

# **LA ADAPTACIÓN AL EXILIO: CIRCUNSTANCIA AMERICANA, PATRIA Y MODERNIDAD EN JOSÉ GAOS**

**David Soto Carrasco**

(Universidad de Murcia, España)

[davsoto@um.es](mailto:davsoto@um.es)

## **THE ADAPTATION TO EXILE: AMERICAN CIRCUMSTANCE, HOMELAND AND MODERNITY IN JOSÉ GAOS**

Fecha de recepción: 29-10-2018 / Fecha de aceptación: 31.05.2019

### **RESUMEN:**

El exilio de la guerra civil española constituye uno de los acontecimientos políticos y culturales más importantes de la historia reciente. Así, nuestro ensayo centrará su mirada sobre la figura exiliada de José Gaos. El filósofo asturiano no perderá la patria con la diáspora sino que la habrá encontrado. Su patria será la Filosofía, desde donde será posible comprender el contenido de su concepto de "transterrado". Gaos rescatará desde una modernidad filosófica iberoamericana una "filosofía de la filosofía" o una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía misma. El filósofo trasladará hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias formulado por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. La posibilidad de Modernización para España vendría así de un proceso iniciado en el nuevo continente. A su modo de ver, las antiguas colonias españolas habrían alcanzado un nivel de "europeización" que habría sido abortado en la metrópoli por el Franquismo, el último trazo del pensamiento del Imperio. En este sentido, Gaos descubrió en México que toda opción para España pasaba por América y sus procesos liberales.

**PALABRAS CLAVES:** exilio, transtierro, circunstancia, modernidad, filosofía americana, Gaos.

## **ABSTRACT:**

Spanish civil war exile constitutes one of the more important political and cultural phenomena of our recent history. Thus, our essay focuses on the figure of the exile José Gaos. This Asturian philosopher did not lose his homeland as a result of his exodus; on the contrary, he found it. His homeland was Philosophy, grounds which make it possible to understand the content of his concept "transterrado". Gaos rescued a "philosophy of the philosophy"—a reflection about the conditions of the possibility of philosophy itself—from a Latin American philosophical modernity. The philosopher moved the Orteguian program of circumstantial safeness, formulated by Ortega in *Meditaciones del Quijote*, to Latin America. The possibility of modernization for Spain came from this process that originated in a new continent. The old Spanish colonies reached a level of "Europeanization" which was terminated in the cities by Franco's regime, the last line of the thought of the Empire. In this respect, Gaos discovered in Mexico that all opportunities for Spain went through America and its liberal political processes.

**KEYWORDS:** exile, translanding, circumstance, modernity, American philosophy, Gaos.

## **1. DEL EXILIO AL "TRANSTIERRO": LA BÚSQUEDA DE UNA PATRIA**

El exilio que tuvo lugar como consecuencia de la Guerra Civil española de 1936-39, la caída de la II República española y la Dictadura ha constituido uno de los fenómenos más importantes de la historia política y cultural reciente iberoamericana (Abellán, 1966)<sup>1</sup>. Un escueto repaso a la lista de los exiliados españoles puede proporcionar una ligera idea de la importancia de esta emigración para el país y de por qué algunos autores pudieron hablar de la España posterior a la guerra como de un 'páramo' o un 'erial' (Morán). Entre el elenco de exiliados se encuentran, por citar sólo algunos: Claudio Sánchez Albornoz, Américo Castro, Rafael Altamira, Juan

---

<sup>1</sup>El mismo Abellán, en una suerte de Filosofía de la historia, ha hablado de exilio como "constante" de la historia de España desde el momento en que se constituye el Estado Moderno con la unión de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en 1469. (Abellán, 2001a).

Ramón Jiménez, León Felipe, Rafael Alberti, Severo Ochoa, José Bergamín, María Zambrano, Rosa Chacel, José Gaos, Recaséns Siches, Luis Araquistáin, Francisco Ayala, Federico de Onís, Juan Marichal, García Bacca, Joaquín Xirau, Carlos Blanco Aguinaga, Jiménez de Asúa y tantos otros. Muchos de ellos, como vemos, filósofos pertenecientes a la Escuela de Madrid o discípulos de manera directa o indirecta de Ortega. De este elenco, para nuestro trabajo, nos resultará paradigmático el caso de José Gaos, cuyo pensamiento constituirá en el exilio una proyección y una superación, a su manera, de la razón vital e histórica de Ortega (cfr. Sánchez Cuervo, 2007). Como bien es conocido, el propio Ortega eligió un pequeño exilio que comenzaría el 31 de agosto de 1936, con su salida en el puerto de Alicante, y que terminaría en 1945, año en que inició su viaje de regreso a España. Pero es un poco antes, en 1922, en un texto que luego aparecería en el tomo IV de *El Espectador*, cuando Ortega afrontaría los conceptos de 'emigración' y de 'exilio'. Un concepto de emigración que con posterioridad va a estar muy cercano a la conceptualización que tanto María Zambrano como José Gaos lleven a cabo desde sus respectivas diásporas. En aquel temprano texto de 1922, el filósofo madrileño habló de cómo el paisaje se relacionaba con el nivel histórico de los pueblos (Ortega y Gasset, 1983a: 368 y ss.). Para Ortega la sequedad y la salinidad de España no justificaban en manera alguna su historia. Los errores de España, las *causas* de los hechos históricos, no habría por tanto que buscarlos en la climatología, sino en los fenómenos vitales. "La única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época es ese hombre, ese pueblo, esa época", dice Ortega. Así, "la tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo, cuya reacción puede transformar la tierra en torno" (1983a: 378). No obstante, suceden casos en los que la inaceptación del paisaje, escribe Ortega, hace que el hombre salga a la búsqueda de una "tierra de promisión". Esto es lo que llama "el curioso fenómeno de la emigración". Para el pensador, el exiliado, el que se ve obligado a la búsqueda de una esa nueva tierra, "siente su vida como suspendida: *exul umbra*, el desterrado es una sombra decían los romanos". Idea que luego será recuperada por Agamben (1996, 2005) para su teología política tras Auschwitz. Su existencia "ha degenerado en un sordo y espectral deslizamiento por la quinta dimensión. (...) "Sienten su persona

radicalmente e irremisiblemente humillada". Ante esta situación, Ortega ve también otra posibilidad, la propia del europeo que tiene "frente a la humanidad del Oriente un rasgo común de entusiasmo vital. El europeo es, siempre, hombre de este mundo; de aquí su temperamento imperialista y práctico, de aquí su escasa capacidad religiosa" (1983a: 376). De este modo, para el europeo, para el hombre que vive en este mundo la vida no es sólo recepción: "Antes, por el contrario, consiste en una pura actuación; vivir es intervenir; por lo tanto, un proceso de dentro afuera en que invadimos el contorno con actos, obras, costumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está prescrito en nuestra sensibilidad" (1983a: 378). Conforme a ello, Ortega planteó en su dialéctica de las dos Españas, la posibilidad de un hombre español y a la vez europeo que sea capaz de habitar y crear un nuevo mundo: "Si queremos vivir, tenemos que vivir a la manera española; pero la manera española es múltiple. Hasta ahora se ha usado una; tal vez la peor. No veo que haya inconveniente en ensayar otra" (1983a: 379). Será José Gaos, en mi opinión, quien continúe esta visión del exilio, justamente desde su propia diáspora en México como abajo se expondrá.

Pero serán diversas las maneras en las que los discípulos de Ortega vivan y conceptualicen el exilio, su exilio. Como en su momento indicó José Luis Abellán (2001), María Zambrano en su libro *Los bienaventurados* (2004) especificó tres figuras arquetípicas del mismo: el refugiado, el desterrado y el exiliado, aunque por la naturaleza de su propia obra sólo profundizará en la conceptualización de esta última categoría. Para la malagueña, el exilio representará no sólo un hecho dramático, sino que marcará indeleblemente su existencia al constituirse el momento histórico en categoría cultural y metafísica (Ortega Muñoz: 101-112). Para Zambrano, "el refugiado se ve acogido más o menos en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera" (2004: 31). Éste sería el caso de José Gaos, y sería la forma de instalación que tuvieron en México la mayoría de los migrantes españoles. En cuanto al "desterrado", el abandono de la patria de origen se vive como una pérdida irreparable, sin posible sustitución de ningún tipo. Vive existencialmente su situación como la de un errar sin destino ni paradero posible (Abellán, 2001a: 49). Su vida es un continuo

peregrinaje. No encuentra patria de acogida y sólo sueña con volver. Éste es, a mi modo de ver, el caso de Bergamín en contra de lo que apunta Abellán (2001a:102), quien lo inscribe junto a la revista *España Peregrina* como ejemplo simbólico del “sentimiento” del “transterrado” que abajo veremos, como contrapuesto al de desterrado. Sin embargo, habría que señalar que la vivencia existencial del exilio de sus miembros será dispar.

En tercer lugar, hablaríamos de la figura del “exiliado”, representada arquetípicamente por María Zambrano. Para el exiliado la vida entera se descubre como finita y limitada. La distancia respecto a la patria se convertirá en soledad que permitirá el encuentro con uno mismo en la más profunda “claridad” de la vida (Abellán, 1996). Para la pensadora, el exiliado vive una situación de “desamparo”, habita, casi en clave heideggeriana, en medio del desierto. La II República había quedado de esta manera como la matriz desde la que ella juzgaba la vida entera; la experiencia de la II República española pasó a formar parte de su ontología vital. Esto llevará a una regresión gnóstica en la que el exiliado busca, a modo de dios escondido dentro de sí, aquello que le permita proyectarse al futuro, un sentir originario, basado en la tragedia. Como bien ha visto José Luis Villacañas (1998: 123-127), el gnosticismo surge de una inmensa decepción ante el mundo. El exiliado es el caído. Su condición, como la del gnóstico, como en el caso del espacio del mundo, refleja la experiencia básica del extrañamiento. Su vida será un extenso desierto y “sólo a través de este largo y laborioso camino, con una memoria perdida y reconquistada, podrá completar su destino” (Jonas, 2011: 88). Por ello, Zambrano ni puede ni plantea una filosofía capaz de proyectar algo más allá del “exilio”.

A mi modo de ver, el caso de Gaos es excepcional y presenta matices diversos. El discípulo de Ortega no perdió la patria, sino que creyó encontrarla<sup>2</sup>. Su patria era la Filosofía, y creo que por aquí se entiende el contenido de su concepto de *transterrado*. Él mismo lo diría: “Desde mi empatriación en México, buena parte de mi trabajo –sospecho que la

---

<sup>2</sup> Vera Yamuni también ha recordado que “no todos los refugiados se adaptaron con tanta facilidad a México como Gaos. Algunos regresaron a España, otros murieron con el deseo irrealizado de volver a la madre patria. Gaos en cambio, no sólo se adaptó sino que solía decir con sinceridad que «si no fuese un contrasentido poder elegir patria, entre todas las existentes elegiría México»” (Yamuni, 1980: 44-45.) Sobre la genealogía del concepto y su uso hasta los últimos años de la vida de Gaos, vid. Valero Pie, 2013.

mejor- ha versado sobre la filosofía mexicana" (1996: 49). Gaos rescatará desde una modernidad filosófica iberoamericana una "Filosofía de la Filosofía" o una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la Filosofía misma (cfr. Sánchez Cuervo, 2008). En este sentido, el filósofo trasladará hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias formulado en las *Meditaciones del Quijote* (2004 [1914]). La salvación para España vendría de un proceso de modernización iniciado en Iberoamérica. Las antiguas colonias españolas habrían alcanzado, en opinión de Gaos, un proceso de "europeización" que habría sido abortado en la metrópoli por el Franquismo. De hecho, el propio Gaos en 1939 escribe: "Es de esperar que la guerra no represente más que un aplazamiento temporal del sonar de tal hora" (2001a:145)<sup>3</sup>. Desde este punto de vista, el liberalismo existente en las ex-colonias españolas podría proporcionar el hilo de Ariadna para que España se encontrase con Europa.

## **2. LA ADAPTACIÓN DE UN FILÓSOFO AL EXILIO**

En sus múltiples trabajos sobre José Gaos, José Luis Abellán (1993, 2001b, 2001c) se pregunta: "¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?". Si se tiene en cuenta la edad de Gaos -con 39 años en el momento de exilio- veremos que lo único que lo hizo posible fue su propio proceso de racionalización y subjetivización del exilio. Pero también para entender el proceso de acoplamiento a una patria extraña, habría que atenderse al tipo de sociedad a la que se llega y a las características propias que esta presenta. Bajo esta perspectiva, es bien cierto que el presidente Lázaro Cárdenas quiso seguir impulsando el proceso revolucionario iniciado en 1911 mediante la hegemonía política y cultural del PRI con el ofrecimiento de refugio a los intelectuales españoles<sup>4</sup>. Además, para Cárdenas, el proceso mexicano engarzaba culturalmente con el estado republicano español. Apoyaría de este modo la II República española con el

---

<sup>3</sup> "La filosofía en España", *Letras de México*, 1 (2), 15 de enero de 1939. Este escrito se incorporó luego a *Pensamiento de lengua española* (1945).

<sup>4</sup> Sebastian Faber ha señalado que "is possible to establish a direct connection between Ortega's thought an Mexican intellectual's attitude toward Mexican popular revolt and culture, and the regime of PRI, seen both as the institution of that revolt and later as the agent of its containment or ever negation. I would specifically argue that Ortega's intellectual heritage facilitated the PRI's co-optation of intellectuals, both Mexicans and exiled Spaniards. This in turn formed part of its complex strategy aimed at consolidating its hegemony" (Faber, 2002: 205).

envío de armas, la venta de petróleo y su defensa en diversos foros internacionales, hasta llegar al ofrecimiento de la nacionalidad mexicana a todos los que a ella quisieran acogerse. En esta línea, Octavio Paz (2002:38) afirmó con criterio que "Cárdenas abrió las puertas a los vencidos de la guerra de España. Entre ellos venían escritores, poetas, profesores. A ellos se debe en una 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 intelectual requiere. Por primera vez desde la época de la Independencia la 'inteligencia' mexicana no necesita formarse fuera de las aulas".

La hospitalidad de México con los republicanos españoles, pese a las fricciones que hubo, fue total, y no tuvo más limitaciones que las que los españoles quisieron imponerse a sí mismos. Sin embargo, el problema de la adaptación a una tierra que es ajena, y al exilio en su conjunto, es más profundo que un simple cambio de espacio o de hogar, y produce en el exiliado una sensación de "incomprensión" que comienza con el cuestionamiento de su propia identidad. En *Cartas a un español emigrado*, escribe precisamente el exiliado también a México Paulino Masip: "Eres un emigrado, pero no te pareces en nada a los muchos compatriotas que te han precedido. Llevas encima un adjetivo que te da color y significaciones singulares. Eres emigrado político. Además no has salido de España por afán de aventura personal sino que te han echado en compañía de algunos centenares de miles de compatriotas. En cierto modo también a los emigrados anteriores los echaba la vida, pero en ellos entraba una parte de fantasía individual, porque tenían opción, podían elegir que nosotros no" (Masip, 1989: 28; vid. González Neira, 2004: 209-226; Faber, 2002: 92-119).

El exilio es forzado, es algo que sobrelleva a quien lo vive. No tiene nada que ver con aquel exiliarse que recuerda Giorgio Agamben del derecho romano como "el término técnico que designaba el derecho de una *civitas foederata* de conceder la ciudadanía a un ciudadano romano, que, de esta manera, perdía la propia, 'se exiliaba'" (1996: 41). En términos de Cicerón: *exilium non supplicium est, sed perflugium portusque supplicii*. El exilio será

en esos términos: *refugium*. En él no cabía el derecho, pero tampoco la pena. Ya en pleno siglo XX, Jean Améry (2001a) también nos planteó una admirable fenomenología del exilio. Para el escritor austriaco, al contrario que para el italiano, tras el padecimiento de haber pasado por los terribles campos de concentración no habrá nada tan cruel como el desarraigo. La emigración, escribió, se asemejaba en muchos aspectos a un envejecimiento prematuro (2001b). También, para Paolo Virno, otro ejemplo de gnosticismo político (Soto, 2009), el desarraigo será la proyección a escala social de los rasgos típicos de todo declive, que comienza por la sensación de "no comprender ya el mundo" (Virno, 2002: 118-121; vid. Virno, 2003).

Sin embargo, el caso de Gaos es totalmente paradigmático porque parece romper con la caracterización propia de alguien que vive exiliado. De hecho, para explicar su propia situación tuvo que crear aquel concepto que vimos de "transterrado", "aún a riesgo de que a la mayoría de los lectores se les antojase entre arbitraria y enigmática hasta ese momento" (1996: 40). Pero para poder comprender esta conceptualización es necesario acercarse a la biografía del filósofo antes del "desgarro" que le supondría el exilio.

José Gaos nació con el siglo, realizó estudios en Valencia, y luego en Madrid, finalizando la carrera de Filosofía en 1923. Tras obtener su doctorado en 1928 y ser lector de español y Literatura española en la Universidad de Montpellier (Francia), comenzó su vocación docente. Primero sería catedrático del Instituto Nacional de Segunda Enseñanza en León, dos años más tarde profesor de Lógica y Teoría del Conocimiento y, ya en 1933, impartirá la docencia de Didáctica de las Ciencias Humanas e Introducción a la Filosofía en las universidades de Zaragoza y de Madrid. El estallido de la Guerra Civil le sorprende como rector de esta última, aunque durante 1937 desarrollará la función de Comisario General de España en la Exposición Internacional de París. Además, será nombrado Presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España en el Extranjero y Delegado Oficial de España en el Congreso Descartes. Sus intervenciones en política se redujeron al ingreso en 1931 en el Partido Socialista, al cual fue invitado por Fernando de los Ríos, en la Federación de Trabajadores de la Enseñanza y en la Agrupación al Servicio de la República a petición de Ortega. De



mano de Manuel Mindán conocemos que entró a la Unión General de Trabajadores, “no por ideología, sino por interés y solidaridad con los trabajadores” (2001: 58). Gaos no estaba de acuerdo con el marxismo pero pensaba que la solución técnica a los problemas sociales estaba en el socialismo. Era patente y manifiesta la influencia de Julián Besteiro, quién señalaba que existían soluciones estrictamente científicas para los problemas sociales (López García, 2007: 125-126). En cuanto a la Agrupación al Servicio de la República, Gaos sería un caso más de los intelectuales que iban a ocupar el ala liberal del Partido Socialista Obrero Español. Conforme va transcurriendo la guerra, el avance del ejército franquista y las desilusiones de la República llevarán a José Gaos a marchar al exilio mexicano. Se le obligará a cambiar su “patria de origen”, por su “patria de destino”. Así, escribe el gijonés:

Aceptamos como destino, que pronto reconocimos bienvenido, la América en que podíamos prolongar sin defección la tradición del liberalismo español que reconocíamos ser la tradición triunfante en la independencia de estos países y en sus regímenes liberales. Exactamente por lo mismo, no pudimos sentirnos extraños en países en los cuales encontrábamos empujados hacia el futuro la tradición misma por fidelidad a la cual habíamos sido proyectados sobre ellos (1958: 112).

No obstante en ningún caso esto significa que el discípulo de Ortega no tuviera que cumplir con la estirpe del exiliado, sino que su solución a esta ‘circunstancia’, a la suya vital y a la española, vendría planteada de otra manera. La derrota republicana para Gaos no sería una derrota intelectual. De esto da cuenta la realización de una obra profunda y rigurosa de más de una treintena de libros y un centenar de artículos, sin olvidar su amplia labor traductora (Jiménez García). Desde su punto de vista existirá una continuidad filosófica entre México y España. Por ello, en su itinerario vital se aprecia la sensación de no haber cambiado de patria al instalarse en tierras americanas (Muñoz, 2004, vid. Serrano de Haro, 2017). Como ha indicado Leopoldo Zea (2001), Gaos creía haber encontrado la continuidad de su legado orteguiano en México. Aquella tierra nueva sería la prolongación de su tierra española. Por ello, no es extraño que el pensador recién llegado a tierras americanas escriba precisamente un trabajo titulado “El perfil del hombre y la cultura en México”. En aquel texto, Gaos va a

reivindicar la obra de Samuel Ramos. De la que nos dirá que el mexicano no estaba haciendo nada muy distinto a lo que se hacía en Europa, y sí algo muy próximo a lo que venía haciendo Ortega. Pero no sólo será la obra de Ramos, sino también las de los Vasconcelos, Caso, Alfonso Reyes, etc., que llevarán al español a pensar en esta continuidad de pensamiento y, por tanto, de obra entre la península y el continente americano. Todas aquellas filosofías consistirán, según nuestro autor, en pensamientos de la circunstancia que plantean la cuestión de la superación de la Modernidad, desde un proyecto próximo a la razón vital orteguiana. Se tratará en el fondo de afrontar una circunstancia universal, ya sea desde la nacional y vital, desde el otro lado del charco o desde éste. En este sentido, estos planteamientos tendrán en la base lo mismo: el abortado proceso de modernización de España y de lo hispano, que tiene como telón de fondo la idea de Imperio, como luego veremos. “Así lo entendió José Gaos que unió en México la doble preocupación mostrando sus semejanzas, para transformarla en una sola, redondearla y completarla. Su magisterio estará orientado en esta tarea” (Zea, 2001:100), nos dejó escrito Zea. De este modo, Gaos vino a hallar en México la España que en su país no pudo encontrar. En esta clave, escribe el filósofo ya en el exilio:

Los refugiados que habían sido unos inadaptados en España, que por ello habían querido reemplazar por otra a la que estuviesen adaptados, se encontraron con un México afín a la España con que habían querido reemplazar la otra – un Estado liberal promotor de bienestar y progreso con justicia social- y a la que por tanto eran más adaptables que a esta última (1966, 173).

### **3. LA CAJA DE HERRAMIENTAS DE GAOS: DE LA *WELTANSCHAUUNG* A LA *WELTLITERATUR***

Para afrontar esta tarea, este “quehacer”, Gaos se arroja del instrumental metodológico que le ofrecía el conocimiento de las corrientes filosóficas de su época. Para el exiliado asturiano, si se quería construir una Historia de la Filosofía, no podía menos que hacer referencia a la historia y al orden social que le era más próximo. Esto es, Gaos va a aplicar sus vastísimos instrumentos metodológicos al conocimiento de la circunstancia

iberoamericana. Estos serían la fenomenología de Husserl, el historicismo de Dilthey, la dialéctica hegeliana y marxista, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, el existencialismo de Heidegger y, cómo no, la razón vital e histórica de Ortega. Como ha dicho Zea: "Todas estas filosofías y filosofemas, no podían ser otra cosa que instrumentos para un filosofar que, sin proponerlo, acabase por mostrar lo que era original" (p. 102). El filósofo sería para Gaos un hombre de escuela, de gabinete, "de recinto", como ha señalado con acierto Vera Yamuni. Pero a la vez el pensador no olvida la pequeñez de lo humano, su caducidad, la debilidad de su fuerza. Su reflexión sobre la vida y la circunstancia del exilio lo ha obligado a pensar al hombre como fragmento, como diseminación, como quiebre. Sabe la debilidad que significa lo efímero de la realidad personal. De ahí, la constancia en su vocación. Con perspicacia, Zea ha recordado los últimos deseos de Gaos: "Quiero que usted se encargue de mi obra. Esta obra, los discípulos que uno puede formar es lo que un hombre como yo puede dejar a la posteridad" (2001: 92).

En este sentido, la filosofía de Gaos fue siempre una "Filosofía de la Filosofía", que redujo a una forma autobiográfica, personal, y que terminaría por ser una filosofía de la negación (vid. Yamuni, 180:121). De hecho, Gaos nos ha señalado en su manuscrito "Ideas... gustos", publicado en el tomo XIX de sus *Obras Completas*, que la idea de filosofía como "verdad personal" es modificación suya de "la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo" de Ortega (vid. Rodríguez de Lecea, 2001:159). De esta manera, la cuestión por una filosofía que sea original o propia se convertirá en el hilo conductor de un "dar vueltas" sobre la propia Filosofía. En uno de sus más conocidos aforismos dice Gaos: "Si para filosofar es lo esencial los problemas, a lo largo de mi vida he venido viendo como problema vital y auténtico la filosofía misma". Así vemos que en nuestro autor, la concepción y la articulación entre la filosofía del presente, la verdad personal y la autobiografía van a ser la base de su "Filosofía de la Filosofía" (vid. Campillo, 2008: 239)<sup>5</sup>. Llegamos de esta forma a

---

<sup>5</sup> También lo podemos apreciar en algunas de sus formulaciones de los años 40: "Mi filosofía concluye que la filosofía empezó por ser idea del mundo rehecha por la razón personal, para rehacer la vida colectiva, comprendiendo la personal, con arreglo a la idea rehecha del mundo, rehecha por la razón personal. Mi filosofía debe ser, pues, un rehacer la idea de mi vida personal y de la vida de mi colectividad, comprendiendo la idea del mundo, por mi razón. Ateniéndose exclusivamente a lo radical: un rehacer por mi razón la idea de mí mismo" (Gaos, 1983: 5).

comprender que Gaos considerase su propia vida, en línea con Ortega, como *quehacer* y como pensar radicalmente necesario. Sin olvidar, la clara influencia de Dilthey, que ya había concretado que:

...De la reflexión sobre la vida nace la experiencia vital. Los acontecimientos individuales que provocan el haz de impulsos y sentimientos en nosotros, al encontrarse con el mundo circundante y el destino, se reúnen en ella en un saber objetivo y universal. Como la naturaleza humana es siempre la misma, también los rasgos de la experiencia humana son comunes a todos (1966: 44).

Nuestro pensador, en concordancia con su maestro, introducirá la vida como realidad radical. Mediante dicha conceptualización será posible la relación entre el sujeto y el objeto en un mismo ámbito y, por lo tanto, la comprensión de la realidad se hará factible. Ortega ya lo había indicado a su modo: no hay vida sin hacer y este quehacer deviene en Historia (Muñoz, 2004:37). A este respecto, Gaos ha reseñado que: "El hombre contemporáneo ha adquirido conciencia de que el ser del hombre es un ser histórico. Los tiempos contemporáneos son, por tanto, históricos en el señalado sentido de esta conciencia histórica que en ellos el hombre ha adquirido de su ser. Pero el momento presente es dentro de los tiempos contemporáneos históricos en un último y definitivo sentido. En el momento presente el hombre ha llegado a la evidencia que ese su ser histórico es la realidad radical, principio de una nueva idea del mundo" (Muñoz, 2004:38). Pero al devenir el ser del hombre en histórico se hará patente para Gaos la multiplicidad de sujetos que intervienen en la Historia, quedando entonces la realidad interpretada desde los diversos campos de la actividad humana. Dice nuestro autor:

En suma: la concepción de la verdad de la filosofía gravita sobre la concepción de la unidad y pluralidad de la realidad, que es, efectivamente, una y plural; sobre, pues, la estructura de la realidad. Esta estructura, capaz de explicar la referencia de todas las filosofías a una realidad en general, y la referencia de cada una a una distinta realidad, es lo que hay que explicar a su vez. Esta estructura de la realidad es la que consiste en que la realidad sea realidad de sujetos, y en que la realidad de sujetos sea realidad para sujetos" (1987: 65).

De este modo, al existir diversas interpretaciones procedentes de los distintos ámbitos de la pluralidad de la realidad, cree el asturiano que cada

sociedad ha posibilitado una idea del mundo propia que ha sido la condición de su existencia diferenciada (Muñoz, 2004:44). Una cultura será por tanto para Gaos una sucesión histórica, temporal, de grupos de problemas y de temas<sup>6</sup>. Llegados a este punto, conviene recordar la descripción que Gaos ha realizado sobre la filosofía diltheyana en 1962. Para el asturiano:

La relación mayor de la religión y la literatura con la filosofía se le presentó a Dilthey bajo la especie de la *Weltanschauung*, de la *imago mundi*, el título medieval traducido por el término alemán y vertido al español como concepción del mundo o del universo, o visión o idea del mundo. La diferencia entre la *Weltanschauung* filosófica y las no filosóficas estará en que la filosófica es conceptual y las otras no. Religión, Filosofía y Literatura contendrán esencialmente formas o especies de *Weltanschauung*, por lo que la filosofía de la Filosofía, comparada con los sistemas de la cultura más relacionados con el filosófico, acabó por convertirse en una *Weltanschauunglere*, o teoría de las ideas del mundo, comparada naturalmente (Gaos, 1966 citado en: Rodríguez de Lecea, 2001: 161).

De esta manera, el pensador español interpreta siguiendo a Dilthey que determinadas comunidades han revelado su conciencia cultural en campos no exclusivamente filosóficos<sup>7</sup>. Dicho de otro modo, la *Weltanschauung* se ha hecho *Weltliteratur* (Muñoz, 2004: 44). En consecuencia afirmará Gaos:

La expresión literaria de la idea del mundo de un determinado mundo histórico, es obra principalmente de obras literarias de la *Weltliteratur*, de la literatura mundial, de ese mundo. De la literatura mundial de distintos mundos históricos no son parte, al menos por igual, las mismas literaturas (1973: 698).

Así, para el exiliado cada sociedad ha creado y transmitido su propia imagen de ver el mundo según el momento histórico determinado. Una imagen de ver el mundo que emerge desde la propia confesión personal de cada individuo transmitida ya sea en Literatura, Pintura o Filosofía. Por ello, para el que se dedica a hacer "filosofía de la Filosofía", exigirá Gaos que

---

<sup>6</sup> En un sentido no muy distinto, Odo Marquard ha hablado de la necesidad para los seres humanos de tener no sólo una única historia o unas pocas historias, sino muchas historias. El filósofo alemán apostará por la superación "historicista" de la historia universal como "historia multiversal" (Marquard, 2000: 89-108).

<sup>7</sup> "O todas la filosofía se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas; o todas se refieren a una, la misma realidad y todas son falsas; o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas" (Gaos, 1947: 37).

conozca Historia de la Filosofía y la “circunstancia” bajo la cual se desarrolla. Con este modo de hacer Filosofía, pretenderá elevar el pensamiento iberoamericano a categoría filosófica universal, pues se trataría de la manera en que una determinada comunidad histórica ha planteado su quehacer en el tiempo y su encuentro con las circunstancias próximas. En cierta forma, lo que nos dice el refugiado es que el pensamiento iberoamericano ha sido la manera de afrontar desde aquellas sociedades la Modernidad<sup>8</sup>, y que por tanto, Iberoamérica ha estado a la altura de Europa al tomarse en serio el tema de nuestro tiempo:

El de la sustitución de la razón pura por la razón vital”. Así, concluye Gaos: “Aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino los objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas históricas, éstas no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, las del lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente (Citado en Rodríguez de Lecea, 2001: 166).

#### **4. EL ENCUENTRO CON LA CIRCUNSTANCIA AMERICANA**

Gaos era un buen conocedor de la Historia de la Filosofía española. Sin embargo, en cuanto a sus publicaciones en esta materia anteriores a su marcha de España sólo se encuentra como libro *La filosofía de Maimónides*. Será en México donde va a llevar a cabo la mayor y más profunda parte de su obra. Esto es así, como hemos visto antes, porque al continuar por la senda trazada por Ortega considerará la filosofía iberoamericana como la consecuencia lógica y necesaria de la filosofía española. Gaos, de este modo, va proclamar su fidelidad con la España prefranquista y, a la vez, con el proyecto Iberoamericano: “Lo que yo haga –dice citando a Alfonso Reyes– pertenece a mi tierra en el mismo grado en que yo le pertenezco” (Zea, 2001: 113). Su proyecto de filosofía para Iberoamérica pasará por colocar la filosofía en lengua española a la altura de las filosofías que se están haciendo en Europa. En este momento considerará que “no hay hasta ahora o todavía una filosofía española, o más en general, en el sentido en

---

<sup>8</sup> Tal y como ha reseñado Sánchez Cuervo (2016): “Gaos planteó una revisión genealógica del proceso secularizador de la racionalidad moderna, que conectará con algunas de las grandes cuestiones de la época, como la del totalitarismo, con la posibilidad de la filosofía como tal y del pensamiento de lengua española en particular.

que hay una filosofía francesa o inglesa en estas lenguas” (1998:10)<sup>9</sup>. Sin embargo, sí constata que existe un deseo por realizar una filosofía en lengua española, o “simplemente una filosofía, en general”, desde Iberoamérica<sup>10</sup>. No obstante, para nuestro autor, el problema no es que se haga una filosofía *in situ*, desde un país determinado. Al contrario, no consiste en hacer filosofía española o americana, sino que españoles o americanos hagan filosofía. Es decir, lo que está pidiendo Gaos, en línea directa con Ortega, es que por fin en lengua española exista un pensamiento que esté a la altura de los tiempos. De lo que se tratará en el fondo, será de salvar la circunstancia española desde la propia filosofía que se hace en esta lengua. Desde este punto de vista, para el recién llegado Gaos, el choque con la circunstancia mexicana no va a resultar otra cosa más que la revelación de la similitud de las preocupaciones del mexicano con el español. El filósofo republicano verá en América, y más concretamente en México, la prolongación de España. Leopoldo Zea lo cuenta bien en su interesante relato sobre su maestro cuando relata precisamente que un día Gaos le preguntó:

‘Dígame Zea ¿conoce usted España?’ ‘No, le contesté’ ‘¿Por qué?’ preguntó. Por usted, no podía entrar a España si usted no podía hacerlo’. ‘¿Por mí?’ Déjese de cosas. Yo no puedo volver ni volvería por razones obvias; pero usted está obligado a hacerlo. España es parte central de la América a cuyo estudio se ha entregado usted con tanta pasión, por ello tiene que conocerla. Prométame que la hará lo más pronto posible (Zea, 2001: 92).

Zea realizaría en 1971 su primer viaje a España, y después continuaría visitándola. Sin embargo, lo que nos interesa de este diálogo es la conexión que establece Gaos entre España e Iberoamérica. En este sentido, nos viene a decir que España, y con España la América que había

---

<sup>9</sup>Originalmente publicado en la revista mexicana *Cima* (núm. 5, febrero de 1942), se halla recogido en el volumen VI (*Pensamiento de Lengua Española*) de sus *Obras completas*, ed. de Fernando Salmerón, Universidad Autónoma de México, 1990, págs. 291-296, quien escribe en él: “Al instalarse en México, Gaos cobra conciencia del circunstancialismo orteguiano como teoría justificadora del que hacer filosófico de los pueblos hispanoamericano, en los cuales se da como rasgo propio de su máximas producciones intelectuales el ser emanación de sus propias circunstancias históricas, culturales, sociales, étnicas, etc. “De lo que se trata en el fondo”, dice Gaos, «es nada menos que de lo siguiente: de confinar a la Filosofía en ciertas formas pasadas o dejarle abierta la posibilidad de ciertas formas en el futuro». Sólo si lo hacemos así habremos abierto una posibilidad a la filosofía hispánica, española o americana” (Gaos, 1990: 5-20).

<sup>10</sup> “¡Queremos tener, una filosofía! ¡Hay que crear la filosofía en lengua española! ¡creemos la filosofía americana!” (Gaos, 1998: 12).

heredado su cultura, habían quedado marginadas de la historia cultural de Occidente, pero que habían tomado casi simultáneamente conciencia de esta manifestación a la que habían sido sometidos por la cultura europea y sus creadores. A partir de esta postura, el filósofo asturiano trató de determinar cuales son algunos rasgos comunes de la cultura española e hispanoamericana.

De esta manera, Gaos planteó la cuestión de la continuidad de pensamiento entre España e Iberoamérica no sólo por la circunstancia sino también por la lengua, que es la que "da unidad a un pensamiento" (2001b: 93). Un pensamiento que, según este orteguiano, no comenzará a existir hasta poco antes de Alfonso X el Sabio y que en España durante la Edad Media tomará una posición: la de defensa de la Cristiandad "hacia fuera", contra el Islam, que determinará el carácter de la Modernidad hispana. Según nuestro filósofo, la participación de España en la escolástica y en la mística medieval cristiana se reducirá prácticamente sólo al nombre de Lulio (2001b: 94-95). A cambio de ello, España acabó triunfando total y definitivamente sobre el Islam. Pero, mientras España se defendía, la Cristiandad se descomponía "hacia dentro". De esta manera, había empezado España a incorporar la Modernidad, incorporándose a ella. También en el orden del pensamiento. España entró y participó en el Erasmismo, en el Humanismo y en la filosofía del Renacimiento. Pero llegado a este momento, dio media vuelta y asumió la defensa, si no de la Cristiandad, sí del Catolicismo romano, hacia fuera de Europa. Remata Gaos:

También, en el orden del pensamiento, colmado con el no entrar a participar en la creación de la ciencia moderna; pero natural y compensatoria restauración de la escolástica y la mística. España las subió a las bien conocidas sumas o nuevas alturas por las que esta porción de su pensamiento es su aportación más importante al universal. Este pensamiento de lengua española en esta su primera edad, del pensamiento de la grandeza, que se inicia con la enciclopedia alfonsina, es 'pensamiento' (2001b: 95).

Poco después llegaría el descubrimiento de América. Para el antiguo rector, la conquista y la colonización del nuevo continente aportarán y plantearán al viejo y especialmente a España, hechos y problemas que



inspirarán y estimularán todo una serie de literatura y pensamiento. Mas se tratará de una literatura y un pensamiento que, aunque son americanos por el objeto, por los sujetos serán españoles: "quienes piensan, y escriben son españoles que, lo más, vienen a América; que muchos, ni esto" (2001b, 95). Este pensamiento es lo que ha venido denominando Gaos de la "Grandeza de España", y es prueba constitutiva de la "unidad" del Imperio español: tanto de la metrópoli como de las colonias, una y otras esenciales a todo imperio. Así, para Gaos, el descubrimiento supuso una exportación y una importación del pensamiento español. El exiliado cita los casos del Erasmismo y del Utopismo con Zumárraga y Quiroga, Humanismo con Cervantes de Salazar, escolástica con Veracruz y Ledesma, por mentar sólo algunos nombres. No obstante, a pesar de ser pensamiento *in situ*, "el pensamiento principió a ser americano por el sujeto, aunque por el objeto continuó siendo español o universal, hasta crecientemente" (2001b: 96). Había pues, escribe el exiliado, un pensamiento de la colonia en aquellos países de lengua española, pero que no era en conjunto y en definitiva más que una parte de la grandeza de España. "Ambos –nos dice– componen una unidad integrante y manifestativa de la unidad imperial, común metrópoli, y colonias" (2001b: 96).

Sin embargo, argumenta Gaos, pronto llegará la decadencia y un pensamiento de la decadencia<sup>11</sup>, hecho tanto por pensadores de las colonias como de la metrópoli, lo que vino a demostrar que el declive fue compartido. Pero mientras la decadencia cultural de la metrópoli descendía hasta el punto más bajo de su trayectoria histórica, las colonias se adelantaron en la curiosidad por la ciencia, la filosofía y las literaturas modernas, "que iba a generalizarse y a conducir a la introducción creciente de ella, acompañando en un principio al desvío efectivo, pero tácito, respecto a la escolástica, al fin a la crítica descarada, sarcástica, excesiva" (2001b: 97).

Como vemos, una vez más Gaos sigue a Ortega. En el segundo apéndice a *La idea de principio en Leibniz* escribió el madrileño: "La Contrarreforma fue el ajuste de los tornillos flojos en el alma europea que obligó a las gentes todas –por tanto unos y otros– [que] tomasen contacto con su recóndita autenticidad. (...) Donde sí causó daño definitivo, fue

---

<sup>11</sup> "De la decadencia por el objeto: la decadencia" (Gaos, 2001b: 96).

precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, en España” (1983b: 355)<sup>12</sup>. Para Ortega la Contrarreforma fue un régimen riguroso de redireccionamiento de las mentes “que contenía a éstas dentro de sí mismas impidiendo que se convirtiesen en un edificio compuesto nada más que de puertas y ventanas” (1983b: 356). Esta “enfermedad” produjo la *hermetización* del pueblo español hacia y frente al resto del mundo, y “fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio”. A este fenómeno consistente en que durante el período que va desde 1600 hasta 1650 nuestro país se concentrará “hacia adentro”. Anota Ortega al apéndice II:

El [pensamiento] que en España predominó fue de radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Esta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias. He aquí el triste mecanismo que llamo ‘tibetanización’ de España (1983b: 356).

Bajo esta óptica, al mismo tiempo que la metrópoli se “tibetanizaba”, las colonias emprendieron un proceso propio de modernización. En España, sin embargo, el pensamiento de la decadencia se convertirá, según Gaos, desde Feijoo, en cuestionamiento de las causas de la decadencia y “de los congruentes remedios”. La lista para Gaos sería infinita, pero destaca a Jovellanos, Larra, Ganivet, Costa, Unamuno, Ortega y “el resto del término de la línea es lo que pudiera llamarse el pensamiento de la segunda República y de la emigración republicana” (2001b: 98). Todos ellos encontraron las causas de la decadencia en un mismo factor: el haberse cerrado España a la Modernidad, fundamentalmente a la ciencia moderna, “y congruentemente busca el remedio en el abrirse a la Modernidad, empezando por la importación de la ciencia: lo que vino a llamarse la ‘europeización’ de España” (2001b: 98). Desde el otro lado del charco la imagen se revelaba distinta; las colonias iniciarán un proceso de independencia de la metrópoli. Ese proceso de independencia de España fue impulsado por los españoles de ambos continentes, según Gaos. Se trataría de un proceso de modernización que implicaría el abandono de la idea imperial y católica. Aunque lo insólito para nuestro autor fue que España

---

<sup>12</sup> Sobre el proceso de apertura de los orteguianos en el interior de España: Soto Carrasco, 2009b.

sería "la última colonia de sí misma, la única nación hispano-americana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente" (Gaos, 2001b; Zea 2001: 123). Conquistada la independencia política por las colonias continentales, se plantearán el problema de su constitución. En este horizonte aparecen los nombres de Bolívar, Bello, los positivistas, Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Rodó, Chávez, Vasconcelos, etc. A estos autores corresponderán los nombres de los contemporáneos españoles que antes citábamos. Llegados a esta línea temporal, Gaos argumentará que sólo en España el krausismo ha tenido "volumen" y "personalidad" suficientes para destacarse en la línea del pensamiento de la decadencia. Pero en realidad, a mi modo de ver, no deja de resultar sorprendente del krausismo español lo hispano y castizo que se nos antojan sus hombres. No obstante, Gaos nos recuerda que no todo el que se encuentra en España es pensamiento de la decadencia. Para el exiliado, lo que no deja de resultar curioso, es que tanto Balmes como Donoso y Menéndez Pelayo son intentos en la dirección de Sanz del Río hacia la renovación del pensamiento mismo, de la cultura y de la vida nacional. Para Gaos:

El tradicionalismo reviste en él la forma de un nacionalismo de la paradójica imitación extranjera sabida de todos, aunque él mismo no la hubiera proclamado y aunque él mismo la niegue, pero lo imitado en este caso es el extremo de modernidad en que ésta se revuelve contra sí misma (2001b: 100).

De este modo, el pensamiento tradicionalista representaba la prolongación del de la grandeza en la edad de la decadencia: al ensalzar las ideas de Catolicismo e Imperio. También Iberoamérica había tenido pensamiento tradicionalista, según Gaos (2001b: 105), pero sería un tradicionalismo envuelto de elementos aborígenes y, por tanto, antitradicionalista español. Para el exiliado, en suma, el pensamiento tradicionalista tiene dentro de sí la unidad imperial y católica. Y había tenido su última manifestación en el Franquismo.

Asimismo, podemos ver que lo que José Gaos llama "pensamiento de la decadencia" y "pensamiento de la independencia" van formándose a la par de lo que va sucediendo en Europa y en claro diálogo con ella. Sin

embargo, las condiciones sociales por la que atraviesa la Europa de aquel momento crean una problematización sobre el concepto de "europeización", pero no el de "Modernización" (2001b: 106-107). Con esto, Gaos está diciendo que desde América se ha llevado a cabo un proceso de superación de su propia circunstancia desde un pensamiento nacido desde sí mismo, mientras que España continuaba anclada en el último trazo del pensamiento del Imperio: el Franquismo.

## **5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA APUESTA POR LA FILOSOFÍA MEXICANA**

Leopoldo Zea (2001) ha señalado con repetida cadencia que Gaos creía haber encontrado la continuidad de su legado orteguiano en México. A mi modo de ver, en aquel país tan lejano, pero que tan bien le recibió, el pensador español descubrió todo un continente. De hecho, cuando nos acercamos a sus impresiones sobre México nunca sabemos con certeza si está hablando de toda América o sólo del país de acogida. Aquella tierra nueva se convirtió para el refugiado republicano rápidamente en la oportunidad para la prolongación intelectual de su carrera. De este modo, el exilio no se va a revelar en Gaos, como en el caso de otros intelectuales, como una tragedia sino como una oportunidad, incluso filosófica. No hallamos en él sentimiento alguno de pérdida del espacio o de la tierra natal. Gaos no quedará, como comentábamos al principio, "fuera del tiempo", desasido. Al contrario, el pensador creará encontrar en Iberoamérica una tradición filosófica que se ha movido en los mismos tiempos que Europa. Al hablar de Samuel Ramos no dudó en señalar que en sus textos había escuchado a su propio maestro:

Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote* (2001d: 131).

Desde su punto de vista, en México se había venido produciendo un abandono progresivo del positivismo y una atención a las filosofías de la vida, existencialistas, personalistas e historicistas. Así, denominó a este trabajo que los mexicanos llevaron cabo y que, según él, entroncaba con el realizado en España: "autognosis", en el sentido de que ellos habían trabajado la posibilidad de salvar la circunstancia española, pues su labor había implicado una reflexión sobre la identidad de América que no podía llevarse a cabo sin pensar a su vez lo propiamente español. Desde este punto de vista, el trabajo de Gaos implica un hispanismo esencialista propio del liberalismo nacionalista español que lo acerca comprometidamente al pensamiento de los tradicionalistas españoles.

Con todo, José Gaos no se sintió nunca desterrado en aquellas tierras sino precisamente lo contrario, "empatriado" en ellas<sup>13</sup>. De ahí, la creación de su categoría de "transtierro", y de ahí su perfecta adaptación al exilio mexicano. Gaos se sentirá transplantado de una tierra a otra. Escribirá que posee una patria de destino que ha encontrado y una patria de origen que ha perdido; pero verdaderamente, cuando nos acercamos con profundidad a su pensamiento, observamos que Gaos no ha abandonado ninguna patria, sino que siempre se ha encontrado en la misma: la Filosofía. En México creyó descubrir que toda opción para aquella España suya que tan tristemente había dejado pasaba por la América que le había acogido. México fue la posibilidad de lo que siempre quiso ser y que España le había negado: "un trabajador intelectual" (2001c: 128). En el fondo lo que siempre había entendido que era ser liberal y que en su país le fue imposible: el "amparo de la libertad de cátedra"<sup>14</sup>. No obstante, a pesar de la magnitud de su proyecto y de sus esfuerzos, Iberoamérica nunca se presentó para España como solución. Tras el Franquismo, España iniciaría su proceso de transición a la democracia mirando una vez más a Europa. Iberoamérica afronta por entonces sendas neoliberales.

---

<sup>13</sup> "La verdadera patria de quien sea, no es tanto aquella de donde viene como de un pasado hecho, cuando aquella a donde va común a un futuro quehacer. Por obra de la anterior concepción de la patria no ha podido quien acaba de exponerlo sentirse en todo momento más bien empatriado de España en México" (Gaos, 1985 citado en Zea, 2004: 82).

<sup>14</sup> "Este liberalismo y la filosofía que lo inspira y anima «comprometen» con sólo profesarlos, en cualquier sentido, tanto cuanto cualesquiera aspavientos en apariencia más comprometedores –como bien sabemos por propia experiencia precisamente los «refugiados» españoles de la filosofía en México" (Gaos, 2001c: 127).

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. (1966). *Filosofía española en América (1936-1966)*. Madrid: Guadarrama.
- Abellán, J. L. (1993). *José Gaos. ¿Cómo se adapta un filósofo a la sociedad mexicana?* Madrid: Cuadernos de la Fundación Española en el Mundo.
- Abellán, J. L. (1996). La revista España Peregrina como paradigma del exilio español de 1939. *Archipiélago*, 26-27, 119-124.
- Abellán, J. L. (2001a). *El exilio como constante y como categoría*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Abellán, J. L. (2001b). *José Gaos*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Abellán, J. L. (2001c). Una meditación sobre el desgarró (a propósito de José Gaos). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 201-206.
- Agamben, G. (1996). Política del exilio. *Archipiélago*, 26-27, 41-52.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- Améry, J. (2001a). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos.
- Améry, J. (2001b). *Reuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Valencia: Pre-textos.
- Campillo, N. (2008). Filosofía y experiencia vivida. En S. Sevilla (Ed.), *Visiones de un trasterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (pp. 239-260). Madrid: Iberoamericana.
- Dilthey, W. (1966). *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Faber, S. (2002). *Exile and Cultural Hemenogy. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Gaos, J. (1947). *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. México: Stylo.
- Gaos, J. (1958). *Confesiones profesionales*. México: FCE.
- Gaos, J. (1962). *Filosofía contemporánea*. Caracas: Universidad de Venezuela.
- Gaos, J. (1966). La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana. *Revista de Occidente*, 30, 168-178.

- Gaos, J. (1973). *Historia de nuestra idea de mundo*. México: FCE.
- Gaos, J. (1985). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Gaos, J. (1987). *Obras completas*. Tomo VII, México: UNAM.
- Gaos, J. (1990). *Obras completas*. Tomo VI, México: UNAM.
- Gaos, J. (1993). *Curso de Metafísica*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gaos, J. (1996). *Obras completas*. Tomo VIII, México: UNAM.
- Gaos, J. (1998). "Cuarto a espadas: ¿Filosofía 'americana'?". *Isegoría*, 19, 9-13.
- Gaos, J. (2001a). La filosofía en España. En: J. L. Abellán, *José Gaos* (pp. 141-146). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Gaos, J. (2001b). Introducción a Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea. En: J. L. Abellán, *José Gaos* (pp. 93-116). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Gaos, J. (2001c). Los «trasterrados» españoles de la filosofía en México. En: J. L. Abellán, *José Gaos* (pp. 117-140). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Gaos, J. (2001d). Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México. En: J. L. Abellán, *José Gaos* (pp. 131-140). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- González Neira, A. (2004). El debate españolismo-hispanoamericanismo en el exilio español: la propuesta de solución de Paulino Masip. *AISPI*, Actas XXII, 209-226.
- Jiménez García, A. (2001). La labor traductora de José Gaos. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 219-235.
- Jonas, H. (2001). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela
- López García, J. M. (2007). José Gaos y la filosofía coetánea. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 9, 91-187.
- Marquard, O. (2000). Historia universal e historia multiversal, En *Apología de lo contingente* (pp. 89-109). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Masip, P. (1989). *Cartas a un español emigrado*. México: Cuadernos del Nigromante.

- Mindán, M. (2001). El Magisterio de José Gaos en España. En T. Rodríguez de Lecea (Ed.), *En torno a José Gaos* (pp. 51-68). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Morán, G. (1998). *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Muñoz, B. (2004). A propósito de José Gaos: una sociofilosofía de un transterrado. *Política y Sociedad*, 2, 31-52.
- Ortega Muñoz, J. F. (1992). El exilio filosófico español del siglo XX a través de la obra y el pensamiento de María Zambrano. En A. Heredia Soriano, (Coord.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* (pp. 101-112) Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ortega y Gasset, J. (1983a). Temas de Viajes (Julio de 1922). En *El espectador IV. Obras Completas*, (pp. 367-380), Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983b). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. En *Obras completas* (pp. 59-356), Tomo VIII. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Cátedra.
- Paz, O. (2002). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez de Lecea, T. (2001). La relación entre la filosofía y la literatura. En T. Rodríguez de Lecea (Ed.), *En torno a José Gaos* (pp. 157-163). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Sánchez Cuervo, A. (2007). El pensamiento de Ortega y Gasset bajo dos miradas del exilio: Salvación y superación. *Solar*, 3, 41-54.
- Sánchez Cuervo, A. (2008). Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 3, 215-228.
- Sánchez Cuervo, A. (2016). El pensamiento político de José Gaos. La crítica al totalitarismo. *Pensamiento*, 72, 691-714.
- Santí, E. M. (1987) Ortega el americano. En *Escrituras y tradición. Textos, crítica y poética en la literatura hispanoamericana* (pp. 89-101), Barcelona: Laia.
- Serrano de Haro Martínez, A. (2017). José Gaos y la guerra civil española. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 13, 39-45.



- Soto Carrasco, D. (2009a). Salidas: Apuntes sobre exilio y éxodo en la era global. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 9, 204-212.
- Soto Carrasco, D. (2009b). Contra la «tibetanización» de España. Una mirada sobre las lecturas del s. XVIII de Marías, Maravall y Díez del Corral, *Res Publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, 22, 399-412.
- Valero Pie, A. (2013). Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del "transtierro". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 18, 71-87.
- Villacañas, J.L. (1998). Una reflexión sobre gnosticismo. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 57, 123-127.
- Virno, P. (2002). El horror familiar. *Archipiélago*, 54, 118-121.
- Virno, P. (2003). *Gramáticas de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Yamuni, V. (1980). *José Gaos. El hombre y su pensamiento*. México: UNAM.
- Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zea, L. (2001). José Gaos. En T. Rodríguez de Lecea (Ed.), *En torno a José Gaos* (pp. 91-131). Valencia: Alfons el Magnànim
- Zea, L. (2004). *José Gaos. El transterrado*. México: UNAM.