

# Circunstancia contra vocación: el diálogo de Gaos con Ortega

*Circumstance against vocation:  
the dialogue between Gaos and Ortega*

JOSÉ LASAGA MEDINA

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid  
jlasagam@gmail.com

## RESUMEN

Más allá de la posible influencia de Ortega sobre Gaos, me propongo explorar los radicales filosóficos que convergen en la obra de ambos filósofos en torno a dos de los conceptos que resultaron centrales para sus respectivas filosofías de la vida humana como sujeto histórico: circunstancia y vocación. No los entendieron de la misma forma. De ahí mi propósito de elaborar una comparación entre el rendimiento de ambos conceptos en sus respectivos discursos, buscando las iluminaciones que las diferencias arrojan sobre sus respectivas obras.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset, Gaos, vocación, soledad, historicidad, circunstancia, vida

## ABSTRACT

Beyond the matter of a possible influence of Ortega over Gaos, in this paper I aim to find the converging roots in the work of both philosophers with regards of two concepts that were prominent to their philosophies of human life as a historical matter, i.e., the issues of circumstance and vocation. Though these philosopher did not understand these in the same way, I however propose making a comparison between the place of both concepts in their respective discourses, seeking to shed light in the difference cast by their respective oeuvres.

**Keywords:** Ortega y Gasset, Gaos, vocation, loneliness, historicity, circumstance, life

El famoso *Discurso del Método* [es] uno de los escritos más justamente populares de toda la historia filosófica, y [...] en verdad una obra maestra. No se propone con él Descartes componer un tratado del método, sino hablar de lo que éste es como viviente función de la humana vida. De aquí el hecho paradójico –y nunca

---

Recepción del original: 17/10/18  
Aceptación definitiva: 25/11/18

analizado— de que esas páginas que abren una nueva época de la Humanidad, que inician la nueva ciencia y con ella la nueva técnica material para la vida, consistan no en una *disputatio*, ni en un tratado, ni en un manual, sino en una... autobiografía.<sup>1</sup>

Para mí es lo decisivo la individualidad irreductible de los sujetos; la sucesión o simultaneidad de estos, cosa secundaria. Para lo que tengo una sensibilidad radical, es para la individualidad, solitaria en su intimidad última. Me ha llevado a formar el concepto de soledad histórica del individuo en medio de su tiempo, que es muy coherente con el mentado personalismo.<sup>2</sup>

En las siguientes páginas se pretende explorar el diálogo filosófico entre José Ortega y Gasset y José Gaos, no tanto en el plano de lo dicho expresamente por Gaos sobre su maestro, cosa que he estudiado en otra parte, sino sobre lo que se podría describir como algunos implícitos de dicho diálogo.<sup>3</sup> En ellos residen a mi juicio ciertas claves del magisterio de Gaos en México.<sup>4</sup>

Parto del hecho de que el magisterio de Ortega en torno a la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid había generado algo así como una escuela, entendiéndolo por tal no sólo la existencia de un corpus teórico y su transmisión, sino el funcionamiento de instituciones, tales como revistas (*Revista de Occidente*), lugares de reunión y discusión (Residencia de Estudiantes), editoriales (Calpe), etc. Gaos reconoció la existencia de tal escuela en el primer artículo que publicó apenas llegado a suelo americano, hablando de una “Escuela de Ortega”, que más tarde se dará en llamar por miembros de la misma, como Julián Marías, e historiadores, como José Ferrater Mora, *Escuela de Madrid*, aunque creo que Gaos nunca usó este apelativo.<sup>5</sup> En cualquier caso, el nivel y organización de los estudios de filosofía que éste conoció cuando en 1933 regresó como profesor a la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, donde

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol. IX, Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 1075.

<sup>2</sup> GAOS, J., *Obras completas*, vol. X, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 700.

<sup>3</sup> GAOS, J., *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, edición de José Lasaga, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 24 y ss

<sup>4</sup> Una primera versión de este ensayo fue leída en el Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental, perteneciente al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias a la invitación de su director el Dr. Antonio Zirión, un 5 de agosto de 2016. El estudio se enmarca dentro del Proyecto de Investigación DIÁLOGO CULTURAL Y CIENTÍFICO EN EL EJE ATLÁNTICO EN EL SIGLO XX: ESPAÑA-ARGENTINA/MÉXICO/ESTADOS UNIDOS HAR2013-46538-P, Ministerio de Economía e Innovación.

Una versión aparecerá publicada el año que viene en el libro colectivo que reúne las investigaciones del mencionado proyecto por la Editorial Galaxia-Gutenberg.

<sup>5</sup> GAOS, J., “La filosofía en España”, en *Letras de México*, enero de 1939, pp. 283-292.

había defendido su tesis doctoral algunos años antes, tutelada por su decano y amigo, Manuel García Morente, le tuvo que impresionar gratamente. Está fuera de duda que dichos métodos y estilos fueron, en gran medida, los propuestos por Gaos para su docencia mexicana.

La docencia de Gaos en México fue larga y productiva. Se inicia en septiembre de 1938, cuando dicta su primer curso en la Universidad de Morelia, y termina en 1969, año de su fallecimiento en Ciudad de México. La inspiración central a la que su magisterio permaneció fiel es fácil de resumir porque él mismo la reiteró en numerosas ocasiones: en el siglo XX, la filosofía vive de su historia. Dicha posición se enraíza en otra más profunda, y digamos que “metafísica”, relacionada con su visión del momento que le toca vivir: Historicidad radical. Nuestro tiempo aporta esta nueva interpretación, a saber, que

la filosofía *es* su historia, el conjunto, la sucesión históricos [sic] de las filosofías. La filosofía, la literatura, el arte, la religión –las religiones–, la sociedad –las sociedades–, la ciencia misma, la razón misma, las cosas humanas todas, *son* su historia; el hombre mismo *es* su historia, la historia; lo que constituye su “historicidad” y la tesis nuclear de lo que se llama *historicismo*.<sup>6</sup>

En rigor, este radical historicismo, que Gaos desarrolla concibiendo la filosofía como una *filosofía de la filosofía* de corte auto-biográfico –el texto de fundación de su filosofía más propia es *Confesiones profesionales* (1958)–, no fue postulado por Ortega, aunque no está alejado de su *razón histórica*. Pero lo que intento argumentar en “Circunstancia contra vocación” es que estos conceptos, mencionados en el título, son los más significativos para entender los vínculos biográficos y teóricos entre ambas obras, de cuya interacción resultará una decisiva contribución a la creación de una cultura filosófica en México. Si alguien encuentra exagerada esta afirmación, valga como argumento la siguiente observación de Octavio Paz en su ya clásico *El laberinto de la soledad*:

Cárdenas abrió las puertas a los vencidos de la guerra de España. Entre ellos venían escritores, poetas y profesores. A ellos se debe en parte el renacimiento de la cultura mexicana, sobre todo en el campo de la filosofía. Un español al que los mexicanos debemos gratitud es José Gaos, el maestro de la joven “inteligencia”. La nueva generación está en aptitud de manejar los instrumentos que toda empresa cultural requiere. Por primera vez desde la época de la Independencia, la “inteligencia” mexicana no necesita formarse fuera de las aulas. Los nuevos maestros no ofrecen a los jóvenes una filosofía, sino los medios y las posibilidades para crearla. Tal es, precisamente, la misión del maestro.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> GAOS, J., “¿Son filosóficos nuestros días?”, en *Obras completas, vol. III*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 244.

<sup>7</sup> PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2004 [1a ed., 1950], pp. 175-176.

Si el magisterio de Gaos resultó tan decisivo como Paz afirma –junto con algunos libros de Ortega– para aquella generación mexicana, al menos durante unos años, no fue sólo por méritos propios, sino porque se dio una coincidencia objetiva entre la situación histórica en la que se había encontrado España cuando se incorporan a la vida pública las *generaciones del 98 y del 14*, y la situación del México post-revolucionario. La coincidencia se deja resumir en pocas palabras. Ni México ni España habían tenido una modernidad plena, entendiendo por tal una cultura filosófico-científica y una actividad política capaz de asimilar en sus programas los logros del parlamentarismo, legalidad constitucional y derechos ciudadanos. La lucha entre tradición e Ilustración a lo largo del XIX se había saldado, en ambos casos, con resultados inciertos. No se trataba sólo de importar libros o ideas. Ya se había hecho y el experimento había terminado en fracaso.

Si Ortega había irrumpido en la cultura española con un primer libro llamado *Meditaciones del Quijote* (1914) en el que se preguntaba ¿qué es España?, para responder que la negación de una España exigía la *invención* de otra, la filosofía mexicana iniciaba su modernidad con un examen del ser del mexicano, propuesta iniciada por Samuel Ramos con *El perfil del hombre y la cultura en México*. Gaos saludó el libro como uno de los que tuvieron más influencia en las *nuevas* generaciones de estudiantes, es decir, las que él mismo formaba en sus clases en las décadas de los 40 y 50. En una necrológica para Ramos afirma: “La filosofía de la salvación de las circunstancias españolas, programada por Ortega y Gasset en el prólogo de las *Meditaciones del Quijote*, inspiró a Ramos su filosofía del mexicano y de la cultura mexicana, según declaraciones expresas de él mismo”.<sup>8</sup>

El éxito del magisterio de Gaos no es fácil de explicar. Dotado de una personalidad compleja y distante, que podía resultar más bien un inconveniente, ésta se compensaba con creces con la dedicación que mostraba hacia su acción docente y el cuidado exquisito que mostraba en el trato con sus estudiantes. Más relevante me parece, sin embargo, su dedicación a los contenidos y métodos de que se sirvió en su magisterio. Gaos debió captar cierto paralelismo no manifiesto en las respectivas intrahistorias de ambas patrias (la de nacimiento y la de acogida) y comprender qué era lo que más demandaba el momento mexicano. Culturas escasamente secularizadas con una influencia de la Iglesia Católica en la formación de las minorías intelectuales que había impedido que éstas se ejercitaran en el libre examen y la crítica: Montaigne, Descartes, Galileo, Hume, Kant, no habían sido leídos apenas en los últimos trescientos años. Cervantes tenía que ser rescatado de los eruditos para recuperar el caudal de inspiración *moderna* que atesoraba la invención

---

<sup>8</sup> Ver GAOS, J., “Samuel Ramos. Nota necrológica”, en *Obras Completas*, vol. VIII, 1996, p. 621.

de un género literario sin el que, como ocurre con la ciencia matemática, no podemos entender lo ocurrido entre el siglo XVII y nosotros.

Así como Ortega acertó al proponer a los argentinos “Argentinos, a las cosas”, Gaos hubiera acertado con el grito “Mexicanos, salvad vuestra circunstancia”, si es que se hubiera decidido a darlo. En ese programa se hallaba incoada la puerta de acceso a la modernidad mexicana. No había que imitar las soluciones que hubieran servido a otros. Ya lo habían comprobado con el experimento fallido de la importación del positivismo por la burguesía en el siglo XIX. Después de aprender filosofía en Alemania, Ortega había interpretado su programa “España es el problema, Europa la solución”, aclarando a sus críticos que buscaba, dando el rodeo por Europa, una interpretación española del mundo. Pero eso no se podía hacer sin haber alcanzado el nivel de los tiempos. Había que absorber lo que de valioso hubiera en el propio pasado. Así, Gaos propuso como una de las primeras medidas de su ejercicio docente, fundar un “Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española”.<sup>9</sup>

Con esto no queda justificado hasta qué punto la constitución de una filosofía universal, pero de inspiración mexicana, tuvo su origen en la aplicación metodológica del principio de “reabsorción de la circunstancia”, pero al menos resulta aceptable como hipótesis de trabajo.

El otro concepto cuya relevancia para esta historia es incuestionable es el de vocación. Este juega un papel más complejo. Gaos sintió la filosofía como *llamada* hacia... la filosofía, pero no se preguntó qué cosa es una vocación como ingrediente de una vida humana pensada en su desnuda historicidad. Quizá por ello no pudo trascender su propia circunstancia, al no admitir a examen la conjetura de que la vocación no solo dialoga hacia fuera, hacia el mundo, sino que hay también un diálogo *ad intra*, ensimismado, del yo consigo mismo, que intenta descubrir algo por debajo de las creencias e interpretaciones de la época.

La circunstancia limitó, precisamente, el magisterio de Gaos, al sentirse prisionero de ella y no confiar en la dimensión creadora de la vocación. Su exquisita fidelidad al ingrato momento filosófico que le tocó vivir, condicionó su propia creatividad como filósofo, a la que se sentía obligado para legitimar un magisterio que podía haber juzgado como suficientemente sustentado sobre sus extraordinarios saberes y su dedicación a las clases, seminarios, traducciones, dirección de tesis y otros trabajos de investigación que en ocasiones lindó con el sacrificio –para comprobar que no hay gran exageración en lo que digo, bastaría con examinar los diecinueve tomos de sus *Obras Completas*. La

<sup>9</sup> Ver SALMERÓN, F., “El seminario de José Gaos sobre el pensamiento de lengua española”, *Escritos sobre José Gaos*, México: El Colegio de México, 2000, pp. 19-34.

impresión de ser un epígono moviéndose en los años finales de una historia de la filosofía que había cumplido más de dos mil años, la inclinación por los clásicos temas de la metafísica, Dios, el Alma, el Mundo, cuya formación en el criticismo kantiano y postkantiano, le prohibía investigar, en fin, cierta mezcla de anhelo de saber y enseñar verdades, y la impresión escéptica de que la razón humana no estaba suficientemente armada para satisfacer las ambiciones que su propia soberbia le inspiraba, le empantanaron en una forma de practicar la filosofía que resultó inadmisibile para la mayoría de sus discípulos. Y una vez más, las circunstancias no ayudaron.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, el mundo cambió muy rápidamente hacia unas tendencias filosóficas que, bajo la apariencia de ser novedosas, encerraban formas del siglo anterior. Una vez más, la crisis de la verdadera filosofía sólo toleraba el estilo *neo-*, *neopositivismo* y *neomarxismo*. Además, fueron filosofías inmediatamente alineadas con los bloques histórico-políticos en que se solidificó la Historia Universal –si se me permite la expresión– después de lo que, una vez más, parecía la última batalla. La siguiente implicaría la efectiva desaparición del mundo y, por tanto, el seguro final de la Historia. Fieles a la circunstancia, sus discípulos se *convirtieron* inmediatamente a una u otra escuela. Los más lúcidos retuvieron elementos de las filosofías de la vida, sospechando que éstas habían ido un paso más allá en la verdad de lo humano que las filosofías decimonónicas. Pero Gaos sabía que ambas modas retrocedían a la condición de escolasticismos. Tu vieron algo de espejismo, oasis después de la travesía del desierto. Y, claro está, Gaos tuvo razón: la última palabra era de escepticismo y de reconocimiento de la propia historicidad. Al hacer balance del siglo XX con un poco de distancia, aparece como precipitado que *el nivel de los tiempos* pasa por un modelo de razón que, si no queremos describir como *debilitado*, exige seguir pensando en una racionalidad alejada y diferenciada de la idealista-utopista y de la positivista-cientificista. En lo que Gaos acertó es en que la filosofía seguiría existiendo tan sólo en la medida en que hubiera alguien que sintiera su vocación, es decir, que la filosofía no era sino una vocación *humana*.

## Gaos ante Ortega: de la fascinación a la rebeldía

Según recuerda Gaos en varios pasajes autobiográficos, profesó desde su juventud, cuando apareció su vocación para la filosofía, variadas tendencias, según lo que encontraba de más valioso en las lecturas a que su circunstancia histórica le exponía. Fernando Salmerón, su discípulo y editor, resumió, siguiendo muy de cerca las confidencias que Gaos hacía para sí mismo en sus diarios, con frecuencia, en tres etapas: los años de formación (1923-1933),

dentro de los cuales hallamos la primera “cárcel” filosófica, la de la fenomenología de Edmund Husserl (1923-1933), a donde llegó después de haber escapado de la cárcel del kantismo... Le sigue la “prisión de 20 años en Heidegger” (1933-1953). En 1933: Gaos y Zubiri leen juntos *Ser y tiempo* (1927). Gaos lo traducirá al español más tarde (1951) anteponiendo a su traducción un prólogo-estudio de más de cien páginas que terminará por editarse aparte –el mismo año en que aparece la traducción mencionada, llega a las librerías *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, México, FCE, 1951;<sup>10</sup> siendo rigurosos, habría que hablar de la ampliación de la prisión heideggeriana en Dilthey, es decir, en el historicismo en general.

Caso aparte es el de las relaciones intelectuales con Ortega. Mientras que las estancias en la fenomenología o en la filosofía del *Dasein* habrían sido vividas como prisión, la de Ortega se habría ajustado de forma espontánea, sin violencia, pues, a las expectativas filosóficas de Gaos. Agustín Serrano observa que Ortega no fue prisión para Gaos y aventura una interpretación: como “las prisiones de Gaos no fueron nunca su casa”, el único domicilio reconocido habría sido el orteguiano “de la razón vital y razón histórica en mutuo reforzamiento”. Aunque matiza lo anterior observando que Gaos habría amueblado la casa muy a su manera.<sup>11</sup>

Esta descripción puede valer para ciertos años en la evolución de Gaos, los de su llegada a México y siguientes. En el primer artículo que publica en México no duda en presentarse como miembro de una “Escuela de Ortega”, y es su filosofía la que enseña por esos años. La filosofía de la filosofía, que ya ha descubierto como suelo de su discurso en España, supone una concepción de la verdad perspectivista e historicista. Y en la primera exposición ordenada de sus ideas en tierra mexicana, *Dos ideas de filosofía*, recuerda que ha rechazado las pretensiones de la fenomenología de constituirse en ciencia estricta, aunque la fenomenología le parece un método idóneo para operar en el plano de investigación de nuestras vivencias, es decir, en el polo de la subjetividad.<sup>12</sup> Pero la descripción que adopta como válida para establecer el suelo real, no abstracto, sobre el que luego hará la filosofía sus abstracciones es el de la vida humana según Ortega: “La única manera de no tomar abstractamente [a la vida humana] es darse cuenta de cómo viven los humanos su vida. Es decir, de que los humanos vivimos la vida siempre como *nuestra*, como convivencia y al mismo tiempo como vida propia”.<sup>13</sup> Pero esto no fue

<sup>10</sup> Ver GAOS, J., *Obras Completas*, vol. X, pp. 79-174.

<sup>11</sup> SERRANO DE HARO, A., “Nota de presentación a Confesiones profesionales”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, núms. 14-15, 2007, pp. 245-248.

<sup>12</sup> GAOS, J., *Obras Completas*, vol. III, p. 53.

<sup>13</sup> SALMERÓN, F., “El seminario de José Gaos...”, p. 45.

sino el comienzo de una compleja relación que iba a pasar por varias etapas que no es posible ni menester detallar ahora.

La actitud de Gaos hacia Ortega, además de reconocimiento hacia su condición de maestro, no habría estado exenta de cierta ambigüedad, hasta el punto de haber necesitado Gaos no sólo “irse de casa” sino, recurriendo a otro orden metafórico, “matar al padre”. Él mismo establece el paralelismo: tener un maestro es como tener un padre<sup>14</sup>. Por tanto, acierta Fernando Salmerón cuando habla de su “asombrosa fidelidad” a las ideas de Ortega. Dicha fidelidad se muestra con más energía en la adhesión de Gaos a las tesis de *Meditaciones del Quijote* –los motivos de la filosofía como “amor intelectualis”, el imperativo de la “reabsorción de la circunstancia”, etc; y al curso *En torno a Galileo*, el que inaugura la versión “historicista” de la razón vital, llevando a cabo una anatomía de la crisis de Europa desde sus orígenes hasta el presente. Pero el hijo se hizo mayor y se fue de casa. Y sabemos cuándo exactamente.

Cuando inaugura Gaos su etapa de plenitud filosófica, y se decide a hacer y presentar su filosofía propia, cosa que no ocurre hasta 1953 con el curso “Confesiones profesionales”. En él se manifiesta una radicalización teórica, llevando a sus últimas consecuencias la lógica incoada en el perspectivismo orteguiano y en la versión monadológica de la vida humana como realidad radical que Ortega elabora después del curso “¿Qué es filosofía?” (1929) en su producción de los años treinta, que el maestro no se había atrevido a extraer: la filosofía como *mera* autobiografía. A este drástico comienzo de un filosofar propio corresponde el ponderado ajuste de cuentas con el maestro que lleva a cabo a raíz de su muerte, en 1955. Pocos meses después retoma la tarea de escribir sobre Ortega.<sup>15</sup> La idea conductora es sencilla: “salvar” a Ortega para la posteridad, incluso, salvarlo a pesar de sí mismo. Pero sólo se decidirá a “matarlo” cuando encuentre la razón filosófica –es decir, de necesidad interna– para hacerlo. Esta se origina en un conflicto insoluble que Gaos descubre y asume con decisión: toda filosofía debe ser presentada en forma de sistema, aun cuando su propia filosofía “personalista”, esto es, subjetivista, carezca de validez científica, dado que sólo expresa la comprensión del mundo de un yo instalado en una perspectiva privada e incanjeable.

La muerte del padre se escenifica en los largos ensayos que dedica a los dos escritos póstumos que Gaos considera más relevantes para evaluar si Ortega finalmente cumplió su promesa de presentar su filosofía en forma

---

<sup>14</sup> GAOS, J., “Confesiones profesionales”, en *Obras Completas*, vol. XVII, p. 84.

<sup>15</sup> Antes del ciclo de trabajos que dedicó a la memoria de Ortega en 1955-1956, sólo había publicado un largo ensayo sobre “La profecía en Ortega”, publicado en la revista *Cuadernos Americanos*, 1946-1947. Puede verse una reedición de este trabajo y del resto de los textos publicados de Gaos sobre Ortega en mi edición de Gaos, 2013.

de sistema-libro: *¿Qué es filosofía?* y *La idea de principio en Leibniz*, publicados póstumamente, en 1957 y 1958 respectivamente.

Y la conclusión es que no. Y por ello merece la pena de olvido.

## Circunstancia: lectura de Gaos

En un texto tardío y de asunto de gran valor para su autor, por tratarse nada menos que de una *Meditación de la Universidad* (1966), Gaos recoge una larga cita de *Meditaciones del Quijote*, concretamente de su prólogo *Lector*, en donde Ortega justifica el sentido de las páginas que siguen como ensayos que aspiran a “salvar” la “circunstancia”. Ambos términos en su conexión de sentido fijan la esencia de la filosofía de Ortega a ojos de Gaos, que afirma en el mentado ensayo que la mayor parte, si no toda la filosofía del madrileño, puede describirse como “una filosofía de salvación de las circunstancias” y poderse llamar al género al que pertenece, “filosofía circunstancial”.<sup>16</sup>

Esta exposición tardía no hacía sino repetir las primeras que había llevado a cabo en las conferencias y artículos que dedicó al maestro, a raíz de su muerte, después de 1955. En “Salvación de Ortega” tenemos que esperar a la pág. 3 a que aparezca la caracterización de la filosofía como “pensamiento circunstancial”<sup>17</sup> y así en casi todas las introducciones y conferencias que preparó por esas fechas.

Desde que Julián Marías publicó la biografía del “primer” Ortega, *Ortega: Circunstancia y vocación*, quedó enmarcada la categorización de la vida humana con estos dos términos. Contrasta la enorme publicidad que siempre ha recibido el primero con el carácter casi secreto del segundo. Tampoco Marías, que lo menciona pero no lo trata en profundidad, porque *vocación* es un concepto que sólo tendrá recorrido en la “segunda navegación” orteguiana, a partir de 1932.

Gaos no le presta mucha atención, cosa que tiene una posible explicación en el hecho de que los textos que profundizan en el concepto, con excepción de algunas descripciones de la vida humana que le fueron muy familiares, como las de “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932) o “En torno a Galileo” (1933), pertenecen a escritos publicados ya después de la guerra o que permanecieron inéditos, por tanto, cuando la comunicación con el maestro se había interrumpido.

---

<sup>16</sup> GAOS, J., *Obras Completas*, vol. XVI, p. 431.

<sup>17</sup> GAOS, J., *Obras Completas*, vol. IX, 116.

Gaos entendió con fidelidad al espíritu de la letra orteguiana el alcance práctico de la receta contenida en la conexión circunstancia-salvación y la trasladó a su docencia mexicana con el notable, aunque limitado éxito que se le reconoce en México. Notable porque educó a toda una generación en el ejercicio metódico de “salvar las circunstancias” mexicanas –valga como muestra la existencia del “Seminario de filosofía... aplicadas a América”, ya mencionado, fundado en 1941, que no interrumpió sus trabajos en más de veinte años. Merece la pena recordar que el primer fruto de los trabajos del seminario fue la tesis doctoral de Leopoldo Zea, dirigida, claro está, por Gaos, dedicada a investigar el positivismo en el México del siglo XIX. Limitado porque la filosofía de Gaos no tuvo seguidores, aunque sí discípulos en cualquier sentido que se le quiera dar al término, aunque es verdad que su historicismo radical no fue asumido por ninguno de ellos.<sup>18</sup> Si la planta de la razón “circunstancial” arraigó en tierra y clima lejanos, fue porque las razones históricas a que obedeció la tesis orteguiana de “salvar la circunstancia” tenía su análogo en México.

La circunstancia a salvar en el primer caso residía en el desajuste entre la cultura europea y la española, no en términos de cantidad o de cualidad de sus productos culturales, sino de acceso a esa cosa que llamamos Modernidad. España tenía un problema histórico, no solo social o político. Y era comprendiendo sus orígenes como se podía hacerle frente. Ortega había hecho de España un problema filosófico en el sentido más riguroso del término. Esa es la clave del circunstancialismo de *Meditaciones del Quijote*, que él mismo reivindicó en ocasión solemne.

“Yo soy yo y mi circunstancia”. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial.<sup>19</sup>

Evidentemente, Gaos conocía esta opinión de Ortega sobre su obra. Y acaso sospechara, como escribió en su ensayo sobre la profecía, que algo habían tenido que ver sus conversaciones con el maestro en situar el origen de su filosofía de madurez en *Meditaciones* y no en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Y

---

<sup>18</sup> La cuestión de la relación entre Gaos y sus discípulos es compleja y precisaría un ensayo aparte. El trabajo en seminarios, la supervisión de publicaciones, al menos en los primeros tiempos, todo ello autoriza a hablar de relaciones de discipulazgo. La irrupción del marxismo por un lado y de las filosofías analíticas por otro, atrajo a la mayoría de ellos. Al mismo tiempo, Gaos se encerraba en un modelo filosófico sometido a una casi insalvable tensión. Por un lado exigía al discurso filosófico la formalidad del sistema. Por otro, sostenía que los temas de la filosofía clásica, Dios, alma y mundo, los únicos verdaderamente dignos de ser pensados, no tenían cabida dentro de los límites de la razón.

<sup>19</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol. V, p. 93.

aunque *circunstancia* siempre significará lo que precisó su autor en ese ensayo programático que es *Meditaciones del Quijote*, el término adquirió espesor y complejidad con el paso del tiempo. Veámoslo.

## Circunstancia: la intuición de Ortega

*Meditaciones del Quijote* se articula sobre dos ideas trabadas una con la otra: “salvación” y “circunstancia”. Ambas se originan en su esfuerzo por hacer que la filosofía se acerque a la vida humana concreta que siempre es una fecha y un paisaje. España, más tarde será Europa, es la circunstancia a salvar. La idea de “salvación” tiene en el contexto histórico de 1914, un significado ético y político muy preciso. Ortega piensa el *Quijote* como el libro profundo que pudo significar la puerta de ingreso de España en la modernidad, como Descartes y Galileo lo fueron para la mayoría de los pueblos europeos. La conferencia “Vieja y nueva política” (1914) contiene el programa de modernización que Ortega propone a su generación. Europa es cultura filosófica y política. Lo que salva es una cultura en forma, capaz de atender a las demandas de la vida, disciplinándola en el concepto, dominador de las fugaces impresiones. Una nación se salva en sus instituciones, servidas por hombres capaces. La materialidad de la circunstancia es justamente lo que demanda el sentido que sólo el concepto puede proporcionar a las cosas mudas y aisladas.

La circunstancia es pensada como perspectiva en la problemática de *El tema de nuestro tiempo*. Este curso de 1921, publicado dos años después, fue el intento de Ortega de fundar su proyecto filosófico de *Meditaciones del Quijote* a partir de las nociones de perspectiva y un nuevo ideal de cultura basado en unos nuevos “valores vitales”. Fue el primer intento de llevar a cabo una “crítica y superación del idealismo”, para resolver el conflicto entre el conocimiento y la vida, la temporalidad y la verdad, en resumen, el relativismo y el universalismo. La solución pasaba, según Ortega, por una concepción perspectivista del conocimiento y una visión evolutiva de los valores culturales, comenzando a perfilarse la tesis de que la vida es constitutivamente historicidad. Gaos aceptará de buen grado esta posición historicista como inevitable para cualquier filosofía de la vida, pero aceptando las connotaciones escépticas que se seguirían de asumir que el discurso del filósofo carece de privilegios, más cerca de la literatura que de la ciencia.

Pero la noción decisiva para nuestro tema es la que aflora a partir de 1929, circunstancia como instancia de naufragio, que se consolida en la “segunda navegación”, metáfora acuñada por el propio Ortega en el prólogo ya menta-

do de 1932<sup>20</sup> y que pasa a ser estrictamente metafísica, en el sentido de filosofía primera, y a nombrar uno de los dos ingredientes de la vida humana como realidad radical, co-existencia de yo y mundo, siendo cada uno esencialmente ajeno al otro. Esta es la novedad filosófica que aparece: no cabe presumir que el yo sea un sujeto privilegiado. Por eso es la circunstancia el mar opaco donde transcurre el naufragio que resulta ser cada vida humana.

La circunstancia se hace más compleja al adquirir profundidad temporal además de su constitutiva espacialidad; también complejidad estructural. La circunstancia tendrá capas de realidad. En *Ideas y creencias* Ortega llegará a hablar de una “circunstancia desnuda”: “El estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias”. Y añade en nota: “Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias”.<sup>21</sup> Es ese plano último sobre el que no puede operar ninguna capacidad humana de ordenación, mito-poética o racional, lo que hace de la vida humana naufragio, pero también lo que le da su sentido más profundo a la búsqueda filosófica.

## Vocación en Gaos: La pregunta por la filosofía

Tan sólo recientemente hemos sabido, gracias a su publicación en la cuidada edición de Aurelia Valero, que Gaos propuso y llevó a cabo un seminario sobre la vocación para la filosofía. Basándose en los papeles privados de Gaos, Valero aventura que la pregunta que organizó el seminario debió ser algo así como: “¿En qué momento preciso comenzó el interés por la filosofía y a qué se debía haber perseverado, vital y profesionalmente, en esa disciplina?” (el seminario se celebró durante el primer semestre académico de 1958).<sup>22</sup> Sin duda que los Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, los estudiantes invitados por Gaos al seminario, no debieron extrañarse ante el tema propuesto ni tuvieron que esperar a leer la breve disertación, de la pluma de Gaos, que lo ponía en marcha, para saber cuál había de ser su enfoque. Algunos, si no todos, habían asistido al curso que bajo el nombre de *Confesiones profesionales* había dictado Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1953. Respondiendo a su título, Gaos exponía, a lo largo de diez lecciones, su trayectoria profesional como profesor de filosofía y acaso filósofo que hacía obra propia.

---

<sup>20</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol. V, p. 100.

<sup>21</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol. V, p. 669.

<sup>22</sup> Ver VALERO, A., *Filosofía y vocación*, México: FCE, 2012, p. 10.

Se ocupó de hacer filosofía porque había tenido vocación para la misma. Desde que leyó un primer libro de filosofía sintió que tenía gusto para ella. Este es el primer sentido y alcance del término vocación para Gaos. Pero apenas esclarece el término, asumido desde una psicología de la vocación: motivo o inclinación que atrae porque se siente placer ante su objeto. Gaos, pues, se dedicó a la filosofía porque descubrió que tenía vocación para ella: “Los motivos de la profesión son los constitutivos de la vocación. Por eso la Filosofía de la Filosofía tomó para mí la forma fundamental de una psicología de la vocación filosófica”.<sup>23</sup>

Lo que no podía saber *a priori* era qué formas, problemas, desarrollos iba a tener la filosofía en el momento en que experimentó el “motivo” de su llamada, es decir, no podía conocer *la circunstancia* en la que cobraba presencia la filosofía. Fue la historicidad de la filosofía, o más dramáticamente, el conflicto entre las pretensiones de conocimiento de la filosofía y su propia historia empeñada en negarlas, lo que va a dar ese sesgo de inseguridad a la forma de filosofar de Gaos, forma que podríamos resumir como la lucha interna entre la justificación y el escepticismo.

El modo en que Gaos asumió la tensión entre vocación y circunstancia filosófica –historicidad de la misma con su secuela de relativismo, devaluación de sus aspiraciones, etc.–, fue la de elaborar una filosofía de la filosofía. Esa tesis aparece ya formulada en la conferencia que pronuncia en Valencia, en mitad de la guerra civil, en la primavera de 1938, y ya no le abandona hasta el curso *De la filosofía*, primer hemisferio de su sistema circular.<sup>24</sup>

Puesto que Gaos no remonta desde la psicología de la vocación hacia su realidad como ingrediente de su vida, iremos a Ortega para intentar esclarecer el concepto de “vocación” en su alcance metafísico y antropológico. Pero antes, dejemos establecida en Gaos la idea central de su filosofía de la filosofía que convierte en tema de reflexión filosófica la propia vida particular y concreta, la que narra una autobiografía. Y es que para Gaos existe una identidad entre vocación y filosofía o para ser más exactos, entre los “motivos” de la vocación a la filosofía y la filosofía misma:

pensé que el mero hecho de hacer profesión de la Filosofía, imposible sin una vocación por la Filosofía auténtica por lo menos en este grado o sentido, implicaba una *comprensión* de la Filosofía que implicaba a su vez una comunidad de esencia entre la filosofía y yo [...].<sup>25</sup>

<sup>23</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, México: FCE-Tezontle, 1979 [1a ed., 1958], p. 119.

<sup>24</sup> GAOS, J., *Los pasos perdidos...*, pp. 18 y ss..

<sup>25</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 120.

Es de sobra conocida la tesis que defiende en *Confesiones Profesionales* sobre la esencia última de la filosofía en la soberbia e igualmente el rasgo de carácter que Gaos halla sin dificultad en sí mismo como afectado por la pasión de la soberbia, soberbia satánica de los principios, del dominio de todo cuanto hay, etc.

Para mi propósito no es necesario perseguir en detalle el análisis de los motivos que hacen que algunos humanos se dediquen a elaborar ideas sobre determinadas cuestiones de la máxima generalidad y abstracción: Del placer a la soberbia no hay un largo camino. Y de la soberbia al error satánico de perspectiva, tampoco. Tan solo me interesa señalar que siempre que habla Gaos de su vocación para la filosofía añade que la vocación tiene que ser auténtica, como hemos visto en la cita que acabamos de leer (aunque en los años 50 todo el mundo –se entiende que en el medio filosófico– sabía o creía saber el significado del término “autenticidad”, el puntilloso Gaos no se detiene a comentar cómo lo entiende y usa).

## Vocación en Ortega: el yo como relato

¿Qué realidad subyace a ese algo de nuestra vida que designa el término “vocación”? Sin duda, hay que situarla en el horizonte de una antropología filosófica sin espíritu o si se prefiere, sin sujeto.

Las posibles respuestas a la pregunta ¿qué es el hombre? tienen que asumir que no sirve ninguno de los recursos teóricos que el platonismo ha promovido a lo largo de la historia occidental, en especial el recurso a un alma, sede del conocimiento. Tampoco a sus hipóstasis bajo la categoría de sujeto en cualquiera de las acepciones que el término ha tenido en las filosofías modernas desde el *cogito* cartesiano y el sujeto trascendental kantiano.

Más allá del platonismo, sólo hay dos caminos en la filosofía occidental, cuando se ha tomado en serio no hacer trampas con la categoría de “sujeto”.

1. Pensar en serio la identidad animal subyacente a lo humano, que siempre estaba ahí, es verdad, pero maquillada religiosamente o “explicada” científicamente o sublimada, etc.
2. Aceptar que nuestro yo es una construcción histórica y social que depende, en última instancia, del lenguaje y de las elaboraciones culturales que la humanidad ha ido segregando, cuyo origen remoto está en el mito y en cualesquiera otras formas de memoria social.

El yo-proyecto-vocación es el ingrediente que, junto con la circunstancia o mundo, forma parte de la realidad radical que es “mi vida”. Este yo concebido como proyecto viene a ser la respuesta de Ortega al problema de la identidad humana, a ese sí mismo que parece estar presente en todos los actos de nuestra vida, a veces, solo; la mayor parte del tiempo en compañía del otro o rodeado de la “gente”. La pregunta metafísica por el sujeto carece de sentido en una filosofía que concibe la realidad última como un fluir de acontecimientos que tienen un comienzo y un fin inaprensibles, misteriosos, absurdos –sin sentido–, como son el nacimiento y la muerte: Una leyenda que me cuentan; una caída de telón que no llego a vislumbrar. Pero sí tiene razón de ser preguntarse por quién es ese sí mismo que habita su vida. Y a esa pregunta responde Ortega con su teoría del yo-vocación.

Hay que reconocer que hay muchas descripciones que Ortega hizo de la estructura de la vida humana como realidad radical y de sus categorías, no coincidentes, todas con cierto aire de improvisación y no siempre bien argumentadas. Es una de las insuficiencias del ensayismo o no-sistematismo de Ortega, que tanto preocupó a Gaos. Sin embargo, dejó suficientes indicios como para reconstruir un modelo de esa complejísima realidad que es “mi vida” que en su esquemática estructura de yo/circunstancia o mundo contiene todo cuanto hay, en el sentido de que cualquier cosa que uno pueda mentar o representar, aparece necesariamente como una realidad radicada en la realidad radical (e insustancial) que es el acontecimiento de mi vivir. De ahí la conveniencia de distinguir los planos de realidad que podemos establecer en cada uno de los ingredientes de nuestra vida.

Respecto de la circunstancia, Ortega distingue en varios lugares, pero especialmente en el ya mencionado ensayo “Ideas y creencias” tres planos:

1. El plano de la cultura formada por lo que llama ahora Ortega *mundos interiores*.
2. El plano de las creencias, suelo de nuestra vida, desde el que actuamos y que es a lo que llamamos convencionalmente “realidad”.
3. Y por debajo un plano al que llama Ortega de “realidad enigmática”, esto es, de cosas o “algos” antes de toda interpretación. A este plano lo llama Ortega “circunstancia desnuda”.<sup>26</sup>

En lo que respecta al yo, el otro polo de realidad que Ortega denominó en un texto primerizo “fondo insobornable” –lo caracteriza como un “yo profundo”, contrapuesto a un yo convencional, fruto de la educación.<sup>27</sup> A partir

<sup>26</sup> Ver ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, vol. VI, p. 416.

<sup>27</sup> Ver ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. II, pp. 216, 224 y ss.

de *¿Qué es filosofía?* lo tematizará exclusivamente como “proyecto de vida” o “vocación”. Y hay que distinguir, también aquí, tres aspectos o dimensiones. Según Antonio Rodríguez Huéscar,

1) El proyecto en que se está ya al encontrarse uno viviendo, el cual no es ‘nuestro’ en ningún sentido, pues ni yo lo he hecho o ‘inventado’, ni me constituye [...], sino que he sido alojado en él por otros (mis padres, educadores, la sociedad, etc.); 2) el proyecto que yo forjo, invento o elijo: El proyecto que se hace; y 3) el ‘proyecto’ que se es y que podemos nombrar de diversos modos: Destino personal, vocación, ‘fondo insobornable’, misión individual, etc.<sup>28</sup>

En lo que sigue nos vamos a interesar, exclusivamente, por ese “proyecto que se es” o que me constituye, y que, por definición, está situado más allá de mi voluntad y deseos.

En 1932, año en que Ortega abandona la política, a la que había vuelto a raíz de la proclamación de la II República, y regresa a la filosofía, redacta uno de los ensayos más complejos y decisivos de su obra. Como siempre, fue un texto *de circunstancias*, escrito bajo la presión del tiempo, pues la revista alemana *Die neue Rundschau*, que se lo había pedido, necesitaba sacar el número en la fecha del centenario de Goethe. Se trata de *Pidiendo un Goethe desde dentro*. La pregunta que plantea el texto, a las puertas de la década en que la historia se volvía dificultad extrema para los europeos en general y para los españoles en particular, es qué significa “vida personal”.

José Ortega y Gasset comenzaba su carta al editor alemán que le invitaba a escribir sobre Goethe,<sup>29</sup> espetándole que “no estamos para centenarios”. Reflexionar sobre la presencia del clásico que cumple cien años está bien, a condición de situarlo en nuestro presente: La crisis europea, crisis de nuevo formato. Por primera vez en los tres últimos siglos no lo era de crecimiento. Las sombras no venían del futuro; el europeo “desespera precisamente del pretérito”. Goethe debía ser convocado ante un tribunal de naufragos. La metáfora de la vida como naufragio y la cultura como esfuerzo natatorio aparece por primera vez aquí. Ocuparse de su centenario sólo tenía sentido si nos podíamos *salvar* con Goethe. Pero entonces era perentorio no tanto saber quién fue Goethe, sino quién era *ahora* Goethe para nosotros, si había un Goethe único, inmutable y necesario que el historiador podía aprehender mediante una cadena de conceptos que fijaran las “vivencias” del poeta y su

---

<sup>28</sup> RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 171.

<sup>29</sup> El subtítulo del texto es precisamente “Carta a un editor alemán”, y el ensayo presenta la retórica de una misiva. Así comienza: “Me pide usted, querido amigo algo sobre Goethe, con ocasión del centenario, y he hecho algunos esfuerzos para ver si podía satisfacer sus deseos”. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 120.

reflejo en la obra, o si Goethe era aún una entidad viviente, cuya apariencia cambiaba con las modas culturales, la exhumación de archivos olvidados y la perspicacia hermenéutica de nuevos investigadores.

La cuestión no se satisfacía con la estatua de Goethe, esto es, con su leyenda a base de anécdotas e idealizaciones; ni entrando dentro del hombre para “desmontar sus aparatos psíquicos”. Ortega nos daba la pista en el título de su ensayo: Reparemos en lo que significa ese “dentro”. Nada de por sí. En su condición de mera pre-posición, sólo es un dedo, un índice que señala una dirección a nuestra atención: miremos no el dentro de un hombre, que nos conduciría a sus entrañas simbólicas, a su corazón, alma o carácter, en resumen, a sus vivencias restauradas, sino al interior de una vida, un yo y su mundo; no el interior de un ente sino el de un drama, no el dentro de una cosa sino de un acontecimiento, “no el dentro de Goethe sino el dentro de su vida, del drama de Goethe”,<sup>30</sup> donde *vida* significa concretamente “la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”.<sup>31</sup>

A mi juicio, una de las dificultades mayores para comprender la metafísica orteguiana reside en el error en que se cae al confundir su vida con el hombre o mujer que la habita; en este caso, la vida de Goethe con el hombre “Goethe”. Su vida es algo que hizo no un hombre, sino un yo en una circunstancia.<sup>32</sup> Pues bien, el yo no es el hombre. Lo dice Ortega claramente en todas las teorías sobre la biografía. En el *Goethe* le advierte a su corresponsal: “Ese yo que es usted [...] no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted –le dice Ortega a su interlocutor alemán– se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> “El biógrafo tiene que penetrar en el círculo de la existencia del biografiado [...] para asistir al tremendo acontecimiento objetivo que fue esa vida y de la cual Goethe no era sino un ingrediente” (ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 125). “Goethe” como ingrediente de la vida de Goethe. Por tanto, y esto es decisivo para entender su doctrina de la biografía, Ortega invierte el lugar común. Solemos creer que la realidad primera es el hombre y la vida una propiedad o característica suya. Pero el hombre es una realidad radicada o ingrediente de la realidad radical o primera que es su vida. Por tanto “Goethe” el hombre carece de entidad propia. Es, acabamos de decir, un ingrediente de su vida, en cuanto que coexistencia de los dos ingredientes que la componen, yo y su circunstancia o mundo.

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 125.

<sup>32</sup> Insistamos: “Hombre” es el nombre de una entidad biológica, de un animal perfectamente identificado por las taxonomías al uso, un miembro de una especie, cuya esencia general viene dada por tales o cuales características. Mientras que una vida es una unicidad irrepetible, articulada en un yo y el mundo que habita. Del yo hay biografía; del “hombre” biología, de su cuerpo y psicología de su “alma”. En un texto posterior, en su “biografía” sobre Juan Luis Vives, describe Ortega la vida humana como “un drama, porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos *yo* que es nuestra individual persona y que consiste en que se hace proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida –acaso siempre imposible– pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia”. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 511.

<sup>33</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 124.

Cuerpo y alma forman parte de la circunstancia, entendida formalmente como el sistema de facilidades y dificultades que encuentra ante sí un yo para hacer su vida. De ahí que para transmitir a su lector esta difícil idea que propone del yo personal insista Ortega en subrayar que el sí mismo no consiste en ninguna de las facultades intelectuales con que la tradición suele identificarlo: La razón o la voluntad. Estas son potencias psicológicas de las que se sirve el yo para llevar a cabo el proyecto que es:

Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino [...] somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse.<sup>34</sup>

¿Qué *proyecto* es ese? Aquí comienzan las dificultades en torno a uno de los elementos más escurridizos de la filosofía orteguiana.

No es tan evidente que nuestro yo, el de cada cual, es único, idéntico y transparente. Cada uno de nosotros tiene una identidad, por supuesto, pero es posible que no se entregue ni a la introspección ni a las categorías de la tradición racionalista, mejor preparada para pensar realidades sustanciales, meras cosas. Pero nuestra vida no es cosa, sino acontecimiento, un ahora que viene de y va hacia, un instante presente que bascula entre un *ya no* y un *todavía no*. Tendríamos que decir, más bien, que no existo sino en tanto que me esfuerzo por llegar a ser.

Vivir es *tener que* realizar un proyecto, que uno no elige libremente y que es, por tanto, “forzoso”. En efecto, si la vida es formalmente drama, como se dice en el curso *En torno a Galileo*,<sup>35</sup> la mejor manera de caracterizar al yo es identificarlo con un *personaje*, como los personajes de las novelas, los dramas o las películas, que interpreta un *actor*, donde el actor es el hombre o la mujer de carne y hueso, al que la gente se dirige con nuestro nombre. No somos uno

---

<sup>34</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 125.

<sup>35</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VI, p. 387. La vida descrita como un “puro acontecimiento de carácter dramático” es otra expresión de la que se sirve en ocasiones. Como descripción clásica de la vida como drama, en donde se subraya ese elemento del destino que tratamos de explicar ahora, véase la lección IX de *¿Qué es filosofía?* en donde describe nuestra vida como la experiencia de ser arrojado a un escenario en donde se está representando una obra para la que no nos han preparado, aun cuando tenemos que responder: “Un símil esclarecedor fuera el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí, ¿Qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil [...]. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—, no nos han preparado”. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VIII, p. 356.

sino al menos dos: el *yo-actor* que responde de la interpretación en el escenario de la vida, inserto en un cuerpo que le ata a la circunstancia de “las tablas”, y el personaje que tiene que interpretar el primero y que le es impuesto. Si el actor es el yo-ejecutivo, que vive en el rompeolas de lo social, sometido a sus influencias, el personaje es el yo-ensimismado, inspirador de un proyecto que el actor tendrá que luchar por realizar a golpe de esfuerzo y decisión, aunque quizá no pueda nunca, bien porque el mundo no le deje, bien porque el actor no acierte a interpretar las reclamaciones de su personaje.<sup>36</sup>

De entre todos los términos que emplea Ortega en los varios ensayos que dedicó a profundizar en su teoría del yo, tales como proyecto, personaje programático, programa de vida, anticipación, reclamación, tarea, misión, exigencia de ser, trayectoria vital, figura imaginaria o inexistente aspiración, el más completo y preciso, del que se sirve, ya en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, es el de *vocación*, entendiendo el término en su sentido etimológico, como una voz que nos reclama a cumplir un “programa de existencia”. En el siguiente ensayo biográfico que escribió Ortega desde el exilio argentino, dedicado a Juan Luis Vives, dio la más completa, aunque también la más misteriosa, descripción de la vocación:

El yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene* que ser. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que como un hilo de agua, asciende a nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: “Llega a ser el que eres”; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma la voz de la vocación, de la personal vocación.<sup>37</sup>

Puede que sea la más completa pero no es más satisfactoria que otras descripciones anteriores o posteriores. Y es que estamos en el límite de lo que puede ser descrito con palabras o conceptos. Que nuestra conciencia o intimidad

<sup>36</sup> El paralelismo entre vida y obra de arte en que Ortega parece moverse y cuyo precedente más claro es Nietzsche, no es conducido por aquel a su lógica extrema. Evita identificar al yo ejecutivo o al yo ensimismado con el “autor” de la vida. Escapa así al error romántico de atribuir al yo el papel de sujeto del proyecto vital. La propia vida es totalidad y “sujeto”. El yo es un invitado, no el dueño de la casa. Dicho de otra forma, el proyecto de vida no está escrito en ningún libro ejemplar, como cree el fatalista. El texto se va escribiendo a medida que se vive. La vida es la escritura y no al revés. No somos los autores de nuestra existencia. El libre arbitrio del yo personal no es una libertad soberana, aunque sí responsable. Nuestras propias intenciones y proyectos nos desorientan en ocasiones y el viviente tiene que preguntarse, en medio del camino, “¿qué camino seguiré?”.

<sup>37</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. IX, p. 514.

es un juego de voces –no sabemos cuántas con exactitud pero, desde luego, al menos dos–, es algo que la sabiduría occidental ha aceptado desde que Sócrates hablara a los atenienses de su *Daimon*.

Para llegar a alguna claridad hemos de retener dos datos: la referencia a Píndaro y la descripción de la vocación como una llamada o reclamación “hacia nuestro más auténtico destino”.

## El lema de Píndaro

La vida no es sólo azar y destino, sino ensayo y búsqueda, también conformación de un carácter. Como el novelista imagina las vidas posibles de sus personajes, así cada cual ensaya para su vida tales o cuales proyectos. Pero no vale cualquiera. Vivir no es preferir caprichosamente lo primero que sale al paso, sino la dramática tarea de elegir para llegar a ser el que tenemos que ser.

Claro que la vida está sometida a fuerzas cósmicas e históricas que sobrepasan el ridículo poder del individuo aislado. Pero el destino que de verdad cuenta es el destino interior: La fidelidad que el *actor* mostró al proyecto que tenía que ejecutar: llegar a ser en la realidad de nuestra existencia el *personaje* que ya somos en el programa-argumento de nuestra vocación: “Llega a ser el que eres”.

La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individual personalidad un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiese su heroica ética en el conocido imperativo *llega a ser el que eres*.<sup>38</sup>

Para Ortega, como para Aristóteles, la ética es una guía para la vida buena, para la felicidad. Y si la felicidad consiste para Aristóteles en una cierta actividad que para un griego no puede ser otra que la actividad de la razón, del logos, para Ortega, esa actividad consiste en vivir de acuerdo al mandato de nuestra vocación. No hay vida plena como no hay, en este mundo, vida bienaventurada. Pero el mandato habla de intentarlo. Traicionar la propia vocación no tiene más castigo que el de “desrealizar” nuestra propia existencia, “entonces, te quedas sin ser nada”, dice Ortega en algún lugar.

---

<sup>38</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. V, p. 305.

Nuestro yo encardinado en nuestra circunstancia va y viene del pasado, con el recuerdo, al futuro, con la imaginación proyectiva, buscando orientación para sus decisiones; posteriormente reflexiona sobre sus actos y justifica lo hecho y lo omitido. Decidir, justificarse, son el suelo de nuestra vida y sobre él construimos un relato sin palabras, la mayoría de las veces. Lo que cada uno persigue es “salvar la circunstancia”. Y lo conseguimos cuando hay coincidencia, aunque sea parcial, entre un *yo soñado* que remite a un personaje que debería ser un “mejor-yo” y nuestro yo real.

Solo acepta el envite de “salvar la circunstancia” quien la reconoce como destino, quien comprende que la vida humana es esencialmente limitación. Porque el destino es la finitud de la libertad, como el escepticismo es el destino de la finitud gnoseológica de la que tanto habla Gaos.

Pero contra esa limitación están los dos poderes que, según Ortega, mejor caracterizan al humano: el esfuerzo y la creación. “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención”.

## Gaos: vocación y filosofía

Gaos no se cuestiona qué “cosa” es la vocación. Afirma en algún lugar que, por supuesto, “son un hecho las vocaciones innatas, ineluctables”;<sup>39</sup> pero también las hay “ambientales”. Simplemente el yo de Gaos se encuentra existiendo para una vocación hacia la filosofía. Se queda, pues, en la interpretación psicológica tradicional de ser la vocación una inspiración, aptitud o afán que “motiva” al alma creándole una “necesidad”. Ni siquiera recurre a la etimología —que sin duda conoce— de *vocare* como “ser llamado” hacia..., vocación como reclamación que nos llega de algún sitio. Pero en vez de preocuparse por el origen de esa reclamación —quizá ha leído las reflexiones de Ortega y concluido que no se llega a nada—, prefiere, en el último capítulo de sus *Confesiones profesionales* examinar las implicaciones metafísicas que subyacen a concebir lo humano como vocación para la filosofía. Y lo que encuentra es que la realidad se da bajo formas individuales: “La individualidad como forma categorial de la realidad universal y de la filosofía como forma de expresión de la individualidad”. Esto va entre interrogantes, como si no estuviera seguro de su validez. Pero a renglón seguido escribe: “En todo caso, el horror de la soledad, el horror de ser individuo...”,<sup>40</sup> horror que lógicamente sólo padece el sujeto que, por dedicarse a la filosofía, ha llegado a las conclusiones que acabamos de leer. En realidad,

<sup>39</sup> GAOS, J., *Obras completas*, vol. XVI, p. 483.

<sup>40</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 140.

la soledad es condición de la vida humana, como ya viera Ortega, pero Gaos subraya que el horror que la debería acompañar es directamente proporcional a la conciencia que se tenga de la propia individualidad. Y así, el intelectual, el filósofo es el solitario por excelencia –“la vivencia, la experiencia, de la soledad intelectual, mental, espiritual, es el agrio meollo de una experiencia específica del intelectual en general, pero esencial, forzosa, del filósofo”–;<sup>41</sup> y la verdad universal, cuyo descubrimiento y proclamación es la tarea que justifica su existencia, una especie de triquiñuela lógica a la que recurre para enmascararla: “Una verdad que sólo lo sea para mí, que sólo pueda conocer yo [...] me *se-grega* de la *grey*; me estrecha contra mí mismo [...]. Venga la verdad universal, que no es de nadie porque es de todos”. Y termina hablando de cierta “masa lógica” que nos “salva de la soledad individual”.<sup>42</sup> La religión fue en el pasado la gran fuente de consuelo. Ahora la política, los medios de comunicación, incluso algunas ciencias sociales querrían asumir el cometido de crear comunidad, pero es evidente que fracasan. Gaos intuyó que en el “mundo moderno” la experiencia de soledad se redobla en aburrimiento y ‘sensación de vacío’. Dedicó algunos cursos a describir, a pensar estas manifestaciones de “nuestro tiempo”. Citemos los cursos de 1942 y 1944: “Nuestro tiempo a través de algunas de sus manifestaciones: publicidad, totalitarismo, tecnocracia” e “Inmanentismo, reflexión sobre la crisis del humanismo clásico y la invalidez de sus propuestas morales en el siglo de las guerras mundiales”, respectivamente.

*Estar a la altura de la propia vocación, vivirla con autenticidad*, esta es la última palabra, a mi juicio, que permite comprender la senda que toma la filosofía personalista de Gaos y el callejón sin salida a que se ve abocado. Por un lado, tiene que escribir y enseñar filosofía; por otro, la circunstancia es ajena a, si no enemiga de, la filosofía.

La adversidad no residió –aunque no ayudó– en haber vivido una guerra civil que le obligó a desterrarse y que destruyó el mundo cultural en el que había vivido y pensado desde que comenzó sus estudios. La guerra española destruyó los primeros planos, los más importantes de su paisaje vital, llegando incluso a la destrucción física de la Facultad de Filosofía y Letras, donde había profesado sus últimas lecciones en suelo español, y la guerra mundial hizo desaparecer –en rigor ya lo había destruido antes la Alemania nazi– el mundo de la gran filosofía alemana, de Leibniz y Kant al Husserl de la fenomenología y al Heidegger de *Ser y tiempo*.<sup>43</sup>

La verdadera dificultad residió en la dificultad extrema de elaborar una filosofía propia, entendida desde el punto de vista del pasado, de la tradición,

---

<sup>41</sup> Ver GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 145.

<sup>42</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 143.

<sup>43</sup> Como es sabido, el segundo Heidegger nunca interesó a Gaos.

que a la vez respondiera a los retos de un presente incompatible con esa misma filosofía.

Gaos vivió al límite la exigencia de fidelidad a la vocación. Ejecutó su vida como entrega a la filosofía. Sacrificó su vida familiar, su vida amorosa y, con ellas, todas las dimensiones vitales, ocios, aficiones, no estrictamente relacionadas con la filosofía, etc. Bastaría con describir un día en la vida del profesor Gaos, con sus estrictos horarios, las exigencias de silencio que imponía a su mujer e hijas cuando trabajaba en casa en traducciones o preparando las clases o en la redacción de sus notas y manuscritos... en fin, el aprovechamiento de las horas con la única finalidad de ocuparse de la filosofía, como objeto de enseñanza o como creación. La filosofía devoró la vida de Gaos hasta el instante mismo de su muerte.<sup>44</sup> Su vocación se ejecutó en lucha constante contra la circunstancia porque los años posteriores a las guerras mundiales fueron de pobreza filosófica. Alguien podría pensar que salió victorioso de esa lucha y que su obra y su magisterio así lo atestiguan. Pero sospecho que, en su fuero interno, al que en cierta medida tenemos acceso por la gran cantidad de notas de diario que se conservan en su archivo, Gaos nunca se sintió en paz con su vocación. Intentaré mostrarlo.

Una pregunta le ocupa desde su llegada a México: ¿son filosóficos nuestros días?, como la formuló en un artículo. Y la respuesta es, aún, otra pregunta: ¿y si hubiera una cierta incompatibilidad entre “la esencia de la filosofía” y las formas que ésta adopta –y permite adoptar– en la vida contemporánea?<sup>45</sup> La respuesta a la pregunta exigía, argumenta Gaos, una “Filosofía de la Filosofía” integrada en una “Filosofía de Nuestra Vida”.<sup>46</sup> Esta podía ser una antropología, como resolverá algunos años después, basada en las “exclusivas del hombre” —la caricia, el tiempo—, siendo la filosofía una de ellas. Pero, concluye, no puede afirmarse que la vida posea lo que no tiene la historia: “Racionalidad pura”.<sup>47</sup> Contra ella se levanta la inasible verdad del perspectivismo, que Gaos radicaliza al interpretarlo desde lo que propongo llamar un “actualismo” cuasi absoluto: el individuo es un punto de vista sobre el universo (Ortega). Pero ese individuo es temporal, pasa y acontece; su actualidad, entonces, hace más patente la contingencia del punto de vista, de un sujeto condenado a desaparecer en el río de la vida.

Es claro que dialoga una vez más con su maestro. Este sostiene que una vida humana, en su individualidad y diferencia radical frente a otras vidas, vida en soledad, conserva cierta mismidad ontológica residente en algunas propieda-

<sup>44</sup> Murió en la sala de Grados de la Universidad Autónoma de México al firmar el acta de una tesis doctoral a cuya defensa acababa de asistir.

<sup>45</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 149.

<sup>46</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 149.

<sup>47</sup> GAOS, J., *Confesiones profesionales*, p. 150.

des esenciales (categorías) como la necesaria co-existencia de un yo en una circunstancia, la materialidad de las cosas que aparecen en el mundo como “resistencias” o “facilidades”, que aceptan un intercambio pragmático con el yo; ciertas interpretaciones heredadas a las que llama Ortega “creencias”, que nos permiten vivir en la seguridad de que el mundo que nos rodea tiene una forma y un ser más o menos permanente e idéntico, aunque luego el filósofo pruebe que no es así...; en fin, la temporalidad ordenada en presente, pasado, futuro, etc. Es decir que Ortega se mantiene en la estela de la Ilustración: la razón, aunque sea una razón sometida a cierto régimen de adelgazamiento, sirve aún para orientarse en el mundo. Gaos no le acompaña en esa esperanza.

El transterrado disloca la cohesión del tiempo vital llevando al extremo el análisis de la temporalidad: lo actual como puro aislamiento, el puro acontecer como sucesión de instantes descoyuntados, apenas si vertebrados por el recuerdo del pasado y por la necesaria proyectividad de un yo que tiene en todo instante que decidir lo que va a hacer en el instante que ya viene: la única ilustración que se me ocurre para este proceso de desnudamiento del yo, confinado en su aislada individualidad, del yo sin atributo alguno, son ciertos monólogos de algunos personajes de las novelas de Samuel Beckett que parecen dar voz a este yo desasido de Gaos, personajes sin genealogía que dudan de todo: de si tienen o han tenido padres, de cómo han llegado al lugar que habitan, de su propio nombre, de lo que sienten, de si lo que recuerdan es un recuerdo propio o ajeno, etc. Dos ejemplos: *El Innombrable* (1953) comienza así: “¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora? Sin preguntármelo. Decir yo. Sin pensarlo. Llamar a esto preguntas, hipótesis. Ir adelante, llamar a esto ir, llamar a esto adelante”.<sup>48</sup> Y en *Malone muere*, publicada dos años antes: “Qué aburrimiento. Y a eso llamo jugar. Me pregunto si, a pesar de mis preocupaciones, no estaré hablando de mí”. Y a continuación parodia un pasaje del *Discurso del método*:

Abriré los ojos, me miraré temblar, engulliré mi sopa, contemplaré el hatillo de mis pertenencias, daré a mi cuerpo las viejas órdenes que sé es incapaz de ejecutar, consultaré mi conciencia caduca, estropearé mi agonía para vivirla mejor, lejos ya del mundo que por fin se dilata y me permite pasar.<sup>49</sup>

Pero este final absolutamente escéptico cedió afortunadamente ante la inercia de la profesión, que Gaos se tomó en serio.<sup>50</sup> La voz del profesor de filosofía termina por cuestionar el silencio nihilista que subyace al existencialismo de postguerra. A pesar de que la coherencia lógica de sus premisas le

---

<sup>48</sup> BECKETT, S., *El innombrable*, Barcelona: Lumen, 1966 [1a ed., 1953], p. 49.

<sup>49</sup> BECKETT, S., *Malone muere*, Barcelona: Lumen, 1969 [1a ed., 1951], pp. 20-21.

<sup>50</sup> Sobre la importancia vital de esa “inercia profesional”, ver VALERO, A., *Filosofía y vocación*, pp. 41 y ss; y VALERO, A., *José Gaos en México. Una biografía intelectual*, cap. 9, México: Colegio de México, 2015, pp. 245 y ss.

conducía a él, se desentendió de lo que bautizó como filosofía “de velorio”. Es verdad que Beckett inventó la sintaxis y la semántica empobrecidas del sujeto contingente que Gaos había descrito en su filosofía confesional, pero la lección que éste prefirió dar es que “nuestra vida” se salva como cumplimiento de una vocación, aunque ésta, en su afán de verdad y autenticidad termine en las aporías del escepticismo... porque lo auténtico es el silencio. Aquello que salvó y dio sentido a la vida de Gaos, la práctica de la filosofía, su enseñanza y su escritura, podría no ser sino un error de perspectiva, como el de Satán. En algún lugar de su obra, Gaos señala el parentesco ontológico entre el ángel caído y el animal humano que justamente comienza a pensar cuando es expulsado del Paraíso... La circunstancia es para cada cual lo opuesto del Paraíso, lo que resiste y en ocasiones frustra los planes de la vocación. En el caso de Gaos, su aspiración a vivir y crear en la filosofía.

## Nostalgia de la metafísica

Si es verdad que lo que mueve el mundo no son las respuestas sino las preguntas, hay que agradecer a Gaos la siguiente: ¿qué significa vivir para filosofar? Toda filosofía genuina comienza por ser examen de la propia vida (Sócrates) y una forma de justificación. Y toda justificación funciona, en última instancia, como “salvación de la circunstancia”, circunstancia ciega y sorda a nuestros propósitos. Esta fue la gran lección de Gaos convertida en filosofía vivida.

Vera Yamuni, su discípula, habla de un propósito que obsesionaba a Gaos en su última década de existencia: escribir otras *Confesiones* que su enfermedad malogró:

Sus cardiopatías [...] no le permitieron redactar sus *Confesiones finales*, las de su vida misma vivida renovadamente por una nueva vida ulterior, la de la última década de su vida, durante la cual se preocupó y reflexionó acerca de este mundo, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios.<sup>51</sup>

Es posible que, en sus páginas, Gaos hubiera respondido al interrogante anterior. Nunca sabremos qué cierre habría dado a su filosofía de haber tenido los meses o años necesarios para terminar sus confesiones de vejez, pero a buen seguro que la vocación del humano hacia la filosofía, como reclamación de un fondo racional constituyente y como proyecto de vida en la verdad, no en la verdad objetiva, enunciativa, sino en la verdad práctica de una vida auténtica que se cumple en plenificar las reclamaciones de la vocación, habría tenido un lugar privilegiado.

---

<sup>51</sup> GAOS, J., “Prólogo”, en *Obras completas*, vol. XVII, p. 24.

## Bibliografía

- BECKETT, SAMUEL, *Malone muere*, Barcelona: Lumen, 1969 [1ª ed., 1951].
- BECKETT, SAMUEL, *El innombrable*, Barcelona: Lumen, 1966 [1ª ed., 1953].
- GAOS, JOSÉ, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, edición de José Lasaga, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- GAOS, JOSÉ, *Obras completas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982-2003.
- GAOS, JOSÉ, *Confesiones profesionales*, México: FCE-Tezontle, 1979 [1ª ed., 1958].
- GAOS, JOSÉ, "La filosofía en España", en *Letras de México*, enero de 1939, pp. 283-292.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Obras Completas*, 10 Vols., Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- PAZ, OCTAVIO, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2004 [1ª ed., 1950].
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO, *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.
- SALMERÓN, FERNANDO, *Escritos sobre José Gaos*, México: El Colegio de México, 2000.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, "Nota de presentación a *Confesiones profesionales*", en *Revista de Estudios Orteguianos*, núms. 14-15, 2007, pp. 245-248.
- VALERO, AURELIA, *Filosofía y vocación*, México: FCE, 2012.
- VALERO, AURELIA, *José Gaos en México. Una biografía intelectual*, México: Colegio de México, 2015.