

# NOTAS CRÍTICAS



## Circunstancia, filosofía, unidad y pluralidad en José Gaos<sup>1</sup>

MIRIAM HOYO JULIÁ\*

Tres son las ideas que revolotean en el título del volumen dedicado a José Gaos: «visiones», «afán de saber» y el adjetivo «transterrado». En su interior, una colección de once ensayos no son violentados bajo dicho título: Gaos, en su circunstancia de transterrado, y la viabilidad de la filosofía, en la tensión entre pluralidad (de *visiones* a lo largo de su historia) y unidad (del *afán de saber* que la recorre), emergen inevitablemente como problemas en los distintos acercamientos a la obra del filósofo español.

La serie de once ensayos es inaugurada por el artículo de Sergio Sevilla titulado «Gaos: entre historicismo y hermenéutica», cuya cuestión estructurante es la interrogación acerca de la «situación» de Gaos en las coordenadas filosóficas en las cuales su reflexión tuvo lugar: la pregunta por su «colocarse» y comprenderse *en y frente a* Dilthey, Husserl y Heidegger. Dada dicha interrogación, se abre la pregunta por la comprensión de la filosofía en el seno de una tradición que ha dudado incluso de su mera posibilidad de existencia, y de ese modo surgen y se exploran las filiaciones y distancias con Kant, Hegel y Nietzsche. El escalpelo de Sergio Sevilla deja sobre la bandeja los problemas que recorren los distintos ensayos: el problema de la multiplicidad de visiones del mundo o el pluralismo de la filosofía formulado por Dilthey ocupa en Gaos el lugar que en otros ostentó el sistema hegeliano, pues la irreductibilidad de la pluralidad de discursos filosóficos iluminada por Dilthey es el terreno desde el que se inicia en Gaos la preocupación por el problema de la actualidad de la filosofía. Y, una vez delimitada la angustia, el artículo de Sevilla desarrolla también por extenso qué nociones filosóficas Gaos movilizó y puso en juego con objeto de encontrar un espacio para el «afán de saber»: «filosofía de la filosofía» es la propuesta de Gaos a tal problema, y su particular planteamiento es iluminado en el artículo de Sevilla según sus relaciones con la fenomenología y con la hermenéutica.

El *quid* del planteamiento gaosiano que Sevilla destaca es la asunción de la fenomenología como quehacer descriptivo de los «fenómenos inmanentes de esta vida» y, asimismo, como cosmovisión positivista, entendida ésta como el punto de convergencia entre Dilthey y Husserl consistente en la renuncia a teorizar sobre un mundo de cosas en sí. «Filosofía de la filosofía», así pues, cuyo modo de proceder será la descripción de los fenómenos inmanentes de esta vida, pero —y he aquí la vinculación que Sevilla resaltaré con la propuesta

---

Fecha de recepción: 14 diciembre 2009. Fecha de aceptación: 14 enero 2010.

\* *Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement* (UVEG), Av./Blasco Ibáñez nº 30, 5ª Planta, 46010 Valencia (miriam.hoyo@uv.es).

1 Sergio Sevilla (ed.): *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Madrid, Iberoamericana, 2008.

hermenéutica— en ese referirse a «fenómenos de expresión y significación» se desliza irremediabilmente hacia el terreno de la teoría de la comprensión. La filosofía de la filosofía debe pronunciarse respecto a la hermenéutica si es que la verdad le va en algo. Y la respuesta es negativa y afirmativa —asentimiento y rechazo que lo sitúa en una posición distinta tanto de la hermenéutica de Dilthey, como de la de Heidegger, y que Sergio Sevilla situará en la estela de Nietzsche y Kant—, esto es, *negativa* porque la subjetividad asedia tanto al objeto de la filosofía de la filosofía —las ideas que, según Gaos, están inscritas en el ciclo de la vida— como al sujeto de ella —el intérprete siempre enmarañado en un complejo de prejuicios inevitables—, y *positiva*, porque en dicha «subjetivización» de sujeto y objeto es donde reside el interés y la pretensión de verdad de la filosofía de la filosofía: la teoría de la comprensión interesa al ser humano en tanto que fisura por la cual escudriñar la realidad pensada en su no unidad, o, dicho de otro modo, lo plural de aquello que pensamos como realidad una.

Los dos siguientes trabajos que presenta el volumen sobre Gaos son los de Manuel E. Vázquez y Francesc Bononad i Brines. Ambos centran su mirada sobre la reflexión que Gaos efectúa en torno a la técnica: su imbricación en un determinado modo de estar del hombre y, asimismo, su huella en la idea del mundo y, por ende, en la filosofía que dicho ser humano *en* técnica produce. El título del artículo de Vázquez es «Sensación, tacto y caricia. Reducción al silencio» y con él la reflexión de Gaos en torno al sentido del tacto es rescatada. En su habitual agudeza lingüística, Vázquez se sumerge en el Gaos fenomenólogo que describe la particularidad del sentido del tacto con el telón de fondo de la visión humana, del hombre contemplativo griego. Mano y ojo traen consigo distintas nociones de la distancia, distintas constituciones del sujeto —en su respectiva relación con el objeto— y entre estos «entrar en contacto con el mundo» emerge la caricia. Vázquez da voz a ese sentido humano, según él hasta ahora desatendido por la reflexión filosófica, y, escarba asimismo en los presupuestos metafísicos de la noción gaosiana de caricia. Finalmente, traza brevemente la dirección que podría inspirar la reflexión de Gaos: el esfuerzo por dotar de contenido y ahondar en el significado del diagnóstico que Gaos realiza en su curso *Historia de nuestra idea del mundo*, donde la época actual es presentada como una época de tacto y el mundo actual como un mundo sin visión, sin idea<sup>2</sup>.

Hasta aquí, en la situación dibujada por Vázquez y los problemas por dicha situación iluminados, la cuestión del «afán de saber» es enriquecida con la pregunta por los sentidos y su influjo sobre el hombre en ese su movimiento de afanarse —es decir, la rememoración de la posibilidad de distintos «contactos» con el mundo y su ascendente en todo movimiento que pretenda aprehender mundo. Asimismo, adquiere nuevos sentidos la cuestión de la «pluralidad» gracias a la pregunta por la pertinencia del plural «visiones» para referir a la multiplicidad de comprensiones del mundo, pues quizá la noción debería incluir a las aprehensiones hápticas exigiendo el empleo de un nuevo término como bien pudiera ser «contacto» o «aprehensión». Bononad i Brines titula su artículo «Hacia un mundo sin idea de sí»; y dicho «hacia» colorea no sólo la situación de carencia de idea del mundo que Vázquez ya había apuntado como problema legado por Gaos, sino también la agencia de la

2 Las palabras concretas de Gaos a este respecto, citadas repetidas veces en este volumen de ensayos, son: «la historia de la idea del mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con *idea* del mundo por un mundo sin *idea* del mundo...» José Gaos: *Historia de nuestra idea del mundo* (OC, Vol. 14), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 744.

técnica en todo este devenir humano. La escritura palpitante de Bononad i Brines explora la comprensión gaosiana de la técnica erigiendo como rasgo fundamental de ella la aceleración y la eliminación de distancias. En un primer momento, con la ayuda de textos de Gaos y, más tarde, atendiendo a las fugaces miradas que a la sociedad japonesa contemporánea dedican Pau Virilio y Ryo Murakami, Bononad i Brines bosqueja el punto de fuga al que apunta su título: mundo con carencia de su idea como mundo con «desfase», con «desnivel» —ésta son expresiones mías tomadas de Günther Anders—, donde sus habitantes ya no son conscientes de la extensión de ese su mundo ni de los baches y obstáculos que lo inundan, y la única existencia que tiene en sus mentes lo que otrora fue «idea de la razón» es en tanto que «estrecho», en tanto que «asible», como «ahí». ¿Se vincula Bononad i Brines al diagnóstico gaosiano? ¿Cuáles son las fisuras de tales planteamientos? El artículo de Vázquez, quizá sí pronuncie —especialmente en su último apartado— más sonoramente las dudas acerca del diagnóstico apocalíptico del complejo háptico, mientras esboza la luz que también emana del sentido del tacto: la visión y guía en la ceguera que se puede extraer de él.

Rafael Benlliure Tébar obsequia a este volumen un ensayo de más de treinta páginas —«Metáfora y concepto en la antropología fenomenológica»— en el que se aventura en el movedizo terreno de las relaciones entre la antropología filosófica de Gaos y la apelación al discurso sobre la existencia efectuada por Heidegger. En concreto, la tesis de Benlliure Tébar consiste en una mera pregunta y su consiguiente actitud de sospecha: ¿Incumple la antropología filosófica de Gaos su pretendido alejamiento de estructuras cosmovisivas? ¿Encubre el planteamiento gaosiano una filosofía objetivista de la historia? La mirada y enfoque hacia la fenomenología histórica de Hans Blumenberg que, de algún modo, también se forma en las arenas movedizas de ese «salir de la esencia» sin pervertir a la existencia con una excesiva otorgación de sentido, será el instrumento con el que Benlliure Tébar se abrirá camino intentando responder a las preguntas así formuladas. La letra concreta de ese poner en movimiento a Blumenberg y Gaos será la distinta interpretación que ambos realizarán del «mundo de la vida» de Husserl, y el empeño que guiará las líneas reflexivas de Benlliure Tébar será la necesidad de horadar y subrayar con fosforito las fisuras de las aseveraciones gaosianas que, tanto en las últimas páginas del curso «Del hombre» de 1965, como en un artículo de 1943 titulado «Esencialismo y existencialismo», extreman la subjetividad del filosofar con el objeto de no caer en la contradicción performativa achacada a Heidegger.

El artículo de Cosme Gutiérrez Terol «La filosofía antropológica de la filosofía o filosofía y decepción» se detiene de nuevo —a modo de inauguración del ecuador del libro— en los tres puntos de fuga que auguraba el título que presidía el volumen: «visiones», «afán de saber» y «transtierro». Gutiérrez Terol presenta como propósito de su artículo la exploración de la relación entre posesivo y filosofía —que nosotros puntualizaríamos más bien como la relación de posesivo que se da entre filosofía y vida— y, en concreto, apunta con la pluma a la relación entre Gaos y su filosofía. El artículo dibuja en apenas dieciocho páginas el movimiento expansivo que *del* filósofo y su situación se transmite a su pensamiento y letra: en primer lugar el por Gaos autodeclarado motor de arranque de su filosofía —decepción vital y doctrinal—, después el concreto desarrollo de esa su filosofía antropológica de la filosofía —en qué consiste dicha propuesta positiva—, y, por último, los presupuestos sobre los que dicha propuesta positiva se asienta —presupuestos no tematizados por Gaos, sino sacados a flote en la confrontación con la antropología

filosófica de Juan David García Bacca que Gutiérrez Terol a modo de bosquejo realiza acompañado por el trasunto epistolar que ambos autores tuvieron con ocasión del escrito de Bacca *Metafísica natural y problemática metafísica espontánea* (1963).

Pio Colonello es quien toma el relevo a Gutiérrez Terol con un artículo cuyo título presenta desde el principio las dos nociones que operarán a lo largo de sus páginas y guiarán su discurso: la «cura» heideggeriana y la «mocionalidad» gaosiana. De la mano del escrito de Gaos «La ‘cura’ en Goethe y Heidegger», Colonello bosqueja las divergencias entre estos autores respecto a la respuesta al problema de la «fractura del existir», es decir, la caducidad de un orden eterno y necesario de las cosas –caducidad que remite asimismo al problema de las «visiones» que preside el acercamiento a Gaos en esta recopilación de artículos. La tesis de Colonello es que así como Goethe resuelve dicho problema con la exaltación del ser y de la vida y, Heidegger, por el contrario, con la primacía de la negación, de la «nada óptica», Gaos, sin embargo, lograría con su noción de «mocionalidad» colocar el dedo sobre un espacio intermedio: la constatación de que en el vivir del hombre no hay nunca una llegada definitiva. El artículo de Colonello rescata del transtierro a la noción de *mocionalidad* gaosiana y la sitúa en el mismo flujo efectual de recepción y discusión de ideas en el que se inscribe la *Sorge* heideggeriana.

El estado actual de las interpretaciones previas sobre el sentido de la fenomenología gaosiana viene representado por los trabajos de Antonio Zirió (especialmente su «José Gaos y la “única filosofía”»<sup>3</sup>, y su «Gaos: ¿fenomenólogo?»<sup>4</sup>), así como las «Notas sobre Husserl» del propio Gaos, en que, con motivo del centenario de aquél, responde a las colaboraciones de Guerra, Rossi, Uranga y Villoro en torno a la vigencia de Husserl<sup>5</sup>. Las lecturas sobre el uso gaosiano de la fenomenología que encontramos en los trabajos de Sevilla, Vázquez, Bononad, Benlliure, Gutiérrez y Colonnello trascienden los límites del debate de Zirió al poner a Gaos en conexión con la hermenéutica, y con autores como Levinas, Blumenberg y García Bacca, lo que enmarca su pensamiento en un ámbito de conceptos y problemas con los que no se le había puesto en contacto hasta ahora, y abre nuevas posibilidades teóricas a la recepción actual del pensamiento de Gaos. Se concluye del artículo de Sevilla que Gaos ejerce lo que podríamos llamar una fenomenología naturalizada, esto es, la voluntad de una descripción exhaustiva y rigurosa de los fenómenos, tal como se presentan, sin adscribirle al saber así obtenido un estatuto trascendental en sentido husserliano. Vázquez, al analizar su trabajo sobre la mano y la caricia, propone una nueva comprensión del Gaos fenomenólogo, al entender que la caricia, lejos de clausurar la intencionalidad, se orienta tanto a la génesis del espíritu como a la del sujeto observador propio de la modernidad, lo que permite situar a Gaos en un contexto que va de Husserl a Derrida, pasando por Levinas. El texto de Bononad lo sitúa en el contexto del debate sobre el papel de lo tecnológico y la crítica de lo velociferino en nuestros días. El trabajo de Benlliure amplía la conexión esencial entre antropología y fenomenología que Gaos establece al tratamiento comparado del mismo problema en el pensamiento de Blumenberg. La aportación de Gutiérrez perfila el carácter

3 Artículo recogido en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.): *En torno a Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

4 En León Olivé y Luis Villoro (comps.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, México, UNAM, 1996, pp. 601-623.

5 J. Gaos, O.C., vol. X.

antropológico de la «filosofía de la filosofía» y establece, así, un marco conceptual y problemático desde algunos de los artículos breves que permite afrontar con pleno sentido el «sistema» que forman *Del hombre* y *De la filosofía*. Y en estas dos obras se centra el trabajo de Pio Colonnello, cuyo estudio recae en el tránsito de las categorías a los trascendentales, el papel concedido a las expresiones negativas y, por elevación, a la negación, así como a la constitución racional y emotiva del hombre, que Gaos denomina *mocionalidad*. La reinterpretación que todos estos trabajos efectúan de la fenomenología gaosiana, su especificidad y sus virtualidades constituyen, en buena medida, la aportación original de este libro al tema de que se ocupa. No obstante, el libro respeta la prodigalidad del pensamiento gaosiano y, en el segundo movimiento de ensayos, atiende a otros campos allende la fenomenología.

Salvador Feliu nos cuenta una bella historia: la historia del preguntarse de Gaos, como ser filosofante en habla hispana, por la filosofía respirada y explicitada en dicha circunstancia, –un interrogarse que, tal y como ya enuncia Feliu en la primera línea, le ocupó a Gaos desde la década de los treinta a la de los sesenta extendiéndose más de tres volúmenes de sus obras completas. La pregunta que generará una y otra vez el chasquear de la lengua y el estiramiento de los dedos que sólo adquiere calma al plasmarse en palabras tecleadas será la cuestión de cómo anclar los dos polos de la expresión «filosofía nacional»: cómo demarcarla de las filosofías no nacionales y, por otra parte, cómo delimitarla también de los otros quehaceres que si bien son nacionales no por ello tienen por qué ser filosóficos. La respuesta que de la mano de Feliu descubrimos como posición de Gaos es la radicación de la actividad filosófica en el «hacer» del filósofo, esto es, no en determinadas condiciones del discurso, o en un método concreto, sino en el ser el reverso del anverso que supone un sujeto filosofante. Así comprendida entonces la filosofía, su nacionalidad no vendría determinada por ella misma, sino por el sujeto que la origina y, de ese modo, no resulta muy difícil vislumbrar la postergación del problema que en esta estrategia de respuesta Gaos opera: el supuesto criterio unívoco que supondría la mera constatación de la nacionalidad de una filosofía según los datos figurantes en el pasaporte de su autor, se desmorona de una al no lograr blindarse, una vez formulado tal planteamiento, al peligro de no delimitar qué es filosofía y qué no; así como no poder estatuir de ningún modo qué porcentaje de la agencia que filosofa es la nación de origen y qué porcentaje es el mero sujeto individual.

Tras el excelente análisis de Salvador Feliu, Giuseppe Cacciatore aporta a este volumen de ensayos el artículo titulado «Una filosofía para América Latina». Si bien la letra escrita en la que Cacciatore busca respuestas no es la del mismo Gaos, sino la de su discípulo Leopoldo Zea, eso no impide que sus páginas nos acerquen una problemática que subyace a la preocupación gaosiana por la filosofía en lengua castellana que el anterior ensayo de Feliu tematizaba. La tesis de Cacciatore extraída de los textos de Zea es tan nítida como rotunda: la «filosofía para América Latina» es una parte más del desarrollo económico, social y político de dicho pueblo y una de sus condiciones de posibilidad será la revisión de su pasado y de su historia. La asunción, toma de posición y, por lo tanto, negación determinada de sus historias de dependencia con respecto a la filosofía occidental será curiosamente una condición necesaria de ese movimiento hacia la autonomía que la constitución de una filosofía *de y para* América Latina implica. Las ideas expuestas por Cacciatore muestran cómo transiery no sólo significa pérdida para el transterrado, sino también para la tierra que se queda sin su cosecha cuando se produce el trasplante –la anhelada «filosofía para

América Latina» mostraría pues, desde el otro continente, las brechas abiertas por Nietzsche: la imposibilidad de la omnipotencia del universal<sup>6</sup>.

Los trabajos de Feliu y Cacciatore se insertan en la temática sobre historia y metodología de la filosofía latinoamericana y, dentro de ella, en la línea que el propio Gaos impulsó en México y que sus discípulos (Zea, Uranga, toda la generación de los «hiperiones») fueron interpretando por el procedimiento de aglutinar consideraciones sobre la identidad hispano-americana y la identidad filosófica hispanoamericana, y que dio lugar a la «filosofía de la liberación» (Dussel, Cerrutti, Ellacuría) como un momento teórico central. Este proceso está tematizado en trabajos como el de P. Guadarrama *Filosofía en América Latina*<sup>7</sup>, C. Beorlegui *Historia del pensamiento filosófico hispano-americano: una búsqueda incesante de identidad*<sup>8</sup>, o S. Castro-Gómez *Crítica de la razón hispanoamericana*<sup>9</sup>. En el volumen dirigido por Sergio Sevilla y, en concreto, en los ensayos de Feliu y Cacciatore, se reivindica una vuelta a las tesis «fundacionales» de Gaos y Zea, quienes, con distintos matices, aminoran la fuerza de lo «original» y «específico» de la filosofía hispano-americana, a favor de un mayor peso de la universalidad de la filosofía.

De la filosofía y su noción en el otro lado del atlántico el volumen de ensayos transita a la noción de filosofía en otro momento histórico y en el confín de un mar distinto: Grecia y los primeros balbuceos filosóficos, los estudios de Gaos sobre Herodoto y el mundo que su *Ιστορία* trajo consigo. Joan Sanz, en el artículo de apenas siete páginas titulado «El ejemplo griego», trae de nuevo a colación la radical imbricación del plural filosofías en la pregunta de Gaos por «la filosofía», y todo ello lo muestra en el ejemplo griego: sujeto filosofante es sinónimo de ser que sabe de su ignorancia gracias al viaje, del cual una modalidad es la historia y la memoria. Asimismo, ser que filosofa es también ser que no se estanca en dicha pluralidad adquirida en el viaje, sino que corporaliza en su experiencia un sentido político último trayendo a realidad una existencia que no se asemeja ni a la de los dioses, ni a la de las bestias de rebaño: su tentativa de imponerse por sí mismo al pluralismo fracasa, pero justamente en dicho fracasar consiste su ser.

El volumen continúa con el ensayo de Josep Martínez Bisbal: «Vocación filosófica y crisis (dos apuntes)». Si hasta ahora el libro había merodeado en torno a las relaciones entre filosofía y filosofías, filosofía de la filosofía y afán de saber u obstinación, Martínez Bisbal se propone y logra relacionar cual dos caras de la misma moneda o momentos de la misma realidad la relación vocacional que une al filósofo con la actividad filosofante y la tendencia a la disolución y desgarramiento que es la crisis. En un artículo de algo más de veinte páginas dividido en dos partes Martínez Bisbal expone en primer lugar la versión oficial gaosiana de la cadena vocación-profesión-decepción-obstinación y la defensa de la filosofía como filosofía de la filosofía y autobiografía. En esta ocasión, empero, Martínez Bisbal incide y destapa el error de concebir dicha cadena como una sucesión cronológica

6 Debe señalarse, no obstante, que el artículo de Cacciatore, ya en su mismo título indica al lector la paradoja del filosofar en América Latina: concibiendo a su circunstancia como la situación permanente en el «otro mundo», se obstina, no obstante, en alcanzar una formulación *una* de tal circunstancia: *Una* filosofía para América Latina: el par «visiones» y «afán de saber» afloran inevitablemente en esta idea.

7 Félix Varela, La Habana, 1998.

8 Univ. De Deusto, Bilbao, 2002.

9 Puvill, Barcelona, 1996.



y no como la identificación de momentos de un mismo proceso que es aquel de la relación entre el ser humano y el pensamiento o la filosofía: vocación y crisis. Dicha explicitación de la relación necesaria entre ambos momentos es llevada a cabo por Martínez Bisbal haciendo uso de determinados testimonios gaosianos recogidos en el libro de Salmerón *Escritos sobre Gaos*, así como de cierta correspondencia de Gaos con su amigo de juventud Antonio Moxó Ruano. Con un recurso muy gaosiano como bien es la plasmación de la biografía y las *haecceitates* para el alumbramiento y desarrollo de la actividad filosófica, Bisbal logra plantear la relación indisoluble entre dos conceptos: vocación y crisis.

A continuación y como ensayo que cierra el libro, Neus Campillo continúa la estela concerniente a las repercusiones y sentidos de la filosofía como verdad personal y la discontinuidad y fluidez que tal perspectiva introduce. El artículo, dividido en cuatro apartados, dedica los dos primeros a exponer la intimidad de la relación entre filosofía y experiencia vivida. La novedad del análisis de Campillo es la insistencia en el doble sentido de tal vínculo: no sólo la filosofía se desvela como subjetiva en la medida en que se la descubre como verdad personal y conceptualización de las *haecceitates* de cada cual, sino que, asimismo, la vida, la experiencia vivida se descubre *in flagranti* como ya objetiva, ya parasitada por la filosofía, por el pensamiento y la conceptualización, dándose en ambas esferas ya desde un inicio la dialéctica unidad-pluralidad, conexión-discontinuidad. El hilo discursivo del ensayo de Campillo, tras navegar las aguas de la sucesión decepción-discontinuidad autobiográfica-disenso, así como las del afán de saber como quimera, acaba atracando en las consecuencias que la afirmación radical de historicidad en el ser humano gaosiana acaba teniendo sobre el género: la mujer en Gaos no es de por sí un natural entregarse al hombre, sino más bien un ser mutilado históricamente por el ideal masculino que se vierte sobre él, cuya inteligencia puede ser rescatada por medio de la herramienta de la educación. Mas, de la mano de estas afirmaciones, la última sección del artículo de Campillo «Conversación, filosofía y feminidad» muestra a un Gaos que proyecta una esencia clara sobre el género humano uno: la facultad de la conversación y, de ese modo, el ejercicio de la filosofía como esencia a rescatar. El caso concreto de la relación mujer-filosofía, sacada a la luz por Campillo, muestra la diferencia entre Gaos y planteamientos realmente atados a lo que de facto se da como pudiera ser el pragmatismo de Rorty: Gaos considera al hombre como histórico sólo hasta cierto punto, sólo bajo el aspecto positivo de posibilidades a realizar y no bajo el aspecto negativo de «no ser más que las posibilidades ya realizadas», no tener otra esencia que su historia.

En conjunto, estos dos artículos inciden en la recurrente propuesta gaosiana de concebir la filosofía como confesión personal y en su reiterado propósito de expresarla como autobiografía. En coherencia con ello, Gaos, como profesor de historia de la filosofía, usó e insistió en el valor hermenéutico de los textos autobiográficos y biográficos de los filósofos para la comprensión de sus obras. En este sentido y para la comprensión de la filosofía del propio Gaos son importantes en la bibliografía existente dos textos claves, el de Vera Yamuni<sup>10</sup> y el de su principal discípulo Leopoldo Zea<sup>11</sup>, a los que cabría añadir los recuerdos de su hija

---

10 José Gaos: *el hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980.

11 «José Gaos», recogido en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *op.cit.*, pp. 91-131.

Ángeles<sup>12</sup> en la medida que aportan importantes datos sobre la vida de Gaos. A diferencia de ellos, tanto Martínez Bisbal como Campillo, ponen ya en juego los datos biográficos para avanzar propuestas interpretativas, el primero explorando la mayor documentación disponible por la relativamente reciente publicación de los tomos III (2003) y XIX (1999) de sus Obras Completas, y la segunda, como se ha reseñado, con su análisis de la relación entre filosofía y experiencia vivida que partiendo de textos de Gaos lleva la reflexión a un horizonte más amplio y, a la vez, a su derivación concreta en cuestiones de género.

En las primeras páginas del libro *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Sergio Sevilla anuncia como motivo profundo de las palabras escritas que conforman el libro la recuperación de lo que ya fue una empresa rescatadora: traer a tierra el pensamiento de uno de los que fueran integrantes de una generación filosófica perdida en la comunidad filosófica en castellano, para así entroncar con lo que fue uno de los adalides de la lucha por la modernización que se llevó a cabo tras la crisis del '98 español: la de desarrollar y proveerse desde sí mismos de una filosofía y pensamiento que estuviera tan íntimamente relacionada con la circunstancia propia como con la contemporaneidad europea, y con esa relación íntima acercara y estableciera un flujo comunicante entre ambas.

En la ya mentada «Presentación» Sevilla comenta asimismo algo de sumo interés si se atiende al problema del cómo del «rescate»: el carácter de incógnita que dicha operación debe adquirir. Sólo problematizando los ejes centrales del pensamiento gaosiano, dice Sevilla, se podrá incorporar dicho pensar a la normalidad intelectual en castellano, será así «tradición viva». Pues bien, de algún modo podría decirse que tal objetivo es logrado: lo leído no es simple información inofensiva a acumular junto a otras, sino que se perpetúa en preguntas –ejemplo de dicha forma interrogativa sería el problema de la relación entre filosofía y crisis, entre discurso verdadero y fractura del existir, entre esos problemas y la propuesta de la fenomenología, así como la complicada interrelación entre el cómo se piensan las anteriores interrogaciones y cómo se da un flujo comunicante entre las ideas europeas y las reflexiones en lengua castellana. Si continuar una pregunta significa traer a tierra, convertir lo interrogado en materia sobre y con la que elaborar la reflexión siguiente, el libro reseñado comunica al lector suficientes preguntas, todas ellas «con ocasión» de José Gaos como para poder afirmar que de algún modo cumple su objetivo: *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* proporciona «situación» a una nueva recepción del pensamiento de este autor.

---

12 «A mi padre», *ibidem*, pp. 21-49.