

Ortega y Gaos: una relación ambigua
Javier San Martín
UNED

§ 1. Sentido de mi conferencia

El objetivo de esta conferencia es contribuir al conocimiento en Latinoamérica de las filosofías de Gaos y Ortega desde la relación de ambos y desde las nuevas investigaciones que solo ahora podemos ir haciendo una vez publicadas sus respectivas obras completas. No es que en ellas hayan aparecido muchos textos nuevos absolutamente desconocidos pero hay otros muchos que eran de difícil acceso o incluso prácticamente desconocidos. Para poder tener un conocimiento cabal tanto de Ortega como de Gaos, y sobre todo de su relación, la publicación de esas obras es algo esencial.

Por otro lado es nuestro deber profesional recuperar a estos dos inmensos pensadores que, en España, nos fueron hurtados a los profesionales de filosofía de mi generación, pues cuando nosotros estudiamos en la Universidad, en los años sesenta, de ninguno de los dos se hablaba en ella. Tanto Gaos como Ortega, aunque por razones bien diferentes, pero en el fondo parecidas, habían desaparecido de la escena filosófica. Mi generación, la llamada del 68, no tuvo conocimiento de estos pensadores hasta muy tarde y además de modo accidental. Ella difiere de la generación anterior a la mía, la de los nacidos en los treinta que asistió a la fecha de la muerte de Ortega, en 1955, y aunque fuera por esa circunstancia, tuvieron la ocasión de vivir una reivindicación pública del pensamiento de Ortega. Pero después de los acontecimientos de 1955, Ortega, al menos en la filosofía, volvió a desaparecer de la escena intelectual. Esa generación, además, contó con la ayuda del P. Mindán Manero, sacerdote que pudo atravesar la guerra transmitiendo el espíritu de aquella *Escuela de Madrid* de manera no oficial pero eficaz. Mi generación no tuvo a nadie. Mindán Manero, que siendo ya sacerdote estudiaba filosofía en Zaragoza, sustituyó a Gaos, a propuesta de este, en el desempeño de las clases universitarias cuando Gaos se vino a Madrid. Mindán Manero, a su vez, vendría a Madrid a escuchar a los profesores de la extraordinaria Facultad de Filosofía de la entonces Universidad Central. Después de la guerra siguió en la misma Universidad aunque nunca como profesor pleno (estaba en cierta medida contaminado por esos profesores que habían apoyado la República), y después en el Instituto de Enseñanza Secundaria en el que estudiaron muchos de los que más adelante serían catedráticos de diversas materias, trasmitiéndoles a todos ellos el espíritu de aquella Escuela de Madrid de antes de la guerra. Mi generación, menos oriunda de Madrid, ya no disfrutó de esa mediación, por lo que se puede decir que fue intelectualmente huérfana.

En cuanto a Gaos, como exiliado, nos era conocido solo por las traducciones de Heidegger, Husserl o Hegel, pero no por su pensamiento. Hay que tener en cuenta que entre la España franquista y México ni siquiera había relaciones diplomáticas. A pesar de todo, algunos pensadores de la generación anterior, como José Luis Abellán, ya habían iniciado en los sesenta una fructífera relación con los exiliados, aunque sus frutos no habían llegado a España. Gaos tiene especial interés para nosotros porque piensa México como la otra España, la España liberal y democrática que no pudo ser en su primera España. Y, ya en México, formula la idea de la Comunidad filosófica Latinoamérica, de la que España es la provincia europea¹.

Esta idea de Gaos tiene bastante más trascendencia de lo que pudiera parecer, tanto para España como para los países hispanoamericanos, porque configura la idea de una Comunidad lingüística intelectual, que en este mundo dominado por el inglés creo que es importante. Para España la considero especialmente relevante porque nuestra dependencia a una Unión europea dominada por el eje franco-alemán, no puede menos que mantenernos en una situación de inferioridad que resulta incómoda, cuando por nuestra parte pertenecemos a un mundo latinoamericano en plena expansión económica, cultural e intelectual. Es una idea que solo menciono al paso. Pero la dirección de la historia no está nada clara y su sentido dependerá de que nosotros mismos tomemos en serio esa importante idea de José Gaos.

En el primer apartado expondré dos esquemas biográficos, tanto referido a Ortega como a Gaos para entender la posición de sus filosofías respectivas. En el segundo me centraré en algunos rasgos de la filosofía de Gaos, por ser más desconocida. En el tercer apartado enfocaré a Gaos como discípulo de Ortega. En el cuarto citaré algunos problemas que aquejan tanto a Ortega y Gasset como a Gaos de cara a la trasmisión de sus pensamientos.

§ 2. Esquema biográfico filosófico de Ortega y Gaos

Voy a exponer aunque sea brevemente algunos datos de carácter biográfico, partiendo de que en los países latinos no se tiene un conocimiento de estas biografías como tal vez lo tenemos en España, aunque esto también sea dudoso. Primero trataré de Ortega y luego de Gaos.

¹ Esta idea gaosiana podría tener un antecedente en la idea orteguiana de que “las calidades de una actuación española, encontrará siempre resonancias superiores en el alma argentina que la de todas las demás razas”, por supuesto, “en igualdad de situaciones” (Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, Madrid: Taurus, tomo V, 1932-1940, p. 447). Ortega asume también la viceversa. Las demás “razas” son, evidentemente, las no hispanas. Ortega está dando por hecha la comunidad cultural de nuestro mundo, y ahí todos somos compatriotas. Él tenía la experiencia de Argentina, pero lo que dice se debe ampliar a los otros países, con las mismas “viceversas”. Ahí entraría la idea de Gaos.

§ 2. 1. José Ortega y Gasset

Ortega vive de 1883-1955. Su producción filosófica global hay que dividirla en dos partes que, de acuerdo a la denominación misma de Ortega, llamaremos primera y segunda navegación. A Ortega le gustaban mucho los símiles náuticos. Una de sus más conocidas metáforas es la del continente en el sentido geográfico. Un sistema filosófico es un continente de pensamientos en el que uno se desenvuelve. Por eso, por ejemplo, la asunción de la fenomenología entre 1911 y 1913, la califica como la arribada a un nuevo continente. Pues bien, esa arribada es en una navegación. La metáfora la toma evidentemente de Platón, pero en su autobiografía la metáfora de la navegación le sirve para distinguir los dos periodos fundamentales de su vida. El primero, la primera navegación, en la que escribe fundamentalmente en la prensa diaria, y la segunda navegación, en la que se propone escribir en libros. La razón de la diferencia estaría en que hasta la segunda navegación el público español, sus lectores, no estaría preparado para asimilar libros filosóficos escritos al estilo de los tratados alemanes, pero sí estaría preparado para ir asimilando una filosofía envuelta en un papel más literario y destilada en la prensa diaria. Por tanto, tenemos tres características de esta primera navegación, primero, escribe artículos en la prensa de modo no sistemático y con gran estilo literario. Prácticamente toda su producción, antes de ser recogida en libros aparece como artículos de prensa, muchos en la prensa diaria, otros en revistas. En esta época, que llega hasta el regreso de su segundo viaje a Argentina en 1929 –y que coincide con las caídas, primero, de la Dictadura de Primo de Rivera y luego, ya en 1931, de la Monarquía y la consiguiente instauración de la República– Ortega da a las prensas alrededor de ochocientos títulos!, que aparecen en periódicos y revistas, aunque unos cuantos sean después recogidos en libros². Ochocientos títulos, como se puede ver en la “Cronología del *corpus* textual”³. Este es el Ortega más conocido, un Ortega muy literario, en el que no es fácil descubrir la armazón sistemática detrás de tantos textos y temas tan dispares. Este es un punto muy importante, el Ortega más conocido y que más influjo ejerce es un Ortega escasamente sistemático al menos en la forma de expresión.

En 1927 Ortega lee la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, que cita ya en una nota en el importante artículo “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología”, que aparece en la *Revista de Occidente* de febrero de 1928. Esa lectura seguramente le provoca un sentimiento agri dulce, porque, por un lado, le indica que él está en el buen camino por cuanto su filosofía está en la misma línea que la de ese libro, pero a la vez le muestra que Heidegger ha hecho lo que él tenía que haber hecho, exponer su filosofía de un modo más sistemático. Y

² *Personas, obras, cosas* (1916); *España invertebrada* (1922); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *La deshumanización del arte* (1925); *La rebelión de las masas* (1930).

³ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, “Cronología del corpus textual”, tomo X, 1949-1955, pp. 539 ss.

eso es lo que provoca el movimiento biográfico que él mismo llama segunda navegación. En adelante ya no escribirá artículos sino libros. Considera que el público español ya está preparado para la filosofía y se lanza pues biográficamente a la segunda navegación, lo que coincide con los importantes acontecimientos políticos que llevaron a la instauración de la República y, primero, a su participación activa en la misma, pero, segundo, a su pronta y total retirada de la actividad pública ante el desengaño por la actuación de la República.

Lo que empieza por caracterizar a esta época son los cursos universitarios de aspecto sistemático, el primero de ellos el curso de *Qué es filosofía*; después, *Qué es conocimiento*, *Unas lecciones de metafísica* y *En torno a Galileo*. En relación con la primera navegación, en la que aparece en la prensa todo o casi todo lo que Ortega escribe, ahora desarrolla cursos universitarios aparentemente con la intención de publicarlos después. Por otro lado, si en la primera navegación no se ve con claridad el sistema, en la segunda, tomando como punto de partida *Qué es filosofía*, el sistema está claro; esto es así porque parte de un principio, de la realidad radical de la vida humana, la cual es ella misma sistemática. Por tanto, toda la filosofía posterior sería ya sistemática.

Pero los acontecimientos políticos se echan encima y Ortega se retira de la política. La situación en España se deteriora a marchas forzadas y en 1936 estalla la Guerra Civil y Ortega tiene que exiliarse. Las consecuencias para el desarrollo de su filosofía son dramáticas. La segunda navegación, que son sus cursos, queda radicalmente cortada del público al que se dirige, ni siquiera puede ser publicada, más que a retazos. Solo una pequeña parte del curso *En torno a Galileo* y *Meditación de la técnica* verán la luz, el resto casi nada. Solo artículos o recopilaciones anteriores, la mayor parte hechas en Argentina. Por tanto, hay que señalar algo muy importante, el Ortega de la segunda navegación, el verdaderamente sistemático, apenas influye en la escena pública y filosófica. Incluso uno de sus libros más importantes y de más éxito, *La rebelión de las masas*, apenas será entendido desde el sistema, por lo que su influjo en la filosofía no se dejará ver. Así, la segunda navegación de Ortega, que en cuanto a contenido literario, a tenor de lo que aparece en las *Obras completas*, es muy parecida a la de la primera navegación, apenas influye porque no se publica de modo regular. Por tanto, Ortega como filósofo pleno que desarrolla unas intuiciones filosóficas de modo sistemático no llega de modo regular a la opinión pública.

Más aun, la situación del propio Ortega se convierte en un problema de supervivencia. Ortega se exilia en Francia en unas condiciones económicas muy difíciles. En 1939 vuelve a Argentina con la esperanza de poder seguir enseñando en el país al que en gran medida atribuye el desarrollo de gran parte de su filosofía, pero por

razones de diverso tipo⁴ no fragua una oferta atractiva. Lo que hace que Ortega vuelva a Europa, se asiente en Portugal, volviendo en 1946 a España, aunque a una especie de exilio interior, ya que no podrá volver a la cátedra ni podrá ejercer con normalidad su magisterio, teniendo que mantenerse en un silencio a medias impuesto, a medias autoimpuesto. Por otro lado, su producción literaria decrece significativamente desde el estallido de la Guerra Civil, por tanto, en esos 19 años de madurez plena entre 1936 y 1955, pues solo escribe una cuarta parte de su obra; por tanto, en proporción escribe casi la mitad que en los años anteriores. A los efectos de entender la recepción de la obra de Ortega es muy importante tener en cuenta los datos que acabo de relatar.

En cuanto a las etapas filosóficas de Ortega, es imprescindible señalar tres etapas en la actualidad, que determinan en gran medida el contenido o significado de los términos de su filosofía. Actualmente dividimos la obra de Ortega en tres etapas principales:

1ª etapa: 1906-1913, etapa neokantiana, con la aceptación de un constructivismo. Tenemos noticias de este constructivismo hasta las conferencias de diciembre de 1912 en el Ateneo, recientemente publicadas en el tomo VII de las recientes *Obras completas*.

2ª etapa: 1913-1929, etapa fenomenológica, cuya primera manifestación clara es la conferencia "Intuición, sensación, construcción" de junio de 1913, y termina en junio de 1929, con las glosas a Eugenio D'Ors, de junio de ese año, en las que por primera vez Ortega hace una crítica explícita a la fenomenología.

3ª etapa: etapa muy crítica para con la fenomenología de Husserl pero, sin decirlo, teniéndola como matriz global de pensamiento. En esta etapa, en vez de emplear la palabra conciencia, que cree que es resultado de un prejuicio moderno, hablará desde el principio solo de vida. Esta etapa, que empieza con las glosas que he mencionado, coincide globalmente con la segunda navegación. Pero las

⁴ Estas razones son varias, por un lado las dificultades de llevar a cabo un proyecto editorial propio cuando había firmado con Espasa-Calpe un acuerdo de cesión de derechos. Segundo, la ruptura con *La Nación* desde que en 1937 se publicara en este periódico una dura crítica a la postura política pública de Ortega, El desencuentro solo se superó parcialmente en 1940, cuando se le da a Ortega la posibilidad de una réplica. Tercero, tanto los españoles que vivían en Argentina y los exiliados como los propios argentinos estaban muy divididos respecto a la Guerra española, y eso creaba un ambiente enrarecido. La actividad de Ortega en 1939 y 1940 fue frenética, pero empeoró su salud y en 1941 ya no recibió invitaciones a impartir cursos ni conferencias, con lo que la estrechez económica lo estranguló teniendo incluso que pedir a Espasa-Calpe un adelanto por derechos de autor para poder regresar a Europa. De todos modos, Ortega se queja de la escasa audiencia de sus conferencias radiofónicas, en las que había trabajado intensamente. Ver sobre todo este periodo, Campomar, M., *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, pp. 800 ss. Ver también de Campomar, M., "Los viajes de Ortega a la Argentina y la Institución Cultural Española", en: Molinuevo, J. L., *Ortega y la Argentina*, México D. F.: F.C.E., 1997, pp. 144 ss. También Zamora Bonilla, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 433 ss. También será de gran utilidad leer el artículo de Medin, T., "Ortega y Gasset en la Argentina: la tercera es la vencida", http://www.tau.ac.il/eial/II_2/medin.htm (última fecha de consulta, marzo de 2012).

publicaciones de esta etapa son muy dispersas, aunque la crítica a la fenomenología que en ella ejerce se conoció fundamentalmente por la Historia de la Filosofía de Julián Marías que ha debido de contar con el texto de Ortega porque la expone tal cual la escribe el pensador madrileño. Por otro lado, en esta etapa, en la que Ortega propone como eje fundamental la razón histórica, podrían aparecer ideas nuevas difíciles de encajar con la filosofía propuesta en *Qué es filosofía*⁵.

§ 1.2. José Gaos

Gaos nació en 1900, en Gijón, ciudad del principado de Asturias, en el norte de España, siendo el mayor de catorce hermanos. Sus padres, con el resto de los hermanos, se fueron a Valencia, dejándole a él con los abuelos, con los que se educó, en una férrea disciplina que le marcaría de por vida, tal como dice Vera Yamuni, en sus “‘Confesiones’ finales”⁶. Vivió en España hasta 1937, fecha en que es nombrado Comisario del Pabellón español de la Exposición de París, exiliándose en México ya en 1938, donde rehará su vida y permanecerá como mexicano pleno hasta su muerte en 1969. Una diferencia muy importante con Ortega es que Gaos emigra con 38 años, a diferencia de Ortega, que viaja a Argentina con 57, por tanto en términos generacionales con una vida ya prácticamente hecha.

Las *Obras completas* de Gaos, a punto de concluir con el tomo de los escritos de España, abarcan 19 tomos, de los cuales solo uno recoge todos sus textos anteriores a los 38 años. Los diecinueve restantes recopilan su producción en la etapa mexicana, excepto las cartas de antes de esa fecha que aparecen en el tomo XIX.

Ya desde ahora podemos decir que ambos comparten o han compartido el rasgo negativo, en el que luego insistiré de, a pesar de sus considerables obras, haber casi desaparecido de la Universidad después de sus respectivas muertes. En el caso de Ortega, esta proposición vale solo hasta los años noventa, fecha en la que se da una indudable recuperación de la presencia de Ortega en la Universidad.

§ 2. Algunos rasgos de la filosofía de José Gaos.

La filosofía de Ortega es más conocida que la de Gaos, que apenas traspasó las fronteras mexicanas. Por eso conviene dedicar unas páginas a exponer algunos de los rasgos que más nos pueden interesar en ese momento para trazar el perfil que creo que ha sido eficaz en la situación de esta filosofía en la opinión pública filosófica.

En primer término, la filosofía es un fracaso. La filosofía pretende un saber absoluto y universal, y se queda en meras confesiones

⁵ Dejo apuntada esta idea a expensas de un estudio serio de la producción de Ortega en esta etapa que creo que aún no está hecho.

⁶ Yamuni, V., *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México D. F.: UNAM, p. 133.

profesionales, que es como Gaos tituló la autobiografía intelectual que escribió el año 1953. Esa concepción de su filosofía tiene una contrapartida grave, que la filosofía del fracaso, que es como se podría conceptualizar su filosofía, incluye el fracaso de su filosofía. Por una consecuencia normal, ningún filósofo o estudiante de filosofía se adhiere, como tarea vital profesional, a una filosofía que de entrada se confiesa o da señales de inutilidad o de fracaso como dijo Alejandro Rossi, uno de sus “discípulos”, en el prólogo a su antología de Gaos. “La filosofía –dicho descarnadamente– no sirve para nada”⁷. De ahí, la claridad con que el mismo Rossi se expresa respecto a los discípulos de Gaos, que “la verdad es que no tuvo, propiamente hablando, discípulos”⁸. Gaos tuvo discípulos en su otra vocación, la historia de las ideas, sobre todo la historia de las ideas del pensamiento latinoamericano, cuestión en que Leopoldo Zea se ha convertido en un maestro. Pero en lo peculiar de su filosofía más personal, la conclusión de Rossi es correcta. El mismo Gaos tiene en la década final de su vida la sensación de que su filosofía solo a él le interesa, como señala Vera Yamuni en el texto ya citado⁹.

No ha de extrañar, por otro lado, esta concepción de Gaos. También Ortega decía, en *La idea de principio en Leibniz*¹⁰, que la filosofía es fracaso. Pero la concepción de Ortega, es tardía, del final de su vida, y es consecuencia de la concepción de que el ser humano mismo es un fracaso al no poder nunca lograr sus metas. Por eso, el fracaso de la filosofía de acuerdo a Ortega es muy matizado, y no lleva a esa sensación de futilidad que lleva la de Gaos, lo que tiene consecuencias en sus discípulos. Ortega hace esa afirmación en un contexto muy amplio de una antropología y desde luego desde el convencimiento de que entre los sistemas filosóficos hay jerarquías y que no se podría decir que se reducen a ser una mera confesión profesional. En Gaos, esa posición le lleva a enfrentarse a los sistemas filosóficos como con una “contemplación casi estética”¹¹, como dirá Rossi, sin entrar en las argumentaciones en que se basan los diversos sistemas¹².

Las otras dos características de la filosofía de Gaos la daré mediante dos citas de Gaos que sirven muy bien de introducción a su filosofía. La primera sirve para tomar conciencia de que Gaos se siente discípulo de Ortega, a quien ya desde su primera intervención a la llegada a México profesa como su maestro. Por eso la primera cita es interesante porque se da nada más llegar a México. “Don José Ortega y Gasset ha sido el principal de mis maestros. El único sector de la cultura en que me encontré desde un principio situado en un lugar no

⁷ Rossi, A., *Obras reunidas*, México D. F.: F.C.E., 2005, p. 146.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Yamuni, V., *op. cit.*, p. 131.

¹⁰ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, VIII, § 29, pp. 283 ss.

¹¹ Villegas, A., prólogo a *OC*, III, p. 6.

¹² Rossi, *op. cit.*, pp. 143 ss.

del todo coincidente con el suyo fue el de la política. Pura consecuencia de esta distinta localización inicial fue asimismo, pues, la distinta posición durante la llamada guerra civil española y la distinta situación después de esta guerra. Desde el principio de la postguerra se interrumpió también la comunicación epistolar, aunque no toda comunicación. A pesar de ello, he seguido siempre reconociéndome como su discípulo en los mismos términos en que creí deber hacerlo en una de mis primeras publicaciones de México, y que son estos: 'Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía –la de Ortega–, o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar'. Pero tal puntualización me es imposible"¹³.

La cita referida en el texto anterior tiene mucha importancia para Gaos. La hace en la conferencia pronunciada con motivo de la muerte de Ortega en 1955, pero ya lo había citado en 1953 en las *Confesiones profesionales*, en cuyo apartado 5, que empieza diciendo que "siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset", incluso "su discípulo más fiel"¹⁴, dando unas páginas más delante de nuevo como cita literal el párrafo publicado en 1940 de sus primeras conferencias recién llegado a México¹⁵. En efecto, la frase proviene del cierre del importantísimo texto, que pudo operar como presentación de Gaos en México, *Dos ideas de filosofía*, y que se publicó en 1940, pero que lleva la presentación de 1939. Por tanto, Gaos se sitúa en la estela de Ortega desde el principio de su estancia en México. Y lo interesante es que ese párrafo final, al que Gaos acude una y otra vez, empieza con la frase: "El concepto de 'nuestra vida', central en las consideraciones anteriores, es el concepto central de la filosofía de mi maestro Ortega y Gasset"¹⁶.

La segunda cita, fundamental para la comprensión de la filosofía de Gaos, proviene de una de sus últimas obras, de *Del hombre* (de 1965), es decir, de un época de plena madurez y a poco de su muerte que ocurrió en 1969. Ya hemos visto que para Gaos la filosofía quiere ser ciencia pero termina siendo "confesión personal", que como es confesión de una profesión, termina siendo "confesión profesional". Dice Gaos:

"Mi encuentro con la Filosofía, en una filosofía seguida de una Historia de la Filosofía*, dentro de la cual debía insertarse la filosofía misma seguida de ella, fue el forzoso caso más demostrativo de la realidad histórica de la Filosofía, de tener esta su realidad, su existencia en su historia: por lo que todo encuentro con ella tiene forzosamente que ser un encuentro con su historia, por intermedio de la Historia de ella,

¹³ Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, tomo IX, p. 141.

¹⁴ Gaos, J., "Confesiones profesionales", en: *Obras completas*, México D. F.: UNAM, tomo XVII, p. 75. En adelante citado como *OC*.

¹⁵ Ver *OC.*, tomo XVII, p. 83. La cita original viene del texto *Dos ideas de filosofía*, en: *OC.*, tomo III, p. 124.

¹⁶ *OC*, tomo III, p. 124.

en la historia en general, en que está inserto todo humano con su biografía.

Ahora bien, tal realidad histórica de la Filosofía, vino en ella misma, en la historia misma de la Filosofía, a plantearle a esta, a la Filosofía, el problema de esta su misma realidad histórica, o en otros términos: la Filosofía, en su realidad histórica, en su historia, vino a plantearse el problema de esta su realidad, de su historia, de sí misma como tal realidad histórica. Problema que puede plantearse en esta formulación: 'cómo soy yo, la Filosofía, para tener la historia que soy'. Hago hablar a la Filosofía en primera persona, por prosopopeya no retórica, sino esencial: de la Filosofía no puede hablar más que ella misma: todo hablar de la Filosofía es Filosofía, es Filosofía de la Filosofía"¹⁷.

El texto sigue con el modo cómo debe estudiar la Historia de la filosofía, a partir de "las obras maestras de la Filosofía universal"¹⁸, para lo cual necesitaba una fenomenología de la expresión. Y ya en esta, llega a la conclusión de que "los conceptos dominantes del pensamiento notificado por la expresión verbal en general, son los conceptos dominantes del pensamiento filosófico: el pensamiento filosófico es el dominante del pensamiento en general: el pensamiento, la razón, la esencia del hombre, tiene su entelequia en la de la Filosofía. Por aquí también se venía a parar en la Antropología Filosófica (...) Porque la fenomenología de la expresión y la Filosofía de la Filosofía eran ya la mitad de la Antropología Filosófica misma"¹⁹. Y aquí habla de que la investigación de la esencia del hombre, que está en la razón, ha de empezar por "una investigación de la expresión", porque la razón no es "sino los conceptos dominantes del pensamiento humano» y este no existe «sino verbalmente expresado"²⁰.

§ 3. Gaos discípulo de Ortega entre comillas

A pesar de lo que acabamos de decir, no podemos asegurar que Gaos escribiera mucho sobre Ortega. En el tomo IX de las *Obras completas*, ciento cuarenta páginas y en el tomo X otras ciento cincuenta, por tanto unas trescientas páginas, que nos hubieran sido de gran ayuda para una correcta lectura de Ortega de haber contado con estas páginas de Gaos, que son extraordinariamente pertinentes. Los textos empiezan en 1946, con el escrito sobre las profecías de Ortega, y terminarán en 1962, con el comentario a *Qué es filosofía*, después de haber escrito en 1960 sobre el *Leibniz* de Ortega, libro al que considera el más importante de su autor²¹.

¹⁷ Gaos, J., "Del hombre", en: *OC.*, tomo XIII, pp. 571 ss (* Gaos se refiere al *Curso de Filosofía Elemental* de Jaime Balmes, que sería el primer texto de filosofía que lee, de acuerdo a "Confesiones profesionales", pp. 24 ss).

¹⁸ *Ibid.*, p. 572.

¹⁹ *Ibid.*, p. 576.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *OC.*, tomo X, p. 335. José Lasaga está preparando una edición de todos estos escritos de José Gaos sobre Ortega en Biblioteca Nueva / Fundación Ortega-

El texto “La profecía en Ortega”, de los años 1946 y 47, hace un recuento exhaustivo de cuantas veces Ortega hace algún vaticinio, controlando después su cumplimiento. Hay que decir que en este texto hay una primera aproximación a estudiar la evolución del pensamiento de Ortega, hablando Gaos de cuatro etapas de ese pensamiento²². Una pregunta interesante sería por qué Gaos emprende este estudio. Me gustaría tener datos para responder que su vida, que termina en el “transtierro”²³, fue resultado del fracaso global del primer grupo de profecías sobre el sentido deportivo y jovial de la vida que se preveía al final de la Primera Guerra Mundial, que muestra un camino expedito para la expansión de la vida²⁴ y el cumplimiento del segundo grupo de profecías, que se refiere al cumplimiento de la rebelión de las masas, con la decadencia de la democracia y el recurso a la violencia.

Con motivo de la muerte de Ortega, en octubre de 1955, Gaos escribe tres importantes textos sobre el maestro. El primero es el texto de la conferencia pronunciada en el Casino Español de México el 21 de noviembre de 1955, sobre “Ortega y España”, donde aprovecha Gaos para recordar una vez más la confesión de discipulado que había hecho nada más llegar a México y a la que ya me he referido. En él hace una reivindicación del modo de hacer filosofía de Ortega como “aristócrata en la plazuela”, y es que Ortega hace filosofía de ese modo para ajustarse a la situación de España, ya que “las relaciones entre Ortega y España son aquellas en las que se condensa la esencia misma de la obra de Ortega”²⁵. Ahora bien, “no por tal forma de su obra no ha sido Ortega filósofo”²⁶. La primera filosofía del Ortega maduro, en *Meditaciones del Quijote* es una filosofía de lo español, una filosofía que parte de la decadencia de España y que concluirá, según Gaos, con *España invertebrada*. Si una de las fuentes de *Meditaciones del Quijote*, responde es ese deseo de meditar sobre lo español, la otra es la necesidad de dar un giro a la filosofía, que debe dejar de tocar los grandes temas de la cultura, para centrarse en los temas más pegados a lo concreto, “la vida humana en lo que tiene de cotidiano e individual”²⁷.

Ortega cambió este programa de las *Meditaciones*, de las que había una decena programada, por su revista *El Espectador*. La filosofía de Ortega seguiría expresándose de ese modo periodístico, pero no por

Marañón, que esperamos que salga en breve.

²² OC., tomo IX, p. 47. En este escrito las cuatro etapas son: la primera, hasta la primavera de 1914; la segunda, hasta el verano de 1924; la tercera, desde la publicación de *Las Atlántidas* hasta los años 1928/1932; la cuarta, desde ahí hasta el momento en que escribe Gaos el texto sobre las profecías, en 1946 (Cfr. OC., tomo IX, p. 47).

²³ Gaos no hablaba de “destierro” sino de “transtierro”.

²⁴ Cfr. OC., tomo IX, p. 156.

²⁵ *Ibid.*, p. 142.

²⁶ *Ibid.*, p. 151.

²⁷ *Ibid.*, pp. 146 ss.

ello menos filosófico. Parece que Gaos tiene especial interés en señalar el rasgo filosófico de Ortega, más allá de su forma de dar sus escritos a la publicidad. Por un lado deduce la dedicación orteguiana al estudio de las circunstancias del carácter histórico de la razón. Y por otro aduce como prueba del indudable rasgo filosófico de Ortega el argumento *ad hominem* del éxito de Ortega en otros países, así como las conferencias de Ortega en Alemania en los últimos años²⁸. De pasada, confiesa que él tiene a Ortega “por el más grande prosista español desde Quevedo y Gracián”²⁹.

Termina el texto comentando la posición política de Ortega, que partió de la petición de rectificación de la República, postura con la que Gaos no está de acuerdo, pero afirma que tampoco se ha alistado “entre los sostenedores del régimen actual <que unido a no haber podido alistarse entre los sostenedores de la República> ha debido de ser un patético drama entrañado en lo más radical y sensible de la intimidad de Ortega”³⁰, lo que le llevó al silencio.

El mes siguiente escribió un texto que tituló “Salvación de Ortega”, en el quiere salvarlo de la sensación que el propio Ortega podría tener de no haber desarrollado un sistema. La salvación, con palabra orteguiana, se hace porque reconoce que Ortega de por sí tiene apego a las circunstancias y, por tanto, a una filosofía circunstancial, a un modo de hacer filosofía espontánea, que es donde da el máximo de sus posibilidades. Pero, a la vez, habría importado del neokantismo un afán de sistema que le es profundamente ajeno, por lo que por más que se empeñe no ha podido sacarlo adelante. Y aquí escribe Gaos una frase muy interesante sobre la razón de por qué Ortega no ha podido desarrollar un sistema. De hecho Ortega dirá, después de estos textos de Gaos, que él había dado a la fenomenología sistema del que esta carece. Pues bien, Gaos, que no aprecia ese sistema en lo que hasta ese momento conocía de Ortega, dice que “De la existencia, de la vida no hay sistema. De este apotegma era Ortega la encarnación”³¹. El último párrafo del artículo empieza con una frase muy ingeniosa: “el haber creído en la superioridad de la forma de filosofar que le era extraña, no le impidió a Ortega filosofar con superioridad en la forma que le era propia”³².

El tercer artículo, con el título “Los dos Ortegases”, es la contribución de Gaos al voluminoso monográfico que la Revista *La Torre* dedicó a Ortega y que, coordinado por Antonio Rodríguez Huéscar, salió en noviembre de 1956. Gaos lo escribe después del artículo sobre la salvación de Ortega. Y quiere reflexionar sobre esa dualidad que ha

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 151.

²⁹ *Ibid.*, p. 150.

³⁰ *Ibid.*, p. 155.

³¹ *Ibid.*, p. 126. Aquí es especialmente decisivo lo indicado sobre las dos navegaciones de Ortega, una no sistemática muy conocida, y otra sistemática desconocida en vida de Ortega.

³² *Ibid.*, p. 128.

visto en Ortega, por un lado un afán de sistema que no llega a término, y por otro la filosofía de las circunstancias en la que es maestro, pero constatando que a partir de una fecha concreta esta forma de escribir decae.

Ahora Gaos toma nota de la diferencia entre lo que publica Ortega entre 1914-1935 (los veinte años después de la mocedad), y lo que escribe desde ese año hasta el final de su vida, otros veinte años. Según Gaos, en esta segunda mitad de la vida del Ortega maduro se habría limitado “a reproducir producciones publicadas ya en la veintena anterior y a publicar por primera vez producciones que ni por el número, ni por la importancia equivalen a las publicadas por primera vez en la anterior veintena”³³. La percepción de Gaos es muy seria y, además, nos impone una fuerte disciplina de exégesis. De hecho, personalmente he estudiado el tema y publicado en una primera redacción de este texto³⁴. Tanto si se toman las viejas *Obras completas* (en doce tomos) como las nuevas (en diez tomos, seis de obra publicada y cuatro de obra póstuma), el resultado es el mismo, los textos posteriores a la guerra son aproximadamente una cuarta parte de todos los que escribe Ortega en su vida, sin que en este momento entremos a juzgar su valor ni asintiendo necesariamente al juicio que de ellos da Gaos.

Por otra parte, lo interesante de este tercer texto de Gaos es que, en él, se vuela sobre las etapas de la evolución del pensamiento de Ortega que había propuesto en el escrito sobre las profecías, ahora con la ventaja de que habla ya de la obra completa de Ortega. Las etapas de esa evolución son también cuatro etapas, como en el citado escrito de 1946/47, pero varían la tercera y cuarta etapa. Las cuatro etapas son, ahora, la de mocedades, hasta 1914, cuando publica las *Meditaciones del Quijote*. La segunda, a la que llama Gaos “primera etapa de plenitud”, de 1914 a 1924, con *Las Atlántidas*. La tercera, la “segunda etapa de plenitud”, de 1924 a 1936. Y la cuarta, de *expatriación*, pero en esta última “No hay cambio filosófico”³⁵. Ahora ajusta la tesis anterior expuesta en la “Salvación de Ortega” a este reajuste de las etapas.

Ortega se hace en las dos primeras etapas, la de mocedades y primera plenitud, en las que da lo mejor de sí mismo, llevando adelante “una filosofía propia desde el conceptualismo circunstancionalista de las *Meditaciones del Quijote* hasta el biologismo raciovitalista del *Tema de nuestro tiempo*”. En esta etapa, que cubre la postguerra, “‘cataliza’ la tesis y la profecía del ‘sentido deportivo y

³³ *Ibid.*, p. 129.

³⁴ Lo publiqué con el título “En la estela de Ortega y Gaos: Fenomenología y antropología”, en: *Boletín de estudio de filosofía y cultura Manuel Mindán. Pensamiento español contemporáneo: la fenomenología de España*, nº5 (2010), pp. 73-103. Sobre el cálculo preciso de lo publicado por Ortega en cada periodo de acuerdo a Gaos, ver en el texto citado en la p. 85, nota 18.

³⁵ Gaos, J., *OC.*, vol. IX, p. 132.

festival de la vida”³⁶. En la tercera etapa, segunda de plenitud, que empieza por el historicismo y cubre la lectura de Heidegger “la influencia más decisiva en la obra y vida de Ortega”³⁷, se exagera “el afán de sistema” que quiere llevar a cabo en los “mamotretos”, que anuncia la *Aurora de la razón historia y El hombre y la gente*. Y aquí el diagnóstico de Gaos no deja de tener su interés, porque su tesis es que en esta tercera etapa, segunda de plenitud, cambia la relación de Ortega con las circunstancias. Porque es el predominio de lo político lo que motiva su neutralidad, lo que significa que ya no puede intervenir en las circunstancias. Si el Ortega de las mocedades y de la primera plenitud es un Ortega optimista, el de la segunda etapa de plenitud y el de la expatriación es un Ortega “predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado, y si no definitivamente pesimista <sí dubitativo, lo que le lleva a ver la vida como> imprevisible”³⁸.

Con esta clasificación da un fundamento más preciso a la tesis que había defendido en el texto sobre las profecías. Así, la diferencia fundamental con el Ortega de las dos primeras etapas es que en las dos últimas Ortega está oprimido por las circunstancias, por lo que solo excepcionalmente puede pronunciarse sobre ellas. En ese sentido, se puede decir que es más político porque es un espectador no puro como el de las dos primeras etapas, que puede analizar esas circunstancias ahora por el contrario está comprometido y por tanto, al no poder cambiarlas, está indignado frente a ellas. Todo esto es lo que trasparece en el escrito “El intelectual y el otro”, que Ortega escribió en *La Nación* para salir al paso de la acusación que se le había hecho del silencio frente a la política en España³⁹. Ese artículo le sirvió de reconciliación con *La Nación*. Como dice Gaos, “La aversión y la impotencia juntas llegan a promover la indignación más resentida y airada”⁴⁰. Por eso, rectifica Gaos su tesis de la “salvación”, según la cual el Ortega más auténtico sería el espectador puro frente al dominado por la vocación filosófica, pedagógica y política general, que iría implícita en el afán de sistema. Ahora cambia porque es este segundo motivo el que le hace incapaz de crear en la segunda etapa porque no puede cambiar las circunstancias, porque está prisionero de ellas. Así frente al primer Ortega espectador, el segundo es

³⁶ *Ibid.*, p. 131.

³⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸ *Ibid.*, p. 136.

³⁹ El 11 de julio de 1937, Alfonso de Laferrère escribió un artículo en *La Nación* con el título *La idolatría del intelectual*, en la que acusaba a Ortega y a la Agrupación al Servicio de la República de los males de España, y ahora de no tocar tierra, con lo cual estaba anunciando la inutilidad de los intelectuales. Ese artículo provocó que Ortega dejara de colaborar con el periódico argentino. En diciembre de 1940, cuando ya habían salido de nuevo varias colaboraciones de Ortega, contestó a Leferrère con “El intelectual y el otro”, indicando que él ya sabía que el intelectual iba a ser denostado, precisamente porque pseudointelectuales se habían hecho con el poder. Ver sobre esta cuestión Campomar, M., *Ortega y Gasset en La Nación*, Buenos Aires: El elefante blanco, 2003, pp. 332 ss. y 389 ss.

⁴⁰ Gaos, J., *OC.*, vol. IX, p. 139.

político, pero un político prisionero de sus circunstancias frente a las cuales es impotente. Las circunstancias de la primera época suscitan su reacción creadora, siendo espectador puro de esas circunstancias, escribe. Las circunstancias, en la tercera y cuarta etapa, no le permiten ser espectador puro, porque le oprimen y ante eso no le despiertan el interés creador porque está comprometido o atrapado por ellas. Mientras que el primer Ortega sería espectador, el segundo mira las circunstancias como político, y por eso no escribe. No es desdeñable esta teoría de Gaos, en todo caso creo que la debemos confrontar con lo que ahora sabemos de Ortega, fundamentalmente porque ahora tenemos una visión insuperablemente más amplia que la que podía tener Gaos, por muy cercana que fuera. Se trata, en todo caso, de tres textos sobre Ortega de gran alcance, que de haberlos incorporado a su tiempo a nuestra interpretación hubiera enriquecido nuestra visión sobre Ortega.

Pero, ¿se deduce de todo esto algo para la filosofía de Gaos en relación con Ortega? De hecho ese primer Ortega, que como espectador saca lo mejor de las circunstancias, parece que es el que más le interesa a Gaos, porque ahí aflora el carácter más perspectivístico de su filosofía, que es lo que le llevará a ver la filosofía como *confesión profesional*. Para ver cómo se incardina la filosofía de Gaos en la de Ortega, tenemos que considerar el debate con Francisco Larroyo, neokantiano discípulo de Antonio Caso. El interesante debate se produjo a raíz de las conferencias que Gaos pronunció, en 1938, sobre la Filosofía de la Filosofía en las que cuenta su visión perspectivística de la filosofía. El cursillo se desarrolló en seis apartados. El IV dice “La decepción doctrinal de la vocación filosófica por la contrariedad histórica de la filosofía. La decepción vital de la vocación filosófica en el proceso de madurez de la vida”⁴¹. Esa decepción por la realidad histórica de la filosofía es lo que marcó la vocación filosófica de Gaos.

No tenemos noticias, que yo sepa, del desarrollo de las conferencias⁴² más que el resumen que de ellas hizo Gaos en la publicación de 1940⁴³ y las veintiocho páginas de notas para las conferencias que se publican al final del mismo tomo⁴⁴ que, aunque solo apuntes, son interesantes para ofrecer una visión sobre el interés de las mismas. La primera conferencia es sobre la vocación filosófica. Ya sería un tema que deberíamos haber tomado muy en serio los filósofos. Desde 1993 (Hua XXIX) sabemos que ese fue uno de los temas nucleares de la última fenomenología husserliana. Gaos tiene entonces treinta y ocho años y ya está decepcionado de la filosofía, aunque se obstine

⁴¹ *OC.*, tomo III, p. 49.

⁴² Gaos habla de “apartados”, y Abelardo Villegas, redactor del Prólogo al tomo III, habla de una conferencia (*OC.*, tomo III, p. 15), mientras que Gaos habla de “Resumen de las conferencias” (*ibid.*, p. 49).

⁴³ *Cfr. ibid.*, pp. 49-64.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 493-520.

en ella. Por eso estudia las cuatro etapas: “vocación, profesión, decepción y obstinación”⁴⁵.

Francisco Larroyo contesta que es un sinsentido convertir la filosofía en filosofía de la filosofía, porque su objeto no es ella misma sino los objetos, estructuras, o lo que sea del mundo y las personas, lo que se estudia en las diversas materias de la filosofía. Pero nunca es ese objeto ella misma, aunque en algún momento tenga que reflexionar también sobre ella misma, pero no definirse como una filosofía de la filosofía, como parecía que era la intención de Gaos. Decir que la filosofía es ante todo filosofía de la filosofía implica confesar su pleno fracaso.

En 1940 se publicó el intercambio, en parte epistolar, entre los dos a que dieron lugar las conferencias de Gaos. En la carta primera de Gaos le contesta que la fenomenología “ha evolucionado desde Husserl hasta Heidegger en un sentido de creciente atención a los fenómenos humanos en la circunstancialidad que Ortega ha enseñado desde sus *Meditaciones del Quijote*”⁴⁶. Husserl se mantendría en el terreno de los fenómenos abstractos, propios de la psicología general, mientras que Ortega y Heidegger toman en consideración fenómenos *humanos*. Según Gaos, no hay incompatibilidad entre hacer una fenomenología de la filosofía y verla como “confesión personal”⁴⁷, incluso llega a acusar a Husserl de haberse olvidado de hacer una verdadera fenomenología de la filosofía. En la primera contestación de Larroyo hay una indicación sumamente interesante, que en mi opinión también suscribiría Ortega: “Decir filosofía, pues, significa decir, saber inderivable y originario. ¿Qué conocimiento, *v.g.*, podría superar en principalidad al problema de la verdad? Ninguno, ya que para poder enjuiciar la validez de semejante conocimiento sería necesario, ante todo, determinar su verdad o falsedad (problema inalienable de la lógica como ciencia inicial de la filosofía)”⁴⁸. Acepta también los cambios de la fenomenología pero advierte que ya Husserl había rechazado en 1932 (se debe referir a la conferencia de “Fenomenología y Antropología”) que la fenomenología pueda convertirse en metafísica. Y termina diciéndole a Gaos que efectivamente la fenomenología puede analizar la confesión personal, como un tipo de expresión, pero de ahí no se sigue que la filosofía se reduzca a eso⁴⁹.

En la “Segunda carta” se ve el problema tanto de Gaos como de Ortega, en la medida que aquel se basa en este, con la fenomenología, en la comprensión del sujeto trascendental, pues Gaos está trabajando con la contraposición entre un sujeto trascendental concreto y un sujeto trascendental ideal. En efecto, le

⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁹ *Cfr. ibid.*, p. 85.

reconoce a Larroyo una claridad que permite ver con precisión qué les separa⁵⁰. Y hay un párrafo genial que, además, nos pone en la pista del problema que tanto Ortega como Gaos tendrán con la fenomenología, por no haber podido entender qué es el “sujeto trascendental”. Para Gaos el hombre no es un hecho como los demás, sino “una *realidad* ‘trascendental’, no una *idealidad* ‘trascendental’, a la cual la realidad puede y debe reducirse esta idealidad sin ‘psicologismo’ ni ‘empirismo’ alguno”⁵¹ y subraya la palabra realidad e idealidad. En esta frase sustancian los problemas de la comprensión de Gaos, que también será la de Ortega, la comprensión del sujeto trascendental puesto en la fenomenología por la reducción como algo ideal. En efecto, la crítica a Husserl radica en que este considera al humano como un hecho empírico, frente al cual se destaca lo trascendental que tiene que ser ideal. Para Gaos, a diferencia de lo que él considera propio de Husserl, y siguiendo a Ortega, lo trascendental es el humano mismo, y como es convivencia, cada uno tiene su visión. Por eso la filosofía no puede ser absoluta.

Francisco Larroyo respondió con dos textos (números VI y VII del libro) y por fin escribió Gaos el número VIII con el título “Filosofía, personalidad”, con el que termina el libro. Me interesan los números 7 y 8 de este último apartado, por más que todos sean interesantes. En el número 7 trata de definir el carácter absoluto de nuestra vida: “no hay otros hechos de la índole de nuestra vida anteriores y posteriores a ella (...) Nuestra vida abarca absolutamente todo lo que tiene la índole propiamente humana antes puntualizada”⁵². Aunque merecería la pena, no voy a exponer la noción de vida que Gaos propone en estas páginas, solo quiero insistir en el uso que en ellas hace de la palabra ‘absoluto’. La vida humana “es un hecho del que los hechos – los psíquicos directamente; los físicos, en cuanto objetos de los psíquicos– son hechos parciales, al que son internos, en el que están fundados, al que son relativos, en suma, del que son abstracciones, mientras que él es, por lo mismo, total, continente, fundamental, absoluto, concreto, real”⁵³. Esta es la característica fundamental de la posición de la vida de cada uno. Mas el descubrimiento de que la vida humana es absoluta en el sentido de ocupar la posición de referencia, da un sentido muy preciso a la palabra ‘absoluto’, que sale en estas dos páginas por lo menos nueve veces. El resultado del número es que “la vida humana es un *hecho* en un sentido absolutamente distinto de todos los hechos”⁵⁴. Por supuesto, todo esto suena mucho a *Qué es filosofía*, aunque yo creo que, en la Facultad de filosofía de la Universidad de Madrid, este principio de la filosofía, al que Ortega dio expresión en el curso *Qué es filosofía*, es asumido como una marca de identidad. Por otro lado no sabemos si por entonces Gaos había leído el manuscrito de *Qué es filosofía*, pienso que no lo había hecho, a

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 91.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Ibid.*, p. 181.

⁵³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120.

tenor del desconocimiento que tiene del carácter sistemático de la filosofía de ese libro.

La cuestión o pregunta es en qué se diferencia, de la subjetividad trascendental que Husserl propone como punto de partida de la filosofía, ese hecho “absoluto” que es la vida humana y que no es “el hecho físico relativo de la vida de nuestra especie en la naturaleza”⁵⁵. No lo contesta aquí Gaos, pero sí da en el número 8 unas notas sumamente interesantes, que creo que están escritas contra Husserl: “Nuestra vida como realidad trascendental no es la abstracción de la conciencia, sino la realidad de la vida en su total concreción”⁵⁶, a la que, en las líneas anteriores, remite incluso los objetos ideales porque “la realidad, concreta, es una: en ella, con ella se hace una, real, la idealidad. Lo abstracto, en realidad es concreto. Lo ideal, en concreción es real”⁵⁷. Frente a esta postura, aunque sin avisar del cambio, dice Gaos: “La idealidad es entendida como una idealidad trascendental, como una subjetividad trascendental”⁵⁸, ¿sería esta, según Gaos, la posición de Husserl? Lo pongo con interrogantes porque creo que Gaos tampoco estaba seguro de ello aunque como veremos llega a esa conclusión. Frente a esa postura, la que ha expuesto antes, llega a decir que “lo trascendental es nuestra vida; nuestra vida es una realidad trascendental; trascendentalidad, pero real”⁵⁹.

Este es el texto que Gaos termina indicando que “El concepto de ‘nuestra vida’, central en las consideraciones anteriores, es el concepto central de la filosofía de mi maestro Ortega y Gasset”⁶⁰. Precisamente y en general, el hecho de que la filosofía se remita de manera irremediable a la vida humana, hace que esa filosofía sea ante todo una antropología filosófica, por más que no podamos decir, al menos yo de momento, que podamos encontrar en Gaos un desarrollo pormenorizado de los problemas que puede plantear una antropología filosófica.

Para terminar este apartado, quiero citar aunque sea brevemente algunas consideraciones de Gaos sobre la relación de Ortega y Heidegger. Como se sabe, Gaos se entregó con gran intensidad al estudio de Heidegger, tarea en la que le ayudó Zubiri. Según Gaos, la problemática de *Ser y tiempo* le generó a Ortega una gran ansiedad, porque veía ahí implementada esa necesidad a la que él mismo aspiraba de cumplir la vocación filosófica sistemática. Heidegger había llevado la filosofía a una posición sistemática, lo que él no había hecho. Esta situación especial de Ortega en relación a Heidegger lleva a Gaos a deslizar comentarios al respecto importantes. Para Gaos, la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Loc. cit.*

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 124.

influencia de Heidegger sobre Ortega es la más importante de todas⁶¹, curiosamente olvidando que en las dos primeras de las cuatro etapas que él mismo ha distinguido, y en la mitad de la tercera, no hay ninguna influencia de Heidegger. Ortega había escrito miles de páginas antes de entrar en contacto con Heidegger, en realidad, la totalidad de lo que hemos llamado la primera navegación se desenvuelve en términos ajenos a la influencia de Heidegger. Solo en la definición de alguna característica de la vida humana, expuesta en *Qué es filosofía*, y en el carácter moral del hombre masa podemos detectar esa influencia, pero hasta ese momento Heidegger no existe para Ortega. Por eso, en esa apreciación gaosiana sobre Ortega hay sin duda un sesgo que le viene de su propia relación con Heidegger, de la que dice que fue una prisión en la que estuvo veinte años⁶², desde 1933 a 1953. La retahíla de proposiciones con que se refiere a su relación con Heidegger: “En cuanto a Heidegger, dice, de cuanto con, de, en, por sin, son, sobre, tras él me ha pasado y puedo contar, contaré solo con esto”⁶³, es indicio de hasta qué punto se metió en su mundo.

Pues bien, ya he dicho que Ortega, según Gaos, sintió un fuerte aldabonazo con *Ser y tiempo*. Por entonces, mitades de los cincuenta, Gaos está ya más metido en Heidegger, evidentemente en el primer Heidegger. La interpretación de Gaos está en relación a cómo ve él la relación de Ortega con Husserl, casi diríamos que no existiría relación porque para él el sujeto trascendental husserliano termina siendo ideal, mientras que la vida humana según Ortega y Heidegger es la vida concreta de cada uno. Pero, según lo ve Gaos, esa afinidad no impide el malestar de Ortega con la publicación de Heidegger, que le hizo ver sus deficiencias. Ya en el texto sobre las profecías comenta que Heidegger le hizo ver a Ortega el verdadero sentido no biológico de la vida sino vital, biográfico o humano, “que era la suya propia desde las *Meditaciones del Quijote*”⁶⁴. Gaos curiosamente ignora que Husserl es el que está detrás del Ortega de la primera navegación. Para Gaos todo es en esa época neokantiano, incluso la teoría de la verdad, de *Meditaciones del Quijote*, sería meramente “una ocurrencia parentética”, es decir, incidental, como dirá en el “Ortega y Heidegger”⁶⁵. Efectivamente, la teoría de la verdad como desvelamiento rompería el neokantismo.

En el artículo mencionado sobre la salvación de Ortega, a la luz de su teoría de los dos Ortegas, el pegado a las circunstancias y el que tiene “el adventicio afán de sistema”, dice Gaos que el encontrarse Ortega con *Ser y tiempo* le supuso “un choque de radical desazón”⁶⁶. También un poco más adelante habla de que la pugna con Heidegger

⁶¹ Cfr. OC., tomo IX, p. 132.

⁶² Cfr. OC., tomo XVII, 64.

⁶³ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴ OC., tomo IX, p. 50.

⁶⁵ Cfr. OC., tomo X, p. 267.

⁶⁶ OC., tomo IX, p. 120.

“por la primacía de las principales ideas de uno y otro” son “factores de íntima desazón”⁶⁷.

En 1960, una vez publicado el libro póstumo de Ortega *La idea de principio en Leibniz y la teoría deductiva*, vuelve Gaos a tomar la pluma para referirse a Ortega en varios artículos, primero una reseña directa del libro, “El Leibniz de Ortega”, de 1960. En el número siguiente de *Diánoia* publica un segundo artículo, “La ontología de Ortega según *Leibniz*”. Y ese mismo año, en otra revista, publica otro largo texto, comentando el mismo libro de Ortega, con el título “Ortega y Heidegger”. El coordinador del tomo X de la *Obras completas*, Antonio Ziri3n, dice que deb3a de haber sido escrito antes: “Gaos lo escribi3 sin duda por lo menos en 1960, si no antes”⁶⁸. Tal vez por esta apreciaci3n va este texto en primer lugar, pero en la nota 1 se refiere Gaos a los otros art3culos.

No voy a hacer un resumen de los textos de Gaos sobre Ortega a esta altura, aunque es una obligaci3n que en su momento deber3 hacerlo con m3s detenimiento. Solo quiero subrayar dos puntos b3sicos, que no deben servir m3s que para insinuar la riqueza de estos textos y que deberemos estudiar a fondo⁶⁹. En el art3culo sobre “Ortega y Heidegger” vuelve a empezar con la idea que ya hemos citado de que “Las relaciones entre Ortega y Heidegger son quiz3s las m3s importantes de todas las relaciones entre Ortega y otros fil3sofos”⁷⁰. Evidentemente, esta apreciaci3n viene del desconocimiento de lo qu3 represent3 Husserl en la primera navegaci3n de Ortega, y de la caracter3stica del sujeto trascendental, a que ya hemos aludido. Pero este art3culo es uno de los m3s duros para con Ortega. En el *Leibniz* Ortega dedica muchas p3ginas a un ajuste de cuentas con Heidegger; Gaos considera esas p3ginas como “una nueva escaramuza de la – guerra fr3a de Ortega contra Heidegger”⁷¹. Varias veces dice Gaos que lo que dice Ortega es “falso”⁷², o que en su cr3tica procede “como dirigi3ndose a desconocedores de lo criticado”⁷³. En general, el texto es relativamente duro, pero en 3l demuestra una gran distancia respecto a lo que ahora sabemos de Ortega, pues termina con una apreciaci3n sobre la filosof3a de Ortega que hoy, con un mayor conocimiento de la obra de Ortega, rechazar3amos de lleno, que “Los principales filosofemas de Ortega son oriundos del idealismo de sus maestros neokantianos y de su reacci3n antiidealista ‘raciovitalista’, a 3l, oriunda, a su vez, de Nietzsche, de la biolog3a, de su propio sentido de la vida”⁷⁴.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁸ *Cfr. OC.*, tomo X, p. 43.

⁶⁹ Esperemos que la edici3n de todos estos textos en un volumen de f3cil adquisici3n ayude a estudiarlos con m3s detenimiento que el mostrado hasta ahora.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁷¹ *Ibid.*, p. 267.

⁷² *Ibid.*, p. 235, 236.

⁷³ *Ibid.*, p. 238.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 269.

La alusión al neokantismo viene a cuento para citar el segundo punto al que quiero llegar de estos artículos sobre el *Leibniz* de Ortega, tema que toca en varios momentos. En efecto, la tesis de Gaos sobre ese libro de Ortega es que no es un libro unitario, sino que procede de dos proyectos distintos. Primero, piensa que Ortega en este libro hace un esfuerzo para que “no pudiera ponerse más en tela de juicio su capacidad filosófica”⁷⁵, pero desbordado por lo escrito y no pudiendo terminar el libro, “en lugar de las debidas continuación y terminación concursó a lo redactado otro libro –por suerte, de los más originales y valiosos del filósofo”⁷⁶. Esta tesis de la falta de unidad del *Leibniz*, enunciada en este lugar, lo argumenta detenidamente en la reseña “El Leibniz de Ortega”⁷⁷. En el comentario que hace sobre la reseña de Alain Guy del libro de Ortega reprocha a Guy no tomar en consideración su reflexión sobre la falta de unidad del libro de Ortega⁷⁸.

Pero al final de la reseña vuelve a su opinión sobre los dos Ortegas, el pegado a las circunstancias y el de afán de sistema. Gaos atribuye al primero el que no terminara el libro sobre Leibniz. Y aquí termina con los tres modos de ver a Ortega, el de quienes se lo niegan todo, lo que ya no funcionaba, puesto que Ortega estaba de hecho en las Historias de la filosofía. El de quienes le consideran un filósofo como otro cualquiera, lo que sería negar a Ortega su principal virtud. Y tercero, el que considera su modo de hacer filosofía como un modo nuevo, la filosofía *in statu nascendi*⁷⁹ o *in statu nascentis*⁸⁰.

Por fin, para terminar este apartado quiero aunque sea brevemente aludir a la comprensión por parte de Gaos de la conciencia trascendental que, en cuando “sujeto reducido”, es para Gaos un sujeto en el que, se ha hecho epojé de las percepciones de la conciencia natural. En el texto “Ortega y Leibniz”, comenta Gaos los datos autobiográficos con que trabaja Ortega en el “ajuste de cuentas con Heidegger”⁸¹ y para reivindicar la originalidad de su pensamiento. Gaos quiere verificar la tesis de Ortega de que ya en 1925 proponía “el replanteamiento del problema del ser”. A la altura de 1934-35 cita el texto sobre la objeción liminar a la fenomenología que habría presentado a Fink y que aparece tanto en el “Prólogo para alemanes” como en el *Leibniz*⁸², y a ello Gaos responde que “La objeción no tiene en cuenta la distinción decisiva entre la conciencia directa y la conciencia refleja, o la natural o ingenua y la pura o reducida: la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ *Cfr.* pp. 277 ss.

⁷⁸ *Cfr. ibid.*, p. 461.

⁷⁹ *Cfr. ibid.*, p. 297.

⁸⁰ *Cfr. ibid.*, p. 328.

⁸¹ *Ibid.*, p. 239.

⁸² Gaos no percibe la diferencia entre los relatos del “Prólogo para alemanes” y de la *Idea de principio en Leibniz*

epoché en esta de las percepciones y posiciones de aquella”⁸³, lo que es rigurosamente cierto. Pero Gaos no aclara más, sobre todo no aclara si la segunda parte es equivalente a la primera, es decir, si la conciencia refleja es la conciencia pura reducida. Ambos, Ortega y Gaos, hacen a esta depender de la epojé, que por otro lado termina dando como resultado la reducción eidética.

Es cierto que Gaos no confunde reducción eidética y reducción fenomenológica, pero llega un momento en el que considerará al sujeto trascendental como ideal, de manera que la trascendentalidad sería idealidad, con lo que sin quererlo termina confundiendo la reducción eidética con la fenomenológica. Que considera la subjetividad trascendental como ideal a pesar de distinguir con toda contundencia la reducción eidética de la fenomenológica, se ve, primero, en aquel texto último que he citado del debate con Larroyo⁸⁴. Ese texto, que proviene del comienzo de la estancia de Gaos en México, se reitera al final en los comentarios al Congreso sobre el mundo de la vida, Congreso cuyo objetivo era, precisamente, estudiar el último libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas*. En este libro Husserl habla de las cinestesis como elementos constituyentes de la subjetividad en la configuración de la percepción. El cuerpo es por tanto parte de la subjetividad trascendental. Esta tesis, que es obvia de acuerdo a ese texto, es lo que hacen ver los diversos ponentes que vienen de fuera, que defenderían lo que ahora llamamos el “nuevo” Husserl. Gaos reacciona de modo muy negativo frente a los ponentes, personas de gran relieve en el mundo de la fenomenología como Landgrebe, E. Paci, Luis Villoro o John Wild. En uno de sus textos confiesa dónde está la discrepancia. Como Husserl era un idealista trascendental, concibió el estudio del mundo de la vida corriente como un idealista trascendental: “se trataría de descubrir el *apriori* del mundo de la vida corriente, *apriori* que sería, en último término, a su vez, como un *yo y único*, el que no parece poder entenderse sino, más propiamente, como un yo supraindividual”⁸⁵, que sería en realidad una potencia cósmica. Se ve claramente que Gaos está desbordado por lo que aporta *La crisis*, que no entra para nada en sus esquemas. En realidad es muy posible que todo provenga de la comprensión que Gaos tiene de la conciencia pura, que es una conciencia a la que se han extirpado las percepciones como actos ponentes de realidad, para las cuales el cuerpo es imprescindible.

Aquí está su distanciamiento de Husserl, pensando que para Ortega y Heidegger lo trascendental es la realidad que somos cada uno de nosotros, lo que no sería el caso de Husserl. Es un tema sumamente importante que terminará mezclando el propio Gaos, como lo muestro en otro texto que será publicado en breve.

⁸³ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁴ *OC.*, tomo III, p. 121.

⁸⁵ *OC.*, tomo X, p. 397.

En la traducción que Gaos hace en las *Ideas para una fenomenología pura*, de la palabra husserliana *Erfahrungsbewusstsein* o *erfahrendes Bewusstsein* como conciencia empírica⁸⁶, se ve que no tiene clara la arquitectónica de la fenomenología o que quiere interferir en ella, porque para tener percepciones no hace falta ser conciencia empírica. También la conciencia trascendental tiene percepciones, y tiene percepciones ponentes, porque hay una conciencia trascendental directa, que en cuanto conciencia de experiencia, tiene percepciones ponentes de ser real. Tan conciencia de experiencia es la conciencia empírica como la trascendental. De hecho Husserl habla de esa *Erfahrungsbewusstsein* antes de la reducción, cuando está hablado de una conciencia empírica, y después de la reducción, cuando habla ya de una conciencia trascendental. La diferencia está en la consideración del ser real puesto por una y otra *erfahrendes Bewusstsein*, en la primera ese ser real es un ser en sí, independiente de mí, porque es autónomo, en la segunda es un ser que es el correlato de mi experiencia.

§ 4. Los problemas de Ortega y Gaos

Para terminar, quiero mencionar los problemas con que se han enfrentado las filosofías de ambos pensadores, y que en cierta medida nos corresponde a nosotros solventar. Primero tocaré el caso de Ortega y luego el de Gaos.

§ 4.1. Ortega

A partir de 1930 de Ortega deja en la Facultad de Filosofía de ser el maestro y el filósofo indiscutible porque las miradas se vuelven con toda decisión al astro ascendente que es Heidegger, que se convertirá en la referencia indiscutible para Zubiri y Gaos. Coincide esa fecha con la insistencia por parte de Ortega de su superación de la fenomenología. A pesar de que Husserl relate⁸⁷ la visita de Ortega en noviembre de 1934 como la de alguien que dirige en Madrid una brillante escuela de fenomenología, lo cierto es que por entonces piensa que él ya está muy alejado de la fenomenología, al menos de la de Husserl. Pero en público no muestra esta característica que le atribuye Husserl⁸⁸. Cuando Ortega va a Argentina en 1939 tiene ya 56 años, no le terminan de salir las cosas, y no consigue o no puede quedarse en el país con el que tanto contacto había tenido desde 1916. Seguramente la edad le pudo jugar una mala pasada, aunque no necesariamente, pues parece que había la idea de que una cosa era ir a dar cursos o charlas y otra pretender quedarse en el país de profesor, con lo que entraba en competencia con los locales (lo que o

⁸⁶ Por ejemplo, en *Hua* III, 93, 85, 100 o 311; *Ideas* §§ 93; 108, 109, 322, entre otros muchos.

⁸⁷ En *La fenomenología de Ortega*, p. 168, relato las tres cartas en que Husserl informa sobre la visita de Ortega.

⁸⁸ Ver del autor, *La fenomenología de Ortega*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, capítulo V.

ocurría en México). La cuestión está en que ese Ortega se desvincula de la fenomenología, por tanto ni siquiera en el resurgir que se da de la fenomenología en los años 50 y 60 aparece Ortega como un pensador determinante. En los escritos de *La Torre* no hay ni una consideración que tome a Ortega como fenomenólogo. Luego, sobre todo después de 1955, por razones que he analizado en otro lugar⁸⁹, la filosofía de Ortega desaparece de la Universidad, no siendo recuperada hasta los años 90. Y solo en la primera década de este siglo es ya normal que haya cursos sobre Ortega, tesis doctorales abundantes sobre el mismo, además de ediciones críticas sobre sus textos, la nueva edición de las *Obras completas*, así como una revista especializada, la *Revista de Estudios Orteguianos*, que lleva ya 23 números.

§ 4.2. Gaos

José Gaos se va a México, como ya hemos dicho, con 38 años, con una vida no muy perfilada, aunque fue muy precoz y tenía ya un muy buen bagaje detrás. Pero, de todos modos no tiene hecha su vida, es una generación más joven que Ortega y esa diferente situación personal le permite rehacer su vida profesional en México. También influyen, naturalmente, las circunstancias beneficiosas en México, problemáticas en Argentina. En México la filosofía no tenía excesivo desarrollo, en Argentina, el número y participación pública de sus intelectuales era muy fuerte. José Ingenieros había contribuido de manera decisiva a crear pensadores y una tradición. Por otro lado, las condiciones políticas para los republicanos fueron las absolutamente idóneas en México, mientras que Argentina estaba dividida, tanto respecto a la República como respecto a los bandos en guerra.

Ahora bien, Gaos desarrolla su Filosofía de la filosofía y olvida su relación con la fenomenología porque considera a esta algo abstracto, muy alejada de la filosofía contemporánea, centrada en el sujeto concreto y carnal. Los comentarios que hace en el Congreso sobre el mundo de la vida, que tuvo lugar en México en 1963, indican hasta qué punto se aferra a una noción de sujeto trascendental en el que no puede haber cuerpo, porque este es algo empírico que ha sido dejado por la epojé⁹⁰. En relación con la fenomenología, también Gaos la deja olvidar, de hecho, Heidegger queda lejos de la fenomenología y el segundo Heidegger mucho más; y la de Husserl, estaría superada. No ofreció a sus alumnos salidas desde su magisterio porque, además, la insistencia en la Filosofía de la filosofía tenía que resultar escasamente estimulante; así los alumnos se le fueron yendo poco a poco a Inglaterra y a EEUU, a estudiar fundamentalmente filosofía analítica o moral. De manera que la fenomenología prácticamente

⁸⁹ Ver del autor "*La recepción de Ortega en España. Al rebufo de un error autobiográfico*", en J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 231-249.

⁹⁰ *OC.*, tomo X, p. 396.

desapareció en México lo mismo que su propia filosofía, porque desde su teoría de una filosofía de la filosofía como confesión personal, no resulta especialmente atractiva. Para Alejandro Rossi, Gaos se habría tomado demasiado en serio su filosofía de la filosofía.

Lo escrito no son más que algunas vistas sobre la obra de Gaos, desde el convencimiento de que en esa inmensa obra hay, todos lo sabemos, cientos de páginas maravillosas que deberemos leer y releer. Y, en todo caso, utilizarlas para pensar con ellas, aunque sea de modo crítico, porque esa es la mejor forma de recuperarlo para nuestro pensamiento vivo