



HISTORIA DEL PENSAMIENTO

JOSE GAOS: LA IDEA DEL MUNDO

TEOFILO RODRIGUEZ NEIRA

Oviedo



na de las fuentes en las que se nutre el pensamiento de Gaos, el filósofo asturiano, es sin duda, Ortega y Gasset. No es, desde luego, la única. Husserl (1) y Heidegger (2) están presentes de múltiples formas en sus escritos y en los cursos de los que se tiene referencia. Pero la raíz oculta, la raíz criticada, superada, mantenida, llevada a las consecuencias últimas hay que situarla, repito, en Ortega y en lo que se podría denominar el orteguismo. Gaos mismo dejó constancia de esa dependencia en unos textos explícitos:

(1) «De Husserl estuve preso lo que ya puntualicé —por mor de la actualidad, no precisamente porque me gustara y atrajera de ninguna manera singular. Y por mor de la historia volví a él en algunos de mis pasados cursos de esta casa. Pero cuando más recientemente tuve que volver a ciertas partes de las *Investigaciones*, para refrescar el recuerdo de ellas, ya muy marchito y macilento por obra de lustros de olvido —amigos míos, qué sorpresa, encontrarlo tan formidablemente analítico, abundante, riguroso, ejemplar de ciencia y conciencia filosófica: va a haber que volver a él, en cuanto se pueda— ¿o es una erupción de cientismo?...» J. Gaos. *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, 1.ª reimp. México, 1979, pp. 55-56. «Durante un decenio, prácticamente, viví, pues, como la verdad filosófica una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de la filosofía de los valores. A tal momento respondió la traducción de la *Introducción a la Filosofía* de Müller que representaba excelentemente la síntesis, como quiera que se había originado en el ambiente mismo de las escuelas de Scheler y Hartmann. A tal filosofía respondieron, además de mi tesis, los trabajos que presenté a mis primeras oposiciones o compuse en torno a ellas: uno *Objetos y Ciencias*, que he perdido; otro, *Qué es la Fenomenología*, curiosamente salvado por Recaséns, a quien se lo había dejado, no recuerdo ya a qué fines...» (id. id. p. 33-34). A Gaos se debe la traducción, junto con M. García Morente, de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, publicadas por la Revista de Occidente.

(2) «...hacia 1930 empecé a hacer el conocimiento de Heidegger» (id. id. p.34.) «... comprendí», que había que «hacerse» con Heidegger, y en efecto, me hice —con mi primer ejemplar de *Ser y Tiempo* (no hay que olvidar que, años más tarde, traduciría la obra, editada por el Fondo de Cultura Económica. A esta edición acompañó la famosa *Introducción*, presentada

«...el gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en ellos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor. Por coincidencia en la Facultad o concurrencia a la revista, nos encontrábamos todos los días por los menos una vez, y las veces, únicas o repetidas, solían ser de horas, y en buena parte de los dos solos: esto pasaba preferentemente cuando llegábamos a la revista, fuese a media mañana o a la caída de la tarde, tiempo antes que los demás habituales. Y todavía en más de una ocasión, estando yo en casa en las primeras horas de la tarde, me llamaba por teléfono para decirme que iba a pasar por mí, para que nos fuésemos a algún lugar de los alrededores de Madrid, porque me necesitaba como interlocutor —cortés eufemismo para decirme que me necesitaba como oyente. El lugar era, por ejemplo, Galapagar, en las primeras estribaciones de la Sierra. Sentados en las rocas graníticas,

por la misma editorial como libro independiente. Tanto la traducción de *Ser y Tiempo* como la *Introducción* contribuyeron notablemente a la difusión y al conocimiento de Heidegger en los medios de habla hispana); pero la verdad es que no la emprendí en serio con él hasta el primer año de profesor en Madrid. Zubiri acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger. Se rumoreaba que había llegado a ser el discípulo predilecto de Heidegger; que hasta había acompañado a éste en sus excursiones de alpinista por la Selva Negra; y no dejé de ver pruebas de ello como el retrato dedicado por Heidegger a Zubiri. En todo caso, Zubiri venía entusiasmado, no sólo de Heidegger, sino con Heidegger, que no es precisamente lo mismo. Mi Zubiri de la fenomenología, al que había dejado de ver el par de años de mi profesorado en Zaragoza y de sus estudios en Friburgo, me lo encontraba hecho un Zubiri del existencialismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler; tan peligroso, terrible —y apasionante como Nietzsche, y no sólo crítico filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo, ni siquiera metafísico sin base ontológica, sino ontólogo fundamentalmente, con fundamentos remontantes a los orígenes mismos de la historia de la filosofía, que conocía, interpretaba, dominaba, como no Nietzsche, con sus presocráticos y todo, ni Scheler, ni menos que ninguno Husserl, que, el pobre, apenas si conocía un poco bien a los empiristas ingleses... éste, éste, Heidegger, era —la verdad...» (id. id. p. 40-41).

sombreados por alguna carrasca, aromados por los olores, todos secos, de las hierbas serranas —tomillo, cantueso, romero, las tres masculinas—, mirando a las dos llanuras castellanas, la parda y la azul, pero sin verlas, absorbidos por la conversación, absortos en ella, Ortega, que precisaba su pensamiento hablándolo, me utilizaba como el oyente perfecto —de estoy voy a presumir—, el que se vuelve «postlocutor» sólo en y por aquellos momentos en que siente que el «prelocutor» necesita de una breve interrupción, sea para confirmarle, encomiarle y colmar su entusiasmo, con el que proseguir, sea para hacerle un reparo enderezado a ser superado con una invención corroborativa y precisa de lo sostenido, sea para darle el respiro indispensable a la presentación de una idea que se esquivo. Mientras tanto, a alguna distancia, se paseaba por la carretera Lesmes, el paciente chófer vasco de Ortega, con su uniforme, su gorra de plato y visera de charol y sus polainas de cuero todo color café, que le daba aire de agente de alguna Gestapo encargado de proteger nuestro alejamiento, o más bien de impedirnos salir de él. La consecuencia de todo fue lo que, ya aquí en México, aunque a poco de haber llegado, me hizo creerme en conciencia obligado a confesar al final de una de mis publicaciones:

«Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega— o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen.

«Lo que no quiere decir que ni siquiera en los días de la convivencia más frecuente e íntima con él estuviera con él de acuerdo en todo: quizá haya sido yo la única persona que le haya dicho ciertas cosas...» (3).

La guerra civil, sin embargo, y las divergencias que supuso tanto en el orden político como en el del pensamiento y el alejamiento en México, fueron estableciendo un distanciamiento inevitable (4). También es cierto que lo peculiar de Gaos, lo mismo le ha ocurrido a María Zambrano, por ejemplo, además de quedar reclusos en España en el gueto de los malditos, quedó disminuido y como oculto por la expansión, influencia y protagonismo de Ortega. E. M. Cio-

(3) Id. id., pp. 73-74-75.

(4) «Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido» (id. id. p. 60-61).

rán dejaba constancia no ha mucho, de este aspecto, de la suerte, de la mala suerte que el carácter de discípulos había supuesto para algunos de los miembros más representativos del círculo orteguiano (5).

La línea de desarrollo del pensamiento de Gaos arranca del raciovitalismo y del perspectivismo, en cuanto que constituyen los rasgos diferenciales de una concepción determinada. Estos elementos culminan en una filosofía para la que la vida individual, subjetiva, deja de ser una anécdota azarosa e insignificante en el universo, sobre todo en el universo del discurso racional, para transformarse en forma y categoría de la realidad (6).



(5) «La enorme figura intelectual de Ortega ha sumido en una innecesaria sombra a sus discípulos, a los que tan frecuentemente se ha despachado en la historia del pensamiento español con un par de líneas, una breve referencia bibliográfica y la mención «orteguiano». Tal les sucedió, por ejemplo, a los asturianos José Gaos y Manuel Granell, adscritos a la Escuela Filosófica de Madrid y autores de una vasta y enjundiosa obra, y a la malagueña María Zambrano, Premio Príncipe de Asturias a la Comunicación, otorgando el pasado día 25 de junio...» E. M. Cioran. «El ensombrecido magisterio de Ortega», en *Los Cuadernos del Norte*, año II, n.º 8, julio-agosto 1981, p. 14.

(6) «¿Atribuiré a las «vivencias» de nieto único, esta especie de forma en adelante a priori de la sensibilidad, por virtud de la cual he vivido desde entonces la vida como soledad —del individuo— y, sin duda, me he hecho las ideas que me he hecho acerca de la individualidad como forma categorial de la realidad universal y de la Filosofía como forma de expresión de la individualidad?...» (J. Gaos. *Confesiones Profesionales*, O. C., p. 140) Vid. Rodríguez Neira, T. «José Gaos: la vida subjetiva como forma y categoría de la realidad», en *Los Cuadernos del Norte*, año IV, n.º 22, noviembre-diciembre 1983, pp. 81-88.

La palabra perspectiva, por mentar un solo aspecto, tiene una pluralidad de sentidos que, de una manera u otra, aluden a la visión. Sucede esto en sus varias acepciones: así, cuando entendemos por perspectiva el «arte de representar en una superficie los objetos tal como aparecen a la vista», o cuando la entendemos como el «conjunto de objetos que desde un punto determinado se presentan a la vista, especialmente cuando están lejanos o producen una impresión de distancia»: «desde aquí se divisa una hermosa perspectiva», o cuando entendemos por tal el «aspecto con que nos representamos acontecimientos o estados más o menos lejanos: la perspectiva de la ancianidad», etc. Lo que hay en estas definiciones recogidas en los diccionarios de la lengua es una cosa, en acontecimiento, una pluralidad de cosas y acontecimientos que se ven, se representan, y una actividad visual, contingente, circunstancial, como las cosas. La visión, la representación, requieren las dos dimensiones. Es una construcción no sólo porque en la visión se «componen» lo visto y la actividad visual, sino porque en el hecho, y a partir de su particularidad y singularidad, se «conjugan» una pluralidad de cosas que se van organizando en un conjunto. De este conjunto resultante es parte constitutiva el mismo sujeto individual. Y el sujeto individual, a su vez, se configura y conquista por la integración de este conjunto. Ni la «realidad cósmica», ni la individualidad «humana» son posibles sin esta interacción. Los conocidísimos textos de Ortega nos lo repiten con su inimitable lenguaje: «Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los pueros del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlos bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada...»

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, sino una perspectiva?... (7).

Gaos radicaliza estos soportes, sobre todo, el del sujeto individual. Pero su filosofía le va conduciendo hacia una clase de objetos que ya no existen fuera de la actividad pensante del sujeto, sin por ello caer ni en el idealismo, ni en el

(7) Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 30. «La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales *da hacia un individuo*. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra...» *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 5.ª edición, 1961, vol II, p. 19.

transcendentalismo. En esto consiste su peculiaridad como filósofo.

De la filosofía

Una de sus obras más importantes: *De la filosofía*, F. de C. E., México, 1962, está dedicada, a través de casi quinientas páginas, a ofrecer el camino que conduce a la conclusión formulada.

El punto de partida es «la expresión verbal del pensamiento». Parece que arranca, por el simple enunciado, de la filosofía analítica, de la filosofía del lenguaje. Pero, cualquier contagio supuesto con este conjunto de teorías, es, por lo que respecta a Gaos, totalmente gratuito. Nada tiene que ver con ellas ni en los planteamientos, ni en el desarrollo. Parte de la «expresión verbal» porque considera que la filosofía se objetiva en ella y, por tanto, es «lo dado» a través de lo cual se puede descubrir la verdadera «consistencia» de la filosofía. No se trata de que el lenguaje sea el mundo en el cual y desde el cual se ejercita la actividad filosófica, y, en consecuencia, sea el inicio y término operativo de la misma, sino, más bien, de presentar los elementos en que primeramente se concreta, aunque el «término» sea distinto de la mera «expresión». «La Filosofía —escribe Gaos— se presenta ante todo como expresión verbal de pensamientos, o como pensamiento expresado verbalmente: se trataba de caracterizar la expresión verbal y el pensamiento expresado por ella, en general, para proceder a diferenciar lo especial y esencial de la expresión y el pensamiento filosófico, o definir la Filosofía. La Filosofía debe partir de lo dado, y lo dado parece ser justo el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente: mas la expresión verbal misma es más patente y aprehensible que el pensamiento que en ella es patente y aprehensible.

La fenomenología de la expresión verbal enseña cómo ésta se halla polarizada hacia los objetos de los conceptos notificados por las expresiones, lo mismo en posición directamente polarizada hacia objetos que no son conceptos, o más ampliamente, expresiones, que en posición reflejamente polarizada hacia las expresiones mismas objetivadas, o más particular y propiamente hacia los conceptos los mismos objetivantes, objetivados a su vez con otros a su vez no objetivados. Los objetos se impusieron así como el objeto de la fenomenología de la expresión verbal que prevalece sobre todos los demás, a los que abarca» (8).

La expresión verbal es, de esta manera, tema de la filosofía, en cuanto es expresión verbal de pensamientos. Los pensamientos, entonces, pasan a ser el verdadero tema filosófico. Ocurre únicamente que éstos se «aprehenden» mejor y más fácilmente en la «expresión» que en sí mismos. De tal forma, la «expresión» es el medio «in quo», no el medio «ad quem». A su vez, los pensamientos se organizan en conceptos que remiten a «objetos». Con ello el tema se transforma ahora en el problema de los objetos y la «objetividad». Estamos en el centro de las cuestiones más antiguas de la filosofía. Sin embargo, en el planteamiento se han introducido variantes muy significativas. Porque Gaos podía haber utilizado como instrumentos de clarificación otros varios que estaban ya en el centro de grandes sistemas filo-

(8) Gaos, J. *De la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 423.

sóficos. Pongamos por caso, la razón pura o la conciencia, como en lo que y por lo que los conceptos y los objetos se establecen en sus mutuas interdependencias y relaciones.

¿Hacia dónde pretende dirigirse Gaos con esta manera de enfocar las cuestiones filosóficas?

El entramado construido permite una pluralidad de relaciones entre las «expresiones verbales», los conceptos y los objetos. En primer término, la expresión verbal se refiere a los objetos mediante los «conceptos notificados por las expresiones». Se trata de objetos que no son conceptos.

Pero, en segundo lugar, «en posición refleja», las expresiones verbales se refieren también a «expresiones mismas objetivadas», o a «conceptos objetivantes objetivados», o a conceptos «no objetivados». La objetividad se convierte, por tanto, en cuestión básica. Y el problema pasa a ser, propiamente, el de la existencia, es decir, el problema de la «dependencia o independencia de los objetos con respecto a los conceptos objetivantes». La existencia, a su vez, es un modo de presencia cuyos conceptos fundamentales son los de «finitud» e «infinitud». Mas, «finitud» e «infinitud» están correlacionados por la negación, por el concepto «no». Gaos desemboca en los conceptos negativos: «inexistencia», correlato esencial de «existencia finita», «existencia infinita» o «infinitud existencial», peculiar correlato de «inexistencia», «finitud entitativa» e «infinitud entitativa» esencialmente correspondientes a los de «existencia finita» o «inexistencia» y «existencia infinita» o «infinitud existencial». Estos conceptos son los principales de la Filosofía toda a lo largo de toda su historia (9). Y lo peculiar de estos conceptos negativos, de estos conceptos que son los principales de la Filosofía, es, por una parte, que no pueden ser reducidos a las expresiones verbales (10), y por otra, que carecen de todo correlato fenoménico. «Hoja», «blanco», «amarillea» son conceptos que podría el hombre pensar, aclara Gaos, porque allí están los *perceptos* de *esta hoja*, su *blanco* y su *amarillear* —o las sensaciones apercebidas con tales conceptos. Pero «infinito» es un concepto que no puede el hombre pensar porque esté ahí fenómeno alguno que le corresponda como a «hoja», «blanco», «amarillea» esta hoja, su blanco y su amarillear... E «inexistente» y «nada» son conceptos que no puede el hombre pensar porque esté ahí —existente alguno, ni fenoménico ni metafísico, que les corresponda como a «hoja», «blanco», «amarillea» esta hoja, su blanco y su amarillear, ni quizá siquiera como a «infinito» el infinito concebido: el concepto de un «infinito» concibe este mismo como distinto de él, el concepto; el concepto de un «inexistente» no concibe como distinto de sí sino al existente. En los términos de la denotación y la connotación, los únicos justos para estos fenómenos del concepto: los conceptos denotantes de objetos fenoménicos podrían tener su razón de ser en éstos; pero los conceptos denotantes de objetos metafísicos no podrían tener su razón de ser en éstos —y los conceptos no denotantes de objeto alguno no podrían tener su razón de ser en objeto alguno. No se olvide que conceptos metafísicos como los de «infinito» y «finito» entrañan el negativo «no» (11).

(9) Id. id. p. 424.

(10) Id. id. p. 426.

(11) Id. id. p. 427.

Pero si los conceptos negativos no tienen su razón de ser en las expresiones, ni en los objetos, sólo resta que la tengan en los sujetos, o en alguna de sus propiedades y características. Lo cual quiere decir que son subjetivos, y subjetivos son las razones en que se apoyan. Y, por otra parte, como la «conceptualidad» de los conceptos negativos es la misma que la de los positivos, y como algunos de estos se correlacionan con los negativos, las razones que los positivos así correlacionados tengan han de ser también subjetivas. De esta manera, la subjetividad, con su carga de emociones y «mociones», por utilizar los mismos términos de Gaos, la individualidad subjetiva recorre el amplio campo de la filosofía, y la filosofía pasa a ser la expresión más aquilatada y técnica de esa individualidad y subjetividad (12).

Ortega, Husserl y Heidegger se revisten en Gaos de una forma inédita de pensamiento. La filosofía misma adquiere unas características que corresponde al final de una época de un proceso, de una etapa ya superada e irrecuperable, pero que sobrevivirá en manifestaciones culturales muy diversas, que, sobre todo, revierte con aire de polémica todavía vigente en la confrontación: individuo, sujeto, subjetividad y grupo, colectivo, multitud, sociedad.

La Historia

Gaos fue, en grado muy eminente, historiador. En concreto, es un importante historiador de la Filosofía. Sus obras dan fe del conocimiento minucioso, preciso, que tenía de los grandes pensadores, de las doctrinas, de los sistemas científicos, del arte y la literatura universal. Y, como no podía por menos de ocurrir, su concepción de la «realidad histórica» y de las «ciencias de la historia», está mediada por su postura filosófica, por la filosofía que formuló y defendió. También se podría afirmar, por la preponderancia que en él tiene la actividad histórica, que fue ésta la que condicionó su pensamiento filosófico. En cualquier caso, lo que destaca es la íntima armonía, la no contradicción, entre una y otra actividad: «La historia —escribe—, género literario o ciencia, no puede ser la *reproducción* de la historia, hechos históricos, realidad histórica, en su integridad. El género literario o la ciencia históricos son una peculiar encarnación de la memoria individual y colectiva de los seres humanos, y esta memoria no puede recordarlo todo, y no sólo por limitación de su poder específico, que sería ya una manifestación de la general finitud del hombre, sino por obra de la realidad histórica toda pues de ésta es parte la misma memoria en que se manifestaría plenamente tal finitud: la realidad histórica misma no es solamente conservadora, sino también destructora; ni el individuo ni la especie humanos podrían con la carga de su pasado crecientemente acumulado, sino que tienen que ir descargándose paulatinamente de él en la misma medida en que paulatinamente van cargándose de sucesivos presentes.

Esta constitución ya de la realidad histórica se presenta bajo la forma de una constitución jerárquica, axiológica: no todos los hechos tienen el mismo valor, según diversos criterios de valoración, y el valor de los hechos y su pervivencia en la memoria no están en relación de causalidad o funcionalidad, sino de identidad... El poner la filosofía, u otro cualquiera de los sectores de la cultura, en el primer término del interés porque de tal se trata, y los demás sectores en

(12) Id. id. p. 427 y ss.

otros términos, es otra manifestación de la misma selección axiológica: los intereses son otro nombre para los valores y sus relaciones con los sujetos o algunas de éstas.

...Semejante reconstrucción depende, de factores que pueden llamarse, en parte objetivos, en parte subjetivos. Los objetivos pueden serlo tanto cuanto lo son los hechos naturales que condicionan los de la historia humana o intervienen en éstos, creadora o destructoramente, positiva o negativamente. Los subjetivos son los sujetos de la memoria histórica con toda la subjetividad que, al ser aquello mismo en que consisten, que son, no puede menos de ser aquello con que se enfrentan a lo que de objetivo e independiente de tal subjetividad pueda aún haber; muy particularmente los criterios de valoración: pues los valores, o son creaciones de ella, de la subjetividad, o si son entidades objetivas, sería por intermedio de la subjetividad como darían al resto de la realidad su constitución axiológica, o ésta tendría que ser aprehendida en último término por los sujetos con su subjetividad.

Por tanto, no ya el género literario historia, sino la misma ciencia histórica, hasta la más científica, es una reconstrucción de la realidad histórica mucho más subjetiva de lo que suelen pensar quienes la tienen por ciencia plenamente tal; y no sólo en el sentido de sujetos colectivos como una escuela de historiadores, sino incluso en el sentido de sujetos individuales como cada uno de los historiadores: una obra histórica compuesta en colaboración bien podría no ser más que un conjunto de vistas personales.

Todavía mayor podría ser la subjetividad de la filosofía: parece no haber más que filosofías personales o reconocidas en sus respectivas integridades únicamente por los respectivos autores; las filosofías colectivas serían conjuntos de filosofías individuales con filosofemas comunes suficientes para constituir las en colectivas.

La historia de la filosofía sería la de la subjetividad consiguiente a la conjugación a las de la historia y la filosofía: la reconstrucción histórica de la filosofía se haría bajo los puntos de vista de la filosofía profesada por el historiador, particularmente de su filosofía de la historia, realidad histórica y género literario o ciencia, y de su filosofía de la filosofía...» (13).

Una de las características, por consiguiente, que afectan a la realidad histórica de la filosofía es la subjetividad e individualidad de los hechos filosóficos y la de su organización. Cada filósofo se presenta a sí mismo como original, iniciando de raíz una filosofía y enfrentándose a los demás para criticarlos, refutarlos, o superarlos. No hay una «filosofía» que vaya componiendo un conjunto doctrinal reconocido, admitido, por los filósofos en general (14). Pero toda historia es «la unidad de una pluralidad. Desde luego, sin pluralidad, diversidad, temporal, sucesiva, no hay historia. Pero tampoco sin unidad: una sucesión de términos contiguos en el tiempo, pero absolutamente sin ninguna relación más, no constituirían una historia. La teoría de una



historia no puede ser más que teoría de la unidad y pluralidad de ésta, y debe ser tal.

La unidad de la historia de la Filosofía no está, obviamente, en los sujetos, ni los filósofos ni los destinatarios: éstos, si se abstraen de la Filosofía, son parte de la historia humana total, con cuya unidad y pluralidad están, sin duda, en relación las de la Filosofía, pero éstas no pueden, no menos, sin duda, reducirse simplemente a aquéllas; si no se abstraen de la Filosofía, a ésta deben, obviamente asimismo, los filósofos y los destinatarios de la Filosofía su unidad» (15).

Planteada así la cuestión, y garantizada la pluralidad por la abundancia de filósofos, de doctrinas y sistemas diversos, resta determinar en qué se fundamenta y apoya la unidad de la filosofía. Y, supuestas las distinciones anteriores hechas por Gaos, la unidad ha de establecerse en las expresiones, en los pensamientos notificados por las expresiones, o en los objetos. Para verificar el centro de la unidad, Gaos realiza una resumida presentación de las grandes obras, universalmente reconocidas como más representativas de la filosofía: *La Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, la *Monadología* de Leibniz, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel, etc.

La unidad de la Filosofía aparece en un conjunto de *conceptos*, que integran los distintos sistemas y que permiten, por su perduración, establecer la base de esa unidad. «Los conceptos dominantes del discurso de las obras filosóficas *no son los mismos* en todas, pero lo son en parte, de-

(13) Gaos, J. *Filosofía contemporánea*, Ed. universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, pp. 24-25-26.

(14) Gaos, J. *De la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 447.

(15) Id. id. p. 448.

terminando la continuidad histórica de la Filosofía en la forma simplificada en el siguiente esquema, donde las letras mayúsculas representan obras y las minúsculas conceptos:

A	B	C	D	E
a	a			
b	b	b		
c		c	c	
	d	d	d	d
			e	e
				f

etc.; que puede llamarse del *encabalgamiento* de los conceptos a lo largo de la historia de la Filosofía e interpretarse así: entre dos obras históricamente contiguas hay una preponderancia de los conceptos comunes sobre los privativos tal que, aunque entre dos obras históricamente distantes no hubiera ninguno común, entre ellas no habría dos en esta misma falta de relación.

Los mismos conceptos dominantes del discurso de obras filosóficas no lo son en todas las notas de su comprensión, pero estas notas se hallan en la misma relación de los conceptos esquematizada en la tesis anterior.

Los mismos conceptos, ni siquiera los de la misma comprensión, no se encuentran en las distintas obras en lugares homólogos de los respectivos discursos, ni en lugares de la misma importancia en éstos: los dominantes del discurso de una obra, pueden no ser los dominantes del discurso de otra, aunque no falten en éste. Este *desplazamiento* de los conceptos y el anterior *encabalgamiento* son dos caracteres cardinales de la pluralidad histórica de la Filosofía (16).

La unidad y pluralidad se formula en atención a los conceptos, a los «filosofemas», a las categorías, a las antinomias, es decir, en atención al material y utillaje de la actividad filosófica, incluso en atención a las motivaciones personales de la misma actividad (17).

La Idea de Mundo

Al hablar de la *idea de mundo* Gaos se refiere, principalmente, a la «historia de la idea de mundo». Y tal es el título de uno de sus trabajos más importantes: *Historia de nuestra idea del mundo*, reimpressa por el F. de C.E. en 1979. Esta historia será, de acuerdo con las distinciones que

(16) Id. id. p. 451.

(17) «Lo existente es un conjunto distinto, no sólo para cada sujeto, sino incluso para un mismo sujeto a cada momento, a pesar de todo lo que hay hasta de idéntico, si se quiere, entre lo existente de cada sujeto y de cada momento de un sujeto, empezando por el trascendental «el existente». No sólo cada filósofo tiene su filosofía, sino que va haciéndola a lo largo de su vida, si no es que a lo largo de ésta tiene diversas filosofías, o cada filosofía es en conjunto, no sólo *subjetiva*, sino *momentánea*, por intersubjetiva e intermomentánea que sea en partes de ella. Es que cada sujeto consiste en ir teniendo a lo largo de la vida *perceptos* y *emociones* y *mociones* diferentes de los de cada uno de los demás, y en ir *apercibiéndolos* con conceptos diferentes por lo menos en la parte en que les imponen ser tales las diferencias de lo *apercibido* con ellos, en todo lo cual consisten, de un lado, la evolución natural de los *perceptos* y, de otro lado, la historia y la individuación de los sujetos —que no excluyen, repito, ingredientes universales en todos los sentidos, ya que los sujetos, con toda su individualidad, están en relaciones que hacen de ellos el conjunto— que cada uno *objetiva* a su manera, en la dialéctica insuperable de la antinomia». Id. id. p. 455.

venimos presentando, la historia de la unidad y pluralidad de una idea.

La palabra «idea» y la palabra «mundo» tienen una pluralidad de sentidos que hacen imprescindible una primera precisión de significados. Por idea entiende Gaos una cierta representación de algo, en este caso, de lo que se tiene la representación es del mundo. Esta representación no se queda solamente en una «imagen». «Tampoco llega a ser puramente un «concepción»: es algo que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual». Etimológicamente, «idea» significa cosa visible, vista o visión. La «idea del mundo» «es lo que en la Edad Media se llamó *imago mundi*, y los alemanes llaman *Weltanschauung* (raramente *Weltansicht*), con término de buena fortuna internacional *Anschauung* (y *Ansicht*) hacen referencia al ver (mientras que cuando el alemán quiere decir exactamente al *concepto* del mundo tiene que decir *WeltBEGRIFF*)» (18). Lo cual quiere decir que «idea» tiene aquí una acepción restringida. Se reduce a una «síntesis» inferior a la del concepto y, desde luego, inferior a otras posibles «síntesis» últimas, más amplias que las conceptuales y a las que se podría denominar también propiamente «ideas». Por otra parte, la idea a la que se refiere Gaos, es superior, en cuanto «síntesis», se entiende, a la sensación y a la simple imagen.

«Mundo», por su parte, comprende lo que llamamos: «el mundo «natural», de la Tierra, los astros y los cielos, y de la vida sobre la Tierra, y de la materia...; y dentro de este mundo natural, el mundo «humano», de la Humanidad extendida sobre la superficie de la Tierra desde los orígenes del hombre, en la inmensa variedad sucesiva de sus grupos o sociedades, con sus miembros individuales, con sus respectivas intimidades —el «mundo» en el sentido de la palabra en la frase «los enemigos del alma son el mundo, el demonio y la carne»; pero, todavía el mundo «sobrenatural», o del «más allá», o de «la otra vida», o «el otro mundo», y no sólo para quienes crean en él, sino incluso para quienes en él no crean: porque cosa es no tener *fe* en tal mundo y otra no tener *idea* de él...» (19). Prefiere Gaos la palabra Mundo a la de Universo, porque éste tiene un sentido más limitado que la anterior.

La idea de mundo, así acotados sus términos, no es «una idea simple» —«y es posible que ni siquiera sea una simple idea».

«No es una idea simple, comenta Gaos, porque es una idea» de «ideas, esto es, compuesta, y muy complicadamente, de muchas otras, aunque sólo fuese por la complejidad de su objeto: el mundo natural, humano, sobrenatural...»

Y es posible que ni siquiera sea una «simple idea»: porque posible es que la idea del mundo, cualquier idea del mundo, también, pues, la nuestra, esté transida, y sea oriunda, de emociones y mociones o movimientos del ánimo... Las ideas parciales pueden ser dogmas de fe» (20).

(18) Gaos, J. *Historia de nuestra idea del mundo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª reimp., 1979, p. 5.

(19) Id. id. p. 4.

(20) Id. id. p. 5.

No se trata de una idea que haya de ser entendida en estricto sentido filosófico, ni forme parte exclusiva de la historia de la filosofía, aunque, de una manera u otra, pueda estar presente la filosofía en su elaboración. Porque desborda los planteamientos filosóficos y científicos. Puede ser previa y marginal con respecto a ellos. En rigor, no hay ser humano «sin su idea del mundo, tan rudimentario o tan «evolucionada» como él mismo. Los más salvajes de los humanos no dejan de tener su idea del mundo natural que les es conocido, de su propio mundo humano y hasta de algún mundo más o menos sobrenatural. Quizá pueda decirse, incluso, que el tener una idea del mundo diferenciaría al hombre del animal, que no pasaría de tener una percepción del medio ambiente, con algunas imágenes mnémicas de él. ¿Qué sería, entonces, del hombre, si estuviese en trance de dejar de tener una idea del mundo?» (21).

Es esta amplitud de la idea del mundo la que desborda, como decíamos, los límites filosóficos y científicos: «la idea del mundo de la inmensa mayoría de la Humanidad ha sido y es una idea perfectamente «irracional» —no en ningún sentido despectivo, sino en un sentido puramente descriptivo: no fundada en razones, sino motivada por las potencias irracionales del hombre, los movimientos del ánimo que menté antes. Lo que pasa es que precisamente nuestra idea del mundo, la de los occidentales modernos, es una idea característicamente «razonada» en buena parte, y en esta parte ha coincidido con la Filosofía en la parte en que ésta, a su vez, es idea razonada del mundo...» (22). Nuestra idea del mundo ha de perseguirse en el amplio campo de la cultura. No sólo en la cultura escrita, sino en todos aquellos datos en los que de algún modo haya quedado objetivada, perpetuada, resumida y dicha. Si hay alguna selección, que ha de haberla, como es natural, vendrá impuesta por el grado de incidencia de las cualidades objetivadoras y perpetuadoras que se les atribuya.

Gaos, una vez precisados los límites y las intenciones de su trabajo, desarrolla la empresa descendiendo a los detalles cuanto le permite el estrecho margen de una historia que pretende concluirse. Comienza por la idea medieval del mundo. Decide partir de ahí porque piensa que todas las otras ideas del mundo, la mítica, griega, romana, etc., han pasado a occidente filtradas, acomodadas, transformadas e influidas por la idea medieval. Y encuentra que esta idea ha tenido su más perfecta expresión en la Catedral de Chartres, la *Divina Comedia* y la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. La idea moderna del mundo pasa y se consolida, en pugna con la medieval, a través de la *Reforma*, personificada en Lutero; la *Contrarreforma*, Cano y San Ignacio; el *Heliocentrismo* e *infinitismo*, Copérnico y Bruno; el «*Mecanicismo fenoménico*», Galileo y Newton; el «*Mecanicismo metafenoménico*», Huygens y Dalton; la *Crítica de la razón pura*; el *Derecho de gentes* y las utopías; el «*estado absolutista*», Maquiavelo y Hobbes; el «*estado liberal*», Locke y Voltaire; los *estados* y sus leyes, Montesquieu y Rousseau; las ideas morales y amorosas del teatro de Molière; el *idealismo* de la «*Razón Práctica*», Kant y Fichte; el «*idealismo objetivo*», Hegel; la concepción de la razón y la realidad en el Quijote y Fausto. La idea contemporánea, a

su vez, ha seguido el camino de «el evolucionismo», el voluntarismo, el psicoanálisis, el marxismo, el materialismo histórico y dialéctico, las nuevas teorías físicas, el positivismo, la tecnocracia y la cibernética, etc.

La idea medieval del mundo se concreta en una serie de características perfectamente definidas. Comprende, en primer lugar, la concepción geocéntrica de la tierra, basada en la física aristotélica y en la astronomía tolemaica. La Tierra ocupa el centro del mundo natural y «se integra de dos hemisferios: uno térreo, con un centro donde está Jerusalén, en torno del cual se extienden cercanas las tierras más o menos conocidas, y, lejanas, las más o menos fabulosas; y otro, acuático, oceánico, desconocido, inexplorado, con un centro antípodo del de Jerusalén y donde se alza el Purgatorio hasta la cima sede del Paraíso terrenal.

En torno de la esfera de la tierra y agua se suceden concéntricamente: las esferas todavía terrestres, sublunares, del aire y el fuego, completándose así los cuatro elementos clásicos, y las esferas celestes: de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas y el primer cielo...» (23).

El mundo natural se configura como finito en el espacio y en el tiempo. Todos los seres, tanto los animados como los inanimados, están compuestos de materia y forma. Materia y forma son, respectivamente, las causas material y formal de los individuos. Estas se complementan con la causalidad eficiente y final, buscando a través de ellas la explicación de todo el plan genético e histórico de la realidad entera.

Los seres humanos encajan en el orden universal y se establecen en torno a la visión de «una Cristiandad compuesta de naciones que, políticamente monárquicas o no, socialmente están organizadas en estamentos, religiosamente unificadas por la Iglesia católica, e internacionalmente dominadas por dos pugnas que no dejan de tener puntos de entrecruzamiento: una interna, entre el Papado y el Imperio Sacro Romano Germánico, y otra externa, entre la Cristiandad y los infieles, prácticamente la Cristiandad y el Islam.

Pero así como el mundo de las plantas y los animales está integrado por las sucesivas generaciones de individuos de las diferentes especies, irreductibles éstas entre sí por la irreductibilidad de las respectivas formas, a éstas vienen a corresponder los estamentos, también irreductibles entre sí —se nace noble, menestral o siervo y como tal se ha de vivir—, de la organización social, a que ha llegado la Humanidad en su historia, y esta historia se integra de las historias biográficas, por decirlo así, o de la vida de cada uno de los individuos humanos entre su nacimiento y su muerte» (24)...

El mundo medieval se nos ofrece, por tanto, como un mundo clasificado, ordenado, distribuido, con perfiles netos e inconfundibles. El mundo sublunar y el de las estrellas fijas tienen propiedades irreductibles. Las especies fijas alberguen la pluralidad de seres que les corresponden sin

(21) Id. id. p. 4.

(22) Id. id. p. 6.

(23) Id. id. p. 67.

(24) Id. id. p. 69.

mezclas posibles. Los estamentos sociales reparten la población en niveles constantes. Todo está cobijado, además, bajo la mirada inescrutable de un autor omnímodo que preside el «universo» regido por sus designios, y que ha tenido una de las descripciones más cumplidas en *El Gran Teatro del Mundo* de Calderón de la Barca.

Lewis resaltó brillantemente algunos rasgos del mundo medieval en una página antológica: «En lo que tenía de más característico, el hombre medieval no era un soñador ni un vagabundo. Era un organizador, un compilador, un constructor de sistemas. Necesitaba “un lugar para cada cosa y cada cosa en su sitio exacto”. Lo que le deleitaba era la distinción, la definición, la catalogación. Aunque estaba acaparado por actividades turbulentas, igualmente lo estaba por la tendencia a formalizarlas. La guerra se formalizaba (en teoría) mediante el arte de la heráldica y las reglas de caballería; la pasión sexual (en teoría), mediante un elaborado código del amor. La especulación filosófica enormemente elevada y exaltada se comprimía dentro de un rígido modelo dialéctico copiado de Aristóteles. Estudios como el derecho y la teología moral, que exigen la ordenación de detalles muy diferentes, florecieron con especial profusión. Toda posible forma de escribir de un poeta (incluso algunas que mejor habría sido que no hubiese usado) se clasificaba en las artes de la retórica. No había nada que a los medievales gustase más, ni que hicieran mejor, que clasificar y ordenar.

Supongo que de todas nuestras invenciones modernas, la que habría admirado más habría sido el fichero.

Dicha tendencia interviene tanto en lo que a nosotros nos parecen sus pedanterías más tontas como en sus logros más sublimes. En estos últimos vemos la energía exultante, infatigable y tranquila de mentes apasionadas y sistemáticas unificando enormes masas de material heterogéneo. Los ejemplos perfectos son la *Suma* de Santo Tomás de Aquino y la *Divina Comedia* de Dante, tan unificadas y ordenadas como el Partenón o el *Edipo Rey*, tan abarrotadas y variopintas como una estación terminal londinense en un día de fiesta...» (25).

La idea moderna del mundo se gesta en el seno de la idea medieval y se desarrolla desarticulándola, descomponiéndola, diluyéndola en todas sus partes y elementos. Uno de los soportes básicos de la Edad Media es la concepción teocéntrica del mundo, cuya transcripción visible e inmediata estaba representada por la Iglesia Católica y la organización eclesial. Hacia estos cimientos se dirige primero la Reforma, las distintas reformas, la luterana, la calvinista, la jansenista, que socavan la autoridad e inviolabilidad doctrinal. Es una larga batalla de siglos. Al mismo tiempo, multitud de hechos, de teorías y prácticas, van minando uno a uno los distintos apoyos del complejo entramado medieval. Los viajes, los descubrimientos geográficos, la revolución copernicana con todos sus acompañamientos astronómicos y terrestres, desplazan a este minúsculo planeta en el que habitamos del centro cósmico y lo lanzan como un reducido corpúsculo al campo infinito del espacio. Una nueva dimensión de las posibilidades humanas se abre acuciante y pro-

vocadora. El mecanicismo rompe la estructura hilemórfica de los fenómenos físicos. Nacen los Estados nacionales modernos y las monarquías absolutas van siendo suplidas por los poderes constitucionales y republicanos. Una relación distinta entre pensamiento, razón y realidad, termina estableciéndose. Ya nada es lo mismo. Si el hombre medieval encontraba su máxima complacencia en clarificar y ordenar, el hombre moderno la va a encontrar en construir y organizar. «Tales fueron —resume Gaos refiriéndose sobre todo al nuevo sistema de relaciones racionales— los movimientos de realidades y de ideas más aparentes, sin duda por su importancia, de los que cooperaron a la formación y desarrollo de la idea moderna del mundo. Pero los más aparentes no fueron los únicos importantes. Hay uno muy importante también, que sin embargo es menos aparente que los anteriores: aunque no fuese sino porque son mucho menos popularizables que los viajes y sus descubrimientos sorprendentes, que la vida política y las ideas que se agitan y por lo general pugnan en ella, y que las aplicaciones térmicas de la ciencia... (Es el de las ideas de la filosofía)... La historia de la ciencia moderna y de las ideas políticas modernas, es inseparable de la historia de la Filosofía moderna. Esta, a un lado y por una parte, se fecundó de su maridaje con la ciencia moderna, mientras que, por otra parte, fue siendo la más cabal conciencia de sí de ésta en la más radical interpretación de ella; y, a otro lado, llevó sus sistemas con la Filosofía política, hasta el entretrejimiento con la realidad política misma. De todo ello, lo más profundo y decisivo en relación con la idea moderna del mundo, es la idea de las *relaciones entre la razón y la realidad* entrañada en la ciencia moderna y desentrañada precisamente por la Filosofía. La historia de la idea de estas relaciones es la historia de la esencia misma de la Filosofía moderna, desde sus orígenes en Bacon y Descartes hasta su culminación en el idealismo alemán de Kant a Hegel...» (26).

El recorrido de estos caminos insinuados es amplio, prolijo, enorme. Termina en el gran estuario de nuestra época actual. Y termina con unos compases, que no por menos sabidos, son menos inquietantes: La historia de la idea del mundo «es, pues, parte de la historia del reemplazo del complejo eidético por el háptico; lo que quiere decir esta sorprendente conclusión de nuestro curso de Historia de la idea del mundo: la historia de la idea del mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con una idea del mundo por un mundo sin idea del mundo...» (27).

La conclusión de Gaos es curiosamente similar a la de Lewis: «Por tanto —termina Lewis ya casi al final del epílogo de su obra—, sería sutilmente engañoso decir: «los medievales pensaban que el universo era de esa manera, pero nosotros sabemos que es de esta otra». Parte de lo que ahora sabemos es que no podemos «saber (de acuerdo con el antiguo sentido de esta palabra) cómo es el universo» y que ningún modelo que podamos construir nos permitirá saber, de acuerdo una vez más con dicho sentido antiguo, cómo es» (28).

(26) Gaos, J. *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª reimp., 1979, p. 77.

(27) Id. id. p. 744.

(28) Lewis, C. S.-O. C. p. 167.

(25) Lewis, C. S. *La imagen del mundo (Introducción a la literatura medieval y renacentista)*, Ed. Antoni Bosch, Barcelona, 1980, p. 7-8.