

**LA HERENCIA FILOSÓFICA DE LA CASA DE
ESPAÑA EN MÉXICO: JOSÉ GAOS Y EL
PENSAMIENTO DE LENGUA ESPAÑOLA**

*THE PHILOSOPHICAL INHERITANCE OF THE
HOUSE OF SPAIN IN MEXICO: JOSÉ GAOS AND
THINKING SPANISH LANGUAGE*

Javier Muguerza*

Recibido: 30 de mayo de 2012

Aceptado: 12 de septiembre de 2012

Resumen: En lo que se refiere al significado de la herencia de nuestro exilio filosófico en México, reina un acuerdo unánime entre los historiadores acerca de la importancia de la fundación y puesta en marcha de La Casa de España en la capital mexicana, cuyo septuagésimo aniversario se celebró en el año 2008. Ante la imposibilidad de detallar la aportación de todos y cada uno de los filósofos españoles allí acogidos a raíz del hundimiento de la Segunda República Española, el texto que sigue a continuación se centra con exclusividad en la destacada figura de José Gaos, cuya extraordinaria labor irradiaría desde aquel centro a instituciones tales

Abstract: Concerning the meaning of our philosophical exile in Mexico, there exists a unanimous agreement among historians about the importance of the foundation and start-up of *La Casa de España* in the Mexican Capital (its 70th anniversary was celebrated in the year 2008). Due to the impossibility of providing a detailed account of the contribution of each and every Spanish philosopher who sought shelter there after the collapse of the Second Spanish Republic, the text that follows focuses exclusively on the prominent figure of José Gaos, whose extraordinary work spread out to institutions such as *El Colegio de México* or the contemporary *Universidad Autónoma*.

* Catedrático Emérito de Ética. Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Senda del Rey, 7. 28040, Madrid. España. Teléfono: +34 91 398 69 27; correo electrónico: soniaerodriguez@fsof.uned.es

como El Colegio de México o la Universidad Autónoma de la época, congregando en el seno de su «Seminario del pensamiento de lengua española» a los principales representantes de la filosofía nativa del momento y extendiendo asimismo su influencia a las generaciones posteriores de esta última a lo largo y lo ancho de América Latina. Como ejemplo sobresaliente de semejante influencia se presta aquí especial atención al pensamiento de su discípulo el gran filósofo mexicano Luis Villoro y, muy concretamente, a su intento de responder a la pregunta *¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?* con que se inauguró el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en Cáceres y Madrid en 1998, congreso que materializaba, como no podía ser menos, un viejo sueño gaosiano.

Palabras clave: Exilio filosófico español en América de 1939. Escuela de Madrid (José Gaos) y Barcelona (Joaquim Xirau) en México. De La Casa de España a El Colegio de México. Universalismo y particularismo filosóficos. «Circunstancialismo» y/o «perspectivismo» en Ortega. Cosmopolitismo. «Ensimismamiento» y «alteración» en Villoro. La razón y sus patrias. ¿Hacia una comunidad filosófica iberoamericana?

Gaos gathered together within his «Seminar on Spanish Language Thought» the leading representatives of the native philosophy of the time, extending his influence as well to its subsequent generations throughout the entire Latin-American continent. As an outstanding example of such influence, special attention is drawn on the thinking of his disciple, the great Mexican philosopher Luis Villoro and, more specifically, on the efforts he made trying to answer the question «Is an Ibero-American philosophical community possible?», a question which would open the *Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía* (First Ibero-American Philosophy Congress) celebrated in Cáceres and Madrid in 1998 and which would embody nothing less than an old Gaosian dream.

Keywords: 1939 Spanish philosophical exile in America. Madrid (José Gaos) and Barcelona (Joaquim Xirau) schools of thought in México. From the *Casa de España* to the *Colegio de México*. Philosophical universalism and particularism. «Circunstancialism» and/or «perspectivism» in Ortega. Cosmopolitanism. «Selfcentrism» (*ensimismamiento*) and «alteration» (*alteración*) in Villoro. Reason and its homelands. Towards an Iberoamerican philosophical community?

Quisiera comenzar agradeciendo a los organizadores de estas Jornadas la amable invitación que me permite, o mejor dicho, que me obliga a participar en ellas. Y digo que «me obliga» porque —como he podido comprobar en anteriores ocasiones— las invitaciones que se cursan bajo el lema (o la consigna) de «pensar en español» que hoy nos congrega acostumbra a ser lo que cabría llamar «invitaciones imperativas», resultando por ello irresistibles. En cuanto a mi posible o mejor dicho imposible resistencia, se habría debido sencillamente

al hecho de que estoy lejos de poderme considerar un especialista en las cuestiones que van a debatirse aquí estos días y soy tan sólo un simple interesado en ellas.

Por lo que se refiere a esta mi intervención, la diferencia entre *especialización* e *interés* es importante y por eso la quiero subrayar. No soy un historiador de la filosofía ni tampoco pertenezco al gremio de los llamados «hispanistas filosóficos», un gremio benemérito que reivindica la inclusión del estudio del pensamiento filosófico en nuestra lengua dentro del cuadro de materias (como la historia o la literatura) de los que tradicionalmente se ha venido ocupando el «hispanismo». Pero, aunque me hallo lejos de considerarme un especialista en esos ámbitos, lo cierto es que como profesional de la filosofía sí que me siento preocupado por la atención prestada desde el *hispanismo filosófico* a la historia de nuestro pasado filosófico reciente y —dentro de ella, señaladamente— por los esfuerzos que han realizado sus cultivadores en pro de la recuperación del importantísimo legado de nuestro exilio filosófico de 1939 en América, sea la del Sur, la del Centro o la del Norte, pero en cualquier caso la de nuestra lengua, esto es, la que el cubano José Martí diera en su día en llamar «*nuestra América*».

Y, en este sentido, comparto con otros muchos colegas compatriotas la deuda contraída con la floreciente literatura historiográfica producida, tanto en España como al otro lado del Océano, a partir del libro pionero de José Luis Abellán *Filosofía española en América (1936-1966)* publicado en 1967 (cuando entre nosotros la palabra «exilio» ni tan siquiera podía hacer acto de presencia en el título de la obra) y reeditado —o, para ser exactos, rehecho de nueva planta— en 1998 bajo el título ya de *El exilio filosófico en América (Los transterrados de 1939)*.

En cuanto al tema de estas Jornadas, y por lo concerniente a mi intervención en ellas, me siento particularmente en deuda con el tratamiento dispensado a nuestros filósofos exiliados en el espléndido texto publicado el año 2000 por Clara Eugenia Lida (y sus colaboradores José Antonio Matesanz y Josefina Zoraida Vázquez) bajo el título de *La Casa de España y el Colegio de México (de 1938 a los comienzos de este siglo)*, un texto éste apasionante —además de magníficamente escrito, con tan-

ta agilidad y soltura como exactitud y rigor— que merecería tener entre nosotros en España una difusión muchísimo mayor que la que me imagino que ha tenido y que habría que tratar de procurarle.

En lo que hace al significado de aquel exilio, reina un acuerdo prácticamente unánime entre los estudiosos acerca de que —como una más, pero no desde luego la menor, de sus funestas consecuencias— nuestra Guerra Civil (o Incivil, como unamunianamente cabría denominarla) supuso el cerrojazo al llamado «medio Siglo de Plata» de la cultura española protagonizado por las sucesivas generaciones del 98, del 14 y del 27, tanto en los dominios de la literatura (la narrativa, el teatro y la poesía) o del arte (las artes plásticas y la música) cuanto en los de la ciencia (las matemáticas, las ciencias naturales o las ciencias sociales y asimismo las ciencias aplicadas como la medicina), sin excluir por descontado a la filosofía, donde los magisterios de Unamuno y de Ortega habrían de conducir a la eclosión en el mundo académico de las que serían luego llamadas «Escuela de Madrid» y «Escuela de Barcelona», por aludir a las dos grandes Facultades de Filosofía existentes en el país, en las que respectivamente se congregaron —a finales de los años veinte y comienzos de los treinta del siglo pasado— figuras de la talla de Manuel García Morente, Xavier Zubiri o José Gaos, encabezados por Ortega, en la primera; y en la segunda las de Joaquim Xirau y sus discípulos, de entre los que con posterioridad emergerían con peso propio, ya en el exilio, Eduardo Nicol y José Ferrater Mora; nombres todos ellos a los que habría, en fin, que añadir los de otros pensadores de más difícil encasillamiento como Juan David García Bacca, Eugenio Imaz o María Zambrano y un larguísimo etcétera. La guerra arrasó todo ese esplendor e hizo saltar por los aires la articulación de tales agrupaciones, dispersando a sus miembros y deparándoles destinos harto diversos (pensemos, para citar sólo un botón de muestra, en la distinta suerte corrida por dos íntimos amigos como eran García Morente y Gaos: aquél, episódicamente refugiado en Argentina y prontamente regresado a España para ordenarse sacerdote en la postguerra, mientras que éste reharía su vida en México y permanecería allí hasta morir, sin regresar jamás).

Esta última fue mayoritariamente la elección de sus compañeros de exilio en diversos países americanos (México en primerísimo lugar, pero también Argentina, Venezuela, Cuba, Chile, Ecuador, etcétera, así como los Estados Unidos de Norteamérica) desde los que casi ninguno regresaría definitivamente a España, si es que lo hizo pasajeramente, hasta el fin de la Dictadura. Y no faltó entre ellos quien, como el entonces todavía joven Eugenio Imaz, se suicidara cuando —tras la consolidación internacional del Régimen franquista al cabo de la Segunda Guerra Mundial— llegó a la convicción de que el regreso era imposible sin claudicaciones a las que no estaba dispuesto. El grueso de los filósofos exiliados se repartió, como hemos dicho, por América, especialmente la de nuestra lengua; y el más importante de sus contingentes —tanto en número como en calidad— se concentraría en México, repito, donde —además de los ya citados Gaos, Xirau, Nicol o Imaz— vinieron a reunirse Jaume Serra Hunter, José Manuel Gallego Rocafull, José Medina Echavarría (quien profesaría luego en Colombia, Puerto Rico y Chile), o Juan Roura Parella (que acabaría por instalarse en los Estados Unidos, al igual que Ferrater Mora), además de los benjamines del exilio (hoy sus últimos supervivientes, y que lo sean por muchos años) Adolfo Sánchez Vázquez y Ramón Xirau, el hijo de Joaquim, los cuales tuvieron la ocasión de completar en México sus estudios de filosofía. Por lo demás, en México residirían también ocasionalmente Juan David García Bacca (instalado después en Venezuela durante largos años para acabar muriendo en Ecuador), o María Zambrano (que, tras una breve estancia en Morelia, pasaría después a Cuba y Puerto Rico, para regresar luego a Europa —Italia, Suiza y Francia— antes de venir a morir a España con la restauración de la democracia). Y México officaría, en fin, de centro de gravitación para otros exiliados en distintos países, como ocurrió con Fernando de los Ríos o Luis Recaséns Siches (profesores ambos, sobre todo el primero hasta su muerte, en la *New School for Social Research* de Nueva York o la *New York University*).

Y ha llegado el momento de recordar que el singularísimo y trascendental papel desempeñado por México en la acogida a nuestro exilio, y por lo pronto al de nuestros filósofos, fue posi-

ble gracias a la generosa política de puertas abiertas del entonces presidente del país, General Lázaro Cárdenas, y a la no menos generosa recepción de la comunidad intelectual mexicana, con la que España tiene contraída desde entonces una deuda verdaderamente impagable que en sus inicios se remonta —para nuestros efectos— a la fundación y puesta en marcha de La Casa de España en la capital mexicana, fundación cuyo septuagésimo aniversario se celebró en el año 2008.

En el libro de Clara Lida ya mencionado se nos relatan con detalle las vicisitudes de la creación de dicho centro considerada «un caso ejemplar», como *ejemplar* fue efectivamente el hecho —la cito— de que «el Gobierno de un país con magros recursos como México crease un albergue intelectual para profesionales, académicos y artistas exiliados a causa de la intolerancia y la barbarie desatados por la guerra en España». En el relato se destaca como merece el papel principal desempeñado en la puesta en marcha de La Casa por aquellos dos grandes hombres de letras mexicanos que fueron Alfonso Reyes y Darío Cosío Villegas —los *Dióscuros* como se les llamó— quienes, al igual que Cástor y Pólux, asociaron indisolublemente sus vidas para llevar a buen término el proyecto y asegurarle pocos años más tarde su continuidad al subsumirlo en El Colegio de México recién creado con tal fin. Y Clara Lida puntualiza —la vuelvo a citar— que «si algún modelo tuvieron los fundadores de *La Casa* y *El Colegio*, ese modelo fue la española Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas presidida en su día por Santiago Ramón y Cajal y asimismo su Centro de Estudios Históricos dirigido por Ramón Menéndez Pidal», instituciones ambas frecuentadas tanto por Reyes como por Cosío Villegas, que desde tiempo atrás admiraban —son sus palabras— «la tarea intensa y fecunda desarrollada por semejantes empresas modestas y austeras, pero exigentes y laboriosas» tras las que latía el ideario de la Institución Libre de Enseñanza, lo que vendría a explicar la aparente paradoja de que La Casa «aunque fundada por un gobierno popular» —como Clara Lida insiste en recordarnos— «fuese sin embargo una institución que podría considerarse *aristocrática*, si por aristocracia se entiende la del talento, la cultura y el espíritu, valores todos ellos concretados

en el valor del individuo y su trabajo al servicio de la comunidad».

No hay que decir que las trayectorias individuales de los filósofos de La Casa de España fueron sin duda muy variadas —como también lo fué el modo y la intensidad de su vinculación a la misma—, lo que hace imposible tratar de hablar aquí de todos y cada uno de ellos. Y ni siquiera nos será dado hacerlo de los dos grandes «jefes de fila» del exilio filosófico mexicano, puesto que la figura de Joaquim Xirau —de la que me he ocupado en otra parte— no alcanzó a desarrollar en México, a causa de un fatal accidente, la proyección de que gozara en España (lo que no le impidió escribir y publicar en su exilio algunos de sus mejores libros, como *Amor y mundo* de 1940 o *Lo fugaz y lo eterno* de 1942 entre otros, antes de morir a la temprana edad de cincuenta años). De modo que en lo que sigue voy a centrarme con exclusividad en la destacadísima figura de José Gaos, que fué el primer miembro del grupo de filósofos de La Casa en llegar directamente del extranjero en agosto de 1938 y permaneció en ella —o, más exactamente, en su heredero El Colegio de México— hasta el fin de sus días en el sentido estrictamente literal de la expresión, puesto que falleció instantáneamente en una de las aulas de aquel recinto, el 10 de junio de 1969, de un infarto cardíaco que le hizo desplomarse sobre el acta de examen de uno de sus doctorandos que acababa de defender allí su tesis.

A poco de su llegada a México en 1938, tras haber sido el último Rector de la Universidad republicana de Madrid (cerrada en 1936 al convertirse su Ciudad Universitaria en uno de los frentes de batalla de la guerra, cosa que habría de seguir siendo hasta el último día de ésta en 1939), Gaos declaraba en una entrevista al diario mexicano *Excelsior* que su estancia en América iba a durar un año aproximadamente, que era el tiempo que calculaba que tardaría en normalizarse la situación política en España. Pero su inmersión en la vida universitaria mexicana *desmentía* de algún modo esas palabras, puesto que —desde los primeros días de su trabajo allá— Gaos, que nunca se consideraría en México un «desterrado», sino tan sólo un «transterrado» en lo que dió en llamar su «patria de destino»

(«empatriación» ésta tanto o más importante para él que la de su «patria de origen»), se puso a trabajar sobre la situación de la filosofía contemporánea, o sobre su propia «Filosofía de la filosofía», como si hubiera estado en México *desde* siempre y fuera a quedarse en México *para* siempre. La recepción por parte mexicana no pudo a su vez ser más cordial ni calurosa, comenzando por sus colegas integrantes de la élite filosófica del país (como Antonio Caso, Samuel Ramos o Francisco Larroyo, con algunos de los cuales polemizaría amistosamente de inmediato), y concluyendo con sus numerosísimos *discípulos mexicanos* (desde los de la primera hornada —como Vera Yamuni, Leopoldo Zea o Edmundo O’Gorman— hasta los de las últimas, como Luis Villoro, Fernando Salmerón o Alejandro Rossi), todos los cuales le acogieron con devoción desde el primer día, acogida compartida por el mundo intelectual extrauniversitario, como en el caso de Octavio Paz entre otros muchos.

Además de visitar por encargo de La Casa de España numerosas Universidades mexicanas —como, entre otras, las de Morelia, Guadalajara o Monterrey— Gaos simultaneó desde 1941 su archifamoso «Seminario del pensamiento de lengua española», al que enseguida nos referiremos, con su dedicación también a la docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), adonde hubo de trasladarse en los años cincuenta al reducirse los recursos, y por lo tanto las actividades, de El Colegio. Convertido en Profesor Emérito en 1961, a los sesenta años de edad, acabó finalmente renunciando a la dedicación universitaria por solidaridad con su rector, el eminente científico Dr. Ignacio Chávez, maltratado y destituido a la sazón por el retrógrado presidente Gustavo Díaz Ordás (que se haría luego tristemente célebre a escala mundial como último responsable de la matanza de estudiantes de 1968 en la plaza de Tlatelolco de la capital de México). Todo lo cual supuso para Gaos un retorno a los orígenes de su combativa andadura mexicana —compendiada para él en su ininterrumpida dedicación al Seminario de El Colegio, en su día La Casa de España—, andadura que concluiría en 1969 con su muerte, como dijimos, «en acto de servicio».

Y va siendo hora ya de extendernos en lo que sigue sobre la significación del pensamiento de Gaos no sólo en el contexto de

la filosofía mexicana, sino en el más amplio de la filosofía latinoamericana en general y el todavía más amplio del pensamiento filosófico en nuestra lengua, de acuerdo con el título del tantas veces aludido Seminario gaosiano.

En el seno de la filosofía latinoamericana ha venido desarrollándose desde hace ya bastantes años una polémica, en ocasiones virulenta, entre aquellos filósofos que se declaran «universalistas» y cultivan una filosofía, digamos, «académica» y aquellos otros que cultivan una filosofía, digamos, más «mundana» y se declaran «particularistas» o propiamente, y reduplicativamente, «americanistas» o latinoamericanistas. Y como agudamente ha señalado uno de los más concienzudos tratadistas de la cuestión —el filósofo uruguayo-venezolano Javier Sasso, en su libro póstumo *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*—, la fuente común de ambas tendencias contrapuestas resulta no ser otra que el Gaos transterrado en cuya obra (inspirada desde el trasfondo por Ortega, a quien supo ser fiel de acuerdo con la máxima nietzscheana que asevera «Mal honra a su maestro quien no pasa de ser su discípulo»), se dan por igual cita el *universalismo* y el *particularismo*. Por un lado, en efecto, Gaos representa en grado eminente esa filosofía académica y profesional comúnmente asociada al universalismo filosófico, un universalismo que trasciende cualquier «parroquialismo» o tentación de recluir a la filosofía en los estrechos límites espacio-temporales impuestos a su cultivo por fronteras geográficas o tradiciones históricas determinadas. Sería, por ejemplo, el Gaos que habría contribuido (con Ortega y su empresa de la *Revista de Occidente*) a la tarea de dar a conocer en nuestro idioma las primicias del pensamiento fenomenológico, cuando la fenomenología constituía, allá por el primer tercio del siglo pasado, algo así como «la nueva ola» de la filosofía europea y en última instancia mundial: el caso del Gaos traductor primero de Husserl y más tarde, ya en México, de Heidegger (un Husserl —desde sus primerizas *Investigaciones Lógicas* en adelante— o un Heidegger —el Heidegger de *Ser y Tiempo*, traducidos al español antes que a cualquier otra lengua culta filosófica—); y sería un Gaos que fue también —junto con el filósofo hispano-argentino Francisco Romero— uno de los

más decisivos forjadores e impulsores de lo que se llamó el «proyecto de normalización» de la filosofía latinoamericana, esto es, el proyecto de elevar la producción filosófica latinoamericana a la altura de la mejor filosofía universitaria de la época y entre cuyos discípulos se cuentan filósofos de la relevancia, tanto en México como a escala internacional, del antes mencionado Luis Villoro. Pero ese Gaos del proyecto *normalizador*, entrevistado en ocasiones como un peligro para la autoctonía del pensamiento vernáculo, es también de otro lado el Gaos —no menos orteguiano— del particularismo filosófico o *circunstancialismo*, entendiendo por tal la aplicación a la circunstancia latinoamericana de la sentencia de Ortega según la cual «yo soy yo y mi circunstancia; y, si no la salvo a ella, no me salvo yo». Y ése es el doble Gaos maestro de otra nutrida serie de discípulos que comprende desde el también antes citado Leopoldo Zea a los peruanos Augusto Salazar Bondy o Francisco Miró Quesada (bien familiarizados estos últimos, por otra parte, con determinadas corrientes filosóficas extracontinentales como el marxismo crítico o la filosofía analítica), pasando, entre otros muchos, por el venezolano Mariano Picón Salas, el uruguayo Arturo Ardao, el brasileño Pero Bothelo, el colombiano Jaime Jaramillo, el boliviano Guillermo Francovich o el chileno Luis Oyárzun, todos los cuales secundarían en una medida u otra la iniciativa gaosiana de poner en marcha un programa de investigación de la historia de las ideas en nuestra lengua.

Tendríamos, así pues, *un par de Gaos*, el Gaos que se expresó en obras como *De la filosofía*, un clásico hoy día de la filosofía universal, y el Gaos de un libro cuyo título remite a su viejo Seminario del Colegio de México —*Pensamiento de lengua española*— desde donde se nos invita a la reconstrucción de las tradiciones filosóficas hispánicas (el caso, por ejemplo, de las españolas —incluidos el pensamiento hispanoárabe y el hispanojudío— así como las latinoamericanas y, en su caso, las mexicanas, desde el indigenismo prehispánico al pensamiento novohispano del México colonial o el posterior a la dominación española, ámbitos todos ellos en los que Gaos tendría ocasión de poner en práctica su peculiar manera de entender «la metodología de la razón vital y/o histórica» de Ortega).

Ahora bien, ¿hay, como algunas veces se ha pensado, una *contradicción* entre «ambos Gaos»? Personalmente no lo creo. Y no lo creo porque tampoco creo que el «circunstancialismo» orteguiano entrañe necesariamente una opción por el particularismo frente al universalismo ni mucho menos el abandono a ningún género de *relativismo*, sea de corte sociologista o de corte historicista.

El así llamado «circunstancialismo» no es sino otro nombre para eso que Ortega llamó *perspectivismo*, pero dejando bien sentado que –así como la realidad tan sólo es abordable «desde alguna perspectiva»– ninguna perspectiva agota ni acapara lo que sea en sí «la realidad», cuya totalidad habría de exigir, más o menos leibnizianamente, la integración y la conjugación de todas las perspectivas posibles. Y es el momento de decir que semejante circunstancialismo o perspectivismo no está solo en la escena filosófica internacional de nuestros días, donde no sería difícil rastrear algún parentesco con el *contextualismo* de un Richard Rorty (que a su vez se halla emparentado con la idea wittgensteniana de los diversos «juegos de lenguaje» como otras tantas «formas de vida») o con el *comunitarismo* de un Charles Taylor, conectado a su vez con la sugerencia hermenéutica de una pluralidad de «mundos de la vida» distintos entre sí mas no por ello necesariamente «inconmensurables» ni incompatibles. Y cualquier cosa que sea lo que suceda con el «contextualismo» rortyano, bastante más discutible en sus implicaciones que el «comunitarismo» a lo Taylor, lo cierto es que las perspectivas orteguianas tampoco son –al igual que los mundos de la vida de este último– inconmensurables ni incompatibles, sino sencillamente «composibles», para volver a decirlo con el Leibniz de Ortega, dentro de una visión total del universo caracterizada por una tolerante e integradora mirada *multiperspectivista*.

La idea de que en el mundo concurren una diversidad de circunstancias o de perspectivas, de contextos o de comunidades y, en definitiva, de *culturas*, es decir, la idea de que dicho universo sea, en rigor, *multiverso* —o, si se quiere decir así, *un universo multicultural* (un universo donde, como lo quería Gaos, habría lugar para una «cultura hispánica» sustentada en la len-

gua común de quienes la habitan y, por así decirlo, «viven» en ella)— para nada atenta contra el universalismo, sino más bien entraña, me parece, una justificada opción por lo que cabría llamar un *universalismo concreto*, o por complejización, frente a un *universalismo abstracto* o por vaciamiento de las diferencias alojadas en su interior. Y a semejante «universalismo concreto» he propuesto más de una vez darle el nombre —que Gaos no rechazaría, como tampoco pienso que lo hiciera Ortega— de *cosmopolitismo*: cuando a Diógenes de Sínope, el filósofo antiguo también llamado *el Cínico*, le preguntaron una vez que *de dónde era*, respondió —como es bien sabido— que era *kósmou polítes*, esto es, «ciudadano del mundo entero», pero, eso sí, lo dijo «en griego», porque en alguna lengua tuvo que aprender a hablar y a instalarse en ese mundo (como diría Unamuno, de quien lo tomó Gaos, la lengua es nuestra *patria* puesto que *vivimos* en ella, lo que quiere decir también que nos es dado *vivir* en tantas patrias como *lenguas* seamos capaces de hacer nuestras). Y echando mano a este respecto de la bella metáfora de Octavio Paz que da título a un libro de nuestro colega peruano Miguel Giusti, *no hay un cosmopolitismo sin alas* —las «alas» que nos permitan sobrevolar y trascender nuestro confinamiento en una cultura y una lengua dadas (esto es, *cualquier* cultura y *cualquier* lengua)—, pero *tampoco hay un cosmopolitismo sin raíces*, las «raíces» que nos permitan anidar en una lengua y una cultura (*tal* lengua y *tal* cultura) sin las cuales ni tan siquiera nos sería dado levantar el vuelo.

Y, como Gaos supo ver bien, la contrapartida de semejante «cosmopolitismo» tendría que ser un *individualismo* o «personalismo» que a su vez posibilite a los individuos una instalación crítica en la patria por ellos elegida o, por lo menos, asumida. Que es en lo que vendría a consistir el *patriotismo crítico*, e incluso *disidente*, de nuestros heterodoxos, de nuestros ilustrados, de nuestros exiliados o transterrados, tantas veces forzados a buscar «una nueva empatriación» por mor de la crítica y de la disidencia, esto es, el «patriotismo» que subyace, junto con el «individualismo», a la apología gaosiana del disentimiento —un «dissentimiento» que, como la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo, convirtiendo así la «crítica» en

«autocrítica»—, lo que llevaría a Gaos a escribir, rizando el rizo de su tesis, nada menos que lo siguiente: «La *momentaneidad* de lo existente... no sólo hace de ello algo distinto según *cada sujeto* o individuo, sino también algo distinto para un mismo sujeto o individuo según *cada momento*, que es, en fin, lo que determina... no sólo que *cada filósofo* tenga una filosofía, sino que vaya haciendo ésta a lo largo de su vida, si no es que a lo largo de su vida haya tenido *diversas filosofías*». De donde se sigue que el filósofo, que por su condición está llamado a «disentir (críticamente) de sus colegas», se ve no menos obligado, y en no menor medida, a «*disentir (autocríticamente) de sí mismo*», que no otra cosa es «el despliegue vital e histórico del ejercicio de la racionalidad» que narrativamente, se diría, le constituye como tal.

Pero si generalizamos este enfoque del asunto, pasando ahora del individuo a la colectividad, el pensamiento gaosiano se abre a la exploración de nuevos territorios, como el de la *teoría de la razón (y de sus patrias)*, al que cabría aproximarnos en lo que sigue de la mano de Luis Villoro, quien desde siempre ha sido un filósofo con voz propia —sin duda una de las más importantes en la actualidad de toda la América Latina— pero cuyos planteamientos enlazan en este punto, sin merma de semejante actualidad, con los de su maestro: la cuestión a abordar vendría ahora a ser, en la línea de cuanto llevamos visto hasta el momento, la de la «particularidad y/o universalidad de la razón» o, si lo preferimos decir así, la cuestión de *si la razón habría de tener patria o habría más bien de ser apátrida*.

Villoro, quien en sus libros más estrictamente filosóficos —como *Creer, saber y conocer* o *El poder y el valor* (que respectivamente recogen su «teoría del conocimiento» y su «teoría de la acción moral y política») — sólo trata aquellos temas, si los trata, de manera indirecta, sí les ha venido prestando en cambio una sostenida atención en otros libros a todo lo largo de su extensa obra. Así lo hizo en su día «el primer Villoro», el Villoro historiador de las ideas, en libros tales como *Los grandes momentos del indigenismo en México* o *El proceso ideológico de la revolución de la Independencia*; y así lo sigue haciendo «el último Villoro», el Villoro teórico de la identidad múltiple y el

pluriculturalismo, en su también posterior libro *Estado plural, pluralidad de culturas*. Pero aquí voy a ocuparme solamente del punto de vista expuesto por él en su Conferencia Inaugural del *Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía*, congreso multitudinario celebrado en Cáceres y Madrid en 1998 (que materializaba, para acabar de decirlo todo, un viejo sueño de Gaos) e inaugurado por Villoro mediante un soberbio texto bajo el título de «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?» con que en el año 2000 lo reprodujo la revista *Isegoría* en el número extraordinario que dedicara a ese congreso.

Lo que Villoro se pregunta en dicho texto es cómo habría de ser posible que la comunidad ahí mencionada supere el «cerco de exclusión» que a los iberoamericanos nos aísla tanto hacia afuera como hacia adentro, determinando, por un lado, la insuficiencia de nuestro reconocimiento a nivel internacional, pero también, por otro lado, nuestra mutua incomunicación, que es lo que para colmo nos impide reconocernos a nosotros mismos. Sin duda tal pregunta desborda el marco restringido de una «comunidad filosófica» como la nuestra y cabría asimismo formularla, con formulación a la que probablemente Villoro no haría ascos, a propósito de la comunidad iberoamericana que en general congrega a nuestros países desde un punto de vista social y político. Pero ciñéndonos, como él hace en su texto, a la comunidad exclusivamente filosófica, la respuesta de Villoro nos advierte que semejante comunidad será posible si, y solo si, el filósofo iberoamericano es capaz de rehuir por igual los riesgos del «ensimismamiento» y de la «alteración», una respuesta ésta cuyo solo enunciado ya trasluce la raíz orteguiana, y por derivación gaosiana, del tratamiento que él mismo le dispensa.

El filósofo *alterado* sería aquél cuyo pensamiento gira exclusivamente en torno a un centro extraño a su propia circunstancia cultural, como tal vez lo sean, con más frecuencia de la deseable, algunas de las grandes «metrópolis filosóficas» del mundo —Oxford o Cambridge (tanto el del Cambridgeshire inglés cuanto el del Massachussets norteamericano), París, Nueva York, Berlín o Fráncfort (el Fráncfort largamente hegemonizado por la Escuela de dicho nombre), etcétera—, metrópolis respecto de las cuales acostumbramos en ocasiones a actuar como

indígenas sumisos y obsecuentemente dispuestos a dejarnos «colonizar». En cambio, el filósofo *ensimismado* sería aquel otro que confina su actividad pensante dentro del exclusivo marco de la circunstancia cultural que le es propia (llegando así a incurrir por el contrario, pero con no menos frecuencia que sus colegas del caso anterior, en una suerte de narcisismo etnocéntrico que siempre lo será de las «pequeñas diferencias», diferencias que a veces pueden resultar «ínfimas», esto es, no sólo «nacionales» sino incluso «provinciales», cuando no acaso «departamentales»). Y solo si se salvan ambos escollos, el del ensimismamiento y el de la alteración —escollos que Villoro interpreta ahora como Escila y Caribdis de la travesía a emprender por la comunidad filosófica iberoamericana y que yo mismo he comparado alguna vez, más de veras que en broma, con el doble peligro de un «nacionalismo paleta» descarado y un vergonzante «cosmopaletismo» (el doble peligro del «entusiasmo identitario» y el «fervor sucursalero» en la castiza versión de nuestro común amigo Carlos Pereda)—, cabría tal vez entonces confiar en hacer de la nuestra lo que Villoro llama una comunidad filosófica *auténtica*.

«Una comunidad filosófica auténtica» sería, para expresarlo en dos palabras, una comunidad dispuesta a reconocerse en un repertorio de cuestiones filosóficas compartidas que interesarían en principio a cualquier sujeto racional —lo que las torna potencialmente «universales»— mas cuya selección obedecerá a las necesidades y deseos colectivos de esos sujetos en tanto que inmersos en una determinada circunstancia, lo que de algún modo convierte a esas cuestiones en circunstanciales, esto es, en «particulares».

Como antes insinuábamos, para el lector español no es fácil sustraerse a leer la consigna de Villoro «*Ni ensimismamiento ni alteración*» como una reformulación en negativo del conocido título de Ortega «*Ensimismamiento y alteración*», donde —tras la aparente *conjunción* de sus dos miembros— se disfraza en rigor una *disyunción* excluyente entre uno y otro. En efecto, y por más que la pareja de conceptos orteguianos recoja dos «dimensiones» o «momentos» igualmente insoslayables de la vida y la condición humana (pues tanto el ensimismamiento como la al-

teración nos constituyen por igual), lo que sin embargo subsiste entre ambos polos *no* es una *yuxtaposición* sino una franca *contraposición* (como se desprende del hecho de que no nos sea dado ensimismarnos y alterarnos simultáneamente o bajo el mismo respecto). Y no sería imposible, por lo demás, rastrear en esta última contraposición —al margen ya de las intenciones de Ortega e incluso de su explícita consciencia— la huella de remotos y sin duda impensados antecedentes que darían pie quizás a emparentar la noción de «alteración» con la noción marxiana de *Entfremdung* o «alienación» y, más apropiadamente aún, con la noción hegeliana de *Entäusserung* o «enajenación», noción ésta que añade a la de alienación o «extrañamiento» la de «exteriorización», como en el caso del proceso a través del cual la idea o el ser *en sí* se exteriorizan para Hegel en el *fuera de sí* —o mundo de la «otredad»— con el fin de cobrar de esa manera conciencia de sí y transformarse en idea o en ser *para sí*.

Y, bien miradas las cosas, ése sería el apropiado *tertium quid* entre el «en sí» del *ensimismamiento* y el «fuera de sí» de la *alteración*. Lejos de encerrarse en sí misma, se diría, una comunidad filosófica como la iberoamericana ha de «abrirse al mundo exterior» y situarse en la perspectiva cosmopolita de aquella filosofía que, según Kant, habría de interesarse por «los fines esenciales de la razón humana» y concernir por ello a toda la humanidad, pero para poder cobrar de esa manera conciencia más exacta de su problemática «identidad» y determinarse en la consecución de sus objetivos o —si se nos autoriza tan chocante expresión en gracia a la buena causa a la que trata de servir— «parasimismarse». Con lo que la consigna originaria de Villoro quedaría ahora hegelianamente «transmutada» en «Ni *ensimismamiento* ni *alteración*, sino *parasimismamiento*».

Y así entendida la respuesta de Villoro, contestaríamos también con ella a nuestro interrogante primigenio.

De la filosofía, como de la razón misma, se ha podido decir alguna vez que no tiene patria, lo que enunciaría una gran verdad si nos atuviéramos a la imposibilidad que la caracteriza de que ninguna comunidad filosófica exprema exhaustivamente todos las potencialidades de la filosofía, potencialidades que se

resumen, lisa y llanamente, en la inagotable capacidad de los seres humanos para hacerse preguntas. Pero cuando nos encontramos con preguntas que podrían en principio interesar a *todo* ser humano —como, pongamos por caso, las preguntas «¿De dónde venimos, qué somos, adónde vamos?»—, ni tan siquiera hay que pensar que las respuestas hayan de ser *las mismas* independientemente de la cultura y de la época, esto es, de las circunstancias sociohistóricas de *quienes* se aventuren a responderlas. Y precisamente por ello no cabe sostener, como lo quería Heidegger, que la filosofía haya nacido sólo en Grecia o renacido sólo en Alemania, sino que habría más bien que conceder que la filosofía puede tener y tiene sin duda muchas patrias, así como múltiples nacimientos y renacimientos.

Y quién sabe si con el despertar de nuestra comunidad filosófica iberoamericana no estaremos, sin ir más lejos, asistiendo a *uno de ellos*... Y si me preguntaran, desde luego, cómo ha sido posible que en nuestra cultura y nuestra lengua hayamos llegado a cobrar conciencia de un acontecimiento semejante, por mi parte tendría que asegurar que eso sólo ha sido posible gracias a la herencia de nuestro exilio filosófico en América, cuyo memorable esfuerzo ha permitido —tras largas décadas de incomunicación— que los filósofos de ambas orillas del Atlántico estemos hoy en situación de reconocernos como miembros de una misma comunidad, *la comunidad filosófica iberoamericana* de que hablaba Villoro siguiendo a Gaos. Pero esto nos obliga a retrotraernos por un momento a la España que aquellos exiliados dejaron tras de sí, camino de América, sumida en un letárgico silencio al llevarse consigo —como dijo uno de ellos— *la palabra*, esto es, el *lógos*... que es también la *razón* o, por lo menos, ese fragmento de la misma que hoy tendríamos que esforzarnos por recuperar y reintegrarlo a nuestro patrimonio.

Para centrarnos exclusivamente en el caso de Gaos, de su importante obra tardó mucho en saberse durante la larguísima postguerra sufrida por nuestro país. Y todavía hoy es dudoso que sepamos gran cosa acerca de ella: aparte del libro, ya citado al comienzo, de Abellán sobre nuestro exilio filosófico (y asimismo algún otro más reciente, y en verdad estimable, como la monumental *Historia del pensamiento filosófico latinoamericana-*

no publicada hace escasos años en la Universidad de Deusto por Carlos Beorlegui), contamos con un número monográfico que la revista *Anthropos* dedicó tiempo atrás a su vida y a su obra; con una breve, pero muy inteligente, antología de esta última editada en España por su discípulo Alejandro Rossi, antes mentado, bajo el título de *La filosofía de la filosofía*; y con un par de colecciones de ensayos hispano-mexicanos respectivamente editados por Teresa Rodríguez de Lecea (*En torno a José Gaos*), y Sergio Sevilla (*Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*). Y, que se sepa, poco más.

En cambio, por parte mexicana nos aguardan los veintitantos volúmenes de las *Obras completas* de Gaos que han tenido hasta la fecha por editores a Fernando Salmerón y su continuador Antonio Ziri6n, constituyendo para los espa1oles una colecci6n de textos tan ingente como apenas conocida que —junto con el resto del legado de nuestro exilio filos6fico en Am6rica— nos incumbe la obligaci6n de recuperar, pues 6se ser6a el primer paso a dar si pretendemos constituir con nuestros colegas latinoamericanos —como vimos que propon6a Villoro inspir6ndose en Gaos— la aut6ntica comunidad filos6fica transoce6nica que heredamos de nuestros exiliados.

Ellos nos ayudaron, en efecto, a «redescubrir» Am6rica (esa Am6rica iberoamericana de la que Unamuno gustaba de decir que «sin ella, Espa1a no ser6a nada») y de paso tambi6n nos ayudaron a «redescubrirnos» a nosotros mismos, auto-comprende6ndonos como lo que cabr6a llamar ahora la provincia europea de dicha Am6rica, «la provincia europea de Iberoam6rica», autocomprensi6n que conduce a concebir *nuestra filosof6a*, la filosof6a hecha en Espa1a, como simplemente *un cap6tulo de la filosof6a iberoamericana* en su conjunto.

Y es esa autocomprensi6n la que gaussianamente inspira la treintena de vol6menes publicados hasta la fecha de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosof6a* (coeditada por el Instituto de Investigaciones Filos6ficas de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, el Centro de Investigaci6n Filos6fica de Buenos Aires y el Instituto de Filosof6a del Consejo Superior de Investigaciones Cient6ficas de Madrid), al igual que los diversos Congresos Iberoamericanos de Filosof6a auspiciados por esta 6ltima,

como el plenario de Cáceres-Madrid (1998) ya aludido y los también plenarios de Lima (2004), y Medellín (2008), a los que han de añadirse los Congresos sectoriales de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología (Morelia, 2002; La Laguna, 2005), o de Ética y Filosofía Política (Alcalá de Henares, 2003), publicaciones y reuniones todas ellas que fueron un día proyectos de José Gaos —tenidos poco menos que por sueños de un visionario— y son hoy realidades en marcha, que destacadamente forman parte de ese legado suyo del que España ha resultado ser tan legataria como lo ha sido nuestra América.

Pero antes de dar mi exposición por concluída, y para dejarle a Gaos la última palabra, recordaré que éste —en su transitorio— gustaba de decir que la España que dejó atrás era «la última colonia española, o hispanoamericana, que permanecía todavía colonia de sí misma» como resto de nuestro antiguo Imperio colonial, esto es, la única nación que de nuestro común pasado imperial quedaba aún por independizarse. La verdad es que yo no sabría decir si, a estas alturas, los españoles habremos logrado conquistar al fin nuestra *independencia*, aunque, si bien se mira, tampoco sé si nuestro flamante europeísmo no acabará —en tanto que un subproducto de tal independencia— arrebatándonos la «identidad hispanoamericana» que Gaos, a fin de cuentas, quería para nosotros. Gaos hablaba de «hispanoamericanismo», más bien que de «latinoamericanismo», por entender —como buen hijo de la Ilustración— que la *cultura hispánica* era la principal responsable de nuestro común rezago, el de los hispanoamericanos y el nuestro, respecto de la Modernidad. Pero también se aventuraba a soñar que la cultura hispánica podría acaso ayudarnos, tanto a ellos como a nosotros, a superar «la crisis de la Modernidad» en la que en buena parte ha consistido nuestro siglo pasado y cuanto llevamos de éste, una crisis en la que se han evidenciado las insuficiencias de la razón ilustrada —o de ciertas modalidades de la misma, como vendría a ocurrir con esa variedad de racionalidad científico-técnica que es la racionalidad económica—, la cual se halla evidentemente lejos de garantizar por sí sola que el progreso material hecho posible gracias a ella lleve sin más aparejado ningún progreso moral, así como tampoco garantiza —lo esta-

mos viendo cada día— que la riqueza resultante de tal progreso se encuentre justamente distribuída entre todos los habitantes del planeta. Y Gaos, como decía, se aventuraba a soñar que aquel nuestro común rezago respecto de la Modernidad quizás pudiera convertirse un día en anticipación de esa trascendencia de la Modernidad a la que alguna vez se ha llamado la «Transmodernidad», término desde luego preferible al de la «Postmodernidad» para dar a entender lo que cabría llamar tal vez la hegeliana *Aufhebung* de la Modernidad, esto es, la superación y conservación a un mismo tiempo de esa Modernidad en lugar de su pura y simple liquidación postmodernista. De donde Gaos concluía convocando a los pueblos de nuestra lengua —en su obra tantas veces citada *Pensamiento de lengua española*— a emprender un nuevo «sueño de la razón» que, lejos de producir monstruos como en el grabado de Goya, nos induzca a «cooperar creadoramente al advenimiento de *nuevas y más justas formas de comunión en la racionalidad*», algunas de las cuales hincan precisamente sus raíces en conocidos rasgos de nuestra cultura hispánica (no siempre, por denostada, denostable) como vendrían a serlo, de acuerdo con Cervantes, la compasión hacia los débiles y la altivez ante los poderosos de este mundo.

Algo todo ello que francamente ignoro si hoy es posible aún, o si habrá de serlo alguna vez, pero por lo que desde luego estoy seguro que valdría la pena apostar, honrando así a José Gaos y a la herencia de nuestro exilio filosófico que La Casa de España en México hizo tanto, y tan generosamente, por preservar.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. Madrid-México.
- ABELLÁN, J.L. (1992). «José Gaos, una filosofía de la filosofía». *Anthropos*, número monográfico. Barcelona, pp. 130-35.
- ARANGUREN, J.L.L. (1993). *Retrato de José Luis L. Aranguren*, eds. E. LÓPEZ ARANGUREN, J. MUGUERZA y J.M. VALVERDE. Madrid.
- BEORLEGUI, C. (2004). *Historia del pensamiento latinoamericano*. Bilbao.
- CEREZO, P. (ed.) (2007). *Ortega en perspectiva*. Madrid.

- GAOS, J. (1982). *De la filosofía*, obras completas, vol. XII, ed. F. SALMERÓN, pról. L. VILLORO. México.
- GAOS, J. (1982). *Confesiones profesionales*, obras completas, vol. XVII, ed. F. SALMERÓN, pról. V. YAMUNI. México.
- GAOS, J. (1989). *La filosofía de la filosofía*, ed. y pról. A. ROSSI. Barcelona.
- GAOS, J. (1990). *Del hombre*, obras completas, vol. XIII, ed. y pról. F. SALMERÓN. México.
- GAOS, J. *Pensamiento de lengua española*, obras completas, vol. VI, ed. F. SALMERÓN, pról. J.L. ABELLÁN.
- Isegoría (1998). «La filosofía iberoamericana en el cambio de siglo», número monográfico, 19.
- LIDA, C.E., MATESANZ, J.A. y VÁZQUEZ, J.Z. (2000). *La Casa de España y El Colegio de México (Memoria 1938 – 2000)*. México.
- MUGUERZA, J. (2000). «Individualidad y filosofía (Variaciones sobre un tema de Gaos en homenaje a Fernando Salmerón)», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T (ed.). *En torno a José Gaos*. Valencia, pp. 65-89.
- MUGUERZA, J. (2011). «La razón y sus patrias». *Revista de Occidente*, 223, pp. 7-20.
- MUGUERZA, J. (2002). «Cien años de veracidad», en MANTEIGA, M.T.G. (ed.), *Homenaje a D. Manuel Mindán Manero en su Centenario*. Madrid, pp. 61-67.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, T. (2000). «Fernando Salmerón, discípulo de Gaos» (*Entrevista*), en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. (ed.), *En torno a José Gaos*. México, pp. 69-89.
- ROSSI, A. (ed.) (1989). *José Gaos. La filosofía de la filosofía*. Barcelona.
- SALMERÓN, F. (2000). *Escritos sobre Gaos*. México.
- SALMERÓN, F. (2004). *Gaos y la filosofía iberoamericana*, en SALMERÓN, F. *Obras*, vol. II. México.
- SASSO, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas.
- SEVILLA, S. (ed.) (1998). *Visiones sobre un transterrado (Afán de saber acerca de José Gaos)*. Valencia.
- VILLORO, L. (1982). «Prólogo», en GAOS, J. *De la filosofía*, obras completas, vol. XII. México, pp. 5-37.
- VILLORO, L. (1998). «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?». *Isegoría*, 19, pp. 53-61.
- VILLORO, L. (2001). «¿Pensar en español?». *Revista de Occidente*, 223, pp. 105-112.
- ZIRIÓN, A. (2000). *José Gaos y la 'única filosofía'*, en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. (ed.), *En torno a José Gaos*. Valencia, pp. 141-56.
- ZIRIÓN, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*. Morelia.

