

tales de la vocación filosófica en dos cardinales: el hedónico, epicúreo, propio de la "teoría", y la voluntad de poder, que es el más radical. Ambos están relacionados con la religión en la medida en que son una reacción contra o frente a ella. El primero, contra el ascetismo —propio a cada religión— que se presenta como lo opuesto al placer, y el segundo, frente a la limitación del poder, presente también en el ascetismo. Ahora, recuérdese que la filosofía, la metafísica, era una pseudo ciencia de los objetos religiosos y que el problema era averiguar la razón del interés del hombre por conceptuarla, o sea, por hacer metafísica. A estas alturas la respuesta es clara: por soberbia, en último término, frente a la religión, frente a Dios. Porque la metafísica, justamente por ser la ciencia de los primeros principios, produce la impresión de dominio de poder: "Es la impresión propia, según la reduje a conceptos más tarde, de la ciencia o disciplina de los *principios*. Todo lo comprendí plenamente cuando leí en Aristóteles que el filósofo es el que sabe de todas las cosas, no porque sepa de cada una de ellas en particular, sino porque es *dueño* de los principios que las dominan y que este saber es realmente un saber de dominación..." (p. 134). Dominio, soberbia por la posesión de los primeros principios. Más aún: soberbia por el dominio y la posesión, mediante el saber, del primer principio, de Dios. La metafísica es el pecado de Satán. En esta forma se ha llegado a una explicación de la metafísica y del sujeto que la concibe, así como también se ha alcanzado lo que para Gaos es la perspectiva en la cual hay que plantear el problema de la filosofía, a saber, la filosofía de la filosofía. Ahora bien, la serie de ideas que hemos reseñado se refieren a la metafísica o metafísicas dadas en la historia de la filosofía. Pero la esencia de una filosofía de la filosofía que da razón de la pluralidad de la metafísica, de su historia, por la irreducible individualidad de cada filósofo, que explica su fracaso como ciencia en base a su estructura onto-teológica, ¿podrá definirse, al igual que la histórica, por medio de la soberbia? "¿Es el pecado de Satán el 'error de perspectiva' que dice Ortega en el prólogo de las 'Meditaciones del Quijote'?" (p. 139).

La perspectiva individual, autobiográfica en que se le presentó a Gaos la filosofía es fundamental para comprender sus reflexiones "sobre" la filosofía. En efecto, su filosofía de la filosofía es la concepción de la forma individual y única como se le presentó. Autobiografía y Filosofía se vuelven a encontrar. En la parte estrictamente autobiográfica Gaos nos ofrece la historia, repleta de interés y de calor humano, del auténtico vocado a la filosofía. Es imposible, dentro de los límites de una breve reseña, recordar todas las observaciones y ocurrencias al margen, alguna de ellas magistrales, que Gaos va dejando al narrar su vida y sus ideas. Sólo recogeremos lo que sea capital para la concepción de su filosofía de la filosofía. La historicidad es el común denominador de las relaciones de José Gaos con la filosofía. Lo revela su primer contacto con Balmes en que la filosofía se le dio integrada por su historia, el haber vivido una sucesión de verdades, de prisiones, el haber estudiado y creído en el mencionado Balmes, en el neo-kantismo, en la feno-

menología y en la filosofía de los valores. Cuando conoció el historicismo y el existencialismo ya había escarmentado: comenzó a fraguar la filosofía de la filosofía. Pero además el haberse formado en una época de la vida intelectual española en la cual el afán de novedades, la obligación de estar al día, era uno de sus rasgos dominantes; o sea, la experiencia de haber vivido la verdad de hoy como la falsedad de mañana. Haber sentido la historicidad de la filosofía hasta en las relaciones con sus maestros: conocer un Zubiri fenomenólogo y al cabo de unos años encontrarse con un Zubiri entusiasmado con Heidegger; haberse iniciado en el libro de García Morente sobre Kant y hallarse poco más tarde, en Madrid, con que éste explicaba a Husserl como la filosofía del día. Haber sufrido la historicidad de la filosofía —y esto es notable— hasta en el cambio de una interpretación sobre Heidegger. Toda la vida, todas las experiencias fundamentales le señalan el único y gran problema del cual, los otros, son simples decantaciones: la filosofía y su historia. Y como reverso de la trama ha de sentir la individualidad en su más cruda e incómoda facticidad, como soledad imposible de salvar. "No hay forma de compañía que aniquile la soledad", nos dice casi al final de sus Confesiones (p. 145). Pero también soledad histó-

ca, soledad filosófica. "La vivencia, la experiencia de la soledad intelectual, mental, espiritual, es el agrio meollo de una experiencia específica del intelectual en general, pero esencial, forzosa, del filósofo; la experiencia del no convencer nunca del todo a todos los demás, de no ser comprendido del todo por nadie" (p. 145). La individualidad elimina la soberbia inherente a la dominación de los principios universales e intersubjetivos. La soberbia, la filosofía es un error de perspectiva —según nos los describe Gaos en unas páginas casi perfectas sobre su solitario e incómodo viaje en un camión mexicano. "Porque ¿qué es ser yo, sino este *pensar* —no compartido, no comprendido; este *amar* —sin fusión del espíritu; este *estar* en mi tiempo— a destiempo; este *ser* — en la sola realidad de este Augenblick, del *punto de vista de este momento*?" (p. 163).

Para finalizar quisiera llamar la atención sobre su extraordinaria vocación de profesor, sobre el caso insólito de un hombre que ha reflexionado en cada fase de la enseñanza, en cada frase, en cada gesto dirigido a un alumno. En este sentido el capítulo séptimo es un verdadero modelo de responsabilidad y nobleza pedagógicas. Queda la crítica para otra ocasión y que esta nota cumpla la función de una invitación a la lectura de un auténtico filósofo.

C O M E N T A R I O S A P R O F E S I O N A L E S

Por Ramón XIRAU

(Casi carta a José Gaos)

¿CÓMO hablar de una confesión, cómo discutirla, si es precisamente la revelación auténtica de un espíritu? Podemos discutir lo que piensa una persona cuando quiere presentar aquello que piensa bajo la especie de una verdad objetiva. Pero tratar de discutir el pensamiento íntimo de un filósofo puede parecer, de buenas a primeras, tratar de enjuiciarlo a él, al filósofo, y enjuiciarlo en lo personal y criticarlo como vida más que pensarlo como pensamiento.

Si la intención de estas letras es, a veces, crítica, no lo es en lo personal. Ni podría serlo tratándose de quien se trata en ellas y de quien se decide a escribirlas. Lo que sucede es que el pensamiento que se presenta como personal, al tomar forma escrita, y al hacerse público adquiere la intención de comunicar. Y comunicar, es decir para mostrar, y mostrar es también demostrar, demostrar y exponer los pensamientos, demostrarse y exponerse de tal manera que la comunidad viva formada por todos los que leen alcance a responder, afirmativa o negativamente, a un texto.

No es mi intención preguntarme: ¿quién es don José Gaos? sería ridículo. En muchos aspectos creo conocerlo y este conocimiento se traduce en respeto. Y en aquellos aspectos más íntimos que no publica, que no lo hacen hombre público, es usted, don José, y no yo, quien sabe de qué se trata.

Usted dice en alguna página de su libro, como ya lo ha dicho antes, que la influencia de Ortega fue tan grande que a veces no puede distinguir hasta dónde

lo continúa y hasta dónde se separa de él. Esto, esta compenetración, este intercambio de influencias, de relaciones en lo íntimo intelectual es precisamente lo que forma una escuela. Lo sabré yo, y aun en carne más propia si ello cabe, cuando mi padre fue, antes que nadie, mi maestro. Escuela de Madrid, dicen algunos; escuela de Barcelona, pueden pensar otros. Pero creo que no hay tales escuelas en sentido abstracto. Las escuelas son comunidad y vida, aquí en México, o allá en la España que usted vivió y que ha sido para mi generación más recuerdo que propiamente vida, si es que el recuerdo es menos vida.

Yo no soy un filósofo. La palabra me alarma y me aleja de la filosofía. Me he inclinado más y más a las letras, a la crítica y a la poesía. Dios sabe hasta qué punto esta actitud es una actitud originaria. Creo que lo es. En todo caso es mi actitud. Y usted, don José, sabe también que soy profesor de filosofía, más específicamente profesor de historia de la filosofía. Y el problema que usted *confiesa* es precisamente este: ¿podrá reducirse la filosofía a su historia? Lo cual entraña otra pregunta: ¿será la filosofía válida en algún sentido universal? Todos conocemos su respuesta y conocemos también su actitud personal: la Filosofía es filosofía de la filosofía. Su historia espiritual ha recorrido tantas *verdades* que no puede pensar en ninguna filosofía como verdadera.

¿Cómo contestar esta actitud? La posición socrática —tal vez soberbia por excelencia— daría una respuesta que, en lo vivo, no nos convencería ni a usted, don José, ni a mí. La misma respuesta, en lo esencial, que Husserl daba a los psicólogos: negar la verdad es afirmar ya, por lo menos, la verdad de esta negación.

Negar una teoría es, por lo menos en germen, afirmar la verdad de una filosofía propia, afirmativa en sus negaciones.

Pero no, no es esta la respuesta que yo pensaba darle a usted. En realidad no quería ni tan sólo responder, a no ser que por respuesta se entienda alguna suerte de eco disonante. Quería limitarme a algunas observaciones acerca de la filosofía y su historia.

Y observando el curso de la historia de la filosofía me parece que esta historia puede dividirse en tres grandes momentos.

Permítame que tome el caso de Grecia, o Grecia, sin caso. La época pre-socrática —y aun pre-observaciones— es sin duda una época de acarreo. El agua, océano, el movimiento, el aire, el caos o lo indefinido son descubiertos por filósofos y por poetas. La pregunta acerca del sentido del hombre y de las cosas es de tal magnitud que tan sólo permite, en un principio, respuestas parciales. Pero estas respuestas son un vector dirigido al futuro. La ciudad griega está en pleno apogeo cuando madura la lírica y empieza la filosofía. Pero llega un momento en que la ciudad griega decae. La polis, como diría Kitto, está a punto de transformarse en cosmópolis. En este momento, Platón y, más claramente Aristóteles, realizan la gran síntesis del pensamiento griego, como si quisieran detener el tiempo, como si quisieran evitar la caída de todo el estado de cosas que habían heredado. Buscan, ambos, un mundo exacto, un estado perfecto o, por lo menos, perfectible. Y la paradoja está, precisamente, en que Aristóteles, la gran *summa* del pensamiento helénico, el lugar en que viene a encontrarse todo el pensamiento que le precede está viviendo al borde de la caída de Grecia, a un paso del abismo. Si los pre-socráticos —yo diría acaso pre-aristotélicos— acarrear partes para construir un todo, Aristóteles construye este todo. El pensamiento posterior —epicúreos, estoicos escépticos— falla, en el fondo, porque interpreta el todo por la parte, porque hace de la parte un todo, llámese este placer, resignación o *ataraxia*.

Y este ciclo que es claro en Grecia es no menos evidente en la Edad Media. A una época de acarreo que va de la patrística a San Anselmo, responde, apuntando al Renacimiento, la *Summa* de Santo Tomás. La división de fe y razón en Escoto, en Occam, es una manifestación de caída, una forma de la reducción, que ha de conducir, en el Renacimiento, a un mundo de "persuaciones probables" y aun de probables dudas.

En forma semejante el Renacimiento, el racionalismo, el empirismo, acarrear los datos que llevarán, en el momento de la crisis moderna, a Kant y, más decididamente, a Hegel, *summa* del pensamiento moderno. El marxismo, el vitalismo, el positivismo, etc. . . vuelven a ser filosofías dogmáticas de las partes. Y yo diría que hoy vivimos una época muy similar a la que vivieron los griegos del siglo III al I, o en los últimos linderos de la Edad Media.

En resumen, me parece que en estos tres grandes movimientos de la historia pueden descubrirse tres hechos similares y comunes: 1) que las *summas* (radicalmente Aristóteles, Santo Tomás, y Hegel) acontecen, precisamente, cuando una civilización ha alcanzado su mayor grado de madurez; 2) cuando esta civilización está a punto de transformarse y de cambiar radicalmente, de tal manera que las *summas* son últimas y definitivas tentativas por detener el proceso y el cambio y afir-

mar una verdad eterna; 3) que estas *summas* vienen, fundamentalmente, a decirnos lo mismo.

Antes de precisar, brevemente, este último punto, quisiera hacer otra breve anotación. No puede pensarse que estas *summas* sucedan sólo en el pensamiento filosófico. Son acaso, por una parte, formas del vivir individual. El individuo, en su desarrollo debe, además de nacer, *nacerse* para llegar a este estado que llamamos madurez. Y en ella están los gérmenes de la desintegración. La historia del pensamiento, más lentamente, procede como la historia de los individuos. Por otra parte existen *sub-summas*, *summas* o síntesis previas o posteriores al desarrollo de las grandes *summas*, llámense Parménides, Platón, San Agustín, Averroes (¿hasta qué punto *summa* del mundo árabe?), Escoto Erígena, Descartes, Espinoza, Bergson o Whitehead. Finalmente, las *summas* poéticas proceden mediante distintos medios hacia un mismo fin (Homero, Cervantes, Goethe, ¿Tolstoi?). Y, en muchos casos (Homero y los cantares de gesta y tal vez Goethe), estas *summas* poéticas preceden y son intuiciones necesarias para las síntesis o *summas* filosóficas. Aquí la intuición precede al pensamiento como creo que así sucede en todo método, en todo camino, en toda historia.

El tercer punto, arriba señalado, se refiere al problema de la verdad. El escepticismo griego, post-medieval y moderno es una manera de lavarse las manos. Así podría hablarse del Poncio Occam o del Pilato Carnap.

¿Cuál es la verdad? No me siento capaz de contestar en forma radical. Para el hombre creo que ha sido siempre la misma: Dios. Lo que nos dicen Aristóteles, Santo Tomás o Hegel es que Dios es. Y en ello son la síntesis sistematizada de un deseo común a todos los hombres y la confirmación sistemática de lo que han visto los místicos, los poetas y los artistas.

Evidentemente nada de esto significa que Hegel haya ido más lejos que San Juan de la Cruz. Para mí tal vez se ha quedado mucho más cerca. San Juan tiene el privilegio, como lo tienen los grandes poetas y los grandes místicos, de *ver* la verdad. Aristóteles o Hegel tienen que razonarla.

Este punto me parece crucial. Más allá de lo histórico de la historia está algo que la trasciende y creo que hay dos muestras de esta trascendencia. Por un lado, lo más contingente, lo más débil en el pensamiento de los grandes filósofos es su ciencia, porque la ciencia sí cambia. Y esto es especialmente exacto en los casos de Aristóteles, Santo Tomás y Hegel. Lo más constante es la metafísica que cambia, en el fondo, muy poco. Por otra parte los filósofos sucesores de las grandes *summas* también buscan lo absoluto, buscan a Dios en una forma limitada de la realidad o, como Kierkegaard, se salen de la filosofía. Así Feuerbach que quiere que el hombre sea su propio dios; así Nietzsche que al renunciar a Dios necesita del superhombre; así Comte ve en la Humanidad a la divinidad perdida, así un poeta como Mallarmé niega el mundo para poder crearlo y ser un poco el que va a escribir El Libro — como él mismo dice, es decir ser Dios.

Sin duda podría aducirse que la necesidad de algo indica que este algo se necesita pero no que existe. ¿Qué responder? No se me ocurre más que esto. Decir, con William James y con Bergson: ¿por qué si creemos en los datos de la física

no hemos de creer —no más inobservables por las mayorías que la física— en los datos de la mística, la fe y la intuición? Diría además: ¿por qué dudar de que el objeto de la metafísica —Dios, en concreto— existe, cuando todas las necesidades del hombre tienen su fin?

Me doy cuenta aquí de que estoy en estado interrogativo. ¿El mismo del *pari* de Pascal?

Sí. Estoy de acuerdo con usted. La filosofía es esencialmente teología. Y, añadiría, tal vez, teleología. Debo confesarlo: la única *prueba* de la existencia de Dios que se aproxima a lo verosímil es la prueba finalista: en Platón o en Rousseau.

Decía Kierkegaard: "Yo quisiera escribir un libro: *sobre la posesión demoníaca en los tiempos modernos* y mostrar cómo la humanidad *en masa* se da por entero al mal, como, en nuestro tiempo, esto sucede, en masa". Kafka escribió este libro. Pero la frase me parece significativa —no digo exacta— porque da pie para hacer un comentario a la soberbia. Ve usted que el filósofo es esencialmente soberbio. Ve como esta soberbia nace de un hedonismo del pensamiento que conduce a lo que Kierkegaard llamaría la seducción dentro del estadio estético del hombre.

A esta idea del filósofo soberbio se me ocurren las siguientes acotaciones: 1) Todos los hombres son soberbios; todos llevan en sí el germen del pecado original o, si se quiere prescindir de términos religiosos, de una culpa primaria, una limitación, un decaimiento, un sentimiento de caída. Pero creo que aquí hay que distinguir entre 1) los que pretenden ser Dios; 2) los que quieren conocer a Dios. La primera actitud es de orgullo, y de soberbia, y suele acabar en la locura. La segunda es una actitud posible. Los que quieren ser Dios —Nietzsche cuyo ataque a Hegel es envidia a Cristo y no tanto a Hegel— Comte, que acaba por fundar la religión de la humanidad, o el pobre-cillo de Enfantin que pensaba ser el mismo Cristo, están tal vez poseídos por el orgullo. Pero el que duda, el que titubea, el que afirma a Dios no es necesariamente soberbio (¿lo es o no lo es Hegel?).

El Paraíso perdido nos persigue. Algunos quieren encontrarlo —con impaciencia— en esta tierra; otros lo ven como añoranza; otros lo sienten como deseo —en el fondo lo mismo. Lo que veo de esencial en su libro —más allá de muchas apariencias bruscas— es el deseo de encontrar esta primera forma de la inocencia que todos llevamos dentro. Veo en usted, en su magisterio, en su titubeo mismo, en su dedicada profesión de fe profesoral e intelectual, a un descendiente directo del romanticismo que, con Herder, encontraba en la inocencia de los pueblos, la virtud. Hay un dejo de romanticismo en lo que usted llama la "soledad histórica". Y, claro, no lo veo solamente yo. Lo ve usted muy claramente. "Este mi modo de vivir la soledad ¿no es algo perfectamente a contratiempo de este mi tiempo, tan social, tan de publicidad, tan de masas? . . . ¿No soy un epígono del romanticismo . . . ?"

Díganle, díganme, que todo esto ya ha sido dicho. ¿Por qué no? Cuando pienso en la repetición recuerdo aquella frase de Mairéna, de Machado, de Machado Mairéna:

"—Siempre está usted descubriendo mediterráneos, amigo Mairéna.

"—Es el destino de todos los navegantes, amigo Tortólez."