

Abelardo Villegas

JOSE GAOS Y LA FILOSOFIA HISPANOAMERICANA



En un libro reciente el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy afirmó que América Latina no tendría verdadera filosofía, filosofía creadora hasta que no hubiese superado el subdesarrollo que la aqueja. Esta idea acerca de la posibilidad de una filosofía americana, hispanoamericana, resulta ser una variante contemporánea de aquella otra que era el *leit motiv* del pensamiento de José Gaos: la de que las filosofías nacionales no aparecen sino hasta que se encuentran bien constituidas las nacionalidades modernas. Ambas tesis expresan dos preocupaciones paralelas, en un caso la de que la cultura depende, en su expresión más valiosa y original de la superación del subdesarrollo, y en otro caso de que depende de la constitución de la nacionalidad. Quizá haciendo una combinación de conceptos se pudiera decir que la nacionalidad no se constituye sino hasta que se supera el subdesarrollo; así de cerca se encuentran una y otra concepción.

Además hay otra semejanza importante: ambos puntos de vista suponen que la idoneidad, originalidad y validez de la filosofía hispanoamericana son cualidades extrínsecas a ella misma, que le provienen de las características del desarrollo social o de la circunstancia histórica. Hay en ambos casos, y especialmente en el de Gaos, una reluctancia a concebir el desarrollo de la filosofía como un proceso intrínseco, interno, en el cual jugaran un papel decisivo las características propias de este menester, tales como la determinación precisa de su objeto y de su método. Una posición que sostuviera esto último sería justamente la opuesta a las enunciadas. Ahora bien, probablemente los conceptos de Gaos y Salazar Bondy se fundan en la ya muy traída y llevada observación en el sentido de que los filósofos hispanoamericanos sólo comentan o repiten lo dicho por las filosofías europeas o norteamericanas. De este dato, de este *síntoma* se seguiría que el problema de una filosofía creadora radica en los filósofos hispanoamericanos como hombres, pertenecientes a tal o cual tipo de sociedad o de circunstancia histórica.

Como se sabe, Gaos resolvía este problema incitando a los pensadores hispanoamericanos a hacer filosofía sobre su circunstancia, e historia de esa misma circunstancia. De la filosofía sobre la circunstancia obtendríase una filosofía original en la misma medida de la originalidad de la circunstancia. De la historia en general y de la historia de las ideas en particular —que era la especialidad de Gaos— se obtendría un relato del proceso de integración de las distintas nacionalidades hispanoamericanas y del mundo de habla española en general.

Lo segundo tuvo un considerable eco en toda Hispanoamérica; las historias de las ideas y de la filosofía hispanoamericana proliferaron, ya siguiendo la inspiración de trabajos dirigidos por Gaos, ya nutriéndose de otras fuentes.¹ En cambio lo primero, lo de filosofar sobre las circunstancias no tuvo un mayor desarrollo, a pesar de algunos intentos aislados,² porque la tarea era capaz de

dejar perplejo a cualquiera: ¿cómo filosofar acerca de las circunstancias? ¿Es que la filosofía puede meditar filosóficamente sobre objetos que no son tales? ¿Cómo se hace eso? El que esto escribe llegó hace tiempo a la conclusión de que el único procedimiento que se había ensayado a este respecto era el muy ingenuo de hipostasiar la nación y la historia, esto es, el de buscar el *ser* del mexicano, o el *ser* del panameño, o el *ser* de América o, viceversa, el de decir que su historia constituye el *ser* del mexicano, del panameño o de América. El procedimiento resultaba casi mecánico y consistía en atribuir el carácter de ser a ciertas peculiaridades históricas, sociales o psicológicas.³ Y también consideró, uniéndose a un consenso general, que por ese camino no se podía avanzar más.

A cierta distancia del movimiento inspirado por Gaos es más fácil advertir que se trataba de un nacionalismo que habiendo tenido muchas expresiones en nuestro medio invadía los terrenos de la filosofía. El proceso de hipostasiar los caracteres de la nación no resultaba nuevo en la historia de la filosofía. Sin ir demasiado lejos podría recurrirse fácilmente a ejemplos de la filosofía alemana desde un Hegel que establecía conexiones esenciales de Prusia con el espíritu, y que sostenía que la nación como individuo general era el instrumento de la conciencia divina, hasta Heidegger que sostiene la idoneidad del pueblo alemán para las actividades de la metafísica que son, casualmente, las más propias del hombre, las más humanas.⁴

Desde luego, nuestro nacionalismo filosófico no tiene los mismos caracteres que estos dos, pero tiene en común con ellos dotar de significación metafísica o filosófica a las estructuras nacionales. El nacionalismo sostenido por Gaos y su escuela pretendía coadyuvar a la formación de la nacionalidad mexicana y de la peculiaridad hispanoamericana creando una conciencia filosófica e histórica a estos núcleos sociales. Una clara conciencia de que se vivía en un proceso de integración nacional, que nuestras deficiencias no tenían un carácter absoluto sino que eran meros accidentes históricos de ese proceso, etc.

Cabía, sin embargo, otro modo de hacer filosofía sobre las circunstancias nacionales mucho menos complicada y más fácil de fundar que la señalada antes. Esta podría consistir en lo que bien podría llamarse filosofía aplicada, o sea en el enunciado de conceptos generales de la filosofía de la historia o de la antropología filosófica y luego en la aplicación de los mismos al hombre y a la historia de hispanoamérica, tal como antes lo habían hecho Alberdi, Sarmiento, Ingenieros, Korn, Caso y Vasconcelos, por ejemplo. Pero Gaos había insistido⁵ en la necesidad de establecer categorías oriundas del terreno que se estaba tratando, rechazando lo que llamó el "imperialismo" de las categorías. O sea la extensión indebida de las categorías oriundas de un territorio a otro, como por ejemplo, la extensión de las categorías originadas

de la historia de la filosofía europea a la historia de la filosofía hispanoamericana. Los filósofos de lo mexicano o lo hispanoamericano debían penetrar directamente en sus objetos de estudios y del cúmulo de los datos debían extraer los conceptos generales o categorías mediante los cuales se articularían esos datos y se les dotaría de sentido. Hacer eso, decía Gaos, es proceder del mismo modo como lo han hecho los historiadores de la filosofía occidental: del proceso histórico mismo obtuvieron sus categorías que ahora nos parecen absolutas.

En un segundo proceso, los pensadores hispanoamericanos debían insertar la historia de nuestra filosofía elaborada con categorías autóctonas en la historia de la filosofía general. Y con esto se cumpliría el proceso de insertar lo nacional hispanoamericano en la historia general.

Este segundo procedimiento para historiar la filosofía en Hispanoamérica era más factible de ser considerado como una tarea propia de la filosofía hispanoamericana que el proceso de las hipótesis. Varios trabajos que se hicieron sobre historia de las ideas con este criterio mostraron los equívocos que se podían cometer, las omisiones en la comprensión en que se podía incurrir, si se contemplaba esa historia a la luz de las categorías puramente europeas. Incluso podía constituir un aviso para una posible historia general o del pensamiento hispanoamericano hecha a luz del marxismo o de la dialéctica.

Estas indicaciones de Gaos respecto al modo de hacer la historia resultan a nuestro parecer, las más fecundas de su filosofía de lo

hispanoamericano porque las mismas pueden ser obtenidas por diferentes métodos y no tienen un conexión esencial con su perspectivismo circunstancionalista y personalista que resulta muy difícil de seguir sosteniendo. En cambio, el sistema de la hipótesis sí implicaba caer de cabeza en ese absolutismo de la circunstancia que tantas veces se ha criticado a Gaos y a su escuela.

Creemos también que a eso se debe el que la tarea de historiar las ideas hispanoamericanas sea reconocida como una labor normal y permanente en nuestros medios filosóficos en tanto que las elucubraciones sobre el ser de Hispanoamérica hayan caído en descrédito y sean consideradas como exageraciones de un nacionalismo que también ahora resulta excesivo.

Empero, todavía es necesario explicar más por qué razón Gaos hacía depender la idoneidad y originalidad de nuestra filosofía de las circunstancias históricas y no de las características intrínsecas de ella misma. Lo que ocurría era que Gaos, como todo mundo sabe, tenía un fondo escéptico, consideraba que la filosofía había fracasado por la imposibilidad de conocer sus objetos más propios, los entes metafísicos. Despojada de la metafísica, sin meollo, la filosofía sólo podía historiarse a sí misma. Y cuando se hace historia de la filosofía no tiene caso preguntarse por la verdad de las filosofías historiadas, pues esas preguntas conducirían fuera de la historia a un plano de discusión teórica pura, plano en el que Gaos consideraba que la filosofía no tenía nada verdaderamente importante que hacer.

En otras palabras, sólo se puede juzgar de la calidad de una filosofía por sus conexiones con la circunstancia histórica cuando se dejan de lado los objetivos propios de ella, cuando no se cree en ellos, cuando se considera a la filosofía como un cascarón vacío explicable desde fuera solamente. En cambio cuando se juzga a la filosofía por su acercamiento y tratamiento de sus problemas propios, su consideración histórica deja de ser definitiva. Y lo que se dice del pensamiento de Gaos también puede decirse de la opinión de Salazar Bondy citada al principio de este trabajo. Porque si el subdesarrollo o la falta de una integración nacional han impedido la creación de filosofías originales y de alta calidad, a cambio no han impedido, por ejemplo, la creación de una literatura de alta calidad. Así la explicación extrínseca funcionaría en el caso de la filosofía pero no en el de la literatura. En ella podríamos encontrar ejemplares con valores semejantes a los de la literatura de los países desarrollados o integrados nacionalmente.

La insistencia en una explicación extrínseca de nuestra filosofía dio origen a otra que posiblemente pretendiera subsanar la objeción anterior: no se habría hecho buena filosofía porque la filosofía es muy difícil y se requiere el dominio de complicadas técnicas para obtener algo que valga la pena. Habría sido la falta de rigor técnico, metódico, el que explicara las deficiencias de la



filosofía hispanoamericana. Esta explicación, que se ha dado efectivamente, resulta un tanto peyorativa para la literatura, en cuanto que las exigencias de ésta no resultaran demasiado difíciles de cumplir y estarían más al alcance de una intelectualidad atécnica y ametódica.

Creemos que más cerca de la explicación de las características de nuestra filosofía anduvo el propio Gaos cuando la trató de explicar por los *temas* que preferentemente había tocado. Según Gaos, durante mucho tiempo nuestra filosofía fue filosofía política, filosofía de la educación, filosofía de la historia y en buena medida filosofía estética. La preferencia por estos temas sí tendría una explicación en las circunstancias históricas de nuestros pensadores. Los problemas de la política, de la educación, de la historia y del arte, especialmente de la literatura, sí habrían sido planteados por el subdesarrollo o por el proceso de integración nacional. Pero una cosa es afirmar que por las circunstancias, durante mucho tiempo nuestra filosofía se ocupa de temas políticos, y otra es que por esa circunstancia sea deficiente o poco original o poco creadora. Creemos que es en relación a sus temas como debemos juzgar a la filosofía hispanoamericana y juzgarla como cualquiera otra sin dolernos de los resultados, pero sin creernos víctimas de una peculiaridad histórica.

Por eso tampoco son aceptables las críticas que el historiador norteamericano William Raat ha hecho al método con que en México se ha elaborado la historia de las ideas. Difícilmente puede creerse que ésta haya sido hecha como el desarrollo de un proceso puramente eidético sin establecer las vinculaciones de la idea con las estructuras sociales.⁶ A un nacionalismo circunstancialista que determina los caracteres de la filosofía a partir de la circunstancia histórica, difícilmente puede criticársele de excesivamente idealista. Puede quizá achacársele no aprovechar los métodos sociológicos allí donde hay una relación entre las estructuras sociales y las ideas, pero sin duda el perspectivismo historicista es más amplio que eso; ya lo hemos dicho, establece una vinculación esencial entre las ideas y la *totalidad* de la circunstancia histórica, esto es, no sólo con las estructuras sociales de esa circunstancia. La circunstancia comprendería, pues, estructuras sociales, económicas, políticas, culturales e incluso estaría también englobado el pasado y las otras ideas que también forman parte de la circunstancia.

El problema aún no resuelto ni por el historicismo, ni por el sociologismo o el materialismo histórico, consiste más bien en dilucidar la naturaleza de las relaciones que hay entre idea y circunstancia, entre idea y sociedad o entre idea y estructuras económicas. Las más de las veces se da por supuesto que estas vinculaciones son de naturaleza causal; que la circunstancia, la economía y la sociedad son causa de las ideas, y que éstas son efectos, que lo verdaderamente sustantivo es lo primero y que lo segundo es adjetivo. Pero basta una simple experiencia en el





manejo de las ideas y de su historia para advertir que la cosa no es tan simple y que esos vínculos son verdaderamente complicados. Además, como ya lo hemos dicho, tales explicaciones pasan por alto la especificidad de las ideas o, en el caso que nos ocupa, la especificidad de la filosofía cuya razón de ser no es puramente extrínseca.

Otro aspecto importante del pensamiento de Gaos consistió en concebir la realización de la filosofía mexicana o hispanoamericana como una "actividad teórico-práctica, eidético-existencial".⁷ Gaos no consideraba que la filosofía hispanoamericana debía quedarse en la pura contemplación estética de la circunstancia. Consecuente con su filiación orteguiana la concebía como un saber de salvación, pero, tal vez, de una salvación algo distinta de la proclamada por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. Se trataba, en efecto, de llevar las características de la circunstancia a la "plenitud de su significado" y a "ponerlas en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación".⁸ Pero también había algo más: la salvación pensada por Gaos era una salvación eminentemente política, sólo que política en un sentido amplio, entendida como la teoría y práctica de los principios generales que rigen la sociedad. La filosofía de los hispanoamericanos debía conducir allí, no a contemplación de características sino al planteamiento filosófico de los problemas sociales y políticos en ese sentido amplio. Es ocioso decir que tal preocupación de Gaos entroncaba no sólo con las preocupaciones presentes sino con toda la tradición filosófica hispanoamericana que había hecho de la filosofía principalmente una ideología política. Era una formulación contemporánea de ese politicismo típico de nuestra filosofía.

Cuando redactó sus *Confesiones profesionales* ya tenía a la vista las consecuencias de su actitud, los alumnos mexicanos formados por él, especialmente el Grupo Hiperión, mostraban una proclividad a la actividad política, inclinación que iba en detrimento de una vida enteramente dedicada a las cuestiones filosóficas, pero que resultaba congruente con lo sostenido por una filosofía de la salvación. Gaos se percataba de este desgarramiento, pero él mismo como "trasterrado" sabía perfectamente que en ciertas *circunstancias* la actividad filosófica no puede permanecer ajena a los acontecimientos políticos.

Por nuestra parte consideramos que tal desgarramiento atenaceaba todavía a los filósofos hispanoamericanos. El creciente rigor que se exige en la actividad filosófica produce la necesidad de que los llamados a ella dediquen su vida a las cuestiones filosóficas, pero los acontecimientos políticos irrumpen en los claustros universitarios y demandan atención de los cultivadores de la filosofía. La solución aparentemente no podría ser más sencilla: el filósofo o profesor de filosofía podría dedicar atención y parte de su tiempo a la política. Pero probablemente lo que se pide no es eso, sino

que intervenga en la política *como filósofo*. Tal vez por este dilema las corrientes filosóficas que predominan en nuestras universidades sean el análisis lógico que hace un llamado al rigor metódico, y el marxismo, una filosofía práctica que incita a la acción y la concibe como parte sustancial de la filosofía misma.

La afiliación al marxismo por parte de muchos jóvenes estudiantes de filosofía constituye una radicalización de la actitud de los historicistas. El historicismo llamaba al análisis de la historia y al planteamiento de problemas e incluso a la actividad política. El marxismo llama al análisis *crítico* de la historia y a la acción o praxis *revolucionaria*. De este modo, el auge del marxismo se inscribe como una continuación del politicismo de la filosofía hispanoamericana.

Frente a esta situación, nosotros consideramos que las meditaciones acerca de la originalidad o idoneidad de la filosofía hispanoamericana deben cesar. Lo que se tenía que decir ya está dicho, el historicismo planteó y desmenuzó el problema. A nosotros nos corresponde, una vez que ya ha sido hecha su historia, internarnos en la problemática propia de la filosofía, en el abordaje filosófico de las cuestiones que nos preocupan sin pararnos a averiguar si somos originales o satisfactoriamente filosóficos.

NOTAS

1. Menciono algunos títulos tomados al azar: desde luego, de Leopoldo Zea *El positivismo en México*, F.C.E. y *Dos etapas del pensamiento en América*, El Colegio de México; de Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Imprenta Nacional de Panamá; de Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Ediciones Francisco Moncloa, Lima; de Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, F.C.E.; de Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Ediciones de la Universidad de la República, Montevideo, y *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, F.C.E.; de João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, F.C.E.; de José Luis Romero, *Las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, F.C.E.; de Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*, F.C.E.; de Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Editorial Cajica, México, y otros muchos más.

2. Cf. de Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón; de Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, F.C.E.; de Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Universidad Central de Venezuela; de Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa y Obregón, etc. . .

3. Véase mi libro *La filosofía de lo mexicano*, F.C.E.

4. Cf. Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires.

5. Cf. de José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, Ed. Stylo, y *En torno a la filosofía mexicana*. Y consúltense sobre Gaos, de Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, y la tesis inédita de María de los Angeles Knochenhauer, *Tres historicistas mexicanos. Un análisis del historicismo perspectivista*, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1969.

6. Véase de William Raat, "Leopoldo Zea y el positivismo, una reevaluación", *Latinoamérica*, Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos, Filosofía y Letras, México, núm. 2.

7. Véase *En torno a la filosofía mexicana*, T. II.

8. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Revista de Occidente.