígenes de la participación del Gaos hispanoamericanista.

## *Capítulo II*

*Gaos: de la historia de las ideas a la filosofía del circunstancialismo*

## ***Gaos: de la historia de las ideas a la filosofía del circunstancialismo***

Antes de entrar al tema principal del circunstancialismo histórico-filosófico gaosiano, es imperativo considerar algunos aspectos teórico-conceptuales pertenecientes a la tradición latinoamericana de la historia de las ideas en el pensamiento contemporáneo. Para empezar hay que señalar la necesidad de una (re)significación sobre ese concepto de historia de las ideas en América Latina, a través de algunos de sus exponentes más representativos, como han sido los destacados pensadores como Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Horacio Cerutti y José Gaos\*, entre otros, pues es evidente que desde el conjunto de sus ideas, será posible la (re)significación de las mismas con el objeto de aproximarse a una interpretación concreta de la filosofía latinoamericana, particularmente a mediados del siglo XX.

En ese sentido se trata aquí de recuperar la historia de las ideas como un concepto central en la filosofía de Gaos al momento de su llegada a México, y así observar con rigor la dinámica histórica que dicho término jugó en la realidad hispanoamericana; pues cuando Gaos llegó a Latinoamérica (México, Cuba, Puerto Rico, Venezuela) procedente de su natal España, uno de los principales temas que ocupó los fundamentos de su pensamiento filosófico fue dicha necesidad por (re)conceptualizar las reflexiones de América Latina acerca del tema de la historia de las ideas,

---

\* Véanse los textos de Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, (FCE, México, 1981) y *El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico*. (Anuario/Estudios Latinoamericanos 7, México, 1974). En ellos se hace evidente su postura filosófica a favor de la filosofía latinoamericana que conceda la búsqueda de identidad por medio de la construcción de una historia de las ideas. En Roig el discurso filosófico debe integrarse al discurso político. Sobre Zea, Ardao y Cerutti, se pueden consultar las referencias más adelante.



Un asunto que en Gaos va siempre de la mano de una teoría de la circunstancia filosófica. De ahí que, entre los rasgos más importantes que caracterizan los (re)posicionamientos ideológicos en todos estos filósofos, frente a su propia circunstancia histórica, se pueden resumir los siguientes aspectos generales.

En principio, durante la primera mitad del siglo XX, en Latinoamérica se experimentó una etapa de la historia de la filosofía dominada por teorías y categorizaciones enfocadas al estudio del pasado y a la recuperación de la tradición como un valor concreto, que posibilitara el futuro de la reflexión, como sucedió con el pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig, para quien la categoría de circunstancia fue percibida como un fenómeno social e histórico al mismo tiempo. En ese sentido Roig definió la circunstancia como una instancia espacio-temporal que es interna en el sujeto histórico y cuya racionalidad requiere la búsqueda de lo subjetivo y objetivo en una lucha por la unidad, misma que en él apareció como unidad superior de la circunstancia e instancia históricas:

*Lo que está alrededor" (circum-stare), sólo puede "rodearme" en cuanto que está a la vez "dentro de" (es un in-stare), es decir que depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido<sup>1</sup>*

De ese modo para Roig la circunstancia fue vista como el entendimiento

---

<sup>1</sup> Cfr. ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Cap. XV. *Empiricidad, Circunstancias y Estructura axiológica del discurso*. México. FCE, 1981, p.45.

propio de la instancia, y a través de ambos términos mostró la percepción que lo llevó a construir el término de “*situacionalidad*”<sup>2</sup>, como algo proveniente de lo circunstancial mismo por esa vía unitaria. Sin embargo Roig contempló un universo ético-axiológico en razón del principio de contradicción latente en la categoría de circunstancia-intancia histórico-social:

*De la circunstancia proviene, pues, la identidad y la diferenciación, pero el principio de la misma se encuentra en la conciencia histórica originaria, que define al hombre como sujeto y su raíz se encuentra en esa empiricidad desde la cual surge y se organiza nuestro universo valorativo*<sup>3</sup>

En *La filosofía de la historia mexicana*<sup>4</sup>, Roig advirtió en el pensamiento de Gaos y Zea\* un punto de coincidencia que se originó con el tema de la historia de las ideas y que culminó, para Zea, en una respuesta a la filosofía de la historia de la modernidad europea; mientras que en Gaos representó al

---

2 Ibid., p. 51.

3 Idem., p. 52.

4 Idem., Cap. X. *La filosofía de la historia mexicana*, pp. 52-53.

\* Leopoldo Zea influido por Gaos, realizó importantes contribuciones a la historia del pensamiento en México y América Latina. Según Zea, es necesario que la actividad filosófica tome conciencia de su propia situación histórica. En este sentido, señaló la relevancia que debe tener la unidad entre teoría y práctica en la tradición del pensamiento latinoamericano (*La filosofía americana como filosofía sin más*, 1969). Dedicó importantes trabajos al análisis del lugar que debe ocupar Latinoamérica en el panorama intelectual occidental (*Esquema para una historia de las ideas en Ibero-América*, 1956) y destacadas contribuciones a la filosofía de la historia. Textos fundamentales de Zea son: *En torno a una filosofía americana* (1945), *América como conciencia* (1953), *América en la conciencia de Europa* (1955) *Latinoamérica y el mundo* (1960)

pensamiento hispánico empeñado en encontrar su sentido dentro del desarrollo del pensamiento mundial.

Para Roig la historia de las ideas es el antecedente inmediato a la construcción de la filosofía latinoamericana, para Zea en cambio, el concepto clave fue el de asimilación. Mientras que Roig le dio un giro a la dialéctica hegeliana, y sin desdeñar el pensamiento europeo ( Kant, Hegel, Marx ) establecía los fundamentos de la filosofía latinoamericana; con Zea en cambio, la filosofía latinoamericana será todo aquel pensamiento surgido en nuestro continente gracias a la relación íntima entre filosofía y cultura. Si bien en la idea de Roig, la función de la filosofía en Latinoamérica es sobre todo una liberación de las cadenas de los conceptos vigentes, aunque sin desprenderse del pensamiento occidental, al tomar de la filosofía europea todos los elementos necesarios donde fundamentar su definición; para Zea por su parte, es una interpretación de la dialéctica hegeliana en el sentido de que América Latina tendrá su propia historia sólo si es capaz de asumir el movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu, partiendo de la negación de un pasado que ya no le es propio.

De esa manera, el recurso argumental de Zea estriba por principio en la negación hegeliana, esto es, afirmaba que es sólo mediante un acto de asimilación como será posible construir la reflexión de las ideas en Latinoamérica, todo con una lógica dialéctica donde el negar no significa eliminar, sino asimilar o conservar. En ese sentido, la filosofía latinoamericana es para Zea una filosofía vista como la asimilación de la historia, bajo la forma de conciencia crítica que deviene en una conciencia histórica. En todo caso, con las citadas reflexiones de Roig se puede advertir, en cambio, el interés predominante por la metodología en la filosofía latinoamericana, al promover con Ardao, una conciencia que le permitió conocer la identidad latinoamericana. Antes bien, si para Roig la

función de la filosofía en Latinoamérica equivale a liberarse de la esclavitud de conceptos y categorizaciones, también es la historia de las ideas el antecedente inmediato para la (re)construcción de la filosofía latinoamericana.

Por otra parte, Leopoldo Zea representaría pues la “normalización” de la historia de las ideas y el suyo es el transitar entre la historiografía y la filosofía de la historia. Sus primeras obras importantes fueron verdaderos aportes a la disciplina de esa historia de las ideas (*En torno a una filosofía americana*, 1942; *América como conciencia*, 1953), y trascendiéndola, se transformaría en un filósofo de la historia, pues el suyo es un acontecer mirado desde la periferia y para la periferia en el ámbito de la filosofía de la liberación (Dussel). Sin embargo, el asunto que le preocupó más es el de una América en la historia.

Con Zea se encuentra un profundo significado en la historia de las ideas de América Latina y en su pensamiento está latente lo universal desde lo particular; es decir, su pensamiento es latinoamericano y occidental a la par, porque representa la realidad del ser total y singular. A su proyecto Zea lo denominó como “filosofía sin más”, una filosofía que al brotar de las necesidades específicas de la historia de América Latina, se pronunciara por la universalidad, misma idea que será también una constante en el pensamiento de Ardao\*. Como alumno distinguido de Gaos, Zea inició en la década de los cuarenta, su proyecto filosófico para impulsar una filosofía que no le pidiera prestado a la europea los elementos de su propia identidad. En *El positivismo en México* señaló ya una filosofía sin más que

---

\* En las obras de Arturo Ardao pueden distinguirse dos vertientes esenciales: la atención dedicada a la historia del pensamiento latinoamericano (que analizó desde su propia originalidad) y el planteamiento de una filosofía propia. Para ampliar el tema se puede consultar la obra de Ardao, *América Latina y la latinidad*. UNAM, México, 1993.

pretenda ser un discurso desde Latinoamérica, propio y genuino, que analice los temas urgentes de nuestros pueblos; y ante la posguerra típica del eurocentrismo filosófico, propone pensar desde las propias mentes y realidades, para llegar a la identidad de una filosofía propia, (mexicana o argentina); tal como sucedió con las filosofías francesa o alemana, mismas que contribuyeron a poner en tela de juicio la racionalidad europea y la crisis del proyecto de la Ilustración.

Para Zea la idea y el pensamiento son determinados por el entorno, en consecuencia llega a aclarar:

*Una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a su circunstancia. El pensamiento no existe sino como un diálogo con la circunstancia. El hombre cuando filosofa se dirige a su circunstancia y le pide le diga en humano lo que es*<sup>5</sup>

Empero ¿qué representa la filosofía sin más en la idea de Zea? Significa desde luego, postular un pensamiento desde donde el mexicano afirme su nivel concreto, lo mismo que el latinoamericano, aunque tendiendo siempre hacia el nivel universal (denominado sin más). En ese sentido Zea llegó a sostener una filosofía sin más antes de una filosofía latinoamericana propiamente dicha, para (re)afirmar así una filosofía universal, mientras consideró que lo latinoamericano se nos habría de dar por añadidura. De ese modo, esa idea de la filosofía sin más (*La esencia de lo Americano*) representó el proyecto de una filosofía de la historia de las ideas latinoamericanas, que siendo particulares se tornan a su vez en busca de la

---

<sup>5</sup> Cfr. ZEA; Leopoldo. *El positivismo en México*. México, FCE. 1975, p.20.

universalidad.

Luego entonces, ¿qué es la filosofía de la historia de las ideas en América Latina para Zea? Es el proceso de discernimiento de nuestra identidad (multifacética y contradictoria) en una férrea marcha dialéctica hacia la mencionada asimilación deseada. Y la lectura de Zea acerca de la historia de América Latina fue la de un pasado que no significa simplemente la eliminación de lo anterior, sino la asimilación (*aufhebung* hegeliana) hacia un siguiente proyecto: el asuntivo, que de realizarse asumiría en una maravillosa síntesis el pasado histórico de los pueblos. Asumir lo propio y abrirse a lo universal; ni historicismo ni ahistoricismo; “*Negación por asimilación -explica Zea en **Dependencia y Liberación-**, el dejar de ser en la forma de haber sido, para no tener que seguir siendo lo que se haya sido*”<sup>6</sup>. Es la suya una pretensión de que la filosofía sin más es no sólo filosofía de la historia sino va más allá, es historia de las ideas, por tal motivo para él un verdadero filósofo es el historiador de las ideas. La filosofía sin más para Zea, dio pie al tema del compromiso por la liberación, ¿liberación de qué, de quién?: pues de la marginación, el olvido, la pobreza, y el-no-ser-parte del diálogo universal, esto es, el-no-ser-considerados-hombres. Y el hombre a liberar zeaniano no es sólo el hombre de América Latina sino el hombre, en cualquier lugar donde éste se encuentre. La idea de salvar la circunstancia latinoamericana en la filosofía de Zea implica pues, un acto de liberación para reconstruir desde esa libertad, un pensar latinoamericano que sea la filosofía sin más, con un tamiz de universalidad.

En síntesis, el pensamiento filosófico de Zea se concentraría en afirmar que, si la filosofía es manifestación de la realidad histórica, la auténtica dimensión del filosofar es entonces una historia de la filosofía, por lo tanto

---

6 Ibid., p.11

es historia de las ideas. En su pensar, el hecho de salvar la filosofía *en/para* Latinoamérica se puede interpretar desde una historia de las ideas próxima a tomar conciencia de las limitaciones culturales; y a partir del circunstancialismo o teoría de las circunstancias que postulaba la necesidad de asumir el propio contexto socio-cultural como problema filosófico.

En ese mismo contexto y época histórica, el filósofo Arturo Ardao por su parte y por un camino paralelo, había propuesto ya desde la propia historicidad y desde la compleja intertextualidad de Latinoamérica, construir una visión antropológica de lo humano, es decir, contribuyó con marcar una perspectiva que lograría reconocer lo humano a partir de diferentes circunstancias históricas, y especialmente, como una aportación interesante a las discusiones y aporías espirituales del presente; pues en última instancia, con la categoría de historia de las ideas, América Latina aspiraba ante todo y en esos momentos, por una historia en su búsqueda permanente de sentido, significado y razón de ser.

Ése es el momento en que Ardao coincide con Zea, aunque agrega la valoración de los nacionalismos políticos y la necesidad de alcanzar una autonomía espiritual en la historia de la filosofía de América Latina.

Por ello Ardao nos muestra como relevante, la disciplina de la antropología filosófica en su estrecha relación con la historia de las ideas.

Ardao pensó sobre todo en la pluralidad de lo latinoamericano desde luego que, bajo una visión focalizada -primariamente- desde el Uruguay, su país natal, y lo haría a partir de las categorías de sujeto, tiempo y espacio, preocupado más por la relación sujeto-objeto que formulara en el seno de una filosofía abocada al tema de lo americano.

Ardao se refiere con ello a la condición de la filosofía latinoamericana como un pensamiento producido concretamente bajo determinadas

circunstancias históricas y culturales. Javier Pinedo<sup>7</sup> en la *Historia de las ideas en América Latina* sostiene, en relación a Roig y Ardao que, con estos dos filósofos, la historia de las ideas pudo reivindicar una perspectiva no sólo académica del quehacer filosófico al amparo del abordaje interdisciplinario (Ardao), sino además, la búsqueda de una metodología propia (Roig); pues ambos promovieron una conciencia que permitió conocer la identidad latinoamericana expresada en sus monumentos culturales (textos, documentos).

Fue con esa intención precisamente, con la que Ardao se dedicó al estudio de una historia de las ideas filosóficas abarcando, desde el pasado colonial hasta el primer cuarto del siglo XX, y en ese sentido para él lo importante de esta historia es principalmente el hecho de ser una tarea arqueológica (en Foucault es arqueología del saber) referida a los textos latinoamericanos producidos por una serie diversa de pensadores y corrientes ideológicas. Con esa tarea de investigación se propuso (re)formular una genealogía propia del pensamiento latinoamericano y también uruguayo, logrando finalmente reconocer que existe una integración de las circunstancias existenciales, éticas, históricas y socio-culturales, lo cual permite comprender al individuo como un ente situado en el espacio.

En un sentido distinto pero apuntando a dicha problemática, predominó también en su pensamiento la categoría esencial de autonomía cultural o autonomía espiritual, que él definió así:

*La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado*

---

<sup>7</sup> Cfr. TANI, Rubén. *La Antropología filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo*. DASC-Instituto de Antropología-FHCE. Anuario de Antropología social y cultural. Uruguay. 2004. Art 1, p.10.



*históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido o se le han impuesto, cómo los ha incorporado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido, y de ese modo tomar conciencia de su comportamiento presente así como de las condiciones y posibilidades de su autonomía futura*<sup>8</sup>

Sin embargo, la aspiración principal de Ardao -como en Zea-, consistió en acercarse, en términos de una afirmación universalista, a la *episteme* de la historia de las ideas en América Latina. El filósofo uruguayo siempre rechazó todo tipo de ideas que tuvieran que ver con la “*dependencia nacional o regional hacia fuera*”, pues las consideraba análogas a un cierto tipo de “*dominación social o cultural hacia adentro*”<sup>9</sup>.

Ante esa realidad propuso una categoría de historia de las ideas que, en Latinoamérica, fuera asumida desde una línea reflexiva a través de la perspectiva de su historia:

*Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos*<sup>10</sup>

---

8 Cfr. ACOSTA, Yamandú. *Arturo Ardao. La inteligencia filosófica*. Montevideo, Uruguay, Revista de Filosofía, mayo 2004, vol. 47, pp.5-11.

9 Idem, p.5.

10 Idem., p.7.

En consecuencia, Ardao puso el dedo en la llaga ante uno de los problemas capitales de la historiografía de la historia de las ideas latinoamericanas: el debate entre el marco teórico-conceptual y la metodología presente en su tradición. Es decir, ¿se puede revalorar el pasado ideológico a partir de una metodología de las ideas, que sea a su vez una forma de conocimiento? A partir de entonces, el camino actual del ejercicio y la práctica intelectual sobre la historia de las ideas en América Latina, parece estar inmerso en una discusión metodológica de doble carácter: particularismo contra universalismo en la filosofía misma. Una filosofía que bajo el influjo del hegelianismo, siempre mantuvo Ardao, y es éste el supuesto sobre el que construyó toda su obra en el campo de la historia de las ideas en América Latina:

*...entre los sectores de ideas -dice Ardao-, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos, es el sector de las ideas filosóficas<sup>11</sup>*

Arturo Ardao hablaba ya de una construcción ontológica, metodológica y epistémica, de la historia de las ideas latinoamericanas, y para ello se remitió al pensamiento filosófico que ha de partir con la escolástica; luego transitar por el socialismo utópico, el racionalismo, el liberalismo, el espiritualismo y el positivismo; hasta llegar a la etapa de la crisis de este último en el umbral del siglo XX.

En su pensamiento se reconoce la dialéctica abierta hacia el futuro y el espacio exterior de la inteligencia filosófica desde América Latina, que

---

11 Ibid., pp.9-10.

supone para ésta la posibilidad de la afirmación de su “autonomía espiritual”. Con Ardao se aterriza pues, ante una novedosa lectura de las ideas cuya exigencia puede ser puesta en marcha en respuesta a las circunstancias siempre nuevas, mismas que sean capaces de orientar la praxis desde América Latina en la perspectiva de la emancipación (la filosofía de Dussel y la teología de la liberación), y todo ese cuestionamiento como un modo específico de contribuir también a la liberación humana y asimismo, a la construcción de un efectivo universalismo.

La categoría filosófica de autonomía espiritual en Ardao, finalmente, está constituida por categorías resultantes de una visión ideológica con tintura política, por eso conduce irremisiblemente a temas como el nacionalismo anti-imperialista, anti-fascista, y latinoamericanista; que no son otra cosa que el “*nacionalismo de raíz popular, con carácter de defensa y no de ataque: defensa de la nacionalidad por los pueblos que avasallan las grandes potencias imperialistas “las oligarquías dominantes”*”<sup>12</sup>.

En un momento diferente pero con el mismo orden de ideas, aparecen las reflexiones del pensamiento filosófico de Horacio Cerutti, donde el tema singular es la relación entre la historia de las ideas y el filosofar en “nuestra América”. Primeramente, Cerutti define el filosofar como aquella actividad racional de la América Latina. Al igual que Roig, Cerutti hace de la revalorización del presente una premisa fundamental: “*nos referimos al colibrí, al pájaro meridional americano que vuela para alimentarse al mediodía*”<sup>13</sup>, en contraposición al tipo de pensamiento hegeliano simbolizado por la figura de la lechuza, un ave del atardecer. La

---

12 Ibid., p.11.

13 Cfr. GARCÍA CLARCK, Rubén; et al. *Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. México. UNAM, 2001, p.61.

filosofía del colibrí es en Cerutti un filosofar permanente del presente que fluye y no del pasado latinoamericano.

Así la preocupación fundamental en Cerutti gira en torno a un modelo de la historia de la filosofía que pueda resultar más fructífero para la reconstrucción de la historia de las ideas, y donde la metodología parece ser el talón de Aquiles de la mencionada historia. Y es éste un asunto cuya naturaleza cobró mayor relevancia con el debate acerca de la posible existencia o no, de una filosofía latinoamericana (Salazar Bondy *versus* Zea, 1968), pues con Cerutti se precisa el revalorar y fundamentar, como tarea básica de los latinoamericanos, una manera distinta de metodología de la historia de las ideas.

Es indudable que Horacio Cerutti proviene de esa tradición que recibe y busca “*la herencia, la historiografía de la historia de las ideas que dejaron ya en los cuarenta los mexicanos José Gaos y Leopoldo Zea, el argentino Francisco Romero, el panameño Ricaurte Soler*”<sup>14</sup>. En ese sentido, ***Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*** es un texto donde el pensador argentino asentó las bases racionales para identificar con mayor precisión dicha metodología supuesta, en la cual, “*el papel del filósofo es el de preguntarse, problematizar, historizar*”<sup>15</sup>. Sin duda, el “Hacia” de Cerutti es un “Hacia” que proviene de las categorías propuestas por Gaos en su trabajo sobre ***El pensamiento hispanoamericano*** (1942).

El término de “Hacia”, es la categoría que contiene el espíritu necesario para crear una filosofía propia, sin que para ello se tenga que atar el pensamiento a una relación forzosa con Europa. El “Hacia” representa

---

14 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio. ***Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina***. México. CCyDEL, UNAM, 1986, p.9.

15 Idem., p.10.

elaborar en vez de clamar, la salvación del hombre latinoamericano: es la crítica que marcha tomada de la mano de la propuesta.

Cerutti ha buscado con ello no sólo exponer una realidad ideológica, sino más bien, atisbar en las perturbaciones, superar las fallas que impiden una historia con sus propias categorías filosóficas, en pocas palabras, lo que propone fundamentalmente -parece válido- es enseñar cómo la realidad humana se concibe a sí misma, y también quiere dar a las ideas un origen y sustento en la realidad histórica. Cerutti ha propuesto una categoría de la historia de las ideas que surja de sus propias categorías filosóficas: ese pájaro meridional que se alimenta al mediodía y no al atardecer.

Ahora bien, en el sentido del análisis anterior y con las filosofías de Roig, Zea, Ardao, Cerutti y Gaos, la historia de las ideas resultó ser un término acuñado con el propósito de universalizar el problema de la circunstancia filosófica, que se hace expresa y luego se concreta, en un periodo de tiempo (primera mitad del siglo XX) particular de América Latina. Y como ellos, José Gaos cuando hablaba de salvar la circunstancia filosófica latinoamericana, lo que pretendió con eso fue un filosofar propio, a partir de una historia de las ideas pensadas, desde y por, la circunstancia latinoamericana.

Evidentemente, la categoría de circunstancia histórico-filosófica es la esencia misma de un pensamiento latinoamericano sujeto a un momento histórico determinado, concreto, y que transcurre en un tiempo presente, de forma paralela a las ideas.

De esa manera se puede concluir que el debate -que parece eterno- por una historia de las ideas en América Latina, bien pudo experimentar en la etapa de la primera mitad del siglo XX, una urgente búsqueda de las soluciones que hicieran posible un determinado arquetipo de filosofía emancipada de los conceptos eurocéntricos e imperialistas, y caracterizada por la necesidad de rehacer temas como los de la identidad y libertad,

ambos conceptos sustentados desde la realidad del pensamiento en América Latina.

En ese sentido, el tema de la circunstancia como problema filosófico durante esa etapa, se puede considerar como una respuesta adecuada -entre otras- a la necesidad de transformación que la historia le planteó.

Representando asimismo, una filosofía de la historia y una historia de la filosofía, con las pretensiones de mantener el ideal salvífico dentro del contexto del pensamiento latinoamericano.

Después de todo Gaos y Zea serían quienes, a través de una reinterpretación del pasado filosófico hispanoamericano, colocarían las bases sobre las que se construiría el actual pensamiento de la liberación de las categorías, aunque sin soslayar que ambos recibieron de José Ortega y Gasset una influencia definitiva en ese sentido, pues la categoría de circunstancia en Ortega planteaba que el hombre, desde el momento preciso de su nacimiento, se encuentra interactuando con las cosas y su mundo circundante, para crear un espacio vital de coexistencia.

Por esa razón, todo aquello que rodea al individuo es la circunstancia, es decir, espacio y tiempo susceptibles de ser transformados a partir de las necesidades y desde la particular perspectiva que el hombre tiene de su entorno.

Empero, fue José Gaos indudablemente quien, desde su llegada a México en 1939, consolidó definitivamente la recepción de la categoría de circunstancia, y señaló desde luego, el camino por donde habría de marchar el pensamiento historicista de Roig y de Zea. Por hecho y derecho propio, el mérito de Gaos consiste en haber "latinoamericanizado" la filosofía de Ortega, en especial con la tesis de que los cambios históricos obedecen a la manera como, en un momento dado, se percibe intelectualmente la realidad circundante.

Esta influencia de su pensamiento abriría las puertas al entendimiento de la filosofía como filosofía de las circunstancias, y consecuentemente, sentaba las bases para la postulación de una filosofía auténticamente hispanoamericana.

Luego entonces y por el sólo hecho de recuperar filosóficamente el concepto de circunstancia, esto significó -según todos los pensadores anteriores en común acuerdo al programa de Gaos-, el hecho mismo de examinar cómo ciertas ideas se han convertido en agentes de transformación socio-política en la historia de América Latina, lo cual logró suponer necesariamente la elaboración de una categoría de *Historia de las Ideas*. Una historia de las ideas que represente, en cualquier caso, una historia crítica de las ideologías.

En resumidas cuentas, aquello que Gaos consiguió, fue (de)mostrar que la filosofía no se articula solamente en ciertas circunstancias, sino que es siempre filosofía de esas circunstancias, ideas con las que se puede estar o no de acuerdo. Definido en tales términos, el pensamiento hispanoamericano se halla plenamente integrado a la tradición inmanentista y crítica de la modernidad occidental, y va ligado a un pasado que, siguiendo los postulados típicos de la Ilustración, vio en la realidad y la vida del hombre concreto, el punto de partida del filosofar. La suya fue pues, la visión de la filosofía latinoamericana como un pensamiento de salvación tributario de la modernidad europea, mismo pensamiento que se encuentra ubicado en el centro de la filosofía de la historia latinoamericana que fue desarrollada exhaustivamente -entre otros-, por los pensadores antes citados, de una u otra manera.

En ese sentido, es la nuestra pues, una historia de las ideas filosóficas que en América Latina recibió la aportación de reconocerse en su circunstancia propia, en su identidad, para así emprender desde este entorno la mudanza requerida por el siglo XX.





*Capítulo III*

*La filosofía de José Gaos (1900-1969)*

*La filosofía de José Gaos (1900-1969)*

*Un pensador hispano-mexicano\**



---

\* Cfr. ABELLÁN, José Luis. Cuadernos de la Fundación: Imagen del texto: *José Gaos ¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?* España. Fundación Españoles en el Mundo. 1993, p.16.

## *Semblanza: vida y obra de un filósofo en el “transtierro”*

### *Antecedentes*

José Gaos nació en Gijón, Asturias, provincia de España, el 26 de diciembre de 1900 y muere en México, D.F., el 10 de Junio de 1969<sup>1</sup>. Fue el mayor de nueve hermanos: Ángel, Vicente, María Teresa, Carmen, Ignacio, Andrés, Dolores y Martín. La infancia y juventud de José Gaos tuvo lugar en distintas tierras de España: León, Valencia, Asturias, Sevilla, Madrid<sup>2</sup>. Destacaron además del filósofo, sus hermanos Dolores (Lola Gaos)<sup>\*</sup> en el arte cinematográfico; Andrés, en la música; el poeta y crítico valenciano Vicente Gaos (1919-1980) (Mitos para un tiempo de incrédulos, 1963); y el poeta y ensayista alicantino Alejandro Gaos (1907-1958). En 1923 luego de haber cursado sus estudios de Bachiller en la Universidad de Valencia (1917), y posteriormente en la Universidad de Madrid donde fue discípulo de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri, Gaos obtuvo el título de Licenciado en Filosofía con una tesis sobre las *Investigaciones Lógicas*<sup>3</sup> de Edmund Husserl. Sin embargo, la filosofía entonces vigente del circunstancialismo histórico y del raciovitalismo perspectivista de José Ortega y Gasset, resultará el (pre)texto fundamental y la base de la fundamental de la formación filosófica inicial de José Gaos, pues dicho pensamiento estará representado por ese tono discursivo durante toda su obra y tendrá una enorme influencia al dejar honda huella

---

1 Cfr. GAOS, José. *Obras Completas. Archivo José Gaos*. México. Instituto de investigaciones filosóficas. UNAM. 2006, pp.1-2.

2 Cfr. SALMERÓN, Fernando. *Jornadas Filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos*. Revista de la Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. Nueva Época, núm. 30. Abril-Junio 1976, p.52.

\* Lola Gaos (1924-1993): actriz de los filmes -entre otros- *Viridiana* y *Tristana*, de otro español ilustre del exilio: el cineasta Luis Buñuel.

3 Cfr. GAOS, José. *Obras Completas. Op., cit.*, p.3.

y lúcida enseñanza. En ese mismo año de 1923 José Gaos tradujo obras importantes como la *Historia maravillosa de Pedro Schlehmil*, de A. von Chamizo; además fue nombrado lector de Español en la Facultad de Letras de Montpellier (Francia), y en la Escuela Normal del Magisterio de dicha ciudad (1924-25) fue cuando tradujo textos como *Leyendas heroicas de los germanos*, de Walters y Petersen; la *Psicología* de Franz Brentano (1926) y *El resentimiento en la moral* de Max Scheler (1927). Después en el año 1928, Gaos obtiene el Doctorado en Filosofía por la Universidad de Madrid, con una tesis sobre *La crítica del psicologismo en Husserl*. Para entonces ya traducía y publicaba obras como *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* de Heinz Heimsoeth, y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. Durante esa etapa se convierte en catedrático del Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de León (1928-1930). En el periodo de 1929 trabajó en la traducción de tres pensadores alemanes: Max Scheler, Eduard Spranger y Johannes Hessen (*El puesto del hombre en el cosmos*, *Psicología de la edad juvenil*, y *Teoría del Conocimiento*, respectivamente); tradujo también, con Manuel García Morente, las *Investigaciones Lógicas* de Husserl en tres tomos.

Para 1930 Gaos hizo la traducción de obras como: *El concepto de la angustia*, y *Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original* (Soren Kierkegaard), a su vez, *La psicología del llanto* (Baldwin Schwartz); *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* (Johan Huizinga). En ese mismo año, Gaos fue nombrado Profesor Titular de *Lógica* y de *Teoría del Conocimiento* en la Universidad de Zaragoza (cargo desempeñado hasta 1933). En el periodo de 1931-32 tradujo de Teodoro Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl*; a W. Moog, autor de *Hegel y la escuela hegeliana*; a Jorge Mehlis y su obra *Plotino*; así como Aloys Müller y su

*Introducción a la filosofía*; Augusto Messer y *La filosofía en el siglo XIX, empirismo y naturalismo*. Para entonces Gaos ingresó al Partido Socialista, convirtiéndose en miembro de la *Federación de Trabajadores de la Enseñanza*; empero, al mismo tiempo, formó parte de la *Agrupación al Servicio de la República*, precisamente a petición de su maestro, el filósofo José Ortega y Gasset.

Para 1932 tradujo de nueva cuenta a Heinz Heimsoeth (*La metafísica moderna*), y entre 1933-34 textos como, *Psicología. Ensayo de una teoría fenomenológica de lo psíquico*, de Aloys Müller; *Mahoma. Su vida y su religión*, de Tor Andrae; *Los caracteres de la edad contemporánea*, de Juan Teófilo Fichte (traducción y prólogo); y del propio Fichte, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*.

Al año siguiente (1935) tradujo de Emmanuel Kant, la *Antropología en sentido pragmático*; a Max Scheler y la *Sociología del saber*; y escribió por encargo *La filosofía de Maimónides* y *La filosofía en el siglo XX*, en la Universidad Internacional de Verano en Santander. En aquellos días ya era Profesor Titular de *Introducción a la Filosofía* y *Didáctica de las Ciencias Humanas*, en la Universidad de Madrid. De ahí pasó a ser miembro de la *Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* de Córdoba, España (1935-1938).

## *La Guerra Civil Española (1936-1939) y el exilio en México*

En el año 1936, al estallar la Guerra Civil Española (1936-1939), José Gaos es nombrado Rector de la Universidad de Madrid, cargo designado hasta 1939, y ahí se relacionó de forma mucho más amplia con su maestro José Ortega y Gasset, asimismo, con Manuel García Morente, Julián Besteiro y Xavier Zubiri. Al mismo tiempo ocupó el puesto de Secretario General en la citada Universidad de Santander. Luego fue Comisario General de España en la Exposición Internacional de París (1937), y Presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España en el Extranjero; fungió también en calidad de Delegado Oficial de España en el *Congreso Descartes de Filosofía*.

En 1938 el doctor José Gaos llegó a ser distinguido Miembro de la Legión de Honor de la República Francesa, y debido a su actitud inquebrantable en contra del franquismo se vio obligado a interrumpir su rectorado emigrando a México en calidad de exiliado, a fines de ese año. Junto a Gaos arribarían a tierras mexicanas e hispanoamericanas muchos otros intelectuales, artistas, escritores y filósofos republicanos, también en calidad de refugiados. Gaos se destacó a partir de ese momento histórico -para México y España-, por ser uno de los principales representantes de la filosofía de José Ortega y Gasset (se autodefinió como su “discípulo más fiel y predilecto”), y fue ciertamente el más orteguiano de los filósofos españoles exiliados, pues no hay que olvidar que había sido un destacado integrante de la denominada Escuela de Madrid, así como un seguidor de la llamada *herencia de Ortega*. En esas circunstancias y una vez en México, escribe el texto intitulado *Grandeza y ruina de la Ciudad Universitaria*, a fines de ese mismo año.

Aunque parece ser que el sentimiento de José Gaos por su nuevo país fue siempre el de no haber dejado la tierra patria -la del origen-, por una tierra

extranjera -la del destino-, sino más bien, el de haberse trasladado de una tierra de la patria a otra similar. Dado que las patrias no consistían para él en territorios ocupados por poblaciones primitivas, sino en espíritus con interpenetraciones históricas por encima de las fronteras territoriales, y hallaba más adecuado definirse a sí mismo con el neologismo de “*transterrado*”. Sin embargo a su arribo a México, en ningún momento llegó a sentirse propiamente un desterrado como él mismo declaró en sus *Confesiones de transterrado*<sup>4</sup>. Es así como desde aquel momento José Gaos se consagró en México a la enseñanza de la filosofía, siendo un activo miembro de *La Casa de España* -hoy *El Colegio de México*- y fungiendo también como Director del *Seminario para el Estudio del Pensamiento Hispano-Americano*; ejerció además sus labores de profesor extraordinario en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde sería un maestro reconocido por varias generaciones de filósofos e intelectuales latinoamericanos. Uno de los más reconocidos discípulos -como arriba se señaló- fue precisamente el filósofo mexicano Leopoldo Zea, continuador del pensamiento gaosiano en México.

En octubre del año de su llegada (1938), el doctor Gaos prosiguió su labor docente e impartió los cursos de *La filosofía contemporánea*, en la Universidad Michoacana; *Filosofía de la filosofía*, en la UNAM; y *La forma del pensamiento español*, en El Colegio Superior del Estado de Guanajuato. Además, cuando llegó a México gozaba de un gran prestigio en España como traductor de textos importantes (en francés y alemán) y se le empezó a reconocer entonces como un extraordinario ensayista, prologuista, escritor, reseñador y conferencista; lo mismo como un excelente profesor de filosofía que llevaba a cabo conferencias, seminarios

---

4 Cfr. GAOS, José. *Confesiones de transterrado*. *Revista de la Universidad Autónoma de México. Recuerdos de José Gaos (1900-1969)* México /Junio 1994.UNAM, Núm. 52, pp. 3-9.

y cursos de un modo brillante.

El exilio español fue un suceso que motivó a su vez la llegada a México e Hispanoamérica de una gama enriquecedora de hombres y mujeres de talento, prestigio y conocimientos, formados en diversas disciplinas sobre todo en áreas de carácter intelectual, humanista y cultural. Aquella presencia por tierras americanas significó la aportación extraordinaria de cientos de refugiados republicanos antifranquistas, quienes habían destacado en la península ibérica en varias ramas del saber, verbigracia: ciencias, artes, filosofía, literatura, historia, derecho, medicina, arquitectura, etc. También vinieron evidentemente, hombres importantes que impulsaron la vida industrial, comercial y económica de América Latina.

La Guerra Civil Española provocó justamente un éxodo doloroso que representó para muchísimas familias de españoles republicanos la necesidad de rehacer completamente su vida en Hispanoamérica. En esa época, la apertura humanitaria de México para la causa Republicana tuvo, en la política exterior del Gobierno del Presidente General Lázaro Cárdenas, una intervención decisiva del cuerpo diplomático de España y Francia<sup>\*</sup>; a causa de ello llegaron a México aproximadamente unos 30 mil refugiados en 16 embarcaciones, haciendo Cárdenas posible el hecho de abrirles las puertas para su recepción de forma generosa y desinteresada.

Como parte de aquel éxodo histórico, en el año de 1937 llegaron a México 500 niños, en su mayoría catalanes. Dos años después el 13 de junio de 1939 y a bordo del barco Sinaia, arribó al puerto de Veracruz, procedente del puerto francés de Sète, la primera expedición colectiva

---

<sup>\*</sup> Daniel Cosío Villegas y Alfonso Reyes intervinieron en Europa para apoyar el éxodo republicano, en este trámite que fue conocido como “Operación Inteligencia” por los gobiernos de Francia y Suiza.



española. Un suceso notable sin duda, residió en que el gobierno del General Lázaro Cárdenas impulsó, de una manera decisiva, a los exiliados españoles en México. La generación del exilio español se constituía por destacados intelectuales, poetas, ensayistas, editores, historiadores, filósofos y pintores que, como ya se mencionó, en su conjunto enriquecieron la vida cultural y científica de México. Entre los refugiados hubo un grupo de filósofos destacados que por sus creencias e ideales, fue perseguido por el franquismo, y a todos ellos, el gobierno mexicano les ofreció la posibilidad de continuar su obra. Se trataba de los pensadores, José Gaos, Eduardo Nicol, María Zambrano, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, Jaime Serra Hunter, José María Gallegos Rocafull y Eugenio Ímaz.

Todos ellos en común, dejaron una historia profunda en la vida cultural, política y social de México y América Latina, desde finales de los años treinta y principios de los cuarenta, sembrando así la tradición de una cultura que ha resultado determinante hasta el presente.

## *El éxodo en Hispanoamérica*

A esa misma tradición heredada del pensamiento de José Ortega y Gasset, pertenecieron otros filósofos importantes del exilio español. Tal es el caso de Luis Recasens Siches, hijo de españoles aunque nacido en Guatemala y discípulo de Ortega también. Recasens combinaría en su filosofía el vitalismo de Ortega con la teoría de los valores en la esfera de la existencia humana. Y de los discípulos orteguianos que pertenecieron a esa generación también formó parte Manuel Granell, filósofo que desarrolló profesionalmente su pensamiento en Caracas, Venezuela, país donde propuso el estudio de una *ethología* o disciplina filosófica que analiza el fundamento ontológico del ser humano. El filósofo Manuel Granell por cierto, tuvo por esposa a Pilar Gaos, sobrina de don José Gaos. En la misma Caracas, arribó Juan David García Bacca que sería uno más de los importantes pensadores hispanos. García Bacca llegaba de la llamada *Escuela de Barcelona*, y sembró a su paso por México y Latinoamérica una fecunda tradición con su obra filosófica monumental. Juan David García Bacca es autor del primer tratado de lógica simbólica publicado por un filósofo español (*Introducción a la lógica moderna*, 1936).

Empero hay que mencionar que los pensadores y escritores del exilio hispanoamericano también editaron algunas publicaciones periódicas: *Sinaia*, *España Peregrina*, *Romance*, *Las Españas*, y *El Correo de Euclides*.

Entre las mujeres sobresale la figura de María Zambrano, filósofa extraordinaria que en 1939 fue profesora de la Universidad de Morelia, México (*Filosofía y poesía*, 1939; *Hacia un saber sobre el alma*, 1950). María Zambrano vivió además en Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia y Suiza, hasta su regreso a España en 1984. En el pensamiento de Zambrano

la filosofía es una tarea de construcción e interpretación de símbolos y significaba para ella uno de los acontecimientos más radicales que acaecen al ser humano.

Retomando la trayectoria del doctor José Gaos en aquel espacio de intelectualidad, y en la misma época del año 1939, para entonces él daba principio a una nueva etapa de su existencia en México, desenvolviéndose cabalmente en áreas diferentes de trabajo como la pedagogía, la investigación filosófica, la traducción y la práctica constante de sus conferencias, cursos y seminarios. Lo mismo en el ámbito académico mexicano, que en varias instituciones educativas de Hispanoamérica.

En esos momentos Gaos se integró como miembro de *La Casa de España*, e impartía materias como *Historia de la filosofía (La Filosofía Griega)*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; luego una *Introducción a la filosofía*, y *Verdad y Realidad*, de nuevo en la Universidad de Michoacán; y las Conferencias (*Técnica y Vida*, y *Cómo debe ser una Universidad*) en la Universidad de Nuevo León. En el Ateneo Fuentes de Saltillo expuso entonces la Conferencia *La filosofía y la vida*.

Publicó también la obra, *Los fragmentos de Heráclito*; además, *De la filosofía en México*; *Sobre Individuo y sociedad*; y *Cátedra de filosofía*, un Curso de 1939; e impartió Cursillo de *Diez lecciones de filosofía*, en la citada Casa de España de México, escribiendo paralelamente, *La filosofía de España* y *Sobre el auditorio de la filosofía*.

Después, de 1939 a 1947, el maestro desarrolló su labor como Profesor Extraordinario de la Universidad Nacional Autónoma de México, sin embargo, el acontecimiento decisivo al parecer, en su formación filosófica, residió en el trato que mantuvo con su maestro José Ortega y Gasset. La cercanía de esta relación fue tan intensa, que todavía en 1940 al explicarse a sí mismo ante sus críticos por el uso de algún concepto orteguiano, se declaró imposibilitado para segregar su pensamiento del de su maestro,

quien por su trabajo como filósofo, pensador, traductor, autor y maestro universitario -con docencia ininterrumpida por 30 años- renovó y enriqueció en forma notabilísima los estudios de Filosofía, Historia de la Filosofía e Historia de las Ideas, en México y Latinoamérica. José Gaos tradujo unas setenta y tres obras, básicamente todas de la lengua alemana.

Entre los libros y artículos que el filósofo llegó a escribir se estima la cantidad de unos doscientos quince títulos aproximadamente.

Para el comienzo de los años cuarenta, trabajó sobre el filósofo mexicano Samuel Ramos (*El "Hacia" de Samuel Ramos*), traduciendo ese mismo año la *Ética* de Aristóteles; las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto (comentario a la física de Aristóteles); las *Sentencias de los filósofos del Pseudo-Plutarco*; *La República*, el *Protágoras*, y la *Apología*, de Platón; *El Poema del Ser* de Parménides; el *Libro I* de Heródoto; los *Fragmentos* de Heráclito; las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón, y la *Metafísica* de Aristóteles. En 1940 escribe su *Diario* (inédito), así como las *Jornadas Filosóficas*, *La filosofía de Maimónides*; y publica *Dos ideas de la filosofía (pro y contra de la filosofía de la filosofía)*, en colaboración con Francisco Larroyo, un texto donde mejor refleja el sentido original de su peculiar concepto sobre la filosofía de la filosofía. En ese mismo año Gaos impartió también el *Cursillo sobre la nueva filosofía*, en la Universidad Vasco de Quiroga de Michoacán.

El día 10 de Junio de 1941, obtuvo la nacionalidad mexicana, mientras enseñaba en la Facultad de Filosofía (UNAM) los siguientes cursos: *Historia de la Filosofía*, *Los orígenes del mundo y de la filosofía de modernos y el cartesianismo*, *Antología filosófica*, *La filosofía griega*, y *Antología de la filosofía griega*. Entre sus escritos de entonces sobresalen: *Bergson según su autobiografía filosófica*, y *El libro de nuestros días*, sobre la obra *Ideología y utopía de Karl Mannheim*. En 1942 traduce las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, continuando con su intenso trabajo y

escribiendo textos como *Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?*, una obra que define los principios que Gaos proponía para la construcción de los conceptos básicos de la filosofía hispanoamericana.

En 1943, cuando es nombrado Miembro del Consejo Técnico y Director de Estudios de la Universidad Femenina de México, así como Director del Departamento de Filosofía y co-director de la Escuela de Graduados del Mexico City College -hoy UDLA\*, daba las clases de *Historia de la Filosofía*, *La filosofía del cartesianismo a la Ilustración*, *Metafísica de nuestra vida*, y *El historicismo* (UNAM), dedicándose a escribir paralelamente, *Existencialismo y esencialismo*; empero sin dejar de realizar las traducciones sobre Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*; y Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. En el año 1944 Gaos se aplica al estudio de *El pensamiento hispanoamericano*; *El último Nietzsche*, y *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, mismos temas de libros suyos que le sirvieron para la enseñanza en la Universidad de Nuevo León. En 1945 hace la traducción de Alfredo Stern, *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania*, y escribe *Cinco años de filosofía en México*, convirtiéndose Gaos durante esos días en catedrático honorario fundador de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Posteriormente se trasladó a la Universidad de Madrid a dar las siguientes conferencias: *Antología de la lengua española en la edad contemporánea*; *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*; *Pensamiento de lengua española*; y *Pensamiento español desde los orígenes hasta el siglo XVIII*.

En 1946 se dedica a trabajar en *La profecía en Ortega y Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, obra que tradujo de Werner Jaeger, y escribió *Tres notas de historia del pensamiento*

---

\* UDLA (Universidad de las Américas).

*hispanoamericano*. Para entonces se aplicó al texto de *Escritores místicos españoles. Fray Luis de Granada. Santa Teresa de Jesús. Fray Luis de León*, y también sobre el tema de *Filosofía en el Uruguay*. Dedicando su tiempo a las temáticas de *La Filosofía de Kant; El Pensamiento contemporáneo de lengua española: Ortega y Gasset*; y *La filosofía del Renacimiento y la Ilustración* (curso en que el maestro substituyó al filósofo Joaquín Xirau). Para 1947 asumió el cargo de Profesor Ordinario de la Universidad Nacional Autónoma de México, y fue nombrado miembro Honorario de la Universidad de La Habana. En 1948 escribió los trabajos: de Andrés Bello, *Filosofía del entendimiento* y traduce *La experiencia y la naturaleza* de John Dewey. Luego hizo la reseña de *La filosofía en Cuba* de Medardo Vitier. Y en 1949 dará a conocer, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (la filosofía del Prof. Northrop)*, así como *Los “transterrados” españoles de la filosofía en México*.

Al empezar la década de los cincuenta el maestro hizo la traducción de Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* y de Jean Wahl, *Introducción a la filosofía*; además de escribir *Actualidad de Descartes, Caminos del bosque, Etapas del pensamiento en Hispanoamérica, Carta abierta a Leopoldo Zea, Lo mexicano en filosofía, y La “cura” en Goethe y Heidegger*, en Homenaje al II centenario del nacimiento del gran poeta germano. En 1951 se convirtió en Profesor honorario de la Universidad de Nuevo León, México; en miembro del Instituto Mexicano-Norteamericano de Relaciones Culturales, del Instituto Mexicano-Europeo de Relaciones Culturales, así como de la Junta de Gobierno de la Revista Cuadernos Americanos. Más adelante enseñó el *Seminario sobre la Lógica de Hegel*, siendo este periodo de gran importancia para la filosofía mexicana, porque Gaos inició sus estudios y conferencias sobre una tesis fundamental: *Lo mexicano en filosofía*, esto en la Universidad de San Luis Potosí. Es en

estos momentos precisos cuando escribió el comentario acerca de *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, de Eduardo Nicol, y del texto *De paso por el historicismo y existencialismo*, así como de *Parerga y paralipomena* de Schopenhauer.

## *Gaos y el grupo Hiperión*

En esos días cabe destacar a un grupo de intelectuales de singular importancia que divulgarían los ideales filosóficos de la originalidad y autenticidad, en México y América Latina, éste fue sin duda el llamado grupo *Hiperión*, fundado por José Gaos y Leopoldo Zea, hacia el año 1950. Grupo que estuvo constituido, entre otros, por filósofos como Luis Villoro, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Emilio Uranga y Fernando Salmerón. A finales de los cuarenta e inicios de los cincuenta el Grupo Hiperión insistirá en los ideales mexicanistas y americanistas en pro de la filosofía latinoamericana.

Empero, Gaos también impulsó a discípulos suyos hacia el estudio de la historia de las ideas en Latinoamérica, y hacia la búsqueda por el sentido de una posible incardinación nacional de la filosofía. El discípulo privilegiado de Gaos, Leopoldo Zea, logró influir de forma notable en la fundación y en las actividades del grupo Hiperión \* desde 1952.

En ese mismo año aparecieron en México los primeros números de la colección "*México y los mexicanos*", auténtico órgano de expresión del grupo. Éste representaría un movimiento filosófico-literario que tuvo como uno de sus principales afanes, la creación de un pensamiento mexicano original y autóctono.

Filósofos como Luis Villoro, Samuel Ramos, Abelardo Villegas y Jorge Portilla, o escritores como Octavio Paz (*El Laberinto de la Soledad, Posdata*, 1950), habrían de explorar con debida fortuna, el pensamiento de lo mexicano y el sentido profundo de la mexicanidad.

En el pensamiento de Jorge Portilla se advierte una cierta concertación del espíritu del humanismo marxista con el pensamiento cristiano católico.

---

\* *Hiperión* en la mitología griega era uno de los titanes: padre de *Helios*, dios del sol; de *Selene*, diosa de la luna; y *Eos*, diosa de la aurora.



La suya es una filosofía de lo concreto. En textos como *La Fenomenología del relajó*, Portilla exploró el ideal del nihilismo y sus efectos corrosivos en la organización social. Además emprendió un examen de la realidad nacional mexicana como un primer paso necesario sobre el cual fundamentar el auténtico pensamiento filosófico.

Emilio Uranga por su parte, fue un filósofo que recibió una gran influencia de la filosofía de José Gaos y de su escuela. Uranga centró en dos campos delimitados sus reflexiones: la experiencia filosófica y la realidad en que aquélla se sustenta. Una realidad que según Emilio Uranga no es más que la vida humana personalmente vivida, como una experiencia radicalmente singular de la que surge el pensar filosófico. La filosofía de Uranga se asemeja al pensamiento de su maestro Gaos (*Confesiones Profesionales*), porque ambos comparten el sentido de la filosofía como una actividad del espíritu que demanda expresarse en la “confesión personal” de una filosofía de la filosofía.

Otro integrante del grupo Hiperión fue Luis Villoro, filósofo que fue discípulo del *Seminario de filosofía hispanoamericana* impartido por Gaos.

Villoro se enfocó a trabajos de crítica histórica y fue una parte influyente del grupo de los “hiperiones”. Como Leopoldo Zea, Luis Villoro analizó las categorías filosóficas de la cultura y la idiosincrasia mexicanas con notable influencia del marxismo, la fenomenología y el existencialismo.

Fernando Salmerón fue uno más de los filósofos mexicanos que gozó de las preferencias de Gaos de cuyas *Obras Completas* fue el editor. Salmerón se interesó sobre todo por la filosofía de Nicolai Hartmann, José Ortega y Gasset, y Martin Heidegger, a quienes su maestro Gaos dedicara varios estudios monográficos. Salmerón descubrió asimismo el interés por la filosofía analítica, cuyos métodos aplicó a la ética y a la filosofía de la educación, y señaló la importancia de la función crítica de la filosofía,

expresada adecuadamente en algunos métodos de análisis de la tradición analítica.

Ante todo, José Gaos centró su preocupación sustancial en el análisis de la filosofía como actividad, considerándola como una verdadera vocación dotada de un carácter personal. Y dichas ideas las supo infundir entre los miembros del grupo Hiperión. Para Gaos esta inclinación filosófica tenía el carácter especial de ser una “*vocación hacia un fracaso*”, pues la filosofía no puede perfeccionarse nunca. De ahí que desempeñar la actividad filosófica supone asumir un carácter de necesario fracaso que ha de terminar eventualmente con el tono de una confesión personal, lo cual resulta difícil comunicar de modo objetivo y universalmente válido. De este hecho deriva el talante personal de muchos de sus escritos originales, así como del interés que mantuvo siempre por mostrar las condiciones subjetivas del pensamiento de los grandes filósofos.

La significación del pensamiento filosófico de José Gaos giró en torno al magisterio y a las tesis filosóficas que se formaron en algunos de los más destacados filósofos mexicanos de la segunda mitad del siglo XX.

Realmente fueron los planteamientos gaussianos los que terminaron por constituirse, dentro del grupo Hiperión, en una auténtica escuela o corriente de pensamiento, concentrada en la originalidad, en los rasgos de la autoctonía de lo mexicano, y en la relación que ambos tópicos pudieran tener con la circunstancialidad histórica de América Latina.

Durante el trabajo paralelo a los “hiperiones” y por ese año de 1952, Gaos terminó el trabajo *En torno a la filosofía mexicana, México y lo mexicano*, y tradujo *La teología de los primeros filósofos griegos* de Werner Jaeger. Al siguiente año, la Universidad Nacional Autónoma de México lo nombró doctor *Honoris Causa*, y posteriormente profesor de tiempo completo y emérito. Impartió en 1954 los temas de *Filosofía mexicana de nuestros días*; *El tema presente de la Filosofía*, y tradujo la

*Ontología* de Nicolai Hartmann; además de hacer el prólogo de Patrick Romanelli sobre *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México (1910-1950)*. Para entonces escribió, *De antropología*, y *Filosofía mexicana de nuestros días*. Y en 1955 tradujo la *Introducción al existencialismo* de Nicola Abbagnano. Al año siguiente, en 1956 escribió acerca de *La Filosofía en la Universidad, Salvación de Ortega*, y *Los dos Ortegas* (Puerto Rico), y *La Lógica del juicio jurídico* de Eduardo García Máynez.

### *Horizonte de amplitud reflexiva*

Al llegar de Puerto Rico en el año de 1957 Gaos siguió trabajando en textos como, *Diez por ciento y Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. En 1958 dio a conocer sus *Confesiones Profesionales*, además de *Ejemplos y complementos*. Es entonces cuando el doctor Gaos escribió: *Curso de antropología filosófica, El interés de la filosofía, y Heidegger*. Al llegar el año de 1959 dejó de funcionar el *Seminario del pensamiento de la lengua española* y le dedicó todo su tiempo a su trabajo en la Universidad Nacional Autónoma de México, elaborando el *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia, y Once por ciento*. Por esos días trabajaba en los textos, *Sobre la técnica, y Cena de los aforismos*, escribiendo asimismo el prólogo de Carlos de Sigüenza y Góngora para la *Libra astronómica y filosófica*.

En la década de los sesenta, la última de su vida fructífera, José Gaos trabajó incansablemente en la *Introducción a la fenomenología* seguida de *La crítica del psicologismo en Husserl*, y en *De la filosofía* (1960).

Escribió los siguientes textos: *El sueño de un sueño* (interesante ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz), *Los orígenes de la filosofía y de la historia en Heródoto, Notas sobre la historiografía, el Curso de Antropología y eudemonología, y Alfonso Reyes o el escritor*. Para el año 1961 se dedicó a terminar *La ontología de Ortega según Leibniz, y Ortega y Heidegger*. En ese periodo es nombrado Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México. Viaja a Caracas e imparte tres conferencias sobre *Teoría de las Humanidades*, en la Universidad de Carabobo, Venezuela.

Luego en 1962, realizó el prólogo del libro de Fernando Salmerón, *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, además de *Los Estados*

*Unidos y la revolución de América Latina* y las *Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?*, y por esos días escribió libros como, *De la filosofía*, y *Filosofía contemporánea*. Para 1963 se dedicó a la obras, *La Lebenswelt de Husserl*, y en 1964 fue invitado por el historiador Silvio Zavala a impartir un curso en *El Colegio de México*. En 1965 se dio a la tarea de concluir uno de los textos que fundamentan su antropología filosófica: *Del hombre*. Y en el periodo comprendido entre los años 1965-1967 redactó las *Cartas de José Gaos: Carta a Luis Guillermo Piazza*, y *Carta de José Gaos a León Felipe*. Otros asuntos que le ocuparon durante esos momentos fueron, *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*, *Meditación de la Universidad*, *La antropología filosófica en nuestros días* y *De antropología e historiografía*. Empero es en el año de 1966 cuando Gaos reanudó el *Seminario del pensamiento de la lengua española* y logró concluir la obra *Historia de nuestra idea del mundo* (El Colegio de México/FCE), una de las más características en su pensamiento filosófico, la cual se publicó post mortem.

Su otra obra póstuma *Del Hombre*, debe ser entendida como una segunda vuelta a un mismo campo de investigación ya totalmente acotado en un primer libro llamado *De la filosofía*; en este libro Gaos dio razón de la filosofía por el hombre, y en el libro *Del hombre*, dio razón del hombre por la filosofía.

Durante esos tiempos y a raíz del conflicto que culminó con la renuncia del Doctor Ignacio Chávez a la rectoría de la Universidad Nacional, José Gaos se retiró voluntariamente de la Universidad por no poder sentirse moralmente compatible con una comunidad universitaria incapaz de exigir reparaciones por los agravios cometidos contra el rector. Aunque no faltaron diversos intentos por convencerlo de que retornara, llevados a cabo por personas de su mayor estima, Gaos no volvería a la Universidad Nacional por el resto de sus días. Profesionalmente, terminó sus días como

miembro de *El Colegio de México*, misma institución que lo acogió a su llegada y la que diera a conocer en 1967 su obra, *De antropología e historiografía*, una de las más trascendentales.

En cuanto a su relación final con su tierra natal en España y sólo unos meses antes de su fallecimiento, Gaos estuvo profundamente convencido de su injusta salida de la rectoría de la Universidad de Madrid y de las circunstancias que rodearon ese evento dramático, llegando a considerar que si tales circunstancias persistían, jamás podría cambiar su opinión de no regresar ahí. A España en efecto, tampoco volvió nunca, y su ausencia ha sido considerada como uno de los mayores monumentos en honor del anti-franquismo y él ha sido un símbolo de la dignidad del exilio español.

En México durante el conflicto estudiantil de 1968, un año antes de su muerte, las tres tesis doctorales cuya dirección había emprendido Gaos en 1967, alcanzaron a sustentarse y ser aprobadas. Su curso central también fue finalizado y acabó por editarse. Después del año crucial -para México- de 1968, Gaos hizo la traducción de *Antología de la filosofía griega, El juicio final del capitalismo, Historia y ontología, y Conciencia y autenticidad históricas*; y se aplicó a los *Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman, Arnáiz, Freg y otros* (autores); traduciendo a la par, *Le songe d'un songe* de André van Wassenhove.

En 1969 el profesor Gaos escribió la (segunda) *II parte de la respuesta del Dr. José Gaos: La politización y la autonomía de los centros de enseñanza superior y su correcta aplicación*, un texto publicado también post mortem. Otros trabajos suyos de esa época final son: *Evocación de Alfonso Reyes, Los ingredientes de la percepción* (fragmento de un curso de antropología filosófica), y *Sobre José M. Lázaro, Iniciación al estudio del conocimiento*. Luego, escribió las reseñas: *Mensaje del Dr. José Gaos. En respuesta al llamado público que se hizo en torno a la reforma*

*educativa*, y *Reflexiones literarias*, ambas obras fueron publicadas de igual forma luego de su fallecimiento.

## *La muerte de Gaos*

El 10 de junio de 1969 el doctor José Gaos presidió su último examen. El filósofo, español de nacimiento y mexicano por naturalización, murió al finalizar el examen doctoral de su discípulo José María Muriá, en el Aula Mayor de la sede de *El Colegio de México*. El examen estaba programado para las cuatro de la tarde. A las 18:55 horas, cuando Gaos acabó de firmar la primera de las actas cayó inconsciente en brazos del historiador Miguel León-Portilla, que fungía también como sinodal, y a las 19:05 horas dejó de existir.

Su muerte fue tal vez la que él pudo haber deseado: la muerte de un verdadero y auténtico maestro de filosofía. Pues si hay algo que más le gustó a Gaos, según su esposa Angélica y sus hijas Ángeles y Paloma, fue precisamente su labor como profesor de filosofía. Sobre el trágico instante se conocen dos crónicas que resultan impresionantes por su dramatismo: la del sinodal y la del discípulo examinado, durante los momentos finales de la existencia del extraordinario maestro de filosofía.

El Jurado de Muriá estaba compuesto por Gaos, el historiador Miguel León Portilla, y el profesor Wigberto Jiménez Moreno. Al término de dicho examen, a las 18:55 horas “lo recuerdo con claridad” escribe Muriá y agrega:

*Por mi parte, unos cuantos amigos nomás estaban presentes. Varios de ellos me estaban felicitando, cuando Jiménez Moreno salió diciendo: ‘llamen un médico. El doctor Gaos se siente un poco mal’. Yo me precipité dentro del auditorio donde encontré a Gaos en su sillón, inconsciente y caído sobre León Portilla, quien lo sostenía en la cabeza y lo agarraba del brazo izquierdo. También él*



*estaba sentado. León Portilla me miró estupefacto. Yo debo haber hecho lo mismo, mientras le aflojaba la corbata y el cinturón, antes de tomarlo de la muñeca derecha. Me tranquilicé cuando descubrí su pulso, pero entonces se agitó y quedó inmóvil. Apreté mi mano buscando un latido y me pareció sentirlo. Era resultado de una ilusión. José Gaos había muerto a las 19:05. Aun sin quererlo, cuando se produjo el estertor vi el reloj de pared y memoricé la hora. Alguien trajo un sofá. El mismo que tenía el Maestro en su cubículo. Irrumpió enseguida un médico del vecindario. Lo acostaron, le dieron masaje: “Este hombre está muerto”. Todo estaba terminado, pero no lo acepté cabalmente hasta que, a poco, hizo su arribo Ignacio Chávez. Lo revisó y confirmó el aserto<sup>5</sup>*

También en el relato del sinodal Miguel León-Portilla, hallamos un tinte no menos conmovedor sobre el suceso final que en el del examinado. El testimonio de León-Portilla nos hace percibir la imagen de un José Gaos satisfecho por el examen de José María Muriá. Nos relata la escena en que Gaos y los miembros del jurado calificador, aprobaron por unanimidad al examinado con el agregado de la mención honorífica, y luego de firmar la primera de las actas de examen prosigue conmovido el relato de León-Portilla:

---

<sup>5</sup> Cfr. *Anthropos*. Revista de documentación científica de la cultura. **La muerte de José Gaos**. No.130/131, marzo/abril, 1992. Barcelona, España. 1991, p.44.

..... *La pluma se escapó de su mano y cayó al suelo. Me apresuré a recogerla. Al tratar de dársela, vi que había perdido el conocimiento. Lo recargué sobre mí, y con una mano le sostuve la cabeza. Volviéndome a don Wigberto, que se mostraba muy perturbado, le dije: “Busque usted auxilio; al doctor Gaos le ha dado un infarto”. En tanto José María Muriá entró al salón y se acercó al maestro. Su vida se extinguía. Creo que me di cuenta del momento en que, después de un leve sacudimiento, su corazón dejó de latir. En el aula mayor, justamente después de presidir el examen de un discípulo suyo, interrumpía su conversación sobre el ser de la historia, había llegado al término de su vida. Su muerte fue la que él pudo haber deseado: fue la muerte de un maestro*<sup>6</sup>

En el *Elogio* póstumo a José Gaos que le escribiera su amigo y discípulo el filósofo Fernando Salmerón, se registran las no menos impactantes y emotivas las palabras que el filósofo veracruzano dirigió al maestro en su memoria:

*La filosofía en México, la filosofía en Hispanoamérica ha sufrido la pérdida del más ilustre de sus cultivadores.... [ ] .... Los discípulos del doctor Gaos pudimos vivir esta doble experiencia -de la disciplina en el trabajo y del respeto a las actitudes morales- como inseparable de los rasgos más sobresalientes de la personalidad del maestro..... [ ] ... El*

---

<sup>6</sup> Ibid., p.45.

*doctor Gaos distinguió en sus libros, con toda claridad, lo que llamaba las dos partes de la filosofía. Una de ellas, la rigurosa tarea metódica ejercida sobre los fenómenos de la experiencia, que propone enunciados objetivos de validez universal; la otra, la parte decididamente fracasada de los sistemas de la metafísica tradicional que la crítica filosófica pone al descubierto; una filosofía como confesión personal que propiamente no propone enunciados objetivos, sino que simplemente expone, a título de intercambio de ideas, una experiencia humana, para el enriquecimiento de la sabiduría moral propia y ajena..... [ ] .... Y su figura se agiganta al considerar qué pocos hombres -en nuestro tiempo como en otros- han podido reunir en su persona el dominio de los más rigurosos instrumentos de la actividad filosófica con las virtudes ejemplares del hombre sabio<sup>7</sup>*

Por lo demás, a su fallecimiento las revistas *Cuadernos Americanos*, *Diánoia*, y *Revista de la Universidad de México*, fueron dedicadas a su memoria, haciéndose pública su obra *Del hombre*, y finalmente, *Historia de nuestra idea del mundo* (1973). Entre los años 1970-1973 se publicaron algunos libros del filósofo, entre ellos, *El significado de "lambda"* en Homenaje a Zubiri, *Juventud y filosofía*, y *La educación y la sociedad contemporánea*. Al comienzo de los años ochenta se creó en la Universidad Nacional la "Cátedra José Gaos" (1980), y el investigador

---

<sup>7</sup> Cfr. Periódico El Universal. Revista de la Semana, *Elogio póstumo a José Gaos*, domingo 22 de junio de 1969, p.10.

Donald Davidson fue su primer profesor visitante.

Finalmente, entre los años 1979-1999 se publicaron las *Cartas de José Gaos*, con la presentación de Salmerón: *La Palabra y el Hombre, Correspondencia con José Vasconcelos, Octavio Paz, León Felipe y Leopoldo Zea*, y las *Cartas a Antonio Caso*. Algunos otros trabajos del maestro Gaos que últimamente han sido dados a conocer son: *La filosofía de la filosofía; Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo; Itinerarios filosóficos; Correspondencia José Gaos/Alfonso Reyes, 1939-1959*; y los *Textos de José Gaos sobre Alfonso Reyes, 1942-1968*; así como una *Meditación de la Universidad*, de la autoría de José Medina Echavarría y el propio Gaos. Todos estos temas estuvieron bajo la responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

*Capítulo IV*

*Categorizaciones filosóficas gaussianas*

## *Categorizaciones filosóficas gaosianas*

### *La filosofía de la filosofía y la historia de la filosofía*

#### *¿Qué es la filosofía de la filosofía?*

La palabra filosofía en el pensamiento de Gaos tiene ciertas características distintivas; aunque tal concepto es importante en el conjunto de la historia de las ideas, no cabe duda que lo es aún más el de filosofía de la filosofía, utilizado para exponer su interpretación histórica en torno a la teoría y praxis de esta disciplina. Primeramente, ¿qué significado tuvo en Gaos el concepto de filosofía de la filosofía? Veamos algunas de las posibles respuestas.

Recuperando el concepto ilustrado de la filosofía, José Gaos vio en esta disciplina un conocimiento que epistemológicamente se revela en la manifestación de una pluralidad de opiniones sobre la esencia de la filosofía misma, en la historia de la filosofía occidental. Lo verdaderamente importante en Gaos es la acción de filosofar (Kant), acción mucho más importante que la filosofía en sí.

En un segundo plano, definirá la filosofía como un quehacer auténticamente biográfico y autobiográfico, es decir, como la expresión acabada de nuestro mundo subjetivo. El razonamiento lógico que se desprende de su análisis se apoya en un argumento central: todas las filosofías que han existido en la historia de la filosofía, siempre han partido de las reflexiones originadas en la mentalidad e inteligencia de un filósofo en concreto, singular y particular. En Aristóteles la filosofía es la ciencia de los primeros principios; para Sócrates, fue un criterio basado en el intelectualismo moral; con Descartes el *cogito ergo sum* (pienso, luego

existo); en Kant es el sujeto de la razón pura-razón práctica; para Hegel la filosofía es la culminación del Espíritu Absoluto que se va construyendo dialécticamente desde la categoría del sujeto. Son todas éstas, filosofías provenientes de un filósofo en concreto. Es pues ante la presencia de las filosofías totalmente distintas entre sí, subjetivas (Sócrates, Kant, Hegel), y “personales”, donde radica la verdadera y auténtica realidad de la filosofía.

Por eso Gaos insistió siempre en una visión personalista (personista), subjetivista, individualista, de la filosofía; como el objeto-sujeto fundamental de su propio estudio, y estableció su idea propia de lo que es la filosofía a través de lo que denominó como una confesión personal, siendo en las *Confesiones profesionales*, el texto donde Gaos reflejó la verdad, la razón, y la realidad del pensamiento filosófico. La filosofía para él entonces tomó visos de una circunstancia específica, la personal.

Sin embargo en el razonamiento gaosiano está presente la visión de conjunto de todas las filosofías particulares, las cuales encajan en un proceso que no es más que el devenir de la historia universal de la filosofía como tal.

Ahora bien, ¿cómo llegó Gaos a la definición de la filosofía como algo personal? Evidentemente, la posición que sostiene tiene sus raíces en una escala heterogénea de filosofías e influencias fundamentales, representadas por el neokantismo, la fenomenología (Edmund Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann), el voluntarismo (Nietzsche), el existencialismo (Heidegger), el raciovitalismo circunstancialista (José Ortega y Gasset), el historicismo (Dilthey), y las ideas de Jaime Balmes, Xavier Zubiri y Manuel García Morente.

Empero todas esas escuelas europeas de la historia del pensamiento filosófico occidental, sólo habrían de engendrar en un pensador como él, un cúmulo de dudas y confusiones, y por la razón un tanto cartesiana, se

sentirá decidido sólo por aquella filosofía que tuviera un principio de verdad suficiente.

El resultado de su postura es la noción de la filosofía como una filosofía de la filosofía. Este término de filosofía de la filosofía, fue tomado por Gaos de Wilhelm Dilthey (*Teoría de las concepciones del mundo*)\*, al tratarse de una filosofía de la filosofía que desde su teoría particular, tiene por misión principal hacer la crítica de la crisis que la filosofía experimentaba: “*La crisis de la filosofía exige por lo mismo, poner en cuestión a la filosofía misma, repensar su esencia, buscar su justificación, descubrir su estructura, establecer sus funciones en la historia y la cultura*”<sup>8</sup>. Dicha argumentación resulta clave en la voluntad de Gaos por definir su camino hacia el estudio de la filosofía bajo su propio método. Y para conseguir el entramado discursivo que fundamente una filosofía de la filosofía, se le aparece Hegel ante sí como la síntesis más lograda de la historia de la filosofía (“*todo pensamiento es histórico*”<sup>9</sup>).

Gaos estaba plenamente convencido de que no puede existir un solo pensamiento que sea verdad total y absoluta, precisamente por ese doble carácter histórico y subjetivo propio de la filosofía. Definición que

---

\* Wilhelm Dilthey (1833- 1911) el filósofo alemán que intentó radicar una ciencia “subjetiva” de las humanidades (*Geisteswissenschaften*). Sostenía que el estudio de las ciencias humanas supone la interacción de la experiencia personal, el entendimiento reflexivo de la experiencia y una expresión del espíritu en los gestos, palabras y arte. Se esforzó por dilucidar lo que llamaba “filosofía de la filosofía”; merced a esto y otros intentos se ha llegado a erigir una teoría filosófica de la filosofía, teoría que tiene su justificación en el hecho de que la filosofía nunca es, por principio, una totalidad acabada sino una totalidad posible. Propugnaba que todo saber debe analizarse a la luz de la historia.

8 Cfr. GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía*. Prólogo por Raúl Cardiel Reyes. México. UNAM. 1987, p.7.

9 Cfr. XIRAU, Ramón. Revista de la UNAM. *De Descartes a Marx. La historia en la obra de José Gaos*. 1992. *Op., cit.*, p.41.



obliga a estar de acuerdo.

En textos como *De la filosofía*, el asturiano puso en claro que la filosofía de la filosofía debería empezar con el “*ex abrupto*”, dando “razón teórica” de la filosofía y, sin embargo, ella misma ser filosofía.

¿Cómo se procesa esa lógica interna que mueve la filosofía gaosiana? Desde luego a partir del conocimiento generado por la autobiografía. El camino autobiográfico posible para Gaos es la última cláusula, la instancia final de ese dar razón teórico por la filosofía de la filosofía. Es la suya una Filosofía de la filosofía que representa, en un sentido la obra personal ligada al estudio del hombre, empero del hombre en vivo, un hombre que piensa pero que también vive. Con Ortega y Dilthey, Gaos se coloca así en una alianza importante con el racionalismo paralelo al vitalismo personalista.

En ese sentido Ramon Xirau ha escrito que Gaos, como Heidegger, presupone que toda filosofía es filosofía de la filosofía. Aunque Xirau le critica a Gaos -amigo suyo- su aislamiento subjetivista, es ésta una crítica que aparece insostenible porque si hay algo evidente en todo su sistema filosófico es la unión que se da entre unos y otros pensadores, y a pesar de cierto aislamiento que todos buscamos en ocasiones determinadas para elaborar las ideas, éstas se comunican y por lo tanto se objetivizan.

La teoría expresiva de la subjetividad defendida por Gaos finalmente sí fue reconocida, y al decir de Xirau : “*Fue Gaos, en muchos sentidos, hombre solitario y soledoso, y en ese su carácter solitario está lo más vivo y subjetivo de toda su obra*”<sup>10</sup>. Gaos es pues el arquetipo del filósofo inclinado por lo vital, empero también el hombre preocupado por los problemas éticos y religiosos.

Por su parte, la ética de Gaos se fundamenta en la *Crítica de la razón*

---

10 Ibid., p.44.

*práctica* de Kant, y uno de los elementos que la sostiene es la forma de aceptar el vivir la vida de manera que al fin y al cabo valga la pena de ser vivida dignamente. La moral de Gaos está codificada por la aceptación de una vida que valga la pena de ser vivida, es decir, por una vida que al vivirla con alegría y contento, sea también vivida dignamente. Tales apreciaciones éticas sustentan la teoría moral de Gaos (*Eudemonología*) como disciplina de la vida, que en su criterio es el sumo arte de vivir la vida que valga la pena.

Admitiendo también que “*la vida vivida con la pena*”<sup>11</sup>, con las penas, o lo que es lo mismo, una vida de penas empero que valga sobre el terreno de la dignidad humana, también resulta como algo permisible a la moral. El contrapeso del exilio parece justificar esta postura suya.

Un siguiente tema desarrollado por Gaos en el contexto de la filosofía de la filosofía, fue su preocupación por (re)afirmar el inmanentismo de las cosas, llegando a rechazar toda filosofía metafísica por tener un carácter improbable debido a su trascendentalismo. La filosofía metafísica tradicional no era para él verdadera, sino un producto cultural arcaico y de probable extinción futura.

Vera Yamuni Tabush, investigadora y también discípula de Gaos, afirmó que la filosofía de la filosofía no es más que “*la idea que el mismo Gaos se hizo de la filosofía*”<sup>12</sup>. Yamuni encuentra en la estructura general de la filosofía gaosiana, ciertas partes fundamentales: la filosofía como oriunda de la soberbia, como confesión y/o verdad personal, y como una metafísica.

El argumento dado por Gaos contra la metafísica está dirigido hacia su carácter antinómico por el cual hace que el hombre opte por motivos irracionales. ¿Por qué? Porque la antinomia obliga a elegir entre una tesis y

---

11 Ibid., p.45.

12 Cfr. *Anthropos. Op.cit.*, pp.72-79.

su contraria, desde motivos estrictamente emocionales o lo que es lo mismo irracionales.

La filosofía gaosiana se orientó sobre todo, hacia la negación de la metafísica tradicional occidental proveniente de los filósofos griegos. Hizo de la crítica de la metafísica una argumentación contra el trascendentalismo que se ocupa de los objetos de la religión, como son “*Dios, el alma sustancial y el más allá*”<sup>13</sup>; de ahí que Gaos percibiera la metafísica como una pseudociencia de lo religioso que enseña muy poco del mundo pero sí mucho del hombre que la hace. Esta filosofía metafísica fue rechazada por su pensamiento, porque sólo se aplica a sucesos de los objetos no fenoménicos, y él siempre defendió los valores científicos por excelencia, con la obvia exclusión del mundo metafísico. La metafísica pues sólo pertenece a la religión y no a la ciencia.

En su pensamiento la problemática de la filosofía es representada únicamente por un interés “*verdaderamente discutible*”<sup>14</sup> de la metafísica, interés que corre paralelo al de la religión, pues el sentido de la metafísica va estrechamente unido a lo religioso por la vía de su “*absoluta subjetividad*”<sup>15</sup>. Aunque al final de su vida y probablemente, luego de haber padecido varios infartos al corazón, Gaos admitió esa presencia de Dios tan criticada.

Acerca del tema del citado concepto de la soberbia estudiado por Gaos, éste es un término capital en su reflexión filosófica, pues el hombre es ante todo y por naturaleza, soberbio. La soberbia para él adopta el sentido de algo afanoso de superioridad intelectual, es el combustible que alimenta al

---

13 Ibid., p.77.

14 Cfr. GAOS, José. *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia* (1959). *El Interés de la Filosofía*. México. Universidad Veracruzana, 1959, p.31.

15 Idem., p.35.

saber filosófico una vez surgido de la introversión del sujeto, del filósofo, empero el saber filosófico de que nos habla Gaos es un saber de dominación. En esos términos ¿por qué la filosofía es una confesión personal? En todo caso la suya es una filosofía personal porque se nos presenta como la expresión de realidades concretas, y por lo tanto es una filosofía del hombre concreto. ¿Cuál es ese hombre concreto, cómo es? Gaos nos lo dice en una paráfrasis de las enseñanzas de su maestro José Ortega y Gasset: “*El hombre que no es, se va haciendo en la serie dialéctica de sus experiencias*” (*Sobre la razón histórica*)<sup>16</sup>, como sucede en el perspectivismo historicista.

De ese modo, con Gaos no cabe la menor duda de que estamos ante una concepción filosófica que implica la aspiración de un saber universal. Es la suya una filosofía de la filosofía que está constituida por “*todos los tipos de realidad*”<sup>17</sup>, por los valores que en su conjunto son momentos relativos de la conciencia filosófica, y de todos ellos se puede percatar por medio de la reflexión o el conocimiento de sí mismos. Su filosofía es pues definida como aquella ciencia de lo real, una filosofía que más que pensamiento es el principio de la formación autónoma de la persona y de la sociedad.

También es una filosofía entendida como ese saber que “*tiene que ser empíricamente descrito en la historia*”<sup>18</sup> al tratar de comprenderla a través de las tradiciones de los pensadores, del pasado, y del ser histórico del hombre, pues en las ideas de José Gaos el hombre es historia, acción, tiempo, empero también es, desde una reflexión más profunda, la conciencia y reabsorción de las circunstancias. Se trata de una filosofía de la filosofía quizás, que tiene existencia en su historia, empero ante todo, que es eminentemente una reflexión subjetiva:

---

16 Cfr. *Anthropos. Op.cit.*, p.3.

17 Idem., pp. 4-6.

18 Cfr. GAOS, José. *Del hombre*. México. UNAM, 1965, p.16.

*...como soy yo, la filosofía, para tener la historia que soy -escribe Gaos- hago hablar a la filosofía en primera persona, por prosopopeya no retórica, sino esencial: de la filosofía no puede hablar más que ella misma: todo hablar de la filosofía, es filosofía de la filosofía*<sup>19</sup>

Desde otro punto de vista, si la filosofía de la filosofía es entonces conciencia de sí, pues se basa en la reflexión de la reflexión o en el conocimiento del conocimiento, luego entonces es una filosofía de la historia que es ella misma. Gaos introduce el término de Crítica de la Filosofía o Filosofía de la Filosofía (*¿Filosofía o filosofías?*) y son, la concreción, la universalidad, la abstracción y la subjetividad, las categorías fundamentales que para él conforman el objeto de la filosofía.

Esto quiere decir que, a cada filósofo le corresponde su *weltanschauung* (visión-del-universo) o aquella parte del universo que es el “*idéntico objeto para todos los sujetos*”<sup>20</sup> y viceversa, la totalidad del universo es un objeto para cada sujeto. Así, Gaos denominaba como filósofo al sujeto que constituye su propia visión del mundo, un filósofo que representaría “*el sujeto real filosofante*”<sup>21</sup>.

En cuanto a la independencia que la filosofía guarda con las ciencias, éste es el rasgo preciso que le confiere el sitio exacto que le corresponde entre las filosofías. Mas si se pretendiera convertir la filosofía en un ciencia eso significaría para él incurrir en “*un puro equívoco*”<sup>22</sup>. En resumen, la filosofía de la filosofía propiamente dicha, tomaría el sesgo de ser una

---

19 Ibid., p.18.

20 Cfr. GAOS, José. *Discurso de filosofía. Op. cit.*, p.93.

21 Idem., p.95.

22 Idem., p.96.

una filosofía personal de índole escéptica, pues si en las matemáticas encontró Gaos “*un carácter intersubjetivo*”<sup>23</sup>, por ser una ciencia en correlación con todas las ciencias; las ciencias humanas o ciencias del espíritu en cambio, serían poseedoras de una verdad con menor grado de intersubjetividad (metafísica) esto es, “*puramente subjetiva*”<sup>24</sup>. Y ¿por qué Gaos considera cierto escepticismo en el concepto de filosofía?, veámoslo con sus propias palabras:

*.... es, correlativamente escéptica, en la medida en que niega la verdad universalmente intersubjetiva de las ciencias humanas y de la metafísica y se atiene a la problematicidad de ésta, en una abstención de juicio muy auténticamente escéptica*<sup>25</sup>

A pesar de todos los argumentos, Gaos ha de admitir finalmente que toda concepción metafísica es un sub-conjunto de la filosofía de la filosofía. ¿Por qué rechazó el conocimiento universal obtenido a través de lo metafísico? Esto lo explica como se vio antes, al justificar los temas capitales de la metafísica por su carácter antinómico, tema que él define con el concepto de “*autopeya*”<sup>26</sup> o discursividad irracional. Sin embargo, por el contrario, será desde la supuesta racionalidad de las ciencias y de la filosofía desde donde se derive la posición escéptica de Gaos. En la filosofía de la filosofía como tal esa visión escéptica sería llamada con el término de “*prosopopeya*”<sup>27</sup>.

---

23 Ibid., p.37.

24 Idem., p.47.

25 Idem., p.48.

26 Idem., p.48.

27 Idem., pp.49-50.

La secuencia que Gaos traza para hacer de la filosofía de la filosofía algo inteligible y digno de interés, se puede sintetizar en los pasos siguientes: a) la filosofía como amor a lo propio es una vocación; b) la aparición de la soberbia en el interés del saber filosófico; c) la decepción de la filosofía es motivada por la problematicidad intrínseca de la misma filosofía; y d) se da una obstinación posterior al conocimiento de la filosofía como profesión.

En ese sentido, el interés por la filosofía según Gaos, tiene por fundamento lo mismo la vocación así como la profesión del filósofo.

Vocación y profesión que germinan en la filosofía, pero sin olvidarse del “*interés religioso-científico*”<sup>28</sup> de la metafísica, por ser un interés motivado por la antinomia religiosidad/irreligiosidad, racionalidad/irracionalidad y otra vez por la soberbia, en un proceso cíclico de conocimiento.

En un texto fundamental (*Filosofía de la Filosofía*) que contiene un resumen de sus conferencias en distintos foros académicos, el maestro Gaos sostiene una interesante y productiva discusión con el filósofo neokantiano Francisco Larroyo, quien le cuestionaba el sinsentido al hablar de una filosofía de la filosofía. Larroyo apoya su refutación en la lógica del filósofo alemán Emilio Lask (1875-1915) considerada como la ciencia que fundamenta las leyes y principios básicos de la filosofía misma. Larroyo habla del “*carácter de principalidad*”<sup>29</sup> atribuible por Gaos a la filosofía de la filosofía. Cuestiona la filosofía que habla de sí misma. La naturaleza de la filosofía como confesión personal en Gaos es calificada por Larroyo como historia o “*cuento de las vivencias personales del doctor Gaos*”<sup>30</sup>. La crítica de Larroyo se basa en que la filosofía de la filosofía de Gaos (de)muestra apenas la psicología del hombre que filosofa, pero Larroyo le otorga a la psicología el último lugar de entre todos los conocimientos

---

28 Ibid., p.60.

29 Idem., p.62.

30 Idem., p.48.

científicos, en medio de una época en que la psicología como ciencia aún se consideraba en pañales.

En primera instancia la crítica de Larroyo apunta contra el término de filosofía como confesión personal en Gaos por ser “*radicalmente inaceptable*”<sup>31</sup> y reduce al absurdo (*contradictio in abstracto*) la posibilidad de una filosofía de la filosofía, aunque Larroyo no ofrece ningún argumento razonable en apoyo de sus señalamientos.

En Larroyo la filosofía de Gaos no es factible pues en caso de serlo, habría que admitir también una filosofía de la filosofía de la filosofía, y así hasta el absurdo infinito. Sin embargo no es contradictorio admitir lógicamente la posición de Gaos al respecto, pues en la teoría y la práctica sí es posible la reflexión de la reflexión de la reflexión, como es posible también hacer la crítica de la crítica crítica (Kant, Hegel, Marx). Extrañamente el neokantismo de Larroyo omite el verdadero sentido del análisis sobre el criticismo kantiano en el pensamiento y el conocimiento.

Una siguiente crítica de Larroyo consistió en argumentar que, para Gaos la reflexión sobre la filosofía y sus problemas sólo se reduce a la historia de la filosofía. Es también cuestionable el encasillamiento reduccionista de Larroyo. También la tesis sobre la soberbia del filósofo es calificada por Larroyo -al extremo- de herejía y hasta blasfemia -concesión jamás asentada en las reflexiones gaussianas-, condenando la soberbia de satánica y diabólica por igualarse a los privilegios omniscientes del creador, ya que según Larroyo Gaos “*toma a Dios como objeto de superación*”<sup>32</sup>. Es evidente la falsedad de tal argumentación hecha por Larroyo. La hostilidad de un filósofo como él se comprueba en un nuevo desliz, poco afortunado y falta de juicio, pues Gaos al dedicarse al problema de la soberbia jamás lo

---

31 Cfr. GAOS, José. *La Filosofía de la Filosofía. Op., cit.*, pp.1-10.

32 Idem., p.2.



hace en sentido transgresor y mucho menos iconoclasta como Larroyo pretende. Al contrario, Gaos sostiene que si bien existe una armonía preestablecida entre filosofía y soberbia, en ambas se dan las mismas notas capitales: “*intelectualidad, sustancialidad salvadora, abstracción, principalidad superior y dominante, extremosidad trascendente*”<sup>33</sup>. Incluso el propio Gaos deslinda el papel trasgresor de la soberbia cuando hace la crítica de los elementos divinos y demoníacos del fenómeno de la soberbia (II *Filosofía de la Filosofía*) y al negativizarlos, los reconoce mucho antes que Larroyo. En la última parte del tema I Filosofía de la Filosofía (*Dos ideas de la Filosofía*), Gaos asienta con toda la propiedad que Larroyo omite, que el filósofo no es el lugar del universo en que Dios se concibe a sí mismo como pudieron pensar Aristóteles o Hegel, sino más bien “*el filósofo es el hombre que muestra al hombre (Humanidad) sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa*”<sup>34</sup> de la existencia humana.

Inadmisibles desde el punto de vista fenomenológico le pareció además a Larroyo el concepto de confesión personal gaosiano. A pesar de todas las críticas es indudable que el pensamiento filosófico de Gaos se logra instalar en la tradición de los pensadores autobiográficos, subjetivistas, intimistas y confesionales; desde Platón, San Agustín, Juan Jacobo Rousseau, Bertrand Russell o el propio José Ortega y Gasset.

En *Dos ideas de la Filosofía* José Gaos define con claridad su idea de la vida filosófica como “*la vida en la abstracción en su sentido histórico*”<sup>35</sup>, pues la abstracción es el significado de la filosofía y la concreción lo es de la vida, en su verdad y su personalidad. De esa manera introduce una definición de mayor precisión al afirmar que la filosofía de la filosofía hay

---

33 Ibid., p.3.

34 Idem., p.4-5.

35 Idem., p.9.

que entenderla “*de la abstracción en la contemplación de las ideas como saber de salvación a la abstracción en la reflexión de la conciencia como saber de predicción*”<sup>36</sup>. En un sentido distinto diferenció también el papel fundamental de la filosofía como algo eminentemente histórico, aunque la palabra filosofía ha de significar varias cosas: colección histórica de filosofías diferentes (Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Bergson, Heidegger); “*colección enciclopédica de disciplinas*”<sup>37</sup> (metafísica, lógica, ética, estética); y aparte de ser una filosofía de la historia debe ser igual una filosofía de la cultura, filosofía de la ciencia, etc.

Dicho de otro modo, el interés de la filosofía se ha de centrar en los valores de naturaleza teórico-práctica, pero sin omitir aquellos valores educativos de las ciencias y las humanidades. Es un saber total, definitivo, necesario y sustancial, conformado en la filosofía como una realidad cultural histórica que a los ojos del mundo moderno va a aparecer en dos estratos: “*el mundo antiguo-griego y el cristiano-moderno*”<sup>38</sup>. Ese saber sustancial es una de las máximas preocupaciones en la filosofía gaosiana.

A la pregunta de ¿cuál es el fin definitivo en esta vida?, la respuesta de Gaos es contundente: la muerte. “*La vida sólo es definitiva en su totalidad y la totalidad se da en la muerte*”<sup>39</sup>, por tanto, el único saber definitivo, sustancial, a que se refiere es el saber para la muerte. Quizás por eso Gaos siempre se mantuvo fiel a su interpretación de la filosofía como un ejercicio permanente del fracaso. Por ser la filosofía un saber para la muerte, tal condición nos empuja como seres humanos a vivir la vida con urgencia y en cuanto saber de urgencia para la vida y la muerte, el saber definitivo es sentido como un saber de salvación o salvador. Hasta aquí se

---

36 Ibid., p.11.

37 Cfr. GAOS, José. *Dos ideas de la Filosofía*. Op., cit., pp.1-4.

38 Idem., p.1.

39 Idem., p.4.

describe la antítesis del concepto de *predicción-salvación* que en el pensamiento gaosiano ocupa un sitio especial. Ambos términos contradictorios son los signos correspondientes a la desorientación y orientación, insustancialidad y sustancialidad, que están presentes en toda la estructura sistémica conceptual del pensador de la filosofía de la filosofía. El concepto de salvación será muy importante para Gaos pues con él desarrollará gran parte de su proyecto del pensamiento hispanoamericano, con un objetivo preciso: la salvación de las circunstancias histórico-filosóficas latinoamericanas. Es la misma idea salvacionista que tomó de Ortega y Gasset, quien consideraría la necesidad de salvar la circunstancia española en su caso, para poder salvar el pensamiento filosófico de España a comienzos del siglo XX:

*La salvación se presenta, correlativamente -escribió Ortega y Gasset-, como la orientación en lo estable, como la estabilización, como inmovilidad y quietud, como descanso. El salvado, si lo está verdadera, definitivamente, ya no tiene más que hacer sino tumbarse y reposar. La salvación requiere e implica, pues, algo estable, consistente, constante, permanente, seguro y como lo fluctuante es lo superficial, lo seguro es el fondo, lo que sostiene o lo sustantive<sup>40</sup>*

La filosofía de la filosofía de José Gaos aspira a ser pues, ese sustantivo seguro que sostenga la abstracción necesaria para hacer posible la vida de la concreción. Una vida concreta permanente y estable que no sea otra cosa que la situación histórica determinada por una circundancia o circunstancia, acorde con todas las (im)posibles concordancias y discordancias.

---

40 Ibid., p.5.

## *Significado de la Historia de la filosofía*

El concepto de historia de la filosofía en la filosofía de José Gaos conduce inevitablemente a indagar sobre algunos rasgos de importancia que caracterizan su naturaleza y sus implicaciones. Así, el problema de una historia de la filosofía aparece en este filósofo como un término que viene del pensamiento de Hegel (Introducción a la Historia de la Filosofía) y prosigue con la influencia notable de Windelband (*Historia de la Filosofía*), quien al examinar la filosofía de su tiempo aplicaba para ello dos ideas diltheyanas, a saber: es propio de la filosofía una tendencia a la universalidad, a la totalidad; y toda filosofía es expresión de las cuestiones del momento propio, que se agita en cada época. Esto implica admitir por principio el historicismo en la filosofía por cuanto su problemática es la de cada época en particular.

De esa manera Gaos matiza en todo el proceso histórico de la filosofía un desenvolvimiento nacido con el mundo griego, empezando por Platón y Aristóteles; y culminado con la analítica existencial de Heidegger; pasando por Descartes, Kant, el historicismo y el existencialismo.

Coincidió Gaos con Dilthey finalmente al admitir que la lógica dialéctica en el proceso de la filosofía determina cierto antagonismo, ciertas posibilidades dadas en cada situación histórica, de donde resultan varios sistemas que dan la fisonomía de la época. El tema del “*Historicismo filosófico*”<sup>41</sup> es acogido por vez primera por Novalis y posee cuatro variantes distintas: 1) Es la doctrina que afirma que la realidad es historia-desarrollo, racionalidad, necesidad- y que todo conocimiento es

---

41 Cfr. ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México. FCE, 1996, pp. 616-617.

conocimiento histórico (Hegel, Croce).

Es éste un historicismo absoluto que supone a la historia como la realización misma de Dios y es la tesis fundamental del idealismo romántico. 2) El historicismo fideísta (Troeltsch, Meinecke) que sostiene que la revelación de Dios en la historia adviene sustancialmente por la fe. 3) El historicismo relativista (Spengler, Simmel) de las épocas o civilizaciones que constituyen la historia y donde se afirma la relatividad de los valores. La historia es vista como un movimiento incesante que arrolla todo incluso la verdad y los valores, apenas transcurrido el instante de su florecer (Freud). 4) El historicismo en dirección de la filosofía alemana de fines del siglo XIX y principios del XX que debatió el problema crítico de la historia a partir de Kant, Dilthey, Windelband, Rickert y Max Weber. Esta perspectiva estableció diferencias entre las disciplinas historiográficas y las ciencias naturales, y aquí el tema principal de las disciplinas históricas es visto desde una psicología analítica y descriptiva que tiene por fundamento la experiencia vivida.

Dagoberto D. Runes<sup>42</sup> nos dice que historicismo significa doctrina en que la historia de algo es una explicación suficiente de este algo. Es una disciplina donde se puede dar cuenta de los valores de algo descubriendo sus orígenes y cuando la naturaleza de ese algo está comprendida por completo en su desarrollo (Hegel, Marx).

No cabe duda que al estudiar a Gaos se descubre en él a un filósofo para quien el quehacer filosófico es ante todo un quehacer vital. El problema de fondo que le preocupó durante toda su vida fue el de las relaciones entre la filosofía y su historia.

En las *Confesiones Profesionales* (1958) sostiene que el problema radical de la reflexión es el de hacerse una idea de la filosofía que admita la

---

42 Cfr. D. RUNES, Dagoberto. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España. Grijalbo, 1981, p.177.

innovación y la historicidad de sí misma. En el origen e inspiración de su pensamiento está presente el problema de la unidad y pluralidad de la filosofía y como rasgo fundamental el problema de su historia. Con todo ello Gaos posibilitaba así la historicidad de la filosofía misma.

Ahora bien, en el texto *Sobre Sociedad e Historia*<sup>43</sup>, Gaos vierte una argumentación bajo la forma de un dilema: o la historia es un concepto más amplio que el de humanidad o el sentido de humanidad es más amplio que el de historia. Dicho análisis le llevó necesariamente a cimentar una filosofía de la historia y una antropología filosófica.

Se trata pues la suya de una ontología de la historia y del hombre, que luego le habrá de conducir a la analítica de la existencia humana (Heidegger). La historia es sólo una de tres vías posibles que conducen a la filosofía de la filosofía que es la reflexión de la filosofía sobre sí misma. Las otras dos vías son la autobiográfica y la psicológica.

Sustentaba también que el primer panorama de la historia de la filosofía fue elaborado por Diógenes Laercio, quien para ello echó mano de la exposición doxográfica, la narración biográfica y la descripción histórica de las escuelas. Dilthey continuaría en el mismo sentido, al inquirir por la razón histórica en torno al sujeto que construye el mundo de la historia.

Raúl Cardiel Reyes apunta en el Prólogo de *la Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*<sup>44</sup> de José Gaos, que dicho filósofo no analizó ni desarrolló debidamente los supuestos en esos ensayos reunidos en 1947. Esto es falso pues Gaos sí agrupó en dos partes definidas sus tesis sobre la historia: una, referente a la filosofía en general y a la historia de la filosofía universal; y otra, acerca de la historia del pensamiento en los países de lengua española. En la primera parte, dio a conocer sus trabajos

---

43 Cfr. GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. *Op. cit.*, p.30.

44 Idem., p.31

de índole doctrinal y en la segunda, los de carácter histórico y crítico.

Al averiguar Gaos acerca de ¿cómo sabemos sobre las cosas humanas?, el camino que encontró fue en la historia, en la (re)semantización de los hechos pasados. El supuesto argumentativo de Gaos se basa en que sobre los hechos pretéritos se sabe de ellos históricamente.

Se trata pues de un saber histórico en el cual se hacen entrar no sólo las cosas pasadas sino la experiencia de nuestras propias cosas, en una consabida mezcla de pasado y presente. Las cosas, los hechos y nosotros mismos, estamos “*todos insertos en la historia*”<sup>45</sup>, por esa razón pensaba él que la filosofía de la filosofía es un saber histórico por definición y en consecuencia es también un saber peculiar de los hechos. Es el saber histórico parcialmente integrado por el saber teórico. Todo conocimiento filosófico (los clásicos, los modernos) es un conocimiento de la Historia de la Filosofía, empero ¿cuáles son los elementos que forman esa historia de la filosofía?

Los elementos son aquellos que tratan de una pluralidad histórica de filosofías, aunque predicando cada una de ellas lo que es la filosofía. Estos rasgos se apoyan sobre un supuesto triple: la unidad, la verdad y la realidad de la filosofía. De esa manera, la salvación de la verdad filosófica y de la filosofía misma aparece vinculada con una realidad histórica. Es la realidad de la historia que se da como la unidad de una “*pluralidad de realidades para cada uno de nosotros*”<sup>46</sup>, donde el “*para cada uno*” expresa la pluralidad de realidades y el “*de nosotros*” la unidad de esta pluralidad.

En la historia de la filosofía gaosiana, todos los sujetos son distintos en cada momento del tiempo y en esa distinción radica la índole histórica de la realidad en general. Los rasgos esenciales de *Sobre Sociedad e Historia*,

---

45 Ibid., p.49.

46 Idem., p.66.

texto de Gaos posterior al texto *Sobre Individuo y Sociedad*<sup>47</sup>, son: la sociedad humana es una sociedad histórica y todo lo humano se presenta como histórico.

Es del seno de las relaciones entre lo humano con lo histórico y de las restricciones de la historia a todo lo humano, de donde emerge la historicidad del hombre. En ese sentido Gaos nos presenta una filosofía de la historia y una antropología filosófica donde se pueden señalar los valores que implican el concepto del hombre. En la ontología del hombre u ontología de la historia gaosianas se entiende que, “*para decir qué sea la historia y qué sea el hombre, se dijese cuál sea el ser de la historia y el ser del hombre*”<sup>48</sup>.

Para Gaos existían tres concepciones previas de los términos de humanidad e historicidad en una mutua determinación: una Historia más universal que la Humanidad; una Historia igual al concepto de Humanidad y una acepción de Historia menos universal que la de Humanidad.

La historia es más universal que la humanidad para Gaos, cuando lo histórico es anterior a lo humano y también abarca todo lo humano. Es aquello que posee índole histórica pero tiene también una esencia en la historia. Es la historicidad en sentido estricto. Si bien el hombre tiene una naturaleza específica, tal naturaleza contiene ya la historia. Naturaleza e historia se compenetran así recíprocamente. De ahí que la sociedad humana sea histórica. En esta parte se trata de un término que aparece como una “*historia natural o historia de la Tierra*”<sup>49</sup>.

En segundo lugar, Gaos juega con la hipótesis de una historia que es igual al concepto de humanidad, lo cual significa que el hombre no tiene

---

47 Ibid., p.157.

48 Idem., p.159.

49 Cfr. LARROYO, Francisco. “*El filosofar de José Gaos en exposición genética*”. *Cuadernos Americanos* 28.5. México. UNAM, 1969, pp.81-101.



naturaleza sino historia. La historicidad de la naturaleza sería una repercusión de la humana. Por momentos parece que la “historia natural” se asocia a lo estrictamente físico o espacial, aunque ciertamente trata sobre los hechos en cuanto objeto de conocimiento.

Aquí el conocimiento histórico es interpretado como conocimiento sólo de esos hechos, a diferencia del conocimiento de la historia humana que no proviene de los hechos sino de las ideas, los pensamientos y el conocimiento filosófico. Esta idea recuerda el principio de Ortega y Gasset según el cual, el hombre no tiene naturaleza sino historia.

La tercera acepción (des)cifrada por Gaos afirma que la historia es menos universal que el concepto de humanidad, tesis que expresa un mundo de ideas y pensamientos que aún no cristalizan en una doctrina concreta. El filósofo se inclinó a favor de esta última categorización: La historia es esencial al hombre pero no sólo eso pues además de historia el hombre “*es sociedad e individualidad*”<sup>50</sup>. Por historicismo entendía la pluralidad de la realidad que en la unidad de ésta tiene su límite.

Por ser el historicismo una filosofía de la unidad y la pluralidad de la realidad, estaba contra las demás filosofías tradicionales y anteriores a él que afirmaban la exclusividad de la unidad de la realidad. Se pensaba en aquella época en que no toda la sociedad humana ni todo individuo humano, en suma, toda la humanidad, era histórica, empero la filosofía contemporánea obligaba a aceptar que la humanidad se definía por la historicidad, en donde “individuo” y “sociedad” no serían sólo “*abstracciones recíprocas e irrealidades relativas*”, sino además sendas “*abstracciones de la historia y mayores irrealidades*”<sup>51</sup>. La concreción o lo único real no es sólo de los individuos de la sociedad y de la sociedad de individuos, sino de “*individuos y sociedad históricos, en o de la*

---

50 Ibid., p.9.

51 Idem., p.10.

*historia*”<sup>52</sup>.

Es en la obra de Martín Heidegger *Sein und Zeit (El Ser y el Tiempo)* donde Gaos encontró el texto más preciso e importante que demuestra “*la historicidad del hombre con su ser mismo*”<sup>53</sup>. Los supuestos historicistas del pensamiento de Gaos estuvieron cubiertos por las ideas del gran maestro: “*siempre Ortega*”<sup>54</sup>, aunque le impactó también “*la lectura fuertemente histórica*”<sup>55</sup> de Dilthey.

En ese entorno de diversidades Gaos dio un paso más desde el historicismo para hacer de la filosofía la pura reflexión personal sobre los objetos. Con el estudio que hizo de la historia de la filosofía propuso preguntas y respuestas que los filósofos se habían formulado a lo largo de la historia. En su trabajo analítico aparecen los filósofos de todos los tiempos.

Durante su ejercicio como profesor de filosofía -que desempeñó toda su vida- esta historia de la filosofía fue el área de su actividad principal, en la que exploraba siempre la investigación de los distintos autores y su situación histórica.

De entre sus estudios históricos en general son dos los periodos que destacan especialmente: la filosofía griega y la filosofía alemana contemporánea (Hegel, Husserl y Heidegger). Y una de sus mayores inquietudes fueron las investigaciones historiográficas, sin dejar de fomentar el estudio de la Historia de las Ideas en Latinoamericana y la historia de nuestra idea del mundo, fortalecidas en Hispanoamérica y México como auténticas disciplinas consolidadas. Es *El Pensamiento*

---

52 Cfr. GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía ... Op. cit.* p.173.

53 Idem., p.169.

54 Cfr. RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa. *Plan de Publicación de la obra de José Gaos*. México. Anales del seminario de Historia de la Filosofía. 2001, pp. 249-256.

55 Idem., p.251.

*hispanoamericano* el campo de indagación “*que le dio mayor fama*”<sup>56</sup> en ese sentido.

Acerca de la labor de Gaos en el campo de las ideas hispanoamericanas escribe Teresa Rodríguez de Lecea:

... en Gaos se cumple de manera idónea una propuesta que él mismo hizo para el futuro: la comunidad filosófica iberoamericana. La comunidad de lengua une y reúne en una medida como ningún otro factor, permite una pluralidad de tradiciones y potencia la capacidad de diálogo, de discusión, de crítica<sup>57</sup>

En su conjunto es ésta la gran postura dilemática de la Historia de la Filosofía en el pensamiento de Gaos, en apoyo a una filosofía de la filosofía y aunada a la posibilidad de una Historiografía de la Historiografía. Además de presentarse como una supuesta ciencia teórica de la Historiografía que sería la Filosofía de la Historiografía, es decir, el estudio filosófico de lo histórico que abarcaría una filosofía de la historia.

Aunque en la Historiografía de Gaos se supera el simple “*género literario o los sectores de la cultura*”<sup>58</sup> que le otorgan la validez a una ciencia, es indicativo que la historia es el reservorio de la realidad histórica, mientras que la historiografía es el estudio de los hechos a través de la “*literatura y la ciencia histórica*”<sup>59</sup>. Tal interpretación fue (re)validada por

---

56 Ibid., p.253.

57 Idem., p.256.

58 Cfr. GAOS, José. *De Antropología e historiografía. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias*. Xalapa, México. Universidad Veracruzana, 1967, p.287.

59 Cfr. GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía ... Op., cit.*, p.163.

la sociología y la antropología de la época del Gaos filosófico.

En la *Presentación del Curso* (Lección 1)<sup>60</sup> definió la palabra historia bajo el signo de la expresión oral y escrita, aunque para escribir la palabra que representa a la realidad histórica sugiere que ésta sea escrita ésta con h minúscula (historia); empero, si se tratase de la ciencia o la literatura de esa realidad histórica, entonces propone escribirla con H mayúscula (Historiografía).

En otro plano de dicho análisis Gaos refuta “*la supuesta objetividad*”<sup>61</sup> del proceder del historiador. Pues sostiene que los objetos puros de todo ingrediente subjetivo son imposibles de existir. En esencia tales objetos puros son reductibles a las distintas clases de los objetos fenoménicos.

Formalmente divide la historiografía en dos: “*el sujeto y el predicado*”<sup>62</sup>, elementos que son el referente capaz de citar en su conjunto a lo histórico. Lo histórico cumple varias acotaciones, por una parte, es el objeto de la historiografía; y por otra, es lo histórico natural y lo histórico humano. Siendo algo temporal en el sentido de cambiante o evolutivo en el curso y movimiento del tiempo, lo histórico oscila entre dos variables: la creación y la repetición.

En Gaos el concepto de “tempo” en la evolución histórica humana es mucho más rápido que el de la natural, pues es el tempo de la vida. Aunque en lo evolutivo distingue un tempo más acelerado, y la labor del historiador puede resultar parcial: “*La historia misma es potencia de destrucción y de olvido tanto cuanto de memoria y conservación y el historiador no puede menos de seleccionar*”<sup>63</sup>.

---

60 *Cfr.* GAOS, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. México. FCE / El Colegio de México, 1973, p.106.

61 *Idem.*, p.291.

62 *Idem.*, p.293.

63 *Idem.*, p.296.

¿Cuáles son esos procesos de selección que validan esta concepción gaosiana?

Son tres los criterios de selección del paradigma del historiador: el criterio de “*lo influyente*” o lo que “*hace época*”; el criterio de lo más representativo o lo coetáneo; y el criterio de “*lo persistente o permanente*”<sup>64</sup>.

Él se refiere a lo memorable como permanente o valioso. Lo histórico ha de fluctuar entre lo individual y lo colectivo empero también entre lo individual colectivo y lo general. A todas estas categorías historiográficas agregó la investigación, la crítica, la comprensión o interpretación, la explicación, la reconstrucción, construcción o composición, y la expresión. Actividades todas del historiador o sujeto como hombre de ciencia ante la historiografía u objeto de conocimiento.

La investigación histórica fue para Gaos, no tanto la indagación de los hechos sino la recolección y en ciertos casos el descubrimiento de las fuentes de conocimiento de los hechos (documentos, monumentos, la palabra oral que deviene luego en escrita, etc.).

Un último aspecto que abordó el historicismo filosófico de Gaos fue el problema de la profecía en la historia, mismo que haría radicar en las categorías de necesidad, determinismo, creación y libertad, todas en función de la constitución de lo histórico.

Sin embargo, el término de Filosofía de la Historia de la Filosofía constituyó todo un hito en su evolución filosófica, porque la historia de la filosofía tuvo en su pensamiento una plataforma conceptual ubicada dentro de su unidad y pluralidad, y entre los conceptos que le estructuran se encuentra el ser, el ente, la entidad, la sustancia, Dios, el hombre. Además contiene partes o disciplinas convenientes como la Lógica, la Ontología, la

---

64 Ibid., p.297

Teología y la Antropología.

En ese sentido el sistema gaosiano confluye y se extiende a las grandes tesis de los filósofos y a la historia toda de la filosofía. Francisco Larroyo escribió sobre la idea de la historia en Gaos:

*La historia de la filosofía es, así, un método de trabajo, un órgano de su filosofar; que Gaos reduce a su módulo justo, pues la empresa filosófica es además de historia, circunstancia personal. La Historiografía es una realidad histórica: es por tanto posible y existe efectivamente un saber de la Historiografía de la Historiografía... [ ]... También es posible un saber de la Historiografía cuyo nombre adecuado parece ser el de 'Filosofía de la Historiografía', ya que este nombre puede abarcar así el estudio científico en sentido estricto, como el estudio filosófico de la Historiografía, mejor que el nombre 'Ciencia de la historiografía'<sup>65</sup>*

El filósofo asturiano-mexicano ha (de)mostrado que no hay más que una historiografía: la de todos los sectores de la cultura en su interdependencia funcional unos de otros. En cuanto a la Historia de las Ideas, éstas no sólo son hechos históricos *per se*, sino que son los personajes y el alma colectiva o espíritu de todo un pueblo. Enfatiza asimismo que los máximos historiadores han sabido representar la Filosofía de la Historia en la

---

65 Cfr. LARROYO, Francisco. *“El Filosofar de José Gaos en exposición genética”*. *Op., cit.*, pp.81-101.

acepción cabal de “*una teoría del sentido*”<sup>66</sup> de la historia. Empero el sentido de los hechos en la historia no parece ser razón pura siempre, ni pura sinrazón, sino que es una combinación de “*razón e irracionalidad*”<sup>67</sup>, cuya dosificación sería el tema principal de la Filosofía de la Historia.

Al referirse Gaos a las obras historiográficas, observó que éstas tienen algunos rasgos sistemáticos y otros que son “*generales de lo histórico*”<sup>68</sup>. Sin embargo, lo que menos tendría la historiografía sería una validez universal, pues la realidad es a la vez una y plural, mientras que lo histórico abarca las personalidades con sus diferencias. La validez personal que no universal de las obras historiográficas, ilustra las relaciones existentes entre la historiografía por un lado y “*las memorias, la autobiografía y la biografía*”<sup>69</sup> por otro.

Es por todo eso que al negar que un conocimiento de estas realidades tenga validez universal y que la validez universal sea requisito indispensable de toda verdad, se desglosa una especie de epistemología de lo incognoscible.

Además en el historicismo gaosiano se ha de concebir la realidad como constituida en parte, por “*individuos y personalidades*”<sup>70</sup> diferentes, siendo las partes humanas de la realidad universal y las realidades humanas como no cognoscibles igualmente. Sin tener un carácter exclusivamente normativo, la concepción historicista de la Historiografía gaosiana es pues, una descripción o prescripción verdadera de la realidad de ésta, aunque se pueda tratar de historiadores historicistas o antihistoricistas.

Con el historicismo Gaos le hizo ver a los hispanoamericanos su propio

---

66 Cfr. GAOS, José. *Historia de nuestra idea del mundo. Op., cit.*, p.305.

67 Idem., p.308.

68 Idem., p.313.

69 Idem., p.315.

70 Idem., p.316.

ser, a trasluz de la racionalidad europea (Historia de nuestra idea del mundo), pues decía que es sobre nuestra idea del mundo como se forma la parte de la realidad histórica, “*como hecho o acontecimiento histórico ella misma*”<sup>71</sup>. No es la de él una Historiografía del mundo sino sólo la historia de nuestra idea del mundo, donde la comprensión y el conocimiento históricos son la “*explicación del pasado por el presente*”<sup>72</sup> en una sola dimensión, la de la vida. Desde ese momento da un vuelco el historicismo europeo -señala Héctor Guillermo Alfaro- y se convierte en discurso liberador. Con todo ello se está ante el prototipo de nuestra idea del mundo hispanoamericana porque:

*El ‘nuestra’ hace referencia a un ‘nosotros’ -aclara Gaos- ‘Nosotros’ somos, ante todo, ‘los presentes’. Pero los presentes somos los mexicanos de hoy, los occidentales de hoy, los occidentales modernos que somos los seres humanos de siempre. Entre todo esto que somos, decide aquello que somos como sujetos de nuestra idea del mundo, precisamente ésta nuestra idea del mundo*<sup>73</sup>

Finalmente, José Gaos hizo operar en toda la argumentación anterior, una idea renovada de la historia y la vida, bajo el concepto de la razón histórica desde un enfoque completamente raciovitalista.

---

71 Cfr. ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo. *La Filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. México. CCyDEL/UNAM. 1992, p.106.

72 Idem., pp.106-107.

73 Cfr. *Anthropos. Op., cit.*, p.24.



## *El historicismo en México y América Latina*

De la convivencia filosófica con Ortega y Gasset, Gaos habría de convertir las bases teóricas que fundamentaron la Historia de las Ideas en una disciplina autónoma propia. Por eso José Luis Abellán señala al respecto que “*el concepto central de dicha fundamentación histórica es el de la “circunstancia”*”<sup>74</sup>, toda vez que ésta haya sido sometida a una profunda elaboración filosófica.

En José Gaos localizamos una evolución del raciovitalismo al personalismo subjetivista, a la manera de una radicalización de la propuesta orteguiana. Es en los años cuarenta durante la estancia de Gaos en México, cuando su reflexión es destinada a inquirir ¿qué ideas son necesarias para una historiografía hispanoamericana? El ambiente intelectual por esos años buscaba las ideas que aún no arraigaban en la historia de nuestra filosofía.

Para ello el maestro propone una historiografía hispanoamericana que considere al hombre en su historia y una historia en su circunstancial geohistoria.

De entre las categorías históricas que Gaos expone entonces están las llamadas “*categorías autóctonas*” y los conceptos de “*importación desde dentro e importación desde fuera*”<sup>75</sup>, términos que no dependen de una división geográfica, sino de una Historia del Espíritu. Importar desde fuera equivale a implantar las ideas filosóficas con un espíritu metropolitano, es decir, del español que viene a la Colonia, o bien, del mexicano con espíritu colonial.

Sin embargo, el importar desde dentro es lo propio del mexicano que está avocado a un espíritu de “*espontaneidad, independencia y personalidad*”

---

74 Cfr. ABELLÁN, José Luis. *José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas*. México. ANUIES. 1988, p.120.

75 Cfr. GAOS, José. *En torno a la Filosofía Mexicana*. Op., cit., p.47.

*nacional y patriótica*”<sup>76</sup>.

Quien importa desde dentro lo hace sintiendo la auténtica realidad mexicana y al abogar por las teorías filosóficas aplicadas a su circunstancia propia, podrá lograr una praxis transformadora. Con esta última tesis Gaos “demostró” la originalidad de la filosofía mexicana como el lugar común donde (pre)dominan las ideas y valores específicamente nacionales, mexicanos.

Consideraba dentro de la categoría de importación desde dentro, a aquellos filósofos e historiadores que tuvieran plena conciencia de lograr su independencia. Aunque importar desde fuera o importar desde dentro no son categorías espaciales, físicas o materiales, sino las obvias referencias al espíritu mexicano y por extensión al espíritu hispanoamericano. Por esta vía Gaos creyó (pre)suponer una nueva categorización plenamente humana de la historia.

Una siguiente categoría acuñada por Gaos fue la del imperialismo de las categorías, mismo término que codifica el imperio o dominación que han ejercido las categorías de cuño occidental en nuestra cultura. Un imperio que ha favorecido a la postre la consabida “*dependencia cultural*”<sup>77</sup>.

Ya en el citado texto *En torno a la filosofía mexicana* (1952) desarrolló dicho concepto de imperialismo de las categorías con toda precisión. En sus reflexiones enseña que la historia tiene una estructura dinámica y una articulación y el historiador necesita reconstruir, (re)articular esa historia a partir de las categorías históricas que no son territoriales sino espirituales y circunstanciales pero que van “sumadas” a la historia universal de las ideas.

El imperialismo de las categorías ha sido un concepto ejercido por la historiografía europea y en consecuencia ha traído con ello una doble falta

---

76 Ibid., p.48.

77 Idem., p.60.

de originalidad, no sólo del pensamiento filosófico mexicano sino de la historia de ese pensamiento.

Por ese motivo él insinuaba ciertas características reformadoras para la historia de las ideas en México, como serían algunas peculiaridades estructurales y dinámicas suficientes, que pudieran reivindicar la originalidad de la historia de la filosofía mexicana y la historia de la filosofía hispanoamericana.

Con el tema de América Latina Gaos hizo del instrumento heredado de su maestro José Ortega y Gasset, un medio para tomar plena conciencia de esta realidad, además de (re)afirmarla y defenderla frente a las culturas dominantes que le impedían lograr su universalización y consolidar su reconocimiento.

Había que afirmar en América Latina una identidad y a partir de ésta exigir el reconocimiento de esta región, como la expresión concreta y universal de lo humano.

Gaos tuvo el rasgo de impulsar y estimular a sus propios discípulos México-hispanoamericanos al estudio de la historia de las ideas de la región y todos ellos hicieron patente, con sus investigaciones, el modo en que la filosofía europea había sido asimilada por la filosofía latinoamericana, según la (re)conformación de las circunstancias propias.

Gaos consideraba que de ese modo, se iría develando una auténtica filosofía propia, aunque a final de cuentas no sería ni americana, ni europea, ni estadounidense, sino simplemente filosofía universal.

Así él comprendió la preocupación mexicana, latinoamericana y universal, por afirmar su discutida identidad; para ser reconocidos por fin como semejantes al resto de los hombres y en este sentido respetados.

La personalidad de Gaos fue la del “*gestor e impulsor de la reflexión*”

*filosófica nuestro americanista*” (Cerutti)<sup>78</sup>.

En su actitud aparecieron una serie de aportes dignamente universalizables. Entre ellos está presente la lectura de una interpretación o explicitación de lo que denominó como filosofía de la historia de la filosofía, una conceptualización manifiesta en el cuerpo de proposiciones intituladas, ¿Es el historicismo relativismo escéptico?, texto donde Gaos expuso las siguientes ideas a considerar.

Primero, que la Historia de las Ideas se puede resumir en tres afirmaciones fundamentales: identidad cultural, raíces autóctonas y categorías filosóficas, emanadas de la propia realidad cultural. Es ésta una historia de las ideas mexicanas e hispanoamericanas que empujan a Gaos al escepticismo, pero no a un escepticismo paralizador sino a un escepticismo que -manifiesta Gallegos Rocafull- será el motor de su reflexión y que activa un “*tema propicio de la filosofía contemplada como hecho histórico, vital, personal*”<sup>79</sup>. En la vasta obra historicista de Gaos se pueden (re)significar textos como *De la Filosofía, Del Hombre, Historia de nuestra idea del mundo* y *Antropología e Historiografía (Notas sobre la Historiografía)*. El apartado que Gaos dedicara a las *Notas sobre la Historiografía* expresa un historicismo que resulta del abordaje filosófico de la misma historiografía. Luego trata del sujeto cognoscente en la historiografía y a partir de él entreteje la relación objeto-sujeto para demostrar la imposibilidad de una objetividad pura.

Su análisis se pudo (re)significar como una de las primeras experiencias del historicismo desde México. Al respecto una pensadora como Evelia

---

78 Cfr. CERUTTI, Horacio. *Herencia inalienable y fecundante. Homenaje a Gaos*. México. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. 2001, pp.99-200.

79 Cfr. GALLEGOS ROCAFULL, José Manuel. *Del perspectivismo al personalismo de José Gaos*. México. ANUIES, 1988, p.3.

Trejo ha recobrado esta magistral frase del filósofo, que bien pudiera aplicarse en nuestros días: “*Las ideas no son tan sólo hechos históricos como los que más lo sean, sino aquellos hechos de que dependen los demás*”<sup>80</sup>. De esa forma él daba inicio así a la construcción de una historiografía del pensamiento hispanoamericano a mediados del siglo XX, y comenzaba a proyectar una ontología de la historia, circunscrita al concepto que Ortega y Gasset llamaba “la realidad de una idea”.

Es significativo el extremo personalismo de Gaos que se logró compensar con la objetividad de su historicismo, porque si bien cada filósofo principia de raíz con una filosofía personal, no es menos cierto que todos crean también un espacio de discusión por una historia con vínculos importantes.

En ese sentido, cuando él indaga sobre nuestra idea del mundo, para obtenerla se basa en el concepto medieval de *imago mundi* (imagen del mundo), un término que los filósofos alemanes denominaron *Weltanschauung o Weltbegriff*<sup>81</sup> es decir, la propia concepción del mundo.

Ahora bien, de un breve examen de las *Notas sobre la Historiografía* sobresalen algunos rasgos específicos e importantes de la historia en la idea del mundo en Gaos. En el Capítulo 1 de las *Notas (La historia de las ideas en general y en México)* hace la distinción entre historia de la filosofía e historia del pensamiento, pero también de una historia de las ideas. La historia de las ideas será una historia del origen de las ideas nuevas que él llamaría historia de la recepción de las ideas nuevas.

La característica medular de esta distinción consiste en que la historia de la filosofía y la historia del pensamiento resultan partes integrales de la historia de las ideas.

En el tema dedicado a la Historia de las Ideas en México, Gaos

---

80 Cfr. MATUTE, Alvaro. *El historicismo en México. ¿Es el historicismo relativismo escéptico? por José Gaos*. México. UNAM. 2002, pp.111-116.

81 Cfr. GAOS, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. Op., cit., p.5.

desmenuza del concepto mismo de acción, “*prágmata o factor pragmático*” (Windelband)<sup>82</sup> ciertos elementos distintivos como el concepto de Idea, idea que no es más que el concepto de la filosofía.

En rigor toda historia de la ideas es una historia de las abstracciones, pues se trata de aquellas ideas que sólo son “*abstractos de ideas y no tienen historia*”<sup>83</sup>. La historia de las ideas tiene por fuentes del conocimiento a toda la expresión de las ideas que pueda ser conocida por los historiadores (documentos, expresión oral), empero habrán de ser las invenciones de los historiadores y los análisis críticos de los textos, ya despojados de ideas preconcebidas y de prejuicios (Gadamer), lo que confluya a un enriquecimiento del saber y del pensar. Un saber y un pensar que se harán cargo de organizar la articulación de la historia en “*una síntesis de las síntesis*”<sup>84</sup> del análisis de alguna narración, que es toda la síntesis histórica en que se encarna la historia.

En México la historia de las ideas hace una espiral ancha y profunda en el conocimiento de la filosofía al ser iniciada, a decir de Gaos, con Eguiara y Eguren en los *Prólogos* de su ***Biblioteca Mexicana***, una obra singular del siglo XVIII. Es un proceso que se sigue con Maneiro (***Vidas Mexicanas***) y otros jesuitas del siglo XVIII:

*... como especialidad bibliográfica,  
-escribió Gaos-, Valverde Téllez;  
como especialidad histórico-filosófica,  
Ramos; como parte de la Historia de  
la Filosofía Universal, Caso y  
Vasconcelos. Lo que confirma que la  
Historia de las Ideas, que la Historia  
en general, tiene historia, es parte de  
la historia y por ello puede y debe*

---

82 Cfr. GAOS, José. *En torno de la filosofía mexicana*. Op., cit., p.20.

83 Idem., p.21.

84 Idem., p.33.

*tener Historia..... [ ]... La Historia de las ideas de México debe pues, “historizarse”, esto es, hacerse objeto de una Historia de la Historia de las Ideas en México bien cabal. La Historia de las Ideas en México debe completarse con la Historia de la Historia de las Ideas en México, y en las mismas relaciones de conocimiento, investigación y exposición, con la Historia de la Historia de las Ideas en general que las indispensables o debidas de la Historia de las Ideas en México con las Historia de las Ideas en genera<sup>85</sup> (sic)*

Luego del presente análisis estamos pues, ante una etapa en que México vivió la historicidad de la filosofía como una íntegra y rigurosa historia de las ideas.

---

85 Ibid., p.6.

## *El pensamiento hispanoamericano*

José Gaos realizó diversos estudios de la historia del pensamiento latinoamericano y mexicano: *El pensamiento hispanoamericano, 1944; Pensamiento de lengua española, 1945; En torno a la filosofía mexicana, 1953; Filosofía mexicana de nuestros días, 1954; Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española, 1957; y Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, publicado en 1982. Son textos que le sirvieron de base para sus planteamientos acerca del pensamiento hispanoamericano y que terminaron por constituir una auténtica escuela y/o corriente de pensamiento centrada en lo original y autóctono mexicano, tendencia en la que también fueron decisivas las aportaciones de filósofos como Samuel Ramos y escritores como Alfonso Reyes.

Entre los pensadores que en América Latina se dedicaron al estudio del pensamiento hispanoamericano destacaron, entre otros, Pedro Henríquez Ureña, ensayista y crítico literario, cuyo principal esfuerzo estuvo dirigido a definir y caracterizar la “originalidad e identidad” de nuestra cultura. Pedro Henríquez Ureña\* (*Corrientes literarias en la América Hispánica, 1945*) fue un brillante miembro de El Ateneo de México, al lado de escritores y pensadores como el mencionado Reyes, los filósofos Francisco Miró Quezada, Augusto Salazar Bondy, Arturo Uslar Pietri, Arturo Andrés Roig y los mexicanos Antonio Caso y Leopoldo Zea, que son en conjunto, una muestra notable de los pensadores hispanoamericanos que reflexionaron sobre los temas acerca de nuestras condiciones y sobre las

---

\* Los escritos de Pedro Henríquez Ureña componen un verdadero ideario americanista, animado por la voluntad de afirmar las tradiciones culturales criollas mediante su estudio y difusión, así como la fe en un destino común para el continente, y una defensa del cambio social dentro de la libertad.



circunstancias cotidianas como seres humanos y sobre si somos considerados como tales.

Nuestra filosofía latinoamericana ha sido tipificada por la mencionada importación de las filosofías (europea y norteamericana), empero también por el retraso en la creación propia con respecto a la prefiguración de una sociedad futura y por una falta de continuidad en la reflexión filosófica latinoamericana.

Cabe señalar que si bien no existe una historia concreta escrita de esta filosofía, es innegable que ha habido una reflexión filosófica que ha sido tomada en cuenta. En el caso de un pensador como Gaos, la idea un tanto inexacta de que “*el americano hasta hoy, no ha demostrado ser poseedor de ninguna capacidad filosófica*”<sup>86</sup> coincidió con la interpretación que diera de la misma el pensador Manfredo Kempff.

Además los temas de todos aquellos pensadores que se ocuparon de la circunstancia latinoamericana han variado, oscilando desde puntos de vista diversos y encontrados, que han abordado ya sea la circunstancialidad desde nuestra filosofía y nuestra historia (Alberdi), llegando hasta “*la toma de conciencia de nuestra realidad*” (Zea)<sup>87</sup>; lo mismo estudiando los temas acerca de la independencia en las tendencias filosóficas importadas de Europa o Estados Unidos, hasta la filosofía de la liberación; o de la búsqueda de una identidad propia, a la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía.

Los pensadores movidos por tales preocupaciones han sido heterogéneos y distintos: Arturo Ardao en Uruguay; Francisco Miró Quesada en Perú;

---

86 Cfr. VARGAS LOZANO, Gabriel. “*La Filosofía latinoamericana en el siglo XX*”. México. Amatl/UAM-UAT. 1990, pp.181.

87 Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. “*Pensamiento iberoamericano del siglo XIX*”. Publicado originalmente en Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XIX. Vol. 2. Madrid. Cátedra, 1987, pp. 399-416.

Guillermo Francovich en Bolivia; Cruz Costa del Brasil; Rafael Heliodoro Valle en Honduras; José Luis Romero de Argentina y Luis Oyarzún en Chile; Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte y Medardo Vitier en Cuba; Luis Villoro, Abelardo Villegas, Ezequiel Martínez Estrada, Gilberto Freyre de México y muchos más.

El término de pensamiento latinoamericano que introducirá Gaos en América Latina trata de señalar las características del pensamiento hispanoamericano, que por sí mismo expresa una manera propia de producir conocimiento, y que no necesariamente coincide con las tradicionales formas de producir filosofía. Es un pensamiento ametafísico, asistemático, ensayístico, utópico, estético, pedagógico, político, literario, epistolar, periodístico, emotivo y en muchos sentidos ideológico.

En una perspectiva filosófica el sentido auténtico que Gaos atribuyó al pensamiento filosófico hispanoamericano ¿es acaso, sólo una filosofía con tintes de bella literatura?, o ¿en qué medida se aproxima a las filosofías sistemáticas procedentes de la tradición occidental? Para Gaos todo parece depender “*de la posición y la tradición desde donde se juzgue*”<sup>88</sup>. En este horizonte de reflexiones, ¿cuál es el método que él aplicó para reafirmar una posición filosófica frente al pensamiento hispanoamericano? Ante todo él tenía muy presente la nueva unidad histórica de España y de la América Española, como la llamó. El concepto de pensamiento significaba para él aquello que se configura entre el significado expresado por la palabra articuladora de la vida. Metodológicamente es un pensamiento que posee dos facetas en un mismo elemento común: es pensamiento en su uso universal y en un nivel más restringido, este último es el que no se ha especializado en la filosofía ni en la ciencia y el que “*será bueno escribir*

---

88 Cfr. GAOS, José. *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*. Tomo 1. *Introducción*, Op., cit., p. IX.

*entre comillas*”<sup>89</sup>.

Para interpretar correctamente el pensamiento hispanoamericano y lo que éste representa en el horizonte histórico-cultural de un pensador como José Gaos, hay que precisar la localización histórica en el marco de ciertas limitantes geográficas. Por ello dicho pensamiento se representa acompañado por la aceptación de dos elementos fundamentales: primero bajo el término Hispanoamérica, donde Gaos incluyó tanto a la Metrópoli como a la Colonia, a España y la América española. Segundo, en el marco de los términos como Ibero-América, Luso-América y Anglo-América, para así ubicar las entidades del continente americano, aquellas que fueron las metrópolis europeas; reservándose para Hispanoamérica los nombres de “*América ibérica, América portuguesa y América inglesa*”<sup>90</sup>.

En el concepto de Hispanoamérica justamente halló una doble identidad histórica. Una, caracterizada por la dependencia de los países hispanoamericanos de España; y otra, configurada por el suceso de la independencia de todos ellos. Así habla Gaos de una independencia de carácter ideológico-político de las colonias frente a España, y por su parte europea se refiere a la independencia en España de cara a su pasado, cuando ambas, la península ibérica e Hispanoamérica, trataban de huir simultáneamente de un pasado imperial similar. De ahí que Gaos divide en dos aspectos (liberal y antiimperialista) al pensamiento hispanoamericano.

Por eso al escribir la Antología del pensamiento en lengua española, hace un acopio interesante de las voces discursivas más representativas tanto de España como de la América hispana. Dicha Antología se significó como todo “*un programa de fundamentación de la unidad cultural*”<sup>91</sup> de los países hispanoamericanos pues por medio de una filosofía, él compartía las

---

89 Cfr. GAOS, José. *Obras Completas. Op., cit.*, p.111.

90 Idem., pp.111-112.

91 Idem., pp.112-113.

ideas y valores comunes. De esa manera, ante sus ojos la América hispana se (re)planteaba con apremiante necesidad el tema de “América”, mientras la península ibérica era urgida por el planteamiento del tema de “España”.

De ahí que entre esas voces magistrales surgidas en el caso hispanoamericano, están presentes los Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos; y en el mundo hispano, los Larra, Gavinet, Costa, Unamuno, Ortega. Ambas partes son examinadas a conciencia por la pluma del exigente asturiano.

Una más de las acotaciones típicas del pensamiento hispanoamericano según Gaos, habría sido su rasgo estético, en el aspecto material y formal. Esa característica estética fue tal que algunas críticas habían tachado al pensamiento hispanoamericano de ser un “*pensamiento literario*”<sup>92</sup>. Dicho sello estético se debió a la proclividad de ciertos pensadores por una preferencia de las formas orales como son el discurso, la conferencia, la tertulia, y la conversación. Por esa razón Gaos señaló el lado “literario” del pensamiento filosófico, que fue transmitido y expresado en varios géneros de literatura como el artículo de revista o periódico, y hasta por la “*literatura de imaginación*”<sup>93</sup> existente. En este género estarían los Unamuno, Gavinet, Vasconcelos, Martí, Deústua y Ortega, quienes se preocuparon por emplear un estilo literariamente bello.

En el libro intitulado *El pensamiento de Lengua Española* (1945)<sup>94</sup> José Gaos sustentó los principios generales que encarnan el pensamiento hispanoamericano, vía el apartado de las *Catorce Notas*, que hizo bajo un análisis integral, y del cual se destacan aquí veinte rasgos sustanciales, descritos bajo los siguientes aspectos:

---

92 Ibid., pp.45-60.

93 Idem., p.23.

94 Idem., p.83.

1. La geografía establece el término de *Euramérica*\* como subconjunto del mundo de Occidente. Acotación que se refiere a los hispanoamericanos como occidentales.

2. En el siglo XVIII se presentan sendos movimientos de renovación cultural en México e Hispanoamérica que armonizan con los preceptos de la Ilustración. En la América inglesa y la América española surgió la consiguiente ideología democrática, liberal, republicana y antiimperialista, que alimentó un espíritu común en ambas Américas.

3. La Ilustración envolvió al siglo XVIII reanimando la vida intelectual y contribuyendo a renovar la vida de Hispanoamérica. Gaos pensaba que es desde la Ilustración y la Modernidad desde donde se importa hasta el presente día la filosofía extranjera.

4. La historia de “nuestra filosofía” es adherente a la filosofía occidental, la cual hubo de producir dos grandes mundos, dos grandes culturas; a saber: la cultura de los pueblos antiguos y la cultura de los pueblos modernos. En los pueblos antiguos dominó la filosofía griega y el pensamiento latino, mientras que en los pueblos modernos lo hizo la filosofía medieval y moderna. Una filosofía moderna que sería dividida por las filosofías nacionales.

5. Existe una caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano visto a través de la similitud existente entre la historia de la filosofía y la historia de la literatura en América Latina.

---

\* Cuando Gaos propone el término *Euroamérica* para calificar a Latinoamérica como apéndice del mundo colonial imperial occidental, parece una necesidad de su parte, al querer insertar más por la razón de la fuerza que no con la fuerza de la razón, al mundo americano en la Europa ilustrada y moderna. América Latina no merece sometimiento alguno a ninguna camisa de fuerza.

6. Gaos acude al criterio convencional de los “nombres centrales” para establecer el principio rector de la historia estudiada. Son los nombres centrales de la historia quienes realizan su dominio por sobre los “nombres periféricos” de los escritores, pensadores y filósofos. Son importantes estos nombres centrales y periféricos porque van a caracterizar las notas relevantes de cualquier tipo de interpretación. Los nombres centrales emanaban de la literatura lo mismo que de la ciencia, o de ambas, como Manuel González Prada, Enrique Varona, Francisco Romero, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Macedonio Fernández o Alejandro Korn.

7. Las notas interpretativas del pensamiento son sólo hipótesis de trabajo y tesis de discusión para allegarnos al fenómeno histórico.

8. La naturaleza estética del pensamiento hispanoamericano se instaura por la vía de la superficialidad y la extensión. La extensión como la porción más original y valiosa del pensamiento hispanoamericano. Gaos es un convencido de que si dicho pensamiento hispanoamericano no es filosofía, en todos los casos es bella literatura, de ahí sus repetidas alusiones a Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Unamuno y Ortega, que fueron considerados por él como los grandes prosistas de la lengua española del llamado Siglo de Oro.

9. El pensamiento hispanoamericano contemporáneo es una clase de las más literarias que han optado por géneros como el ensayo, el artículo de revista, el artículo de periódico, y el libro de génesis; empero todos ellos son reducibles a uno sólo: el ensayo (*El Espectador* de Ortega, *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno, y *Motivos de Proteo* de Rodó). Gaos halló en el género ensayístico una vía importante de expresión de la filosofía latinoamericana y era un convencido de que la parte más literaria de la obra propia es la parte más ideológica.

10. Los géneros más abundantes del pensamiento hispanoamericano en los escritores y filósofos son: el artículo periodístico, la obra filosófica-didáctica, la poesía lírica, “la poesía pura”, la poesía en prosa, la novela histórica, el cuento, la autobiografía, la autocrítica doctrinal y la prosa. Y el género epistolar, que fue cultivado por buena parte de los pensadores hispanoamericanos.

11. La palabra oral (oratoria política y académica) y la conversación, son las formas dilectas de expresión y comunicación que el pensamiento hispanoamericano tiene como base de la ideación y la invención. Y es en la oratoria académica donde Gaos halló cierta excelencia, porque vio en la fuerza de la oratoria unida al ensayo que una conferencia es un ensayo oral, cuando no leído. Y grandes oradores-pensadores de la América hispánica (Bolívar, Sarmiento, Martí, Hostos, Korn, Barreda, Sierra, Salmerón y Caso) supieron armonizar el uso de la palabra oral con los diversos géneros literarios-ideológicos más libres y bellos.

12. De las formas mentales y literario-verbales la más concreta y personal sería el estilo. Entre los pensadores que con sus obras destacaron estilísticamente, están los nombres centrales de un Sarmiento, Montalvo, Martí y Rodó. Los estilos literario-filosóficos preferentes por Gaos fueron el artículo, el ensayo, y el estudio.

13. Él suponía que es en la literatura hispanoamericana donde abunda un espíritu ideológico vertido en el ensayismo, el articulismo, y/o el periodismo ensayístico. Entre los nombres centrales de esta literatura ideológica insinuaba nuestro filósofo de nueva cuenta a Bello, Sarmiento, Martí, Montalvo, Rodó y Darío, en la América hispana; y desde luego que en la literatura española lo hizo con Ortega y Unamuno.

14. En el espíritu ideológico propio del pensamiento hispanoamericano aparece un carácter conceptual trascendente: la política. Hispanoamérica encarnaba la elevación de la “circunstancia latinoamericana” a la suma

potencia, en relación a la vida política. Empero además existe una característica ideológica e ideológico-política con un doble sentido en el pensamiento hispanoamericano: su aspecto pedagógico e ideológico-pedagógico, en el cual todos nos hemos estado formando, conformando, educándonos y co-educándonos, siempre en un proceso que no tiene fin. En esta función de aprendizaje sin término los seres humanos vamos de la naturaleza humana, a la humanidad; de la humanidad a la historia y de ésta a la educación. Y el cúmulo de tales formas de expresión es el que desemboca en los arquetipos del pensamiento inmanentista hispanoamericano gaosiano, cuando desde la entraña misma del inmanentismo (*Weltanschauung*) se desglosa el objeto cardinal que es “la circunstancia política”.

15. La significación filosófica es vista por el filósofo a través de las formas verbales, y para ello estableció como particularidades del pensamiento hispanoamericano, las formas orales y privadas. Y es la conversación el elemento que le sirve a dicho pensamiento para obtener una intención ética y pedagógica.

16. Hay un factor de “rivalidad” que para algunos representaba el pensamiento hispanoamericano: ¿filosofía, literatura o ambas?, y Gaos llevó a calificarlo sólo como pensamiento y literatura, mas no como filosofía,

17. Resaltó dos posiciones que han sido claves en toda concepción filosófica: la postura metafísica, trascendental, sistemática, metódica; y la postura alternativa que es la manifestación singular de la filosofía.

18. En el pensamiento hispanoamericano el discurso de la supuesta decadencia política y cultural de España guardó una coincidencia histórica con lo que él denominó como la inferioridad política y cultural de la América española. El calificativo de inferioridad para la filosofía latinoamericana merecería el beneficio del desacuerdo, pues es evidente



que todo el siglo XIX, si en algo se caracterizó, fue precisamente por su pensamiento libertario e independentista (Bello, Martí, Bolívar).

19. Los pueblos romano-germánicos se formaron en la cultura grecorromana para crear la filosofía moderna, así como los pueblos hispanoamericanos se habrían de formar con la filosofía moderna y contemporánea para crear la filosofía futura.

20. La reflexión del pensamiento hispanoamericano sobre sí mismo entraña una reflexión sobre la América hispana. El hombre moderno pone en América el lugar del futuro histórico.

En resumen, todas estas veinte consideraciones son en lo general las proposiciones preliminares de las *Catorce Notas* sobre la historia de la filosofía, donde Gaos ha profundizado magistralmente en la textualidad y el contexto de la historia del pensamiento, y en la historia de las ideas de la América Latina contemporánea, para deducir de esa exploración acuciosa, su auténtica vocación, su probable destino y su verdadera misión.

El resultado de las investigaciones de Gaos acerca del pensamiento hispanoamericano, en el marco de la filosofía mexicana, fue dado a conocer en los trabajos donde se refleja aquella necesidad de estudiar y valorar un pensamiento propio, para llegar así a la realización de una auténtica filosofía en lengua española (*En torno a la filosofía mexicana*, 1952 y *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954).

Desde una lectura distinta pero sobre el mismo horizonte temático, Pablo Guadarrama González ha criticado -Gaos también- la carencia de profesionales de la filosofía (“*xenofilia intelectual*”<sup>95</sup>) como algo común entre los pueblos de América Latina. Misma valoración que José Gaos sopesa escribir (*En torno a la filosofía mexicana*) que la cultura

---

95 Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo. *Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina*. Santa Clara, Cuba. Anuario Hispano Cubano de Filosofía, 1995, p.20.

européa se cultiva en los países hispanoamericanos, “*más que la de los demás de ellos, si no más que la propia*”<sup>96</sup>.

Él estuvo consciente siempre de que dicha situación le planteaba al pensamiento hispano-mexicano una reacción frente a las distintas formas de dominación, y era un reto propio para el tipo del pensador “*eminente político y concientizador*”<sup>97</sup>. Empero es quizás el matiz pedagógico el elemento que más se insinuó en Gaos y en su proyecto de pensadores hispanoamericanos contemporáneos, que además es un pensamiento en su conjunto “*de educadores de sus pueblos*”<sup>98</sup>. Esa misma intencionalidad la tuvo hacia el pensamiento mexicano.

La propuesta filosófica en torno al pensamiento hispanoamericano y mexicano, en términos generales, está condensada de manera muy precisa en el Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española. Un seminario que Gaos fundó y dirigió a partir de 1941 y que sería en su momento un auténtico semillero de investigadores, los que a la postre resultarían imprescindibles en la cultura filosófica México-latinoamericana.

El trabajo reflexivo de Gaos en el Seminario se dividió fecundamente en dos direcciones: en su labor de filósofo-escritor y su dedicación *cuasi* religiosa a la enseñanza.

Con esa bandera filosófica izada y como producto del trabajo en la cátedra, se dedicó por muchos años a formar discípulos que se cultivasen en el análisis filosófico riguroso y en la investigación sobre la historia del pensamiento en lengua española. Y como producto de esa actividad se generaron importantes libros de temáticas enriquecedoras, así como

---

96 Ibid., p.12.

97 Idem., p.14.

98 Cfr. GAOS, José. *El Pensamiento Hispanoamericano*. Anthropos. Op., cit., p.103

investigaciones históricas y posicionamientos ideológicos que fueron llevados y guiados por la mano maestra de José Gaos. Trabajos que florecieron superlativamente como aquella flor y aquel fruto deseados, pues durante esa época Leopoldo Zea publicaba *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), ambos libros constituyeron la primera realización verdadera del Seminario. A Zea le siguieron trabajos distintivos sobre la historia filosófica del siglo XVIII, pues con su sabia enseñanza, Gaos solía insistir en el estudio del Siglo de las Luces y el tema de la Modernidad, la cual pudo caracterizar al siglo XX, radicalizado por su individualismo, racionalismo e inmanentismo.

El resultado de todas esas expresiones serían algunos textos como el de Victoria Junco, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o El eclecticismo en México* (1944). Al trabajo de Junco le siguió el de la puertorriqueña Monelisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII de México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945).

En seguida Bernabé Navarro daba a conocer un estudio sobre *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948) y aparecía el libro de Olga Victoria Quiroz Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (1949). Gaos también tuteló a Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y a su discípula Vera Yamuni Tabush, que trabajaba en los *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951), y *Procesos discursivos en pensadores de lengua española comparados con pensadores de otras lenguas* (1954). Más tarde hacia 1954 apareció la obra de Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*.

Unos años después se conocía el texto de María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* (1958). Y el último de los textos del *Seminario* que José Gaos

dirigió en *El Colegio de México* fue un trabajo de Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*.

Después del año 1959 *El Colegio de México* dejó de funcionar y el maestro Gaos dedicó su tiempo de manera exclusiva a la Universidad Nacional, institución en la que continuó con la formación y dirección de varias tesis sobre tópicos filosóficos diversos. Entre ellos el de Rosa Krause de Kolteniuk sobre *La filosofía de Antonio Caso* (1961); y Elsa Cecilia Frost con *Las categorías de la cultura mexicana* (1963). Hubo temáticas relativas a la filosofía europea como el estudio de Alejandro Rossi, *Lo racional y lo irracional en la “Ciencia de la lógica” en Hegel*, tesis presentada en 1955; el de Gonzalo Hernández de Alba sobre *Personalidad e Historia*; y el de Beatriz Ibarra, *Tres formas de la filosofía y de la ciencia de la literatura*, ambas de 1963. También apareció un segundo texto de Fernando Salmerón acerca de *El ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger* (1965).

A partir de 1966 el doctor Gaos pudo conducir sus investigaciones finales y así en 1968 cuajaron: de Andrés Lira, *Idea de la protección jurídica. Nueva España, siglos XVI y XVII*; de Beatriz Ibarra, *La estilística de Dámaso Alonso. Un ensayo de filosofía de la ciencia de la literatura*.

Y en 1969, el año de la muerte de Gaos, quedaron terminados, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*, de Javier Ocampo López; *La idea oficial de la “Revolución Mexicana”* de Guillermo Palacios y *La mentalidad venezolana de la emancipación. 1810-1812*, de Elías Pino. El estudio final dirigido por José Gaos fue el de José María Muriá intitulado, *La sociedad precortesiana a través de la concepción europeizante de la historiografía colonial*.

Es un hecho que todas esas semillas que Gaos sembró, cultivadas con mano diestra, fructificaron de forma genuina. Él ayudó a fundamentar y dar sentido historiográfico al conocimiento de nuestro propio ser como

mexicanos y latinoamericanos. Entre sus temas dilectos estuvieron el positivismo, la Ilustración, el eclecticismo, el indigenismo, y las doctrinas o expresiones culturales y filosóficas similares.

Fue un gran preceptor “*a través de sus discípulos*”<sup>99</sup>. De ahí que Zea haya admitido que estuvo condenado a realizarse a sí mismo realizando a Gaos, su maestro, quien estableció en el *Seminario* un elemento intelectual prioritario: el análisis de las obras maestras de la historia del pensamiento en México. Leopoldo Zea ha dicho: “*A mí me enseñó Gaos a ver mi historia, la de México y la de la América Latina, como punto de partida de una historia universal que también sea mía*”<sup>100</sup>. Ideas y conceptos desarrolladas por Zea (*Filosofía de la historia americana, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica, y El pensamiento latinoamericano*) más adelante.

Sin embargo, Gaos quería sobre todo que sus jóvenes educandos se encaminaran hacia la Historia de las Ideas en México. Amén de dirigirlos también -a mexicanos e hispanoamericanos- en el estudio consecuente de su propio pasado filosófico, pues consideraba que con ello se obligaban a tomar una posición filosófica. De esa manera el *Seminario* impulsado por él produjo filósofos de gran vocación y profesión, logrando imponer durante más de dos décadas un estilo filosófico incomparable. Además de haber cumplido cabalmente con uno de sus presupuestos básicos: Americana será la filosofía que americanos hagan sobre su circunstancia, es decir, sobre América.

Por todo lo anterior José Gaos es, el clásico filósofo que pensó necesariamente la propia realidad, la realidad circundante, pues no admitía verdades eternas y trascendentales, sino lo inmanente -temporal, concreto- de los hechos, y a partir de la profundización de esa realidad logró

---

99 Ibid., p.79.

100 Idem., p.90.

acercarse “a lo propio del hombre y de la realidad”<sup>101</sup> como tales.

Por lo anterior la filosofía mexicana tenía que partir del examen de sus propias categorías, pero desde una historia universal que también resultara propia.

Ése fue el tipo de historia de las ideas que Gaos supo imbuir a los grupos de *El Ateneo* e *Hiperión*, pues en ambos hizo desarrollar el concepto de una filosofía mexicana con sello propio, mexicanista en el buen sentido de la palabra. Esto obedecía entre otras cosas, a que él ya se sabía arraigado poderosamente a lo mexicano, aunque sin desligarse de lo mejor de su tradición filosófica.

Gaos concentró la preocupación filosófica a partir de lo mexicano y lo latinoamericano, porque el pasado filosófico era visto como una mala copia de los grandes sistemas de la filosofía universal. La suya es pues una actitud de dignificación del pensamiento, toda vez que en las reflexiones del pasado se había reñido esa capacidad de los latinoamericanos y los españoles para construir el saber filosófico.

En verdad supo exigir una filosofía asentada en la temática de los hombres que en América Latina habían tomado conciencia de una subordinación, y que sólo anhelaban ponerle un punto final. Se trataba de una filosofía impugnada desde su propia circunstancia y por lo tanto desde un pensamiento circunstancial, inmanente e histórico.

En la metodología tácita de *¿Cómo hacer filosofía?*, Gaos le propone a México una forma, razonablemente ingenua, pero que en su momento justifique los posibles rumbos que logren orientar el filosofar:

*Penetre un americano con la mirada cualquier cosa de esta circunstancia también enorme y delicada, el Anáhuac o el guajolote, el tezontle o la Coatlicue, el personalismo o la*

---

101 Ibid., pp.89-91.

*mordida, la lírica o el cantinflismo,  
hasta sus principios, y ahí estará la  
filosofía americana*<sup>102</sup>

Lo importante en el fondo era hacer de la historia de las ideas en América Latina todo un ejercicio de reflexión, con el afán de buscar salidas a las aporías, y solucionar los problemas que se tenían ante sí. Problemas filosóficos que estuvieron ceñidos por diversas motivaciones: la crisis de una Hispanoamérica automarginada de la historia universal; la conciencia de la universalidad en la pluralidad; el proyecto latinoamericano de integración política, cultural, social, económica; o una Latinoamérica que sin ser parte de Europa, meditaba al mundo europeo como suyo. Ésa fue la prioridad de Gaos para un filosofar sin más.

Y es de considerarse como una aportación trascendental de José Gaos, el hecho de haber deslindando el terreno propio del pensamiento en los filósofos de Latinoamérica, en sí y para sí, donde el filosofar sin más representaría el conjunto de la filosofía hermana por la lengua española; y también por haber unificado con la fuerza de la razón, una verdadera historia de las ideas que serían americanas, españolas y mexicanas, así sin más.

---

102 Ibid., p.6.

## *La Antropología Filosófica en Gaos*

*El hombre no concibe nunca cómo  
tiene forma de hombre*

Goethe\*

En este acápite final del Capítulo 3 distinguiremos, vía un análisis objetivo, cuáles son las características que fundamentan la definición de la antropología filosófica en el conjunto de la filosofía del doctor José Gaos, y conoceremos los principios generales sobre los que se asienta dicha problemática. El tema será abordado teniendo en cuenta los distintos puntos de vista sobre el contenido, tal como fueron revisados por Gaos bajo los aspectos descriptivo, conceptual, y terminológico. Por lo tanto y para empezar ¿qué significado tiene para Gaos la antropología filosófica?, y ¿cómo se presenta en su perspectiva fenomenológica dicho concepto? Ante todo, uno de los textos donde se refleja mejor esa categorización de la antropología filosófica gaosiana, es el que terminó de escribir en 1965 e intituló *Del Hombre*. Ésta sería la obra postrera que le sirvió de plataforma para un *Curso de Antropología Filosófica* que entonces impartió en la Universidad Nacional Autónoma de México.

A partir de *Del Hombre* cobran importancia las siguientes evaluaciones:

En primer término, Gaos alcanzó a discurrir sobre la antropología

---

\* Cfr. LANDMANN, Michael. *Antropología Filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. México. UTEHA. 1978, p.17.



filosófica como una disciplina complementaria de la filosofía de la filosofía (*De la Filosofía*).

Empero con *Del Hombre* comienza su filosofar partiendo de un principio germinal: expone el enunciado de que la “*Antropología Filosófica es la Filosofía del Hombre*”<sup>103</sup>. Ahora bien, ¿argumentalmente cómo plantea tal definición? Lo hace por la vía de la lógica aristotélica del género próximo y la diferencia específica: el género próximo es la “Filosofía” y la diferencia específica es “del hombre”.

En otras palabras, la filosofía que transita en su camino hacia la esencia y la verdad, se ve acompañada del sujeto que la cimienta y posibilita, un sujeto que es el filósofo, quien de manera especial filosofa o hace filosofía antropológica de la filosofía, y que necesita dar razón del hombre mismo, por eso es o hace de esos razonamientos una Antropología.

Al mismo tiempo la filosofía es lo que da razón del hombre y en un movimiento circular, también el hombre va dar razón de la filosofía. La antropología en Gaos obedece pues al segundo mecanismo, es decir, cuando se “*da razón de la filosofía por el hombre*”<sup>104</sup>. En suma, su concepto de antropología no será otro que el de una filosofía del hombre.

Es la antropología filosófica que él pensó como “*el objeto del desarrollo de la definición del hombre*”<sup>105</sup>; mientras que la filosofía por lo contrario, sería el desarrollo de esa definición. Es decir, el desenvolvimiento del desarrollo de la definición del hombre.

*Del hombre* es pues la obra donde Gaos afirma que, no hay solamente filosofía, sino toda una antropología filosófica. Aunque también en *Del hombre* hay una antropología de naturaleza científica. En ese sentido ¿cuál es la diferencia entre la antropología filosófica y la antropología

---

103 Cfr. GAOS, José. *Del Hombre. Lección I. Op., cit.*, p.13.

104 Idem., p.14.

105 Idem., p.15.

científica?, evidentemente, la diferencia estriba en los objetos de estudio de cada una de esas disciplinas. El objeto de estudio en *Del hombre* es muy distinto, al de la antropología filosófica, que tendrá por objeto de estudio al hombre en cuanto objeto de la definición de sí mismo, y del desarrollo de esta definición. Mientras que en la antropología científica se tendrá por meta de estudio al hombre en cuanto objeto de algo distinto de la definición de él, y del desarrollo de esta definición.

Ahora bien ¿qué papel juega la razón en este proceso antropológico?, pues resulta que para Gaos la razón es un fenómeno que se presenta bajo la forma del “*pensamiento de un sujeto expresado verbalmente*”<sup>106</sup>. Siguiendo la fenomenología de la expresión de Husserl él intentó así edificar el armazón conceptual de la antropología filosófica desde el sistema concreto de la expresión verbal, peculiarmente con la “*‘expresión mímica’ : la expresión exterior oral o escrita, y la expresión interior o ‘palabra interior’*”<sup>107</sup>; empero no dejó de profundizar asimismo en otros géneros de expresiones: “*la expresión enunciativa, interrogativa, exclamativa o imperativa, así como las expresiones afirmativa o negativa*”<sup>108</sup>. En esta tipología caracterológica gaosiana, se descubre en *Del hombre* algo que él denominó como subsistema de la expresión artística, el cual se reduce a dos especies respectivamente: una, resultante de los productos de las artes útiles, y la otra, producida con las bellas artes y la belleza natural.

El elemento “sujeto” será un tema insistente en la antropología filosófica de Gaos, de ahí que todas las expresiones han de ser expresiones de sujetos que tenderán a comunicarse con otros sujetos diferentes. Un fenómeno que

---

106 Ibid., p.17.

107 Idem., p.16.

108 Idem., p.18.

fue reconocido por él con el término propio de “*intersubjetividad*”<sup>109</sup>: una expresión esencialmente social.

Desde otro ángulo propuso la regla del método fenomenológico para el conocimiento de la antropología filosófica, ya que los fenómenos se pueden analizar descriptivamente o describirse analíticamente. Y en oposición a Husserl se inclinaba por el método fenomenológico de Dilthey, un método que al asociarse con la comprensión de las expresiones y lo expresado, ha de tornarse en un “*método hermenéutico*”<sup>110</sup>, es decir, interpretativo.

En el pensamiento de Gaos la metafísica aparece como algo secundario y la realidad fenoménica como lo primario y más determinante: “*En ningún caso se encontrará la razón de ser de los fenómenos en lo metafísico, sino que se buscará y encontrará la razón de ser de lo metafísico mismo en los fenómenos*”<sup>111</sup>. Además al plantear el problema antropológico-filosófico de la razón de ser (ratio sui) le resultaba indispensable “*el método discursivo, etiológico*”<sup>112</sup>, es decir, el método de la teoría.

En la Lección II (*La expresión mímica*) encontramos que la primera regla del método fenomenológico consiste en partir de las expresiones verbales fenomenológico.

¿Cómo proceder en un análisis del fenómeno y en ese caso, de una expresión mímica como la risa o el “*homo hilaris*”<sup>\*</sup> ? Para ello nos tendremos que valer del sometimiento del fenómeno elegido, al proceso

---

109 Ibid., p.18.

110 Idem., p.22.

111 Idem., p.24.

112 Idem., p.23.

\* Sobre el tema de la expresión mímica de la risa, se puede consultar el libro del filósofo mexicano Jorge Portilla (*Fenomenología del relajo*) -discípulo de Gaos- quién hizo un análisis entonces considerablemente importante.

determinado por el “*análisis descriptivo, conceptual terminológico*”<sup>113</sup>, pero este fenómeno ejemplar no va solo, sino que es acompañado por una suerte de evidencia intelectual que resulta esencial al fenómeno.

La segunda gran regla de oro del método fenomenológico consiste para Gaos en dedicarse a buscar casos, no que confirmen los resultados del análisis del original, sino que los invaliden si esto es factible. Además dividió el estudio de la expresión mímica que es enmarcada por los problemas antropológicos, desde dos posiciones epistémicas: “*una antropología científica y una antropología filosófica*”<sup>114</sup>. Ahí radica la principal diferencia metodológica.

Hay que advertir que el concepto de ciencia en Gaos fue el de las ciencias humanas, la humanidad de los clásicos, la humanitas latina, y las humanidades modernas. Algunos filósofos han recalcado la importancia de la antropología como ciencia filosófica, o sea, como determinación de lo que el hombre debe ser en relación con lo que es.

También es preciso resaltar la enorme influencia que Gaos recibió de Max Scheler, sobre todo acerca de su concepción de la ciencia filosófica que trata de “*la esencia del hombre*”<sup>115</sup>, donde la antropología científica es definida como una pluralidad de antropologías (física, social, cultural). Gaos al igual que Scheler, no tuvo impedimento alguno en considerar el rango científico en la antropología filosófica, a pesar de que el elemento central de la subjetividad absoluta latente de la filosofía de la filosofía, parece chocar con tal convicción.

La antropología había sido entendida por Scheler (*El puesto del hombre*

---

113 Ibid., p.16.

114 Idem., p.18.

115 Cfr. GAOS, José. *Historia y concepto de la verdadera Antropología filosófica. De la Filosofía y otros trabajos sobre la materia*. México. Universidad Veracruzana. 1959., p. 49.

*en el cosmos*, 1929) como un lugar intermedio entre la ciencia positiva y la metafísica. Y específicamente el deber de la antropología filosófica, según Gaos, debería ser el de considerar al hombre no ya simplemente como naturaleza, como vida, como voluntad, como espíritu, sino precisamente como hombre y por lo tanto, como una referencia directa al conjunto de condiciones o elementos que lo constituyen en su modo específico de existencia (*Biswanger*).

Para terminar este apartado vale la pena mencionar que, entre los pensadores de la antropología filosófica a quienes Gaos dedicó importantes y profundas críticas estuvieron: a) Oswaldo Robles, b) Max Scheler y Martin Heidegger, c) Ernst Cassirer, y d) Francisco Larroyo. A continuación se presentan los rasgos primordiales de cada uno de ellos, en el mismo orden estudiado por Gaos.

## *Lo antropológico en Robles*

Significativamente, el doctor Gaos hizo del texto del filósofo mexicano Oswaldo Robles (*Esquema de Antropología Filosófica*)<sup>116</sup>, una crítica meticulosa y he aquí ciertos rasgos de esa crítica.

En primer lugar, la antropología filosófica de Robles, nos dice Gaos, está esquematizada por el estudio de las relaciones entre lo físico y lo moral del hombre. En ella hay un carácter especial de fondo aristotélico-escolástico-tomista, en el sentido de que, el órgano de la actividad psíquica del hombre es el cuerpo, en su total unidad funcional.

Es evidente que en Robles emerge una historia de la filosofía constituida por “*la antropología cartesiana, la antropología bergsoniana, la antropología materialista y la antropología escolástica*”<sup>117</sup>. Al decir de Gaos, Robles siguió la tradición de los pensadores clásicos y modernos sobre la idea de una antropología filosófica que se apoya en las teorías de las “*relaciones entre el alma y el cuerpo*”<sup>118</sup>, por esa razón la suya es una “antropología escolástica”, en la cual se cultiva la doctrina de la persona humana y también “*el valor de la inquietud y el sentido de la existencia humana*”<sup>119</sup>. En sí es la antropología cristiana dentro de toda la filosofía del hombre, del hombre “*como objeto y como sujeto*”<sup>120</sup>. En cambio, para Gaos como para Scheler, se denota una antropología filosófica según el puesto del hombre en el cosmos, y a partir de la constitución

---

116 Cfr. GAOS, José. *Oswaldo Robles. Esquema de Antropología Filosófica. VI Pensamiento de Lengua Española*. México. UNAM. 1945, p.169.

117 Idem., p.170.

118 Idem., p.171.

119 Idem., p.171.

120 Idem., p.172.

“*microcósmica*” del hombre situado en un “*macrocosmos*”<sup>121</sup>, que en resumen es el mismo.

En fin, la antropología filosófica de Oswaldo Robles, al decir de Gaos, es la filosofía del hombre, la filosofía existencialista del hombre, de la persona, basada en una teoría que Robles llevó a cabo en los años cincuenta en México.

*La Propedéutica Filosófica* de Oswaldo Robles es un trabajo fundamentalmente axiológico. En su pensamiento y textos, Robles erigió una coherente antropología filosófica y una metafísica del hombre, basándose en “*una tesis de la pura existencialidad*”<sup>122</sup> que es admirablemente examinada por Gaos.

---

121 Ibid., p. 172.

122 Idem., p.181.

## *El “antropos” de Scheler*

Hay que añadir también que, en el caso de un pensador como Max Scheler, Gaos encontró una antropología filosófica donde el hombre representa el centro de estudio, pues es el hombre el que “*es y está sujeto a la filosofía*”<sup>123</sup>. Scheler creyó que existe un determinismo histórico que surgió en Aristóteles, luego llegó al cristianismo y devino en la modernidad, lo cual hace de la antropología filosófica una disciplina fundamental en la historia de la filosofía y “*en toda la filosofía que es la filosofía toda*”<sup>124</sup>. Así, las ideas sobre el origen de todas las cosas son desde luego, las ideas del hombre. Esto es, en el hombre tienen su origen y por lo tanto, la filosofía es desde su origen una filosofía antropológica y una antropología filosófica. Ahora bien, cuando Gaos hizo este examen, tropezó con el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, de Locke, una obra que reconoció como la primera gran filosofía del origen de las ideas; y luego con el *Tratado de la Naturaleza Humana*, de Hume, a la que consideró la primera gran filosofía antropológica. Desde luego que este tema resulta discutible.

En un juicio comparativo hecho por Gaos acerca de dos filósofos importantes como fueron Scheler y Heidegger, Gaos destacó las diferencias y similitudes entre ambos, en el sentido de ¿quién de los dos le dio a la antropología filosófica la vigencia que la ha caracterizado en el siglo XX?; para ello señaló que la obra *El Ser y el Tiempo* fue una gran antropología, empero sin el mismo éxito de la antropología de Max Scheler.

---

123 Cfr. GAOS, José. *De Antropología e Historiografía*. Xalapa. México. Universidad Veracruzana. 1967, p.15.

124 Idem., p.26.



En todo caso Heidegger creó, según Gaos, sobre todo una analítica existencialista. Sin embargo, acerca de la concepción de Scheler ha escrito Gaos: “*La antropología filosófica de Scheler es una antropología en que culmina histórico-antropológicamente por decirlo así, la gran tradición histórico-filosófica de los grados del ser y del microcosmos*”<sup>125</sup>. Y es en la representación de la dialéctica entre lo macro y lo micro, lo que armoniza esa gradación de la esencia humana. Heidegger por su parte no le llama hombre al hombre, sino que lo llama el “ser ahí”, en cambio con Scheler lo valioso radica en la esencia, mientras que en Heidegger lo es la existencia.

En Scheler, el hombre es un lugar de compenetración del impulso y el espíritu; para Heidegger en cambio, “*es un renaciente moribundo*”<sup>126</sup>, y lo que en Scheler son los grados de la esencia humana, para Heidegger son los modos de la existencia humana.

Sin embargo, es un hecho que las “antropologías” de ambos filósofos alemanes fueron ampliamente cuestionadas por la crítica de Gaos, y al mismo tiempo influyeron poderosamente en él. Para Scheler, la fuerza bruta de las potencias biológicas, sociológicas y económicas, que bloquean la vida del espíritu, nos conducen “*hacia el ciego impulso y la lúcida razón*”<sup>127</sup>, y es el reino de las “esencias ideales” lo que a Scheler le importa, aunque rechaza la idea de un superhombre en el sentido biológico tal como lo hizo “*Nietzsche y antes Goethe*”<sup>128</sup>. Max Scheler tuvo la convicción de que el mayor ideal del hombre es el hombre pleno (*El porvenir del hombre*), el “*todo hombre*”, y no el “*superhombre*”<sup>129</sup>.

Scheler solía criticar las interpretaciones tradicionales de la antropología

---

125 Ibid., p.21.

126 Idem., p.24.

127 Idem., p.25.

128 Cfr. MONTES DE OCA, Francisco. *La filosofía en sus fuentes. México*, Porrúa. 1992, p.506.

129 Idem., p.508.

filosófica que llevaban a concepciones del hombre demasiado precisas, porque eso las hace derivar a una sola “*forma natural o histórica del hombre*”<sup>130</sup>; de ahí que el pensador alemán sentenció lo siguiente:

La idea del ‘*animal racional*’, en sentido clásico, era demasiado estrecha.

El homo faber de los positivistas, el hombre ‘*dionisiaco*’ (Klages), el hombre como ‘*enfermedad de la vida*’, el ‘*superhombre*’, el ‘*homo sapiens*’ de Linneo, el homme machine, el hombre poder de Maquiavelo, el hombre libido de Freud, el hombre económico de Marx, el “*caído*” Adán, hechura de Dios; todas esas representaciones son sobremanera estrechas<sup>131</sup>

Cuando Gaos habla de que todas las representaciones no son más que ideas de las cosas, podemos dar por supuesto que lo hace en la dirección scheleriana. A eso se refiere cuando nos habla del hombre como microcosmos, es decir, el hombre es una dirección del movimiento del universo mismo y de su fundamento. Esto es la esencia del hombre, sólo que en forma infinita: “*una suerte de “todo-hombre*”<sup>132</sup> que en Scheler contiene todas las posibilidades, incluida la de todas las historias del hombre en el sentido empírico.

Para Gaos, Scheler advierte que en cada época de la historia hay “*un todo hombre relativo*”<sup>133</sup>, un máximo de todo-hombría que le es accesible. Para el filósofo alemán la idea del hombre y la idea de Dios caminan juntas y persisten en colocar al hombre en una relación con el fundamento del mundo, siendo esta relación muy distinta para cada época de la humanidad, para cada cultura, y es ahí donde descansa el problema especial de la “*posición metafísica del hombre en el Cosmos*”<sup>134</sup>. En ese sentido, de todo

---

130 Ibid., p.509.

131 Idem., p.510.

132 Idem., pp.510-511.

133 Idem., p.511.

134 Idem., p.519.

este proceso, se deriva el destino y el porvenir del hombre.

Por otra parte, el maestro Gaos también se aproximó a otros pensadores hispanoamericanos, como es el caso del filósofo argentino Francisco Romero (*Teoría del Hombre*, 1952), que en su obra manifestó una nueva versión personal de la obra scheleriana ( *Ética y El puesto del hombre en el cosmos*); luego, asistió al estudio de Juan David García Bacca, quien publicó en 1957 la *Antropología Filosófica Contemporánea*, con una versión personalizada que negaba el factor histórico, para reivindicar el nivel alcanzado por aquella disciplina a mediados del siglo XX.

Ahora bien, para que la antropología filosófica no se quede limitada por su aspecto teórico y logre su acceso como forma de vida, Gaos propone que sea la ética una puerta por donde ingrese a su aspecto práctico, y más que una ética, aboga por una Eudemonología. A través de ésta (ciencia del vivir feliz), podemos llegar a una antropología filosófica como “*disciplina teóricamente fundamental por excelencia*”<sup>135</sup>. Gaos entonces cae en la apreciación kantiana de la crítica de la razón práctica, que tiene por base un planteamiento ético.

Nos remite con todo lo anterior, a una ética como fundamentación de una metafísica, y a una metafísica como fundamentación de la ética, es decir, a la moral como razón práctica que justifica lo metafísico. La ética -dice Gaos- es la ciencia de la moralidad y de la felicidad. Para ello la clasifica en éticas antieudemonistas, aneudemonistas y eudemonistas.

Él se inclina por una “*eudemonología autónoma de la Ética*”<sup>136</sup> como disciplina, sea filosófica o no, en donde se persiga la felicidad misma y el cómo conseguirla o lograrla. Aunque admite que la única eudemonología presentada por filósofo alguno, la constituyen los *Aforismos sobre la*

---

135 Cfr. GAOS, José. *De Antropología e Historiografía. Op., cit.*, p.38.

136 Idem., *Antropología y Eudemonología. Op., cit.*, p.41.

*sabiduría de la vida de los Patérga y Paralipómena* de Schopenhauer:

*Tomo aquí el concepto de sabiduría de la vida –escribe Schopenhauer– exclusivamente en sentido inmanente, a saber, en el del arte de pasar la vida lo más grata y felizmente posible, la enseñanza del cual pudiera llamarse también eudemonología: sería, según esto, la guía para llevar una existencia feliz.*<sup>137</sup>

Por lo tanto, el doctor Gaos ideó su concepto de eudemonología como “una ciencia o arte de vivir”<sup>138</sup>, como algo inseparable de la felicidad; empero también como una vida que sin ella, sin la felicidad, valga la pena de ser vivida, y que es la ciencia o el arte de amar y de trabajar, para ser feliz. Y en su forma contraria, una vida que se vale vivirla sin ser feliz, empero de suerte que valga la pena haberla vivido asimismo, con la dignidad del caso.

Gaos colocó de esa manera en el centro de la ética, el debate de una teoría de las virtudes intelectuales; sin embargo, para él toda ética es fundamentalmente una antropología. Sostenía que es en el curso de la historia, como se han ido modificando las relaciones entre disciplinas como “*Metafísica, Antropología, Ética y eudemonismo o Eudemonología*”<sup>139</sup>. En conclusión: en el análisis de Gaos, estamos ante una forma exclusiva y precisa de la antropología filosófica, como fundamento de la *Eudemonología* o arte de vivir; es pues la suya, una eudemonología que

---

137 Ibid., p. 42.

138 Idem., p. 46.

139 Idem., p. 47.

capacita al hombre “*para una efectiva vida feliz o que valga la pena*”<sup>140</sup>, y por ende, es una antropología filosófica que sirve de fundamentación teórica de la eudemonología, disciplina que por su parte, es “*la justificación práctica de la antropología y de sí misma*”<sup>141</sup>. Empero con Gaos el estudio de la Eudemología tiene las siguientes peculiaridades:

La palabra eudemonología tiene por componente la palabra eudemonio, que quería decir etimológicamente lo que se traduce bien, por buen genio. Y no es extraño para la experiencia humana que el tener un buen genio, y más que uno ajeno y protector el propio, y ello dé por resultado “*la eudemonología o la felicidad; pero una eudemonología, ciencia o arte del buen genio y de la buena vida..... [ ] ..... Los respectivos contrarios, el mal genio y la mala vida, son el cacodemonio y la cacodemonía*”<sup>142</sup>

Estas dos últimas acepciones de la mala vida y el mal genio (cacodemonía y cacodemonio) tienen en su matiz antropológico, el nombre de la disciplina eudemonológica llamada por él con el nombre de cacodemonología<sup>143</sup>.

Y sobre el tema del valer la pena o de una vida que valga la pena de vivirla, Gaos acepta la tesis de que, la sabiduría entraña una infelicidad que también pueda valer, valer la pena de vivirla así. Esto es, de una vida que se pueda vivirla cual es, como pena, como vida penosa, en donde el valer o el no valer es un valor a pesar de los pesares, y en donde se trata de una vida que es pena pura que no se hace de ilusiones; aunque a pesar de ello, lo vale, esto es, a pesar de ser pena (*Filosofía e Infelicidad*, 1962)<sup>144</sup>.

Empero, si la finalidad de la vida no es ser feliz, ¿cuál es el valor que la

---

140 Ibid., p. 49.

141 Idem., p. 52.

142 Idem., p. 53.

143 Idem., p. 54.

144 Idem., p. 78.

determina? Gaos encontró la respuesta en una forma de vida que a pesar de ser infeliz, debe ser vivida, como ya se mencionó, con toda la dignidad que sea posible.

## *Cassirer y la idea del hombre*

Un siguiente tema que Gaos abordó consistió en el examen del texto, *Ensayo sobre el hombre*<sup>145</sup> de Ernest Cassirer, en el cual describe la antropología filosófica como la última palabra de la filosofía, y en donde Cassirer descubre como representantes más conspicuos de la disciplina, nuevamente a Scheler, pero también a Heidegger, Jaspers, y Ortega. Se trata de una antropología filosófica que le hace concebir a Gaos la esperanza de una “*nueva revelación que necesita el hombre en crisis*”<sup>146</sup>.

Cassirer, como buen filósofo de la Escuela de Marburgo, proponía y desarrollaba una definición del hombre por su obra, por la cultura humana (mito, religión, lenguaje, arte, historia, ciencias: las formas simbólicas de la cultura). Cassirer vio en el hombre al “*animal simbólico*”<sup>147</sup>, en otras palabras un ser o ente simbólico; y delimitó además el mundo de los signos y los símbolos:

*.... señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser, un símbolo es una parte del mundo humano del sentido... (síc)... las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional*<sup>148</sup>.

---

145 Ibid., p. 154.

146 Idem., p. 154.

147 Idem., p. 155.

148 Idem., p. 156.

De esa manera, Gaos descubrió en Ernest Cassirer que es simbólico el pensamiento mítico, así como simbólico también lo es el lenguaje, aunque no todo, más bien el lenguaje proposicional; y simbólicas son también las formas sensibles. Para Gaos son la representación de formas simbólicas aquellas formas de objetivación, de construcción de un mundo humano por el hombre. Al hacer la crítica sobre Cassirer, Gaos lo descalifica por padecer la ausencia de un satisfactorio y suficiente núcleo central o germen radical que sostenga su antropología; y lo tilda de insatisfactorio, sobre todo en su primera parte. Además pone en tela de juicio, “*la tesis del hombre como animal simbólico*”<sup>149</sup> que deviene en las formas simbólicas de la cultura humana, pues según Gaos, lo que hizo Cassirer fue reformular la filosofía kantiana de las formas a priori de la sensibilidad, entendimiento, razón práctica, juicio estético, y toda la cultura humana; que han sido “*las constructoras de la objetividad*”<sup>150</sup> del mundo humano. A final de cuentas, no encontró Gaos gran diferencia en el constructo de la concepción de Cassirer, pues la descubrió como algo cercano a la concepción más clásica del hombre en un animal racional, espiritual, y algo que ya se había presentado con la doctrina del espíritu y la persona humana, en la antropología filosófica de Scheler.

---

149 Ibid., p.158.

150 Idem., p.159.



## ***Crítica a la “antropología concreta” de Larroyo***

Por otra parte, cuando Gaos le responde a Larroyo en una *Carta* lo que consideró como antropología concreta, le hace ver que es lo mismo que Scheler denominó “*antropología material*”<sup>151</sup>, pues Larroyo estudió al hombre en sus manifestaciones más externas que internas, incluyendo su existencia social. Hizo las reflexiones respecto a las llamadas disciplinas antropológicas de vocación científica y luego, acerca de la filosofía del hombre.

Veamos los elementos más sobresalientes de la *Carta* mencionada:

De inicio, el de Francisco Larroyo (*La Antropología Concreta*, 1963) es un texto que para Gaos trata de la antropología no filosófica, según el principio de “*el hombre en la historia de la filosofía*”<sup>152</sup>. En la antropología concreta de Larroyo se transluce un estudio del ser del hombre en general y de una Antropología tipológica.

Francisco Larroyo dedicó los dos últimos temas de su obra al puesto del hombre en el cosmos scheleriano, e investigó acerca del destino humano (Fichte). Gaos desentierra de este texto el tema scheleriano del puesto del hombre en el mundo y el tema del mundo mismo. Critica a Larroyo de hacer una obra tan erudita “*como falta de una precisa concepción unitaria*”<sup>153</sup> de la disciplina en cuestión. Además demuestra que el hombre y lo humano son una multiplicidad de aspectos o facetas: puntos de vista que “*ontológicamente son los distintos sujetos filosofantes*”<sup>154</sup>. Por su parte, Larroyo deslinda los límites de la Antropología Filosófica mediante

---

151 Cfr. GAOS, José. Revista *Diánoia*. ***Carta abierta al Dr. Francisco Larroyo sobre su Antropología filosófica***. Op., cit., p.161.

152 Idem., p. 162.

153 Idem., p. 162.

154 Idem., p.163.

categorías como las de “tonalidad estructural”, “culturización”, “situación cósmica”, “personalidad”, “sentido y valoración” y “destino”.

Es la suya pues, una antropología concreta, tipológica, en exploración de sus tipos de seres humanos que, frente a “*los sectores culturales*”<sup>155</sup>, determina aquello que podría llamarse el contenido material, así como la autenticidad o inautenticidad existencial, contenidas como rasgos axiológicos y sociales.

El de Larroyo es finalmente “*un texto que reacciona contra la tradición*”<sup>156</sup>. En consecuencia Gaos deduce de lo anterior cómo es que todas las antropologías estuvieron en auge en su momento: la antropología general, la física, la cultural, la social, la filosófica. Y aclara cómo la reducción de lo objetivo a lo subjetivo, ha reducido “*al hombre a su propia y pura subjetividad*”<sup>157</sup> en la totalidad de los sectores de la cultura, explicando también cómo el conocimiento directo de las cosas queda reemplazado por el conocimiento de ellas a través del directo autoconocimiento del sujeto, del hombre.

---

155 Ibid., p.165

156 Idem., p. 168

157 Cfr. GAOS, José. *VI. Pensamiento de Lengua Española. Pensamiento Español. Cuarto a espadas ¿Cómo hacer filosofía?* México. UNAM. 1990, p.297.

## *Colofón*

Finalmente, hay que decir que fue en sus mismos estudios de antropología filosófica, donde José Gaos hizo además, un repaso del texto *Supervivencias de un mundo mágico* de Laurette Sejourné, obra con un contenido de imágenes de cuatro pueblo mexicanos de las tierras de Oaxaca. Ésta es una especie de antropología de campo. Un trabajo totalmente apartado de la antropología filosófica teórica y más bien emparentado con la etnología, pero que le sirve de referencia al filósofo para delinear, por medio de las críticas a Cassirer, Larroyo y Robles; lo especialmente notable de sus conceptos sobre la materia.

De tal manera que son los textos aquí citados, en donde se localizó todo el bagaje de ideas que Gaos formuló acerca de la antropología filosófica, y de tales análisis y críticas es posible desanudar una concepción de lo más concreta y general en Gaos sobre el tema.

Fue en su pensamiento pues, que la antropología filosófica se transparentó en una disciplina que, por lo demás, nunca sería excluida por toda la poderosa corriente del pensamiento alemán en los siglos XIX y XX.

Corriente ideológica en la cual abrevó nuestro filósofo, de forma persistente.

## *Conclusiones*

Es evidente que los resultados de la investigación de esta tesis sobre la figura y las reflexiones de José Gaos en el mundo de la filosofía latinoamericana, nos han llevado a reconocer la enorme valía de su pensamiento, y desde luego, la fuerza y autoridad que sus ideas representaron. Si hacemos además, un resumen abreviado acerca de los principales rasgos de dicho pensamiento en América Latina, primero, podemos llegar a la conclusión de que el pensamiento filosófico de Gaos tuvo un gran impacto en el curso histórico del siglo XX. Y luego, que hubo de seleccionarse para este trabajo, uno de los aspectos más destacados de su pensamiento, es decir, el tema del circunstancialismo filosófico y sus implicaciones teóricas en el mundo intelectual de Latinoamérica durante esa época.

Gaos fue después de todo, un filósofo que sintetizó el ideal de Ortega y Gasset sobre la circunstancialidad humana, y propagó también, en la filosofía mexicana, un potencial rico en reflexiones que habría de (re)significarle como un parteaguas notable en relación a los estudios latinoamericanos propiamente dichos. Por ello, la defensa que Gaos realizó a favor del pensamiento independiente y libre en América Latina, se difundió plenamente al sembrar tales semillas por toda su geografía.

Asimismo, Gaos fue el impulsor apasionado de una filosofía levantada a base de discursos propios y categorías auténticas, y en estos ideales halló el basamento de la originalidad e identidad del pensamiento en lengua española, pues al alzar el vuelo de la circunstancialidad americana, Gaos logró cimentar su teoría, por principio, en tres aspectos sólidos: la filosofía de la filosofía, la historia de la filosofía, y la antropología filosófica. Tres sustentos doctrinarios de jerarquía, que son los pilares donde se asienta la filosofía circunstancialista, mexicana y latinoamericana.

En el tema de la filosofía de la filosofía Gaos se nos mostró como el pensador capaz de hacer de la reflexión personal y subjetiva, todo un estilo propio del filosofar, y también nos enseñó un sistema de filosofía. Luego, con la historia de la filosofía conocimos al Gaos que halló en la historia de las ideas, la razón de ser del circunstancialismo, pues es la circunstancia histórica de Latinoamérica la que nos conduce a la elaboración de un pensar independiente de toda autoridad de doctrinas ajenas, sobre todo si éstas provienen del mundo eurocéntrico o norteamericano. Finalmente, con el tema de la antropología filosófica, nos acercó a una realidad que es única y necesaria: la realidad humana, circunstanciada y mudable.

Sin embargo, si se ubica la crítica contemporánea ante la circunstancia espacio-temporal que hoy es perceptible con la globalización del siglo XXI (capitalismo neoliberal, poder mediático, amoralidad tecno-científica), y si se reconoce la crisis en lo relativo al Nuevo Orden Mundial de cara al contexto de la modernidad/posmodernidad, que caracteriza al pensamiento occidental, quizás es ahí donde la historia de la filosofía en América Latina se pueda (re)visitar a sí misma en sus mismos fundamentos.

El análisis crítico del pensamiento de José Gaos posibilita buena parte de las reflexiones del siglo XX, acerca de conceptos tales como la originalidad, autenticidad e independencia, y también, el suyo es un pensar que (re)valida una nueva discusión filosófico-política de dicho pensamiento eurocentrista o norteamericano, y su influencia en América Latina.

Así, con Gaos, la (re)significación o (re)ideologización del pensamiento en lengua española se manifestó en el rechazo del imperialismo de las categorías extranjerizantes, como son la importación desde dentro e importación desde fuera.

El suyo ha sido un esfuerzo destinado a (re)interpretar la circunstancia histórico-filosófica de los países latinoamericanos, para lograr, a través de nuevos conceptos, la transformación de dicha crisis, y para ello Gaos nos

ofreció algunas respuestas teóricas, metodológicas y conceptuales, que vale la pena se tomen en cuenta, como una posible alternativa.

Incuestionablemente, él fue un filósofo que le propuso al siglo XX no sólo hacer filosofía en ciertas circunstancias, sino hacer una filosofía de circunstancias o circunstancial. ¿En qué sentido es filosofía a partir del circunstancialismo?: en el entendido de “*hacer de las circunstancias el tema de la filosofía*”<sup>158</sup>. He ahí el único sentido universal de la filosofía y de la filosofía latinoamericana en particular.

En ese orden de ideas, aunque son innecesarias las deificaciones sobre su personalidad, hay que admitir que su obra es imprescindible en la historia de los estudios filosóficos latinoamericanos, porque con él se hubo de cerrar una etapa y abrirse otra, en la historia de la filosofía de México e Hispanoamérica; además, la deuda de pensadores y escritores del Continente Americano a sus aportaciones reflexivas sigue siendo permanente e invaluable, en el amanecer del siglo XXI.

La suya fue pues, una argumentación válida y por ello recuperable para repensar una vez más el mundo de las ideas actuales del discurso filosófico contemporáneo, en donde la modernidad, posmodernidad y globalización, muestran reflejos sombríos de la crisis señalada.

Empero, ¿cómo construir epistemológicamente dicha resignificación? La respuesta puede asumirse desde una cierta actitud crítica de independencia en la teorización sobre los temas de América Latina, que, al defender un sistema propio de categorías, inicie por el rechazo de aquello que Gaos llamó el imperialismo de las categorías, por un lado; y por otro parte, hacer a un lado todo género de imposición que provenga de cualquier filosofar ajeno a Latinoamérica, pues Latinoamérica es una circunstancia propia: la circunstancia latinoamericana, y es en esa lógica rigurosa donde radica su

---

158 Ibid., p.298

carácter de identidad, ante la globalización y el imperio.

En conclusión, esta tesis ha hecho, de una aproximación crítica a la filosofía hispanoamericana de José Gaos, la tentativa de recuperación sobre su pensamiento,

La pregunta ahora es: ante la presente circunstancia gobernada por la globalización y la posmodernidad, ¿es necesaria dicha (re)semantización de las categorías históricas, metodológicas o teóricas, que en Gaos posibilitó una identidad, independencia y originalidad, en el pensamiento filosófico de América Latina?, ¿o esto simplemente no es posible? La demostración palpable y legítima debe buscarse, evidentemente, en el discurso que presenta la circunstancia próxima, crítica, e inmediata; y sobre todo, en la nueva lectura de esta discursividad.

Todo parece indicar que la circunstancia crítica por salvar en el mundo actual, es aquella que nos libere del seno mismo de la globalización, de la razón instrumental, del dominio del poscolonialismo, y del pensamiento único. Es la salvación de uno mismo.

En fin, la filosofía latinoamericana en los inicios del siglo XXI, no puede estar exenta de retomar ciertos conceptos fundamentales aquí expuestos, para intentar la revitalización propuesta por esta tesis. Con ello, se ha de dar cabida a las aspiraciones de libertad e independencia en el cambio del pensamiento, con el objeto de poner por delante la utopía salvacionista frente al “progreso” de la globalización, la posmodernidad, y la tecnocracia.

De tal modo que, si una de las premisas de nuestro filósofo es (re)actualizar el *logos* de la circunstancia filosófica contemporánea, también es verdad que para salvar el pensamiento latinoamericano del imperialismo -imperialismo ideológico, político, económico- entonces, la filosofía de Gaos se puede (re)interpretar según criterios y códigos propios.

El pensamiento latinoamericano en nuestros días por venir, dependerá entonces de la susodicha (re)construcción del conocimiento de la realidad “nuestroamericana”, tomando en cuenta el citado paradigma de la nueva actualización de la razón, pero con una nueva crítica distinta de la racionalidad latinoamericana.

Todo lo anterior señala que el pensamiento de Gaos puede ser una opción más -entre muchas- que se perfile en las acciones de transformación de la filosofía latinoamericana. Por eso, la circunstancialidad gaoseana es una perspectiva autónoma -del método, la teoría y la conceptualización- se acerca a lo más auténtico del significado de la propia historia de las ideas.

Es evidente que, en la medida que la filosofía latinoamericana y mexicana, puedan cuestionar críticamente el lugar común de la crisis del pensamiento contemporáneo, se estará en una posición que se fundamente de cara a la globalización.

Esta tesis sobre *El problema del circunstancialismo en José Gaos* ha postulado la salvación desde y con la participación del sujeto filosofante, a fin de tomar conciencia sobre el filosofar de dicha circunstancialidad histórica. Allí radica el sentido pleno y el valor teórico de la esta propuesta por la “vuelta a Gaos”.

¿Salvación de qué o de quién? Pues del imperio del pensamiento único impuesto por la modernidad/posmodernidad/globalización, y de las categorías que provienen de tal discurso imperial, con todas sus consecuencias nefastas.

Propuesta de salvación ¿de qué o de quién?, simple y sencillamente, salvación del capitalismo feroz, del neoliberalismo injusto, de la globalidad unidimensional, de la tecnocracia mercantilista, de la privatización económica a escala mundial, y del poder mediático, que controla y dirige la opinión pública; entre otras cosas.



¿Qué propone en definitiva la (re)consideración de los conceptos gaussianos en el presente? Ante todo y en términos generales, es la suya una propuesta significativa para hallar respuestas claras y distintas, en el seno del pensamiento latinoamericano ante, en y desde, la época que nos circunda hoy por hoy.

Gaos hizo viable una interesante argumentación filosófica, acerca de la racionalidad, la palabra, la idea, la crítica, el *logos*, y el discurso; siempre a partir de identidades propias, y fue capaz de cuestionar la realidad histórica desde los conceptos tales como la originalidad y la autenticidad, conceptos tan arraigados en su pensamiento filosófico.

En ese sentido, ¿que papel tiene la idea de cambiar las circunstancias, que se sostiene en el pensamiento de Gaos? Y ¿resulta suficiente la alternativa de (re)actualizar el *logos*, del discurso o la racionalidad, para dar el giro necesario que conduzca al cambio, y así salvarse? En razón de tales cuestiones, se puede advertir una resistencia evidente en la filosofía de Gaos, pues su pensamiento no se mantiene, como paso con el marxismo -por ejemplo-, en un activismo revolucionario o en un intento de praxis transformadora del orden de cosas existentes, sino que siempre va a permanecer como una alternativa más de salvación cuyo punto de partida reside ciertamente, en el rechazo inquebrantable de quienes piensen importar “desde fuera” todas aquellas teorías filosóficas para ser aplicadas a la circunstancia latinoamericana, lo cual por ser una visión parcial, va a impedir una práctica transformadora verdadera. Aunque esto último resulta un (re)posicionamiento ideológico, que en su caso, si bien nunca deja de ser particular, tampoco esta falta de significación universal.

Después de todo, la conceptualización histórico-filosófica de la salvación de las circunstancias en México y Latinoamérica, se ve zanjada y confinada únicamente, al cambio específico de la historia de las ideas como el concepto-eje en su pensamiento. Es decir, Gaos indagó en el mundo de las

ideas y sólo ahí encontró el sentido del rechazo que habría de justificar la transformación de cualquier forma de imperialismo cultural; empero, nunca fue más allá de estos términos.

Sin embargo, la suya representa una filosofía heredada y una lección de inteligencia, que bien se pudo sustentar en su momento, frente a cualquier tipo de imposición teórica o dictadura intelectual. Su trabajo intelectual se volvió una filosofía aspirante además, a transitar legítimamente por la historia de las ideas en América Latina.

Siendo así, ¿Por qué no (re)vitalizar desde los postulados filosóficos de Gaos a las actuales filosofías, mexicana y latinoamericana, y con ello presuponer así un sentido en el pensar que, siendo distinto, sea también capaz de (re)orientar las nuevas reflexiones, bajo un proyecto tendiente hacia la (re)construcción circunstanciada o circunstanciable del conocimiento mismo, desde –globalización/modernidad/posmodernidad- la propia historia de las ideas en el siglo XXI, o sea, desde la realidad inmediata?

## ***Bibliografía***

### **A Bibliografía (Activa)**

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. FCE. México. 1961
- ABELLÁN, José Luis. *José Gaos ¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?*. Fundación Españoles en el Mundo. 1993
- ABELLÁN, José Luis. *José Gaos y el fundamento filosófico de la historia de las ideas*. México. ANUIES 1988
- ACOSTA, Yamandú. *Arturo Ardao. La inteligencia filosófica*. Montevideo, Uruguay, Revista de Filosofía, mayo 2004, vol. 47
- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo. *La Filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*. CCYDEL. UNAM. México, 1992
- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*. UNAM, México, 1993
- ARRIARÁN, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. UNAM, México, 1997
- CASO, Antonio. *El pueblo del sol*. FCE. México, 1953
- CERUTTI, Horacio. *Herencia inalienable y fecundante. Homenaje a Gaos*. México. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. 2001
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México. CCYDEL, UNAM, 1986
- CHAVEZ, Ezequiel. “*Discurso sobre la educación laica*” (Asociación Civil Ezequiel A. Chávez. México. 1968 y “*Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano*”. (Siete ensayos de filosofía. Araluce. Barcelona, 1935). Y *Ezequiel A. Chávez ante la condición humana. Obra filosófica*. Tomo I. El Colegio Nacional. Recopiladora María del Carmen Rovira Gaspar. México. 2002
- D. RUNES, Dagoberto. *Diccionario de Filosofía*. Grijalbo. Barcelona, 1981
- DUSSEL, Enrique. “*La cuestión popular*”. CCYDEL/UNAM. México. 1984.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo III. Alianza Editorial, Madrid 1979
- GALLEGOS ROCAFULL, José Manuel. *Del perspectivismo al personalismo de José Gaos*. México. ANUIES, 1988
- GAOS, José. *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, Vol. 1. Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1982
- GAOS, José. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Vol. II. México, 1945. Universidad autónoma de Sinaloa, México, 1982

- GAOS, José. *“Carta a Leopoldo Zea”*. Cuadernos Americanos. UNAM. México. 1950
- GAOS, José. *De Antropología e historiografía*. Universidad Veracruzana. México. 1967
- GAOS, José. *Del hombre*. UNAM. México, 1965
- GAOS, José. *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia. El Interés de la Filosofía*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México. 1959
- GAOS, José; LARROYO, Francisco. *Dos ideas de la Filosofía. Pro y contra de la filosofía de la filosofía*. La Casa de España en México. 1940
- GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. Alianza Editorial Mexicana, Biblioteca Iberoamericana. México, 1980
- GAOS, José. *Filosofía de la Filosofía*. UNAM. México. 1987
- GAOS, José. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. UNAM, México, 1987
- GAOS, José. *Filosofía mexicana de nuestros días*. Imprenta Universitaria, México, 1954
- GAOS, José. *Historia de Nuestra idea del mundo*. FCE/El Colegio de México. 1973
- GAOS, José. *Historia y concepto de la verdadera Antropología filosófica. De la Filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Universidad Veracruzana. México. 1959
- GAOS, José. *Pensamiento de Lengua Española*. México. 1945
- GAOS, José. *Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana*. FCE, México. 1960
- GARCÍA CLARCK, Rubén; et al. *Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. México. UNAM, 2001
- GARCÍA ANGULO, Jore J. *Arturo A. Roig: la Historia de las ideas como historia crítica de las ideologías*. Universidad Central de Las Villas, Cuba. 2002
- GARIBAY, Angel María. *Historia de la Literatura Náhuatl*. Porrúa. México, 1992
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis. *“Pensamiento iberoamericano del siglo XIX”*. Publicado originalmente en Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XIX. Vol. 2. Madrid. Cátedra, 1987
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo. *Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina*. Santa Clara, Cuba. Anuario Hispano Cubano de Filosofía, 1995
- IBARGÜENGOITIA, Antonio. *Filosofía Mexicana. En sus hombres y en sus textos*. Porrúa. México. 1996
- IBARGÜENGOITIA, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana*. Porrúa, México. 1998

INGENIEROS, José. *Facundo, civilización y barbarie* El Progreso, Argentina, 1845

LANDMANN, Michael. *Antropología Filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. UTEHA. México. 1978

LARROYO, Francisco. *El filosofar de José Gaos en exposición genética*. UNAM. 1969

LARROYO, Francisco. *La filosofía Iberoamericana*. Porrúa

LEON-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos*. FCE. México, 1961

MATUTE, Alvaro. *El historicismo en México*. UNAM, México, 2002

MONTES DE OCA, Francisco. *La filosofía en sus fuentes*. México, Porrúa. 1992

ORTEGA Y GASSET, José. *Unas lecciones de metafísica*. Porrúa. México. 1998

PÉREZ ZAVALA, Carlos. *Arturo A. Roig. La filosofía Latinoamericana como compromiso. "Los ejes del historicismo empírico"*. *El historicismo de Dilthey*. Córdoba, Argentina. ICALA, 1998

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Cap. XV. *Empiricidad, Circunstancias y Estructura axiológica del discurso*. México. FCE, 1981

ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico*. (Anuario/Estudios Latinoamericanos 7, México, 1974

RIBEIRO, Darcy. *El dilema de América Latina*. Siglo XXI. 1980

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa. *Plan de Publicación de la obra de José Gaos*. México. 2001

ROVIRA DE TUESTA, María Luisa. *Augusto Salazar Bondy. Filosofía e ideología en Latinoamérica y en el Perú*

SALMERÓN, Fernando. *Jornadas Filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos*. Revista de la Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver. Nueva Época, núm. 30. Abril-Junio 1976

TANI, Rubén. *La Antropología filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo*. DASC-Instituto de Antropología-FHCE. Anuario de Antropología social y cultural. Uruguay. 2004

VARGAS LOZANO, Gabriel. *"La Filosofía latinoamericana en el siglo XX"*. Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Autónoma de Tlaxcala. AMATL México, 1990

XIRAU, Ramón. *De Descartes a Marx. La historia en la obra de José Gaos*. Revista de la UNAM. 1992

ZEA; Leopoldo. *El positivismo en México*. México, FCE. 1975

## ***Revistas***

- ***Anthropos***. Revista de documentación científica de la cultura. No.130/131, marzo/abril, 1992. Barcelona, España, Anthropos. 1991

- ***Universidad Autónoma de México***. Revista (UNAM) /Junio 1994. Núm. 52.

- ***Revista de Filosofía***. Montevideo, Uruguay /mayo 2004, vol. 47

- ***Periódicos***

***El Universal***. Domingo 22 de junio de 1969: Revista de la Semana.

## B Bibliografía de consulta (Pasiva)

- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*. Col 500 Años Después. CECYDEL. UNAM. México.1993
- ARRIARÁN, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. UNAM. México.2000
- CAZARES HERNÁNDEZ, Laura; et. al. *Técnicas actuales de investigación documental*. Trillas. UAM. México.1997
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Col. Filosofía de Nuestra América. CECYDEL. UNAM. México.2000
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Universidad de santo Tomás. Bogotá, Colombia. 1980
- ECO, Umberto. *Como se hace una tesis doctoral. Técnicas y procedimiento de investigación, estudio y escritura*. Gedisa. Col. Libertad y Cambio. Barcelona, España.1997
- FERNÁNDEZ MORENO, César. (Coord.). *América Latina en su literatura*. Siglo XXI. UNESCO. Serie: América Latina en su cultura. México.1998
- FORNET-Betancourt, Raúl. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. Col. 500 Años Después. CECYDEL. UNAM. México.1992
- GAOS, José. *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*. Imprenta Universitaria, UNAM. México, 1958
- GAOS, José. *Las ideas y las letras*. UNAM. Biblioteca del estudiante universitario. México.1995
- GÓRSKI, Eugeniusz. *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. Nuestra América. UNAM. México, 1994
- HEREDIA SORIANO, Antonio. *Exilios filosóficos de España*. Universidad de Salamanca, España, 1992
- HERNANDEZ LUNA, Juan. *En torno a un curso sobre el historicismo del maestro José Gaos*. Cuadernos Americanos. UNAM. 1968
- MAGALLÓN ANAYA, Mario. *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la Historia*. CCYDEL/UNAM. México, 1991
- MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *Obras escogidas en tres tomos*. Progreso, Moscú 1981
- O`GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. FCE. Col. Letras Mexicanas México, 1958
- RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *Hacia un nuevo humanismo* (1940)

ROUQUIÉ, Alain. *América Latina. Introducción al extremo occidente*. Siglo XXI. México.1997

SALAZAR BONDY, Augusto. *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* (1969).

SALMERÓN, Fernando. *Escritos sobre José Gaos*. El Colegio de México. México, 2000

ZEA, Leopoldo.(Coord.). *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI. UNESCO. Serie: América Latina en su cultura. México.1993

ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Ariel. Barcelona, España.1976

ZEA, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. FCE/SEP. Col. Lecturas mexicanas, núm.81.México.1985

ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso de liberación*. Ayacucho. Caracas, Venezuela. 1991