

A propósito de José Gaos: una sociofilosofía de un transterrado

Blanca MUÑOZ*

Universidad «Carlos III» de Madrid
BLANSOC@teleline.es

RESUMEN

Para el autor de «*Historia de nuestra idea del mundo*», los puntos de referencia de cada cultura establecen el pensamiento reflexivo de cada sociedad en un momento concreto de su formación. De esta manera, la Sociología del Conocimiento y la Sociología de la Cultura coinciden en la Historia del pensamiento español. Esta va a ser una de las grandes aportaciones de Gaos al pensamiento español e hispanoamericano como lo reconocerá el mismo Octavio Paz. Pero lo auténticamente original de todo este planteamiento gnoseológico va a provenir del hecho según el cual *la conciencia intelectual* establece sus puntos de referencia sobre *la conciencia cultural de la comunidad*. Estamos ante una Sociología culturalista que abre el horizonte del conocimiento de una época a partir de sus representaciones sensibles, ya que estas representaciones sensibles y estéticas, no obstante, son los resultados de *unos acontecimientos sociales* sobre los que se cimienta la estructura simbólica de cada sociedad considerada como *sistema*, tal y como Ortega comprendía la Historia.

En suma, para la *Sociofilosofía o Filosociología* de José Gaos, la convergencia entre lo europeo y lo hispano nace de la concepción de *nuestra idea del mundo* desde el punto de vista de las múltiples encrucijadas en las que ésta se ha ido conformando. Con ello, Gaos crea una nueva Sociología de la Cultura y del Conocimiento en la que su obra surge como *el punto de unión entre la cultura europea y la cultura hispanoamericana* a partir de la revalorización de la síntesis entre creación estética y literaria y reflexión filosófica y social.

Palabras clave: cosmovisión, cultura, ética, fenomenología, historicismo, ideología, raciovitalismo, sociofilosofía, subjetividad, valores, vocación.

Talking about José Gaos: a sociophilosophy of a translanded («transterrado»)

ABSTRACT

According to the author of '*History of our Idea of the World*', the reference points of each culture establish the reflective thought of each society in a specific time of its formation. This way, the Sociology of Knowledge and the Sociology of Culture agree on the History of the Spanish thought. This will be one of the great contributions of Gaos to the Spanish and Hispano-American thought as it was recognized by Octavio Paz himself. But the most fundamental thing of all this approach to knowledge comes from the fact according to which the intellectual conscience establishes its reference points on the cultural conscience of the community. Therefore, we are having a Cultural Sociology that opens the horizon of knowledge of a time from its sensitive representations. In fact, these sensitive and aesthetic representations are the results of social events on which the symbolic structure of each society considered like a system is built, that's how Ortega understood History.

In short, according to the *Sociophilosophy or Philosociology* by José Gaos, the convergence between the European and the Hispanic is born from the conception of our idea of the world, from the point of view of the multiple dilemmas in which this one has been made up. This way, Gaos creates a new Sociology of Culture and Knowledge in which its work arises as a merger point between both the European and the Hispano-American cultures coming from the revaluation of the synthesis between aesthetics and literary creation and philosophical and social reflection.

Key words: cosmovisión, culture, ethics, phenomenology, historicism, ideology, raciovitalism, sociophilosophy, subjectivity, values, vocation.

SUMARIO: Introducción. Una vida desarraigada y arraigada en las ideas. La situación del pensamiento social latinoamericano a la llegada del exilio español. José Gaos o la renovación de la tradición de la historia de las ideas. Conocimiento y

* Quisiera agradecer de manera especial a dos personas fundamentales para la realización de este estudio. En primer lugar, a la persona que me regaló tan generosamente «*El laberinto de la soledad*» de Octavio Paz, obra esencial para ponerme en la indagación sobre José Gaos y su época. A ella dedico mi gratitud infinita. Y en segundo lugar, no quiero dejar de expresar mi agradecimiento a Pilar, trabajadora del «Fondo de Cultura Económica», quien «buceó» en los fondos de la editorial hasta localizarme algunos de los inencontrables libros de Gaos. Sin su esfuerzo no habría podido dar fin a este trabajo.

subjetividad: la interpretación fenomenológica del mundo histórico. La convergencia de filosofía y sociología: la sociología de los valores en la obra de José Gaos. La educación como proyecto histórico y vital. Balance y contribuciones del pensamiento transterrado español a la ciencia social de nuestros días. Bibliografía.

INTRODUCCIÓN

A menudo el olvido está estrechamente unido a una omisión interesada y a una ingratitud que no se quiere reconocer. Y cuando este olvido excluye el valor de una obra intelectual, estamos ante un acto de silenciar más que de ignorar. Esta actitud de silenciar altaneramente a sus creadores ha constituido «una tradición» de nuestra herencia cultural. Así se han reforzado unos autores frente a otros, creaciones enfrentadas a otras, e incluso áreas de conocimiento opuestas radicalmente entre sí. Pero esta labor de minusvalorar o sobrevalorar, en último término, ha ocasionado un empobrecimiento que cada vez se percibe más en nuestro actual panorama intelectual y creativo.

El debilitamiento de la memoria histórica conlleva una falta de objetividad ante quienes mantuvieron el recuerdo de un tiempo en el que, en el caso de nuestro país, «España aún tenía el reloj en hora con Europa y con el mundo». Este es el caso de José Gaos. Un intelectual —se podría decir parafraseando a Machado— en el buen sentido de la palabra *intelectual*. Un itinerario vital y creador en el que la investigación sobre *la historia de las ideas* resulta ser el sustrato profundo de su existencia. Ahora bien, el estudio de la Historia de las Ideas se emprende desde una interrelación necesaria con la intención de poder comprender la convergencia de esas ideas en España y en la América española, tal y como tituló uno de sus trabajos más representativos «*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*», fechado en el año 1975, y con reimpresión dos años más tarde¹. Lo cierto, pues, es que no se puede entender gran parte de la influencia y conexión entre el pensamiento europeo y el pensamiento latinoamericano sin la referencia

mediadora de la obra de Gaos. Como sentidamente rememoró Fernando Salmerón en su «*Elogio póstumo de José Gaos*»² con su labor docente cotidiana y con su profunda reflexión teórica logró hermanar dos continentes. Y esta hermandad ha sido una de las posibilidades perdidas de lograr la confluencia de una serie de tradiciones teóricas nuevas surgidas del mundo intelectual latinoamericano y del mundo intelectual español. A continuación, por tanto, expondremos esas posibilidades perdidas de llegar a realizar una teoría social autóctona y originaria. El itinerario vital de José Gaos, en este sentido, resulta ser desgraciadamente en un trayecto histórico que de nuevo sufre las carencias y las contradicciones de un entorno enfrentado fratricidamente.

UNA VIDA DESARRAIGADA Y ARRAIGADA EN LAS IDEAS

Gaos nace en un año predestinado por la Filosofía y el cambio de época: 1900. Es el año de la muerte de Nietzsche y de la publicación de «*La interpretación de los sueños*» de Freud. Pero también se vive en la quiebra de la sociedad española tras una década final del siglo XIX caracterizada por la decadencia y el declive de sus instituciones, y en general de sus estructuras. Es quizá por ello por lo que, con Juan David García Bacca y con los exiliados tras el final de la Guerra Civil, hay una necesidad de entender la realidad contradictoria desde la actividad filosófica muy cercana a una *teoría de la experiencia*³. Experiencia fundamentada como *subjetividad* que evidencia los contrasentidos de la realidad. De este modo, el *yo* queda constituido como la única garantía posible frente a la irrealidad de una realidad que, como afirmó Th. W. Adorno del Nazismo, *no debería ser posible*.

¹ Actualmente están siendo editadas las «*Obras Completas*» de José Gaos en una magnífica edición llevada a cabo desde 1991 por la Universidad Autónoma de México en «La Nueva Biblioteca Mexicana». Se tienen previstos XIX volúmenes con una previsión de finalizar en 2005 con la totalidad de los escritos gaosianos. Asimismo, la editorial «Fondo de Cultura Económica» ha ido publicando regularmente los títulos más representativos de la amplísima producción de Gaos.

² Fernando SALMERÓN en su «*Elogio póstumo de José Gaos*». (1969), México, UNAM.

³ GARCÍA BACCA, J. D. (1947): «*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*». México, F.C.E. Dos volúmenes.

En efecto, la vida y obra de José Gaos está enmarcada en el triunfo de los fascismos en Europa, primero en España y luego en Italia y Alemania. Como toda una generación dañada por las guerras civiles y mundiales, la biografía de Gaos es una lucha inquebrantable por dar a conocer la herencia intelectual que ha reivindicado lo que Kant denominaba como *la conciencia en general*⁴. Conciencia que tiene que ser rescatada de la quiebra de la racionalidad que los fascismos conllevan. Pero en ese *asalto a la razón*, los imperativos éticos pasarán a convertirse en los proyectos de vida de toda una generación exiliada y transterrada, tal y como se definía a sí mismo el propio Gaos⁵.

El itinerario recorrido por el pensador gijónés, desde su nacimiento el 26 de Diciembre de 1900 hasta su muerte el 10 de junio de 1969⁶, resume el trayecto de los intelectuales y creadores españoles independientes. Mas en todos ellos, *su obra* es su patria. Patria que como escribió Cervantes más que «madre» fue, y ha sido siempre, «madrstra». Precisamente desde sus primeros estudios de Bachillerato hasta su paso por la Universidad de Valencia y luego por la de Madrid, finalizando sus estudios de Filosofía en 1923, su interés por la Historia de las Ideas será una constante de su desarrollo intelectual, convirtiéndose en introductor y traductor años después cuando, tras obtener su Doctorado en 1928 y ser lector de Español en la Facultad de Montpellier, empiece su vocación docente. En un principio, como Catedrático del Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de León y dos años más tarde como profesor de Lógica y Teoría del Conocimiento, y ya

en 1933 impartiendo la docencia de Didáctica de las Ciencias Humanas e Introducción a la Filosofía en las Universidades de Zaragoza y Madrid.

El estallido de la Guerra Civil en 1936 es la quiebra no sólo del sistema republicano sino, a la par, del proyecto educativo que con las «Misiones Pedagógicas» trató de sacar del atraso cultural a un país en el que el analfabetismo era la situación mental de la población. Durante estos años, Gaos será nombrado Comisario General de España en la Exposición Internacional de París, presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España en el Extranjero y rector de la Universidad de Madrid. En estos puestos nuestro autor llevará a cabo una incesante actividad de defensa y difusión del modelo de una sociedad socialista en la que la educación ocupase un lugar determinante.

El avance del ejército franquista y las desilusiones que la república va trayendo aparejadas, obligan a partir de 1938 a Gaos a exiliarse como fue el camino común para nuestros poetas, intelectuales y escritores. El exilio, como destierro en el que son expulsados los mejores talentos del país, deja paso a una expatriación colectiva que recogerá especialmente las sociedades latinoamericanas. Méjico será el país que asume a un mayor número de exiliados españoles. Desde escritores como León Felipe, Manuel Altolaguirre, Concha Méndez, Luis Cernuda, Luis Buñuel o Rafael Alberti y María Teresa León, entre muchos otros, hasta filósofos como Juan David García Bacca, los intelectuales españoles fueron recibidos y admitidos en la sociedad mejicana que vivió la Guerra Civil como parte

⁴ Véase a este respecto, KANT, I.(1984): «*Crítica de la Razón Pura*». Buenos Aires, Losada. págs. 494-499. En relación a cómo el fascismo marcó a toda la familia de Gaos son muy aclaradoras varias de las cartas sobre «Literatura Española y antifascismo (1927-1939)», recogidas en las «*Actas del II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la Cultura. (1937)*» en donde Arturo Serrano Plaia comenta a Jean-Richard Bolch: «Le envió también un ejemplar de «La Voz de los Españoles», en el cual se afirma que Miguel Hernández y Ángel Gaos han sido condenados a muerte. Se trata de un poeta, acaso el más popular de los últimos años, Miguel Hernández, y de uno de los mejores teóricos marxistas españoles, a la vez que de un hombre de una cultura absolutamente extraordinaria, Ángel Gaos, hermano por otra parte de José Gaos, el profesor de Metafísica de la Facultad de Letras de Madrid».

También en estas «Actas» aparecen las Cartas de solidaridad de los intelectuales españoles frente al fascismo internacional, y en ellas están las firmas de Antonio Machado, Pompeu Fabra, Pablo Picasso, Tomás Navarro, Samuel Gili Gaya, Victoria Kent y José Gaos, entre otras firmas de la más relevante intelectualidad del momento. «*Actas del II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (1937)*». (1987), Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia. Generalitat Valenciana. Tres Volúmenes. págs. 358 y 428 (Tomo II).

⁵ GAOS, J. (1982-2005): «*Obras Completas*». México, Universidad Autónoma de México. Gaos en varias cartas se define de este modo. En la actualidad, todos los escritos gaosianos se están editando por la UNAM. Este es un proyecto monumental que lleva ya varias décadas en una edición impecable, y que tiene previsto su final en el año 2005.

⁶ Este año fue fatídico para el pensamiento, Gaos fallece el 10 de junio, y ese mismo año, casi un mes y medio después, morirá Theodor W. Adorno el día 6 de agosto en Valais (Suiza).

de su propia historia⁷. Gaos enseñará filosofía primero en La Casa de España y en la Universidad Autónoma de México, de la que será nombrado doctor *honoris causa* en 1953, hasta su fallecimiento en 1969. Durante estos años la labor de reconstrucción del pensamiento social y filosófico español, y su trabajo de traductor e interprete de las principales líneas de análisis teórico, va a ocupar las preocupaciones investigadoras y docentes de Gaos.

La tarea de difusión de la Historia de las Ideas, tanto europeas como americanas, va a ser de enorme relevancia en la propagación de las principales corrientes que desde la década de los años treinta se crean en el pensamiento sociofilosófico. Y cuando utilizamos el término *sociofilosófico* nos estamos refiriendo a una investigación teórica en la que, por un lado, se recogen las tradiciones intelectuales ilustradas e idealistas francesas y alemanas de los siglos XVIII y XIX; y por otro, se sintetizan con la herencia española de un Ortega y Gasset y de la mejor historia del pensamiento latino. Por tanto, con la obra de José Gaos se condensan los autores clásicos con los autores contemporáneos en un muy significativo estudio de aclaración y de contextualización que va a permitir que tanto el pensamiento latinoamericano como el español —aunque éste con las restricciones que la censura impone— se pongan al día de la reflexión contemporánea⁸.

Un aspecto de este itinerario vital conviene ser destacado: la sensación de no haber cambiado de país y de patria al instalarse en México. La patria, para Gaos, es el origen, y el origen para un pensador son *los clásicos*. Los *clásicos* en cuanto innovadores y reformadores de las concepciones de la realidad. Precisamente, la reafirmación del concepto de *Weltanschauung*, —entendida desde la perspectiva historicista de *concepción del mundo*—⁹ significa una identidad con aquellos espíritus que han luchado por desarrollar una sociedad nueva y diferente. Por ello,

la patria no está en ningún suelo concreto cuanto en una visión de la existencia realizable con unos ideales posibles. De este modo, la interrelación entre España y México se vuelve *un continuum* espiritual por sus conexiones históricas comunes. Para Gaos, por tanto, su exilio es *un transtierro* a un generoso país compañero de revoluciones y acogimientos. El exilio español en México nunca será, así, una emigración sino una repatriación histórica a la extensa tierra hispanoiberoamericana.

LA SITUACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO A LA LLEGADA DEL EXILIO ESPAÑOL

Comprender el pensamiento latinoamericano es remontarse a los finales del siglo XIX. El Modernismo latinoamericano se relaciona de una manera directa con el París que, como afirmaba Walter Benjamin, se edificaba como *la ciudad del siglo XIX*¹⁰. La ciudad de las vanguardias artísticas e intelectuales ejercerá su mayor influencia en los países americanos entre los años 1890 y 1910. El Modernismo se va a desarrollar como una posición autóctona que trata de rescatar, como afirmará el escritor Manuel Gutiérrez Nájera, la tradición literaria española con las innovaciones vanguardistas. En estas condiciones, tanto la creación literaria y artística como la reflexión filosófica y social buscan una identidad propia a partir de la que reconstruir y reconducir la cultura latinoamericana.

Lograr precisar esta identidad personalizada en afinidad con la propia personalidad de un continente joven, precisamente, es uno de los problemas centrales de la reflexión que sobre la Historia de las Ideas se lleva a cabo en las sociedades mexicana, argentina o venezolana. Será, no obstante, en México en donde las influencias españolas se superponen a la francesa e inglesa. Un

⁷ PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*». Madrid, Cátedra. págs. 295-320.

⁸ La labor de traducción de los exiliados españoles puede considerarse un inapreciable privilegio por sus conocimientos e inapreciables textos. El mismo Gaos llegó a traducir setenta y tres obras, aparte de sus reseñas y valoraciones de los autores clásicos y contemporáneos.

⁹ DILTNEY, W. (1974): «*Teoría de las concepciones del mundo*». Madrid, Revista de Occidente. págs. 47-49.

¹⁰ BENJAMIN, W. (1970): «*Sobre el programa de la Filosofía futura*». Caracas, Monte Ávila. Precisamente, con las vanguardias de principios del siglo XX es cuando los intelectuales y creadores españoles tienen la sensación de «haber puesto el reloj en hora», tal y como comentó Guillermo de Torre refiriéndose al Ultraísmo con el que España conectaba con las vanguardias de París y del mundo. Ver: Guillermo DE TORRE (2002): «*Historia de las Literaturas de Vanguardia*». Madrid, Visor, págs. 501-609.

ejemplo histórico extraordinario de esta convergencia entre la cultura española y mexicana fue, sin duda, una figura tan extraordinaria como la obra netamente barroca de Sor Juana Inés de la Cruz¹¹, auténtica sintetizadora de tradiciones y de problemáticas hispanas.

Pues bien, el pensamiento latinoamericano fluctuará entre dos polos muy a menudo enfrentados: las influencias provenientes de la cultura europea y un indigenismo que reivindicará los elementos netamente precolombinos. Entre estos dos extremos será en donde se debata la creación de una teoría que, sin olvidar las aportaciones europeas, posibilite al mismo tiempo una síntesis originaria y autóctona. Sin embargo, el problema central de esta creación va a provenir de la incapacidad para elaborar una *síntesis* que logre la convergencia entre la tradición propia y las influencias extranjeras de otras culturas diferentes. Esta contradicción no sólo caracterizará la creación intelectual latinoamericana sino, de un modo especial, también la española. Octavio Paz comentará al respecto:

«Toda vuelta a la tradición lleva a reconocer que somos parte de la tradición universal de España, la única que podemos aceptar y continuar los hispanoamericanos. Hay dos Españas: la cerrada al mundo, y la España abierta, la heterodoxa, que rompe su cárcel por respirar el aire libre del espíritu. Esta última es la nuestra. La otra, la castiza y medieval, ni nos dio el ser ni nos descubrió, y toda nuestra historia, como parte de la de los españoles, ha sido lucha contra ella. Ahora bien, la tradición universal de España en América consiste, sobre todo, en concebir el continente como una unidad superior, según se ha visto. Por lo tanto, volver a la tradición española no tiene otro sentido que volver a la unidad de Hispanoamérica. La filosofía de la raza cósmica (esto es, del nuevo hombre americano que disolverá todas las oposiciones raciales y el gran conflicto entre Oriente y Occidente) no era sino la natural consecuencia y el fruto extremo del universalismo español, hijo del Renacimiento»¹².

Desde esta perspectiva, la tensión entre tradición y modernidad se va a constituir en el eje desde el que poder interpretar no sólo a los pensadores hispanoamericanos cuanto a los intelectuales españoles. El caso de Unamuno será paradigmático¹³. Pero no podemos olvidar el «*Idearium español*» de Ángel Ganivet en su defensa del casticismo senequista como estoicismo natural y humano. Ideas éstas que van a reflejarse en el auténtico manifiesto de la defensa de lo hispano frente a lo anglosajón, el ensayo «*Ariel*»¹⁴ del uruguayo José Enrique Rodó se erige en la proclama más encendida frente al Positivismo y al colonialismo de los Estados Unidos.

En «*Ariel*» se enfrentan los personajes shakespearianos de «*La tempestad*». Ariel representa el aire, lo etéreo y sublime frente a Calibán que es significado y representado como lo práctico, sensual y torpe. Estos dos arquetipos figuran como los prototipos de dos formas de entender la realidad que se van a plasmar en dos tipos de culturas y de forma de pensamiento. El *positivismo* de Calibán frente el *idealismo* de Ariel luchan en la cultura hispana. Y en esa agonía —en su sentido clásico— la victoria pertenecerá a quien logre un humanismo que establezca un pacto entre razón y sentimiento. Auténtico proyecto de cambio social con resonancias rousseauianas.

Rousseau es la tradición silenciada, pero que emerge de continuo en el pensamiento español y latinoamericano. *La educación* es el verdadero desarrollo de los pueblos. Y esta idea es común en la obra del español Giner de los Ríos hasta la del peruano José Carlos Mariátegui¹⁵. Mas, de nuevo, será México en donde los ideales de educación social se transmitan como compromiso revolucionario. La obra de José Vasconcelos, ilustrado y prerromántico, funde tradición y renovación en una armonía nueva de verdadera fidelidad a lo originario. Vasconcelos con su proyecto educativo hace real la frase que Octavio Paz recoge de la obra de Ramón López Velarde: «Hijos pródigos de una patria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observarla. Castellana y morisca, ra-

¹¹ PAZ, O. (1997): «*Sor Juana Inés de la Cruz, o la trampa de la fe*». México, Fondo de Cultura Económica. págs. 23-88.

¹² PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*», vers. cit., pág. 298.

¹³ Unamuno es el caso más representativo de intelectual español que fluctúa entre la Modernidad y la Tradición. El libro de Tierno Galván (1962) «*Tradición y Modernismo*» (Madrid, Tecnos), supone una indagación pormenorizada sobre el tema.

¹⁴ RODÓ, J.E. (1985): «*Ariel. Los motivos de Proteo*». Caracas, Biblioteca Ayacucho.

¹⁵ MARSAL, J.F. (1979): «*Dependencia e independencia. Las alternativas de la Sociología Latinoamericana en el siglo XX*». Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

yada de azteca»¹⁶. La renovación se percibe como regeneración educativa. Sin instrucción del pueblo, ningún cambio es verdadero. Vasconcelos idea un continente indígena y forastero en armonía. Como un prodigioso milagro, la educación hace respetar la convivencia de los ciudadanos por muy diferentes que sean sus orígenes¹⁷.

La Revolución mexicana es una vuelta al pasado azteca originario. Un giro en el que pasado y futuro se entremezclan como antigüedad y porvenir. El destino de Hispanoamérica, por tanto, marca la creación de sus intelectuales hasta el punto de impregnar su filosofía, literatura y ciencia social. En esta situación, el pensamiento latinoamericano, y en concreto el mejicano, es un pensamiento de síntesis entre muy diferenciadas tradiciones. Tradiciones en las que la llegada del exilio español va a imprimir una dirección de *convergencia*. entre las teorías nacional-populistas hispanoamericanas, el Marxismo y el nuevo Existencialismo, cuyo antecedente en la obra de Kierkegaard tendrá especial relevancia¹⁸. Estos tres ejes serán los sustratos desde los que renovar los conceptos, los temas y las interpretaciones dadas a la recepción de las obras del pensamiento clásico y, específicamente, entre dos autores — Kant y Marx — se van a situar los esfuerzos de replanteamiento de la Filosofía y la Ciencia Social latinoamericana. Y en esta renovación, los exiliados españoles van a ejercer un influjo primordial. Afirma Octavio Paz en este sentido:

«Cárdenas abrió las puertas a los vencidos de la guerra de España. Entre ellos venían escritores, poetas, 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 intelectual requiere. Por primera vez desde la época de la Independencia la “inteligencia” me-

xicana 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»¹⁹.

Como se reconoce en el texto, las influencias de los profesores españoles de Filosofía y Ciencias Sociales van a dar lugar a una reactualización de la producción de conocimientos sociológicos, tal y como comentaba en un famoso artículo el argentino Eliseo Verón²⁰. Lo cierto, entonces, será la llegada de unos intelectuales con deseos de renovación y actualización de sus conocimientos. Esa generación perdida para la cultura española, sin embargo innova creativamente en una sociedad dispuesta a acoger la enorme energía de unos exiliados que han sido la vanguardia, en su mayoría de casos, ideológica y política. En este sentido, el vacío que dejarán en España, ya no se llenará incluso hasta la situación intelectual de nuestro panorama universitario e institucional actual. Situación que posterga a la metrópolis, pero que hace progresar a una Hispanoamérica deseosa de encontrar sus vínculos con Europa a través de *la España transterrada*. Aquí estará, en último término, el triunfo de una República que no supo conectar con su pueblo, ni tampoco defenderlo. Triunfo de unos intelectuales que no pudieron hacer de España un proyecto educativo — como trataron de lograr las heroicas «Misiones Pedagógicas» de un Lorca o de una María Moliner — por la incapacidad de unos políticos anacrónicos y caducos ante las necesidades objetivas de un siglo XX que comenzaba con deseos de transformación histórica. El triunfo, pues, de tales intelectuales emigrados a la América hispana, es la victoria de unas fuerzas creadoras, que tras la derrota se rehace y se proyecta en otro continente: en un continente al que le seguirá quedando, — como en otro sentido afirmó Blas de Otero —, la palabra, y la palabra en un idioma común, personal y propio.

¹⁶ PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*», vers. cit., pág. 297.

¹⁷ PAZ, O. (2002): O. cit., págs. 259-295.

¹⁸ POSADA, F. (1968): «*Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*. Madrid, Ciencia Nueva. págs. 69-84. Y también: ABELLÁN, J. L. (1967): «*Filosofía española en América (1936-1966)*». Madrid, Espasa.

¹⁹ PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*», vers. cit., pág. 308.

²⁰ TOURAINE, A., VERÓN, E., MARSAL, F. y otros (1974): *Ciencias Sociales: Ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo. El artículo E. VERÓN se titula «Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina», págs. 167-203. Asimismo, una interesante reflexión sobre la Sociología Latinoamericana en: José INGENIEROS (1946): «*Sociología Argentina*». Buenos Aires, Losada. págs. 303-430.

JOSÉ GAOS O LA RENOVACIÓN DE LA TRADICIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Las influencias de Ortega y Gasset sobre el pensamiento español, y también sobre el pensamiento hispanoamericano, han seguido múltiples caminos. Por un lado, la doble estructura del pensamiento orteguiano —*perspectivismo* y *racio-vitalismo*— va a ejercer un influjo primordial sobre la evolución de una sociofilosofía que, inspirándose en un primer momento en el neokantismo, tratará de salir de la oposición entre idealismo y realismo²¹. Sin embargo, este antagonismo va a conducir a un punto de partida nuevo; éste será la transformación de *la realidad en perspectiva*. De esta forma, se encauza la *realidad biológica* hacia *realidad biográfica*. Síntesis que, a su vez, buscará una posición de equilibrio entre *historia* y *vida*. Si queremos, no obstante, entender esta posición de equilibrio, se hace previo el análisis de la recepción de la obra de Dilthey y su diferenciación entre *realidad natural* y *realidad humana*²². De esta distinción van a provenir las variaciones y, sobre todas, las aportaciones de la sociofilosofía de Gaos.

Una precisión, no obstante, se hace necesaria en nuestro estudio. Nos referimos al concepto de «*sociofilósofos*» o «*filosociólogos*». Con este neologismo se alude a un tipo específico de intelectual especulativo que busca integrar tendencias filosóficas enmarcándolas en procesos sociales; y a la inversa, se trataría de sociólogos que conexionan fenómenos sociales dentro de reflexiones epistemológicas de carácter filosófico. En ambos casos, el Historicismo y el Neokantismo inspirarían los conceptos centrales de tales posiciones explicativas. Así, en la obra de José Ortega y Gasset y de su discípulo heterodoxo José Gaos, el Historicismo y Neokantismo se amplían hasta acoger elementos del Vitalismo, pero con la salvedad de no caer en un irracionalismo ni en un modelo vitalista del tipo de la filosofía de Bergson²³.

Por tanto, referirse a los sociofilósofos españoles es lógicamente mencionar el punto en donde convergen Ortega con Dilthey y Gaos con Ortega. En este sentido, el libro que mejor nos aclara sus mutuas interrelaciones no puede dejar de ser sino «*Historia como sistema*», máximo compendio orteguiano de su consideración de lo histórico. Comenta así Ortega:

«La historia es un sistema, el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es este hombre “racionalista” europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gesta gestarum*. Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia, ni más ni menos que en la *Lógica* de Hegel cada concepto vale sólo por el hueco que le dejan los demás. La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida»²⁴.

Aparece entonces el tema central de todo el pensamiento de Ortega: la *vida humana* entendida como *realidad radical*. La existencia cobra un sentido aplastante y concluyente. No hay vida sin *hacer*, y este *hacer* deviene en Historia. Se converge entonces en el entrelazamiento de la duración individual con la coexistencia con las cosas. Será aquí en donde, como afirmará Ortega, «*el ser es en el hombre mero pasar y pasarle*», y en ese transcurrir *el ser* del realismo se altera por *el vivir y por el vivir en la Historia*. Será ésta la distinción de la que parte la reflexión de Gaos. Como se observa, desde la «*Historia como sistema*» de Ortega hasta «*Historia de nuestra idea del mundo*» de Gaos, hay un hilo interrelacionador que no puede dejar de ser sino la «*Teoría de las concepciones del mundo*» de Wilhelm Dilthey²⁵. En esta obra se concentran los conceptos centrales de los que partirán posteriormente lo que po-

²¹ LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (ed.) (1997): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona, Anthropos. págs. 9-15.

²² DILTHEY, W. (1978): «*El mundo histórico*». México, Fondo de Cultura Económica. págs. 252-271.

²³ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*», vers. cit. págs. 504-505.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J. (1983): «*La Historia como sistema*», Madrid, Revista de Occidente. págs. 83-84.

²⁵ DILTHEY, W. (1974): «*Teoría de las concepciones del mundo*», vers. cit., pág. 123-139. Aquí se encuentra el antecedente de la teoría de Gaos sobre la «*Filosofía de la filosofía*» en un epígrafe con el mismo título del libro de Dilthey.

dríamos denominar como *el Historicismo netamente español*.

En efecto, del mismo modo que se puede hablar de un Existencialismo francés y un Existencialismo alemán o danés, es posible aludir a una *cosmovisión histórica* que nacida del *perspectivismo* de Ortega, crea categorías de análisis nuevas y originales. El *Historicismo* hispano, en consecuencia, *introduce la subjetividad al hacer referencia no tanto a lo personal del sujeto cuanto a lo espiritual y anímico de una cultura*. Las concepciones del mundo diltheinianas cobran así un inesperado giro, ya que lo intrínseco al sujeto proviene no sólo de sus vivencias cuanto de la biografía construida de memoria, y de *memoria colectiva*²⁶. En «*De antropología e historiografía*», Gaos retoma la existencia como *momento* y, a la vez, como circunstancia indudable por su carácter histórico y seguro. A este respecto, Gaos ratifica:

«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 de que ese su ser histórico es la realidad radical, principio de una nueva idea del mundo»²⁷.

La afirmación de la *vida como realidad radical* se constituye en la constante de la obra historicista hispana, pero no como una vida individual fácilmente explicable desde un intuicionismo que desemboque en el irracionalismo que tan poderosamente se extenderá por Europa. Al contrario, tanto Ortega como Gaos entienden que puede ser posible la convergencia entre *la conciencia individual y la conciencia histórica*. En esta convicción será en donde subyacen los conceptos de una sociología, (pero casi también una ontología del ser social), sobre el estudio de la realidad humana *objetivada* en sus obras. Reaparece, pues, una de las cuestiones esenciales del

Idealismo hegeliano: el paso de *un ser-en-sí* hacia *un ser-en-otro*, pero considerado desde la categoría historicista de *posibilidad*.

A partir del concepto de *posibilidad* Gaos replantea el problema de la existencia. Será aquí en donde se separen concluyentemente el Historicismo alemán del Historicismo español. Para Dilthey, la vida es la realidad básica. Pero la vida entendida como *experiencia interna vivida*. En este sentido la vida es *comprensión* más que *experiencia*. Distinción que abre la discrepancia entre Dilthey y Ortega-Gaos. Así, para Dilthey la realidad de la vida se plantea como proyecto *histórico-espiritual* en el que *las cosmovisiones históricas* ejercen un papel de primera magnitud; frente a esta concepción, para Ortega y Gaos, la existencia es una realidad *histórico-vital* en la que el individuo, como afirmará Ortega en su «*Historia como sistema*», «es el novelista de sí mismo».

Por tanto, llegamos al centro del que nace la sociofilosofía española que desde la década de los años treinta ejercerá una influencia indudable: la vida como *hacer* y como *pensar* radicalmente necesario. Esto es, la existencia es biografía, pero biografía consciente y activa. De esta forma, el posible irracionalismo que revolotea sobre la concepción diltheiniana se modifica en la perspectiva de Ortega, y especialmente como veremos a continuación en la de Gaos. Sin embargo antes de analizar más específicamente la posición de Gaos, un texto de Dilthey nos sintetiza su consideración de *la vida como subsistencia* en la que la intuición predomina sobre el resto de actitudes, afirma Dilthey:

«De la reflexión sobre la vida nace la experiencia vital. Los acontecimientos individuales que provoca 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 vital son comunes a todos. La caducidad de las cosas humanas, y en medio de ella nuestra capacidad de gozar de la hora; en naturalezas enérgicas, o bien limitadas, una ten-

²⁶ El tema de la *memoria colectiva* encuentra su mejor desarrollo en el planteamiento de Maurice Halbwachs (1941) en su «*La mémoire collective*. París, P.U.F.

²⁷ Gaos expone ese carácter histórico en su expresivo Prólogo contenido en el libro de FICHTE, J. G. (1976): «*Los caracteres de la Edad Contemporánea*». Madrid, Revista de Occidente. págs. 9-10.

dencia a superar esa caducidad mediante la constitución de una firme armadura de su existencia, y en naturalezas más delicadas o cavilosas, la insatisfacción en ella y el ansia de algo verdaderamente perdurable en un mundo invisible; el progresivo poder de las pasiones, que crean como un sueño imágenes fantásticas, hasta que la ilusión se disuelve en ellas. Así se perfila de diversos modos la experiencia de la vida de los individuos. Su fondo común en todos lo constituyen las intuiciones del poder del azar, de la corruptibilidad de todo lo que poseemos, amamos o bien odiamos y tememos, y de la constante presencia de la muerte, que determina de modo omnipotente para cada uno de nosotros la significación y el sentido de la vida»²⁸.

Llegamos, pues, al punto de inflexión en el que el Historicismo de Gaos se diferencia tajantemente del de Dilthey, pero asimismo del de Ortega. En efecto, para el alemán la vida es *la energía que subyace* en la realidad; a su vez, para Ortega, la vida es *presencia y acción*, frente a éstos Gaos subrayará que la vida es coexistencia, y *coexistencia con los otros*²⁹. Esta distinción será fundamental a la hora de interpretar y valorar la obra gaosiana, ya que la vida es entendida como coexistencia que se expresa en una convivencia en la que la educación ilumina la existencia social. En suma, el Historicismo-Vitalista de Gaos se hace inseparable de su proyecto educativo como fundamento de una sociedad justa. Es en este sentido en donde se separan las obras de Ortega y de Gaos, de la misma forma en la que se han separado los planteamientos de Dilthey y de Gaos, al centrarse este último en un concepto de existencia como *realidad plena y verdadera*. Se puede considerar, en consecuencia, que tanto en libros como «*La crítica del psicologismo de Husserl*» o en «*Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*»³⁰, se encuentran los fundamentos de la renovación teórica de su concepción de la existencia en cuanto *vocación* que transforma históricamente al ser humano. La vida entonces será *proyecto vital e histórico*, pero vivido como *vocación y disposición consciente* asumida y compartida. El irracionalismo

queda así alejado de un pensamiento que reafirma la capacidad histórica y social para mejorar a la especie humana. Para Gaos:

«A partir de los grandes historiadores de la Ilustración y del Romanticismo, a lo largo de todo el siglo XIX y de este tercio transcurrido del XX, se ha desarrollado una literatura histórica caracterizada, desde el punto de vista de su forma y método, no ya como el segundo género literario de los tres en que era dividida la prosa por la preceptiva clásica, sino como una ciencia más, positiva, rigurosa, técnica, y desde el punto de vista de su contenido y alcance, tampoco ya como mera narración de sucesos particulares por ilustres que fuesen, ni sola biografía de unas cuantas naciones preeminentes, sino como verdadera historia universal, de la cultura paleolítica a nuestros días, en todos los pueblos que en torno a la Tierra han integrado e integran la unidad de la especie humana»³¹.

CONOCIMIENTO Y SUBJETIVIDAD: LA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL MUNDO HISTÓRICO

Si hay un tema central en la obra de Gaos, éste no puede dejar de ser sino *el análisis de la subjetividad*. En «*Introducción a la Fenomenología*», Gaos defiende el rumbo fenomenológico del pensamiento de postguerra a partir de tres preocupaciones epistemológicas cuya resolución deberá hacer posible la creación teórica: la superación de la oposición entre realismo e idealismo, la existencia de la conciencia y la presencia del mundo. Estos tres temas reaparecen como fondo permanente en el análisis gaosiano. Veamos detenidamente sus desarrollos.

En efecto, *la contraposición entre realismo e idealismo* lleva a la formación del Positivismo en el pensamiento europeo. La actitud positivista reduce la experiencia a *los hechos observables*, pero con ello «los hechos concretos» limitan la realidad. Como defenderá Comte, el espíritu positivo debe *describir* subordinando los fenómenos a su

²⁸ DILTHEY, W. (1974): «*Teoría de las concepciones del mundo*», vers. cit., pág. 42.

²⁹ Este es el hilo conductor de la generalidad de la obra de Gaos.

³⁰ GAOS, J.: «*Obras Completas*», vers. cit., volúmenes X-XV.

³¹ Prólogo a FICHTE, J.G.(1976): «*Los caracteres de la Edad Contemporánea*», vers. cit., pág. 9.

medición. Se llega así a un concepto de *fenómeno empírico* de clara inspiración en las Ciencias de la Naturaleza. La Física y la Biología, en cuanto paradigmas científicos de carácter nomológico, influirán en las Ciencias Humanas y Sociales remitiendo la experiencia subjetiva a *lo dado*. Esta situación reductiva la comentará Ortega y Gasset en su libro «*En torno a Galileo*»³² al afirmar: «La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problemas, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar, descubrir.» Frente a la reducción de lo real a hechos observables, Gaos siguiendo a Ortega reconceptualiza el significado de *hecho* desde la posición que Husserl asigna al *fenómeno empírico* que no puede considerarse sino la depuración epistemológica del conocimiento. Conocimiento construido a través de una vuelta a la revalorización de los fenómenos sin el sentido metafísico que desde Kant había adquirido, al diferenciar entre *fenómeno* y *noúmeno* como disociación de la realidad.

Por tanto, no se trata entonces de *des-ocultar* en el sentido de las ciencias de hechos, cuanto de volver al fenómeno *desde el propio sujeto*. Y es en este punto en donde Gaos profundiza en una fenomenología en la que sale del realismo y del idealismo, para adentrarse en una perspectiva que reivindique *los valores* como fundamento y evidencia de la realidad de la conciencia. Realidad de una *ciencia del hecho*, pero del *hecho* como cuestión de *conciencia*.

La obra sociofilosófica de Gaos, pues, es inseparable del problema de la fundamentación ética. Se puede afirmar que como ocurrirá con la gran mayoría de los exiliados españoles —los transterrados— su actividad intelectual quedará marcada por una dramática indagación sobre los *actos intencionales superiores*; esto es, sobre la prioridad de la actitud ética entendida como *acto de vocación*. A este respecto, la subjetividad toma en la obra de los teóricos exiliados españoles una

fundamentación heredera de la gran tradición de la Institución Libre de Enseñanza. No es posible, por tanto, la reflexión intelectual, si esta reflexión no se propone previamente los imperativos éticos de una actitud ante la vida. Y en esos imperativos, la necesidad de establecer el mundo fenoménico como *mundo de la conciencia* posibilita la superación de realismo e idealismo a partir de una defensa a ultranza de la existencia de *los valores* en cuanto realidad comprobable³³. Y esa comprobación se expresará en la estructura del mundo histórico entendido como *ciencia del espíritu*.

La *existencia de la conciencia* permite constatar *la existencia del mundo*. Es por ello por lo que uno de los libros fundamentales de Gaos sintetiza esta posición intelectual. En «*Historia de nuestra idea del mundo*»³⁴ se proyecta el tema de la existencia en el desarrollo de la realidad histórico-social a partir del paso del Vitalismo a Historicismo. Será en este momento en el que Filosofía, Historia y Sociología convergen en un análisis que busca los elementos constitutivos de la sociedad y de la historia a partir de las unidades vitales que se elevan a realidades cosmovisivas. La *Sociología de los Valores*, pues, aparecerá como el itinerario en el que encuadrar cómo *la realidad histórica* deviene en *realidad humana*.

LA CONVERGENCIA DE FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA: LA SOCIOLOGÍA DE LOS VALORES EN LA OBRA DE JOSÉ GAOS.

Para Gaos, Dilthey ha tratado de fundamentar las Ciencias del Espíritu, y de este modo ha roto con «el hombre abstracto» de la Filosofía. A partir del Historicismo, la Historia de las Ideas se organiza a través de *las cosmovisiones* en cuanto formas dinámicas de una ciencia que diese paso a una Crítica de la Razón Histórica³⁵. En esta Crítica se precisa una forma de comprensión que será denominada *autognosis*; esto es, *las condiciones de la conciencia* que tratan de establecer

³² Ortega y Gasset, J.(1994): «*En torno a Galileo*». Madrid, Alianza Editorial.

³³ Un resumen muy compendiado en el Prólogo que Gaos hizo para el libro de Groethuysen, B. (1981): «*La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*». México, Fondo de Cultura Económica. págs. VII-XV.

³⁴ La obra de síntesis de José Gaos (1992) «*Historia de nuestra idea del mundo*», vers. cit., a partir de ahora este libro va a ser central en nuestro análisis.

³⁵ DILTHEY, W. (1974): «*Teoría de las concepciones del mundo*», vers. cit., págs. 51-65.

normas y fines de validez universal. En estas condiciones, no se trata, por consiguiente, de desarrollar ninguna metafísica ni ningún tipo de teoría indemostrable, sino de fundamentar qué concepciones de la realidad han dado lugar a la compleja variedad de sistemas de pensamiento que han conducido a *nuestra idea del mundo*. Comentará Gaos a este respecto:

«La negación de la Historiografía de las Ideas no es más que un epílogo de cierta negación de *las ideas mismas*. La historia de las ideas no sería simplemente la historia de tales o cuales ideas. Es también, y radicalmente, la *historia de la idea que se ha tenido de las ideas*. Porque de éstas no se ha tenido siempre la misma idea, es decir, no se ha pensado siempre lo mismo. Puede decirse que antes de Platón, si se pensaba, naturalmente, *con* ideas, no se pensaba *en* o *sobre* las ideas mismas, es decir, sobre lo que éstas *sean*³⁶».

La relación entre *pensamiento y realidad* está en el fundamento del análisis histórico, y con ello las *Ciencias del Espíritu* (*Geisteswissenschaften*) deberán analizar las condiciones bajo las cuales cada época se piensa a sí misma. Este es el origen de *la filosofía de la filosofía* entendida como *proceso constructivo de cosmovisiones históricas*.

Dos textos de Gaos harán referencia a la influencia diltheyniana en el pensamiento latinoamericano «*La jornada de Dilthey en América*» y «*El Dilthey de Imaz*»³⁷. Sin embargo, el libro «*Historia de nuestra idea del mundo*» significa el máximo exponente de *la filosofía de la filosofía* de Gaos. De este modo, la contribución sociofilosófica gaosiana a una Sociología de los Valores va a provenir esencialmente del estudio de la acción humana en cuanto experiencia vivida, pero reconstruible cosmovisivamente. El paso, pues, hacia una Sociología del Conocimiento y de la Cultura de carácter fenomenológico resulta ser la consecuencia de la preocupación por definir la existencia subjetiva como acción social histórica.

El problema de la crítica al psicologismo hecha por Husserl está en el rumbo emprendido por el método fenomenológico en relación a los valores, y a los valores entendidos como sistemas

culturales. La Sociología del Saber de Max Scheler, sin embargo, va a ser determinante para valorar las influencias de Dilthey en la formulación sociológica de los problemas del conocimiento social en cuanto análisis de sistemas culturales.

En efecto, Scheler corrige y en gran medida perfecciona los trabajos de Husserl por desarrollar una teoría objetiva en relación a los valores y al papel de la intuición en la captación general de ellos. En consecuencia, la Sociología del Saber tratará de replantear la noción fenomenológica, —un tanto arcaica—, de *esencia* por la más sociológica y constatable de *valor*. Como afirma muy explícitamente Max Scheler en la conferencia impartida en el décimo aniversario de la Fundación de la Academia Lessing, y que dará lugar a uno de los textos más completos sobre la Sociología del Saber:

«El que pretende formar su *propia educación cultural* o la de otro —en cuanto es ello posible desde fuera— ha menester de una clara visión sobre tres ciclos de problemas: 1.º ¿Cuál es la *esencia* de la “cultura”? 2.º ¿Cómo se produce la cultura?; y 3.º ¿Qué especies y formas del saber y del conocer condicionan y determinan el *proceso* mediante el cual el hombre se convierte en un ser “culto”?»

Si atendemos primero a la cultura, *cultura animi*, como a un ideal ya logrado —no a su proceso—, la cultura es, en primer término, una forma, una figura, un ritmo individual, peculiar en cada caso. Dentro de los límites propios a esa peculiar forma, y con arreglo a sus cánones, se producen todas las libres actividades espirituales de una persona, y también —dirigidas y gobernadas por éstas— todas las manifestaciones de la vida psicofísica (expresión y ademanes, elocución y silencio), es decir, todo el modo de conducirse y manifestarse esta persona. Cultura es, pues, una categoría del *ser*, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no —como en la forma de una estatua o de un cuadro— aplicando el cuño a un elemento material, sino modelando una totalidad viviente en el *tiempo*, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos. A este ser del sujeto, así plasmado, corresponde en cada caso un *mundo* —un microcosmos— que es, a

³⁶ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*», vers., cit., pág. 7.

³⁷ GAOS, J.: «*Obras Completas*», vers. cit.

su vez, una totalidad también, la cual, en cada uno de sus miembros y partes, más o menos ricamente, refleja, como en proyección objetiva, la forma plástica, viviente, fluida, de esta persona y no de otra alguna. No una *región* del mundo en cuanto objeto del saber, de la cultura, que el sujeto posea, o como resistencia a su trabajo y acción, sino un mundo *integral*, donde en estructurada construcción se reproducen todas las ideas y valores esenciales de las cosas, todas esas esencias que el gran universo real, uno y absoluto, realiza según un régimen de accidentalidad nunca plenamente cognoscible por el hombre; ese 'universo', resumiéndose y resumido en un individuo humano, es el *mundo cultural*³⁸».

La Sociología del Saber de Max Scheler subyace como referencia necesaria en la obra de José Gaos. Para Scheler, el conocimiento está condicionado por la estructura de la sociedad, los grupos sociales, la clase y las actividades en general de la existencia. Pero este planteamiento que recuerda directamente a Marx, sin embargo introduce una afirmación con la que intenta refutar el análisis marxiano: el *ser del hombre* es un elemento previo a los condicionamientos exteriores. De este modo, Scheler —en cuanto representante de la alta burguesía alemana— subrayará el carácter no condicionado de la superestructura por la infraestructura³⁹. Y para este fin tendrá que establecer una Teoría de los Valores en la que la objetividad pueda ser comprobada mediante una Sociología de las Formas del Saber que recalquen *una concepción del mundo relativamente natural*. Frente a las concepciones de la realidad consideradas como *naturales*, la afirmación de Scheler de *lo relativamente natural* trata de fundamentar la posibilidad de *unos sujetos colectivos* que, en última instancia, son quienes articulan la diversidad de *las imágenes del mundo* a lo largo de la Historia⁴⁰.

En esta dicotomía se va a mover la Sociología del Saber de Scheler. Por un lado, la afirma-

ción del condicionamiento de nuestra interpretación de la realidad, condicionamiento en el que los prejuicios y las ideologías tienen un papel de primera magnitud. Pero, por otro, el elemento «metafísico» del teórico alemán tratará de mantener un ámbito en el que no sean posibles los condicionamientos sociales sobre el conocimiento; así los valores tendrán que afirmarse como *esencias intemporales* captados por una intuición emocional que se superpone al relativismo axiológico al empirismo relativista⁴¹. Con ello todo el planteamiento de la Sociología del Saber de Scheler trata de superar el Formalismo Ético de Kant, el Materialismo Histórico de Marx, el Positivismo de Comte y el Evolucionismo de Spencer. Mas, en «esa superación» tendrá finalmente que apelar a un dualismo entre espíritu humano e impulsos, factores ideales y reales de la existencia, y aspectos histórico-sociales y factores ideacionales de la conducta social. Este dualismo lastrará toda la Sociología del Conocimiento del autor del «*Puesto del hombre en el cosmos*»⁴², sin embargo las influencias fundamentales de las cuestiones planteadas por la Sociología del Saber van a ser planteadas no sólo por Mannheim y Lukács, también serán recogidas por una línea filosófica-sociológica que se planteará el problema de *los factores ideales* y su conexión con los hechos históricos. Y en esta perspectiva, la primera Sociología del Conocimiento española —no olvidemos que la traducción al castellano de «*Probleme einer Soziologie des Wissens*»⁴³ de Scheler fue hecha por Gaos— partirá precisamente de *las dicotomías que recorren la Sociología del Saber* en su planteamiento de cómo *la subjetividad* puede tener unos principios *no condicionados* por los factores meramente sociales.

A partir de esta indagación hay que considerar a Gaos como uno de los iniciadores de la Sociología del Conocimiento en lengua castellana. Es, por tanto, en la creación de una *Sociología del Saber o del Conocimiento* en donde se entrelazan *la Filosofía y la Sociología* en la obra del

³⁸ SCHELER, M. (1934): «*El Saber y la Cultura*». Madrid, Revista de Occidente. págs. 17-18.

³⁹ SCHELER, M.: O. (1934), cit., págs. 83-87.

⁴⁰ SCHELER, M. (1969): «*Conocimiento y trabajo*». Buenos Aires, Nova. págs. 31-49.

⁴¹ SCHELER, M. (1934): «*El Saber y la Cultura*», vers, cit., pág. 77.

⁴² SCHELER, M. (1943): «*El puesto del hombre en el cosmos*». Buenos Aires, Losada. La traducción en esta edición fue de Gaos. Algunos de los planteamientos de esta obra se habían expuesto con anterioridad por el neocriticista Heinrich Rickert (1922) en «*Ciencia Cultural y Ciencia Natural*». Madrid, Calpe, con un interesante prólogo de Ortega y Gasset, págs. I-III.

⁴³ SCHELER, M. (1973): «*Sociología del Saber*». Buenos Aires, Siglo Veinte.

autor de *«Historia de nuestra idea del mundo»*. En este libro José Gaos reformula los interrogantes que Max Scheler había analizado desde una posición conservadora sobre la conexión entre *los fenómenos sociales y los hechos ideales*, sólo que ahora se insistirá en *la comprensión histórica* en cuanto mediación entre el pasado y el presente.

Se puede decir, entonces, que la realidad histórico-vital modifica los elementos irracionales de la posición gnoseológica de Scheler, y en este sentido *la jerarquía de los valores*, —a partir de la que el sociólogo-filósofo alemán define su reconstrucción de la realidad al situar los valores religiosos como epicentro de su sistema categorial—, es corregida en la teoría gaosiana por el lugar central ocupado por *la existencia ética*. Para Gaos, una Sociología del Conocimiento no puede ser simplemente una mera clasificación de «formas de saber», cuanto que tales formas posibiliten una realidad más justa y solidaria. Nada mejor en este sentido que la lectura del capítulo dedicado a Marx en *«Historia de nuestra idea del mundo»* cuando Gaos los subtítulo: «El Idealismo Moral de Marx» y comenta:

«A pesar de cuantos van señalados, el supuesto más profundo o radical y más decisivo o determinante de todo, es, quizá, un supuesto *moral e idealista*, es decir, de *idealismo moral*: el sentimiento vivísimo y la clarísima idea del horror y la indignación morales ante los excesos de la explotación de los trabajadores por los capitalistas, y ante aquello de que son obra, la injusticia inherente por esencia al régimen capitalista. La condenación, nada meramente económica, sino radicalmente moral de éste, no es una adicción, o hasta una excrescencia, impropia de una obra de ciencia económica: la crítica de la economía, en la doble acepción señalada, carecería de sentido último, si éste no se lo diera, como efectivamente se lo da, la crítica moral del capitalismo, impelida por los motivos indicados... En verdad, se trata aquí del problema filosófico quizá más profundo y difícil que plantea el marxismo: el de la relación entre la conciencia y el ser —para formularlo en los mismos términos en que encontramos formulada esta relación en la primera exposición de la concepción materialista de la historia: la conciencia está determinada en su integridad única por el ser— que es el del individuo concreta-

mente social e histórico, o sea, de una clase social determinada: la conciencia de este individuo no es más que el eco o el reflejo ideológico de los intereses de su clase. Entonces, ¿Cómo es posible el intelectual de oriundez burguesa y de profesión comunista? Si su ser burgués determina su conciencia, ésta no puede ser más que una conciencia burguesa; pero si su conciencia puede dejar de ser burguesa, no está *tan* determinada por su ser burgués —o el materialismo histórico no es *tan* riguroso... En todo caso, son los sentimientos e ideas morales antedichos, los que parecen haber movido a Marx, a no darse por satisfecho —moralmente, con haber interpretado teóricamente el mundo capitalista y hecho la crítica teórica de él, sino a esforzarse por cooperar a *hacerlo otro* práctico, real, históricamente, por medio de la revolución social llevada a cabo por el proletariado, animado de un espíritu de *idealismo y utopismo histórico* que es la transustanciación histórica del *idealismo moral* de Marx»⁴⁴.

Debe perdonársenos esta larga cita ya que en ella se condensa el recorrido vital e intelectual de Gaos. En efecto, Gaos es un pensador de síntesis y de convergencias. Pero convergencias entre el Historicismo que trata de determinar *las estructuras del mundo histórico y social*, y la Fenomenología en cuanto indagación *de la vida emotiva intencional* en un mundo de valores en conflicto. En esta dialéctica entre *conocimiento y vida, saber y acción*, Gaos opta por una *transmutación de lo subjetivo histórico* sintetizando la Sociología el Saber con una nueva interpretación de Kant, Nietzsche y Marx. Es desde aquí desde donde hay que situar la originalidad del proyecto intelectual gaosiano. Originalidad de una Sociología filosófica o de una Filosofía sociológica que representa una síntesis auténticamente hispana. Es decir, el fundamento de toda Sociología del Saber pasa por una concepción de cultura en la que *la experiencia* tiene en cuenta *la necesidad*, pero también *la posibilidad*. Sociología y Filosofía se aproximan y desembocan en la vida cultural de cada *idea del mundo*. La experiencia, por consiguiente, incita a la razón a un progreso no simplemente técnico, sino del avance de la conciencia intelectual y moral de cada época.

⁴⁴ GAOS, J. (1992): *«Historia de nuestra idea del mundo»*. vers. cit., págs. 562-563.

La preocupación culturalista de Gaos le lleva, en suma, a repensar nuestra tradición intelectual hispana. En la conciencia intelectual de cada época se han superpuesto formas de conocimiento específicas de cada país y de su mundo histórico. Es así como Kant, Nietzsche y Marx se articulan desde el proyecto orteguiano reformulado por Gaos: la *Weltanschauung* se hace *Weltliteratur*. Y de este modo, si la Filosofía y la Sociología han definido las cosmovisión de la cultura germana, la Literatura y el Arte han individualizado y estructurado la perspectiva latina. La realidad queda entonces interpretada desde campos de actividad humana complementarios. Para el autor de «*Historia de nuestra idea del mundo*» los puntos de referencia de cada cultura establecen el pensamiento reflexivo de cada sociedad en un momento concreto de su formación. De esta forma, la Sociología del Conocimiento y la Sociología de la Cultura coinciden en la Historia española. Esta va a ser una de las grandes aportaciones de Gaos al pensamiento español e hispanoamericano como lo reconocerá el mismo Octavio Paz⁴⁵. Pero lo auténticamente original de todo este planteamiento gnoseológico va a provenir del hecho según el cual *la conciencia intelectual* establece sus puntos de referencia sobre *la conciencia cultural de la comunidad*. Estamos ante una Sociología culturalista que abre el horizonte del conocimiento de una época a partir de sus representaciones sensibles, ya que estas representaciones sensibles y estéticas, no obstante, son los resultados de *unos acontecimientos sociales* sobre los que se cimenta la estructura simbólica de cada sociedad considerada como *sistema*, tal y como Ortega comprendía la Historia. 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. La literatura mundial del Renacimiento y del Barroco estuvo constituida por las literaturas italiana y española, con la

francesa y la inglesa, como no lo estuvo por la alemana, ya existente, y no se diga por la rusa o la escandinava, prácticamente inexistentes y como ya no está constituida por ellas la literatura mundial contemporánea como lo está por la francesa y la inglesa entre las más antiguas y, entre las más recientes, la rusa, la escandinava y, sobre todo, la norteamericana»⁴⁶.

Para Gaos, cada sociedad ha posibilitado *una idea del mundo propia* que ha sido la condición de su existencia diferenciada. Como se observa, la influencia de Dilthey, —y, en concreto, su concepto de *estructura del mundo histórico*—, está presente en la dinámica de las expresiones simbólicas y en la creación de sistemas de valores. En este sentido, *nuestra idea del mundo* se encuentra en una fenomenología de experiencias literarias y pictóricas que precisan ser desveladas en una *filosofía de la filosofía*; esto es, por una indagación que, como afirmaba Husserl, debe ser llevada a cabo por *un observador teórico* que salga de los sistemas pseudocientíficos, volviendo a reconocer el carácter de la existencia como *problema de sentido*.

La síntesis entre Sociología del Saber y Filosofía de la Filosofía, —tal y como Gaos denominaba la comprensión de los sistemas de pensamiento con una actitud que reafirme *el fenómeno como cognoscible*—, introduce en el pensamiento hispano una dirección que busca reconstruir desde la Fenomenología con su reafirmación de *la intencionalidad de la conciencia*, los mundos históricos de cada época. Esa necesidad reconstructiva que en cada sociedad se encuentra en sus mejores creaciones intelectuales y estéticas, culmina en un *rekantismo* y en una vuelta a la refundación de *valores universales* a partir de los que mundo moral y mundo social se aproximen⁴⁷.

Esta convergencia aparece y se muestra en todo el itinerario intelectual de Gaos. Por ello, su obra es una sociofilosofía o una filosociología, porque su «retorno a Kant», — como afirmaba el neocriticista Kuno Fischer—, no es el regreso al pasado sino la necesidad de una llegada al futuro a través del Marx del *cambio social*, del Nietzsche de la *transmutación* de los valores y de la con-

⁴⁵ PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*». vers. cit., págs. 295-320.

⁴⁶ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*». Vers. cit., págs. 670-671.

⁴⁷ GAOS, J. (2002): O. cit., págs. 698-699.

junción entre Dilthey-Scheler con su *centralidad* de las estructuras del mundo histórico. Y sobre este colosal edificio teórico, el racio-vitalismo orteguiano-gaosiano reintroduce la historicidad de la existencia, pero también la unión entre historia, conocimiento y vida. En estas múltiples encrucijadas se enmarcará la compleja y, sin embargo, clara y luminosa Sociología del Saber de Gaos.

LA EDUCACIÓN COMO PROYECTO HISTÓRICO Y VITAL

Un tema es constante en la creación intelectual de José Gaos, y éste no deja de ser sino su convicción en la capacidad de la educación para transformar la Historia. Esta convicción ha sido persistente en la formación del pensamiento español. Como antes se ha comentado, la Ilustración influyó en nuestro país desde el convencimiento de que sólo mediante la instrucción popular es posible un cambio objetivo de la sociedad. La Institución Libre de Enseñanza supuso el modelo de esta confianza en una pedagogía, en la que la libertad intelectual fuese el desarrollo de una población capaz de salir de la dominación de las supersticiones y de los prejuicios. Para los ilustrados, y lógicamente para los institucionalistas, los prejuicios conducían siempre al gobierno de la arbitrariedad y la tiranía. De ahí que la lucha contra el caciquismo significara, a la par, la lucha contra la ignorancia y la injusticia.

El «problema de España», en parte, no sólo ha provenido de un sistema de influencias y dominación basados en el caciquismo, tal y como tan magníficamente estudió Joaquín Costa en su «*Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*»⁴⁸, con publicación en 1901, cuanto que el postergamiento y atraso de la educación ha constituido la consolidación del anquilosamiento y atrofia de muchas de las estructuras de la sociedad española. Esta situación supuso una preocupación central de la obra de Gaos desde sus inicios, y prueba de ello fueron los numerosos estudios dedicados a la cuestión educativa y pedagógica.

Entre los estudios de Gaos que de una manera más específica trataron este interés por los procesos educativos son de especial relevancia «*La filosofía en la Universidad*» (1956), «*La filosofía en la Universidad. Ejemplos y contraejemplos*» (1958) y «*Sobre enseñanza y educación*» (1960)⁴⁹, aparte de las numerosas referencias y alusiones a lo largo de sus otros estudios y traducciones. Lo cierto, pues, será la persistencia que en los planteamientos gaosianos tiene el *cambio social* entendido como *cambio educativo*. Esta mutua interrelación existente en el pensamiento español e hispanoamericano proviene lógicamente del reconocimiento según el cual sin ilustración educadora no es posible la modificación de hábitos y prejuicios arraigados como losas sobre la población y sus gobernantes. Hasta tal punto es una urgente necesidad la de educar a la sociedad, que todas las grandes innovaciones del país han ido conjuntadas paralelamente con movimientos educativos y de pedagogía popular.

La Institución Libre de Enseñanza o las Misiones Pedagógicas encabezaron las acciones más transformadoras en la dirección del progreso de nuestra Historia reciente. Figuras como María Moliner, Giner de los Ríos o Federico García Lorca sobresalen no sólo por su propia obra sino, también, por la generosidad y su sentido solidario de cultura. Y en esta dirección de *cambio a través de la educación*, Gaos va a ser uno de los más esenciales representantes en el nuevo florecimiento de un tipo de pensamiento hispanoamericano que trata de enlazar con las tradiciones y herencias intelectuales europeas mediante una paciente y concienzuda labor de docencia y traducción. Setenta y tres obras traducidas y múltiples recensiones, aparte de los libros y artículos propios de Gaos, son el mejor ejemplo y evidencia de esta extensa labor investigadora y difusora del pensamiento contemporáneo⁵⁰.

La docencia y la investigación, como ya ha sido comentado, fueron los ejes en los que hay que encuadrar la vida de Gaos. Estudiante desde 1923 en la Universidad de Valencia y luego en Madrid, lector de español en Montpellier y doctor en Filosofía en 1928, será catedrático en el Instituto de León, para después pasar a profe-

⁴⁸ COSTA, J. (1967): «*Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Madrid, Alianza.

⁴⁹ GAOS, J.: «*Obras Completas*». vers. cit., volumen XVI.

⁵⁰ ABELLÁN, J.L. (1971): «*La Cultura en España*». Madrid, Cuadernos para el Diálogo, págs 293-295.

sor titular en la Universidad de Zaragoza, enseñando en 1933 «Didáctica de las Ciencias Sociales» e «Introducción a la Filosofía» en la Universidad de Madrid. Durante la guerra civil, Gaos se hará cargo del rectorado madrileño en 1936, es una época de conflictos y dificultades, pero también de compromisos. En la Exposición Internacional de París, Gaos tendrá un papel esencial en la difusión de la cultura española en el extranjero. Sin embargo, en 1938 el exilio en México y su docencia en La Casa de España y, posteriormente, en la Universidad Nacional de México, le harán definitivamente salir de España para ya no volver.

Esta vida que apenas tiene acontecimientos externos reseñables, no obstante, va a tener una importancia intelectual extraordinaria: Gaos será *el puente de unión entre la cultura europea y la cultura hispanoamericana*. Nexo entre dos cosmovisiones, pero que, a la vez, se integran y sintetizan. De este modo, se inicia una labor de recuperación de las tradiciones culturales españolas e hispanoamericanas. Obras como «*La filosofía de Maimónides*» (1940), «*El pensamiento hispanoamericano*» (1944), «*Pensamiento de lengua española*» (1945), «*En torno a la filosofía mexicana*» (1952-1953, en dos volúmenes), «*Filosofía mexicana de nuestros días*» (1954), «*Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*» (1957)⁵¹, y en general, sus estudios, cursos y ponencias sobre Feijoo, José Cadalso, Simón Bolívar, Larra, Balmes, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Julián Sanz del Río, José Martí, José Ingenieros o Francisco Romero y Alfonso Reyes, entre otros muchos teóricos hispanos e hispanoamericanos, se conjuntan con sus estudios y traducciones de autores europeos tales como Kant, Hegel, Dilthey, Fichte, Husserl, Scheler, Heidegger o Groethuysen. Esta intensa actividad de actualización del pensamiento en donde mejor se reflejará, será en su «*Filosofía contemporánea*» (1962) y en «*De Antropología e Historiografía*» (1967)⁵². Obras éstas en las que la denominación de *Ciencias Sociales* enmarca un proyecto amplísimo de difusión y replanteamiento de las líneas predominantes de la cultura del siglo XX.

Ahora bien, estas notas biográficas reseñadas nos sirven de excusa para situar la concepción que de la enseñanza, y de su papel social, mantenía Gaos. Para Gaos, la educación proyectaba lo mejor del individuo sobre los otros. La *empatía* se convertía en el propósito esencial del educador. Como buen seguidor de las ideas ilustradas de Kant y Rousseau, la iniciación pedagógica requería de una disciplina muy cercana al ascetismo. En su casi autobiografía titulada «*Confesiones profesionales*»⁵³, Gaos nos describe sus sentimientos más profundos ante la tensión y la espera de quien vive la educación en el significado weberiano de *vocación*. Comenta Gaos:

«El que hace profesión de la instrucción, de la educación, de la formación de otros seres humanos, no logrará la perfección, la fecundidad, si no posee por natural, o no logra previamente por autoeducación, proceder animado por el eros pedagógico, por el espíritu de paternidad o generosidad, a que hice referencia en lectura anterior. Pero no hay que engañarse acerca de la frecuencia, quizá, con que esta profesión se elige como forma de vida singularmente apta para que den satisfacción a su afán de dominación, a su impulso de poder, sujetos incapacitados por su constitución personal para satisfacerlos en la forma de vida que es por excelencia la de satisfacción de esos afanes e impulsos, la política. Ésta requiere rasgos de carácter que no tienen todos, y quien no se siente avocado a dominar a los adultos en la vida pública puede encontrar un sustitutivo en el dominar infantes en una escuela privada o jóvenes en un seminario. Mas sea oriunda por poder o del eros, o llegue a éste, la profesión pedagógica puede ser una de las que por poner esencialmente en relación, y específicamente psíquica, e íntima, con otros seres humanos, y por pedir esencialmente efusión, comunicatividad afectiva e intelectual, más puede servir para *olvidarse de sí mismo y sentirse mejor*. De mí he de confesar que quizá la única situación de la vida en que estoy prácticamente siempre de buen humor, es la clase. Ya puedo tener preocupaciones, padecer duelos y quebrantos —no físicos, porque en materia de éstos no aguanto más—; a veces, yendo a dar clase, he ido repitiéndome que no me hallaba en estado de ánimo para darla; que

⁵¹ GAOS, J.: «*Obras Completas*». vers. cit., volúmenes V, VIII y IX.

⁵² GAOS, J.: «*Obras Completas*», vers. cit., volúmenes XI y XV.

⁵³ GAOS, J. (1958): «*Confesiones profesionales*». México, Fondo de Cultura Económica.

mejor no la daba, regresaba, avisaba... Entrar en la clase, empezarla —y no acordarme ni de lo que venía repitiéndome, ni de lo que lo motivara—, todo uno»⁵⁴.

El ideal educativo es la condición de una sociedad justa. Como seguidor de las tesis ilustradas, Gaos pone de manifiesto que *el orden moral* empieza con *el derecho al conocimiento*. En el capítulo dedicado a Montesquieu y a Rousseau de «*Historia de nuestra idea del mundo*» se expone una contraposición entre la Ilustración francesa frente a la Ilustración inglesa. Para Gaos en este sentido: «El punto de partida tiene de común y de diferente con los de Hobbes y Locke, lo que ustedes podrán precisarse por sí mismos después de oír los propios términos en que lo enuncia Rousseau: más en general “habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenas la libertad más que por utilidad”»⁵⁵. Este fragmento lo recogerá Gaos con la intención de anteponer *la libertad a la utilidad*. Como seguidor de los postulados de la Institución Libre, el pensador español concibe el poder legítimo como poder de una sociedad política educada. La actividad moral, a la que se refiere en innumerables ocasiones el autor de «*Historia de nuestra idea del mundo*», significa el encuentro de la razón con la educación. La vena kantiana de Gaos, por tanto, promueve una revolución pedagógica cuya didáctica estaría en el desarrollo natural y perfectible de las capacidades de los individuos en una comunidad legítima. Es por ello por lo que en «*Sobre Enseñanza y Educación*»⁵⁶ hay un elogio —que él denomina «*condicional*»— a la cultura, a la ciencia y a la Universidad. Y aparte de algunos momentos en los que el texto divaga de una manera algo vacilante sobre la mujer en la Historia, y el matrimonio, la conversación y la democracia, se hace evidente que la subjetividad sólo puede realizarse con la educación.

Serán, no obstante, las obras dedicadas al análisis de las funciones de la Universidad en las que se percibe a un José Gaos más sociólogo que filósofo o pedagogo. En efecto, los problemas derivados de la formación de los profesores, la es-

pecialización, los métodos de trabajo universitario, con un muy detenido análisis del papel de los seminarios en la docencia, e incluso «lo inconsciente» —en su obra «*La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*»⁵⁷ y el repaso sobre el valor de los Institutos de Segunda Enseñanza en México, confieren un nivel de investigación sociológica muy vinculado a lo que podría considerarse como Sociología de la Educación. Ahora bien, en esta problemática nunca se desvinculan las determinaciones prácticas de la educación del propósito educativo final de una vida ética aprendida desde la escuela. Es, por tanto, una continuidad de la obra pedagógica gausiana con planteamientos muy cercanos a Menéndez Pidal, Besteiro, Costa o los institucionistas, lo que la hace continuadora y, también, renovadora. Para Gaos, la actividad intelectual y pedagógica, en suma, sólo alcanza y obtiene su desarrollo como perfeccionamiento humano cuando sus esfuerzos e impulsos se enfocan hacia el bien común. Y en esta convicción, Gaos fue el mejor ejemplo de cómo hacer del conocimiento un proyecto histórico y vital.

BALANCE Y CONTRIBUCIONES DEL PENSAMIENTO TRANSTERRADO ESPAÑOL A LA CIENCIA SOCIAL DE NUESTROS DÍAS

Si algo ha definido al siglo XX español, ello no deja de ser sino la quiebra histórica a la que la Guerra Civil condujo. La *España fragmentada* separó en dos divisiones quebrantadas la sociedad civil y la comunidad intelectual. Entre los innumerables y dramáticos desastres de la guerra, uno de ellos fue, sin duda, la ruina intelectual del país. Ruina intelectual que ya venía presagiándose con el rumbo elitista que algunos sectores republicanos emprendieron sin percibir la fuerza inmensa de una cultura popular tan valiosa y creativa como la española. Y aunque personalidades geniales como Lorca, Machado o Falla interpretaron el espíritu cultural de un país en el que *alta cultura* y *cultura popular* confluían y des-

⁵⁴ GAOS, J. (1958): Obra cit., págs. 141-142.

⁵⁵ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*», vers. cit., pág. 285.

⁵⁶ GAOS, J.: «*Obras Completas*», vers. cit., volumen XVI.

⁵⁷ GAOS, J.: «*Obras Completas*», vers. cit., volumen XVI.

embocaban en un universo cosmovisivo propio y único, sin embargo, la decadencia de las estructuras sociales y culturales ya se anunciaba como el signo más evidente que conduciría a la devastación y catástrofe bélica.

Las «dos Españas» se separarán irremisiblemente tras el conflicto. Y en esta desunión, el exilio cultural dispersa a los creadores que podrían haber representado aquel deseo de «poner al país en hora» con Europa y con el mundo⁵⁸. Este deseo de modernidad y actualización se va a observar especialmente en los exiliados. Como desarraigados siente la expatriación como una búsqueda de las raíces cosmovisivas que sirvan de fundamento a su separación de sus orígenes como pueblo y como cultura inconfundibles. En la creación pictórica, literaria, e incluso cinematográfica, la síntesis entre las vanguardias europeas y la tradición española llevará a obras de una renovación universal. Picasso. Alberti o Buñuel son ejemplos de esta situación de convergencia. Sin embargo, en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas la disgregación intelectual requiere un análisis pormenorizado de sus circunstancias y aportaciones.

Pues bien, si hay un denominador común en el exilio intelectual de filósofos y científicos sociales, —ya que no puede hablarse propiamente de sociólogos o politólogos—, éste va a ser el camino emprendido hacia Hispanoamérica. El idioma común, el castellano, será el punto de unión entre la comunidad iberoamericana y los emigrados españoles. Pero como muy acertadamente denominó Gaos, los intelectuales que acudían a Argentina, México o Venezuela y, en su conjunto, a todo el continente Sudamericano, no eran expatriados sino *transterrados*. La lengua española daba una índole especial al éxodo de autores como José Ferrater Mora, Juan David García Bacca, María Zambrano, Francisco Ayala, Joaquín y Ramón Xirau, José Medina Echavarría, y otros muchos nombres esenciales de nuestra cultura. Los intelectuales transterrados, pues, serán quienes se trasladen no a países extraños, sino a territorios de una comunidad vinculada por afi-

nidades históricas y conjuntas. Será en Hispanoamérica en donde se restauren las tradiciones dejadas en la península. Así, Ortega se va a convertir en la referencia de cohesión entre la gran mayoría de autores. Y ello por el temor, expresado por García Bacca, a un pensamiento desarraigado y separado de la vida humana y social reales. Pero ese nexo orteguiano de unión va a gravitar fundamentalmente sobre la temática y método de los emigrados⁵⁹.

En efecto, las influencias orteguianas y específicamente sus libros «*La rebelión de las masas*», «*Historia como sistema*» o «*Una interpretación de la Historia Universal*»⁶⁰, aparte de su valoración de Kant, Hegel y Dilthey, actuaron como un patrimonio al que había que defender y salvaguardar. Pero con ello se abría una fractura poderosa entre el desarrollo de la Ciencia Social internacional y el desenvolvimiento del pensamiento español transterrado. El aislamiento y la soledad en la que van a llevar, en gran parte de los casos, la creación intelectual será una de las causas principales del alejamiento de las grandes líneas de investigación europeas y norteamericanas. No podemos olvidar que en las décadas en las que escriben los exiliados se están iniciando renovaciones cardinales en la Sociología, Filosofía, Antropología y Psicología. Parecería, entonces, que hay un ensimismamiento por parte de los exiliados en lo que ha quedado atrás. Ello se observa nítidamente en el derrotero emprendido por las investigaciones impulsadas en los nuevos países de acogida. Por ejemplo, García Bacca se centrará en una reinterpretación de los clásicos (Aristóteles, Duns Scoto, Descartes, Kant), Ferrater en una búsqueda de una ética aplicada, Zambrano asumirá cada vez en mayor medida una reflexión el sentido místico del mundo y lo español, o Madariaga se interrogará por las diferenciaciones entre ingleses, franceses y españoles. Será, pues, José Medina Echavarría quien en su «*Panorama de la Sociología contemporánea*» o en su «*Sociología, teoría y técnica*» mantenga una posición epistemológica más acorde con las transformaciones del pensamien-

⁵⁸ ABELLÁN, J. L. (1971): «*La Cultura en España*», vers. cit., págs. 225-235.

⁵⁹ ELORZA, A. (1984): *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama.

⁶⁰ La edición de las «*Obras Completas*» (1983) de Ortega y Gasset hecha por Alianza Editorial, siguiendo la edición de la Revista de Occidente, ha permitido tener una actualización de algunas obras que eran de muy difícil localización como, por ejemplo, su estudio titulado «*Kant-Hegel-Dilthey*».

to social de la mitad del siglo XX⁶¹. Sin embargo, este ensimismamiento, —como comentaremos al final de este estudio—, profundizará sobre el sentido de una ontología sobre el significado y persistencia del ser social con netas referencias a lo hispano y su tradición socio-cultural.

Mas, no es posible olvidar un aspecto que identifica, sin duda, la reflexión de los exiliados en Hispanoamérica: el relevante interés por el Existencialismo y, en concreto, por un Existencialismo muy cercano, por un lado, a Heidegger y, por otro, a Gabriel Marcel. En la época de los años cuarenta y cincuenta, en la que el Funcionalismo se constituye en el paradigma sociológico hegemónico en Norteamérica, el Estructuralismo inicia su imparable ascensión en Francia y nuevas aportaciones al Marxismo introducen problemas y cuestiones diferentes, el pensamiento español se desplaza hacia un tipo de Existencialismo en el que la subjetividad se convierte en el centro de la realidad humana⁶².

Como ocurrirá también con las Microsociologías antiparsonianas posteriores de la vida cotidiana, hay un profundo deseo por salir de las orientaciones abstractas para volver al individuo en cuanto fundamento de la existencia⁶³. Ahora bien, en el caso del pensamiento transterrado esta necesidad, de nuevo, encuentra sus predecesores en los escritos unamunianos y orteguianos. En ellos, el concepto fundamental de *la vida* da origen a una interpretación del individuo no como *conducta*, como ha sido en el caso de las Ciencias Sociales y Psicológicas de inspiración anglosajona, cuanto que la existencia se hace *duración y coexistencia* mediante la acción social. En estas condiciones, el Existencialismo es asumido por los autores españoles como un substrato no de la descripción solamente cuantitativa, cuanto que *experiencia* vital personal. No es de extrañar por ello que el desencanto de la República se haya vuelto entonces hacia lo anímico, viviéndose el alzamiento militar como un problema espiritual de una sociedad que de pronto se deja llevar por la violencia y la enajenación.

Esta percepción se comprueba en numerosos aspectos de la creación exiliada en Hispanoamérica. Y la obra de Gaos, al estar insertada en tal emigración, no puede dejar de estar marcada por la tragedia. Esto se descubre en una subyacente dialéctica entre melancolía y esperanza que recorre toda su obra. Si examinamos con algún detenimiento la tarea intelectual de Gaos, se percibe la aspiración a fundamentar una teoría *del ser de lo hispano* con una perspectiva existencialista, pero enfocada desde una identidad en concordancia con un cosmopolitismo de pueblos en comunidad. Es la síntesis de Hegel, Ortega y *El Quijote*. Nada mejor que dejar hablar a este respecto al mismo Gaos:

«El *Quijote* tiene, en suma, una significación ideológica muy precisa. Pero no está en una filosofía *stricto sensu* esotéricamente cifrada con él, como pretendían interpretaciones sin vigencia en la actualidad. Está en ser la expuesta expresión literaria del tema ideológico de su tiempo que se prolongó hasta el contemporáneo, para acabar de extinguirse con él y empezar a ser reemplazado por otro. Según mi maestro Ortega, sería el tema de nuestro tiempo, el de la sustitución de la razón pura por la razón vital. Pero nuestro tiempo es el contemporáneo, que debe contentarse desde la muerte de Hegel, y, con éste, de la razón pura. Porque la razón vital no sería más que una modalidad reciente de una razón no pura —tampoco, pues, la razón *práctica pura* de Kant—, o impura, tan impura, que hasta deja de ser razón, en todo sentido algo propio de este término»⁶⁴.

No se trata ya de volver a los postulados de una epistemología criticista kantiana, cuanto de llegar a *una racionalidad práctica de la realidad humana misma*. El raciovitalismo va a marcar a toda una generación transterrada que se enfrenta a la reconstrucción de un patrimonio intelectual destrozado y separado de su espacio, e incluso, de su tiempo. Los exiliados intelectuales españoles vivirán su angustia de desterrados buscando recuperar y restablecer *la pérdida de la racionalidad* que la Guerra Civil produjo. La generación

⁶¹ MEDINA ECHAVARRÍA, J. (1940): «*Panorama de la Sociología contemporánea*». México, Casa de España, y «*Sociología, teoría y técnica*» (1941), México, Fondo de Cultura Económica.

⁶² GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*». vers. cit., págs. 695-714.

⁶³ WOLF, M. (1982): «*Sociologías de la vida cotidiana*». Madrid, Cátedra, págs. 13-17.

⁶⁴ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*». vers. cit., pág. 403.

transterrada, por ello, llevará la herida de la dislocación de la cordura y de la inteligencia. Es por esta causa por la que se vuelve la mirada al *Quijote* como la referencia y símbolo de la España nómada. La obligación de recuperar de nuevo la razón frente a la miseria de la irracionalidad triunfante en la década de los años treinta del siglo XX, está en el centro del pensamiento español de esta generación. Pero su recuperación de la racionalidad se revela en el retorno a una tradición que ha hecho frente a la locura y a la irreflexión. Frente al «Viva la muerte» al que Unamuno se enfrenta y desafía, el exilio intelectual resiste y reflexiona desde categorías que buscan reconducir lo hispano hacia otro tipo de razón. Tal es el sentido de obras como «*De la materia a la razón*» de José Ferrater Mora⁶⁵, o esa pequeña obra maestra de Medina Echavarría «*La responsabilidad de la inteligencia*»⁶⁶. Es desde aquí desde donde hay que valorar la Sociología del Saber con la que una generación aislada, fragmentada y escindida trató tanto, en *el exilio intelectual* exterior como en *el exilio interior*⁶⁷, de restaurar y recuperar una tradición en la que enraizarse espiritualmente. Como declarará con firmeza Gaos:

«La interpretación anterior arraiga en una concepción mucho más amplia y fundamental, filosófico-histórica. Una cultura es una sucesión temporal, histórica, de grupos de problemas y temas que, jerárquicamente articulados, van preocupando y ocupando a las partes predominantes, por el número o la calidad, de los individuos integrantes de un grupo humano; tan sólo menos consciente y fecundamente a unos, más a otros, que resultan las personalidades representativas de cada “momento” de la cultura. Los mismos temas reciben así expresiones tan variadas como son las vocaciones personales: el mismo tema puede ser objeto de desarrollo indeliberado, intuitivamente

adivinator, por obra de una ficción literaria, y de desarrollo deliberado, reflexivamente indagador, por parte de una meditación filosófica. A la articulación jerárquica de los temas va unida la relatividad de la división de la historia de la cultura en “momentos”: un gran tema puede unificar una edad por encima de la división de ésta en épocas o periodos definidos por temas menores. Así es como un tema del pasado puede seguir siendo el del presente, y así es como tal tema y las obras que le hayan dado expresión pueden ser fundado objeto de una preocupación actual profunda, íntima, auténtica. Tales obras serían la mejor fuente de conocimiento de nosotros mismos, si es cierto el apotegma de Dilthey, de que el hombre no se conoce a sí mismo por medio de la introspección sino de sus hechos en la historia»⁶⁸.

Esta reflexión que es el mismo centro de «*Historia de nuestra idea en el mundo*», y que se dedica a «La Razón y la realidad en la Literatura. El *Quijote*» con epígrafes tan aclaradores como: el análisis de *las ilusiones y las realidades*, *la sinrazón y la irrealidad*, *la locura: expresión y realidad*, *Cervantes y la decadencia de España* o *El Quijote como expresión de su tiempo*, muestran el sentido último de la atención prestada por Gaos a la renovación de una Sociología del Saber netamente fundada en las obras culturales hispánicas. De este modo, sería una interesante investigación estudiar la valoración que de los fenómenos tales como la masificación, la técnica, el psicoanálisis, el teatro o la cibernética, efectúa Gaos desde la posición de *su existencialismo raciovitalista*. Perspectiva novedosa y que, sin embargo, recorre las páginas de lo que se podría considerar como su gran obra de esta Sociología del Saber hispana, y que no puede dejar de ser más que su esencial e imprescindible «*Historia de nuestra idea del mundo*»⁶⁹.

⁶⁵ FERRATER MORA, J. (1983): «*De la materia a la razón*». Madrid, Alianza Universidad, págs. 119-156.

⁶⁶ MEDINA, ECHAVARRÍA, J. (1942): «*La responsabilidad de la inteligencia*». México, F.C.E.

⁶⁷ No se puede dejar de citar a la figura que desde «*el exilio interior*», como representó esencialmente Enrique Tierno Galván, trató de conectar el pensamiento español con algunas de las corrientes críticas que se estaban desarrollando, en este sentido son fundamentales: «*Razón mecánica y razón dialéctica*». (1969), Madrid, Tecnos y «*Conocimiento y Ciencias Sociales*». (1969), Madrid, Tecnos.

⁶⁸ GAOS, J. (1992): «*Historia de nuestra idea del mundo*». vers. cit., pág. 402.

⁶⁹ En esta obra se condensa todo el planteamiento sociofilosófico de un análisis de la evolución intelectual histórica desde el Renacimiento hasta nuestra Edad Contemporánea a partir de una perspectiva en la que se subraya la necesidad de una interrelación entre «los hombres de acción» —los revolucionarios— y los técnicos, finalizando con este párrafo que no podemos dejar de citar: «Porque este nuestro mundo es el mundo para el que proclamó Marx que ya no había que seguir contemplándolo, especulándolo como hacían los filósofos, que andan hoy realmente muy de capa caída, sino que había que hacerlo otro, como se esfuerzan por hacerlo los revolucionarios y los técnicos, que son los auténticos señores de nuestro mundo.» (pág. 744).

La pregunta entonces sería: ¿qué queda vigente de la creación intelectual y teórica de la Generación Transterrada y, en concreto, de la obra de José Gaos?

Por un lado, en un balance general de sus contribuciones a la Ciencia Social que se estaba llevando a cabo en Europa y en Norteamérica, podemos tener la sensación apresurada de su aislamiento y, en cierto modo, de su anacronismo. Pero esto no deja de ser sino una percepción superficial y poco fundamentada. Percepción originada, en gran parte, por el deseo que generaciones de sociólogos, filósofos y politólogos posteriores tuvieron de «poner su reloj» excesivamente en hora anglosajona. Ha existido por esta causa una descalificación desacreditadora de unas formas de hacer Ciencia Social de las que sólo se mostraban sus defectos o sus carencias metodológicas y teóricas.

Sin embargo, va siendo hora ya de poner nuestros relojes en horario reconstructivo, reconociendo la inmensa deuda que las generaciones actuales tenemos con el compromiso de una generación desarraigada de autores que lucharon frente a la ignorancia de una sociedad ingrata y, lo más temible, frente al olvido y la indiferencia de un mundo académico sumido en continuas luchas tribales. Precisamente, es tiempo de recuperar *la memoria histórica intelectual* en un país «tan desmemoriado» como el nuestro, que no ha tenido la decisión ni la valentía de asumir la inestimable y nunca suficientemente valorada labor de vinculación entre Latinoamérica (México, Argentina, Cuba, Venezuela, Chile...) con España a través del conocimiento, la cultura y la enseñanza⁷⁰.

No quisiéramos cerrar esta breve introducción a la obra de Gaos, sin rendir un agradecido homenaje a la Generación Transterrada que nos ha precedido. Sin ellos hubiéramos recibido un patrimonio sociológico limitado a una versión incompleta de la que ha sido la Ciencia Social española. Los autores del exilio fluctuaron entre la Filosofía y la Sociología no por ignorancia o desconocimiento de lo que se estaba trabajando en Europa o Norteamérica, sino porque les guió siempre un afán reconstructivo de la contribución latina e hispana al conocimiento social universal.

El círculo establecido por los intelectuales transterrados entre Hispanoamérica y España constituyó, y tiene que entenderse, como una línea renovadora y diferente del pensamiento social. El interés por fenómenos como la dominación, la ética de la liberación o por una rekantianización de la Sociología, ha de analizarse desde las categorías cognoscitivas de los pueblos que han sido colonizados o esclavos. Y como trabajo de unos intelectuales que trataron de alcanzar la conciencia ética de su época. Sin estos substratos, la poderosa conjunción entre *deber ser* y *ser*, no es inteligible sin tener presente que estamos ante el pensamiento de unos emigrados que han salido de una patria en guerra, y han llegado a unas sociedades latinas en permanente conflicto. Para ellos, su tierra ya no es ni física, ni geográfica. Fue una patria intelectual. Es por esta causa por lo que sus obras contienen ese esencial elemento utópico que define, etimológicamente, por *utopía* aquella *geografía sin lugar*: Como nómadas, los transterrados establecieron *su lugar* en el conocimiento y en la pedagogía. Éste es el excepcional mérito de los sociofilósofos españoles en Hispanoamérica. Mérito que se objetivó en un tipo diferente de reflexión sociológica en el que las referencias a los símbolos, personajes y valores de una misma cultura (*El Quijote*, *Ariel*...) se hacen presentes de una forma ineludible⁷¹.

Creación, por tanto, sufriente y desterrada es la de una generación que no sólo es desconocida en la posguerra pasada, cuanto también en el recuerdo actual que ha extendido una densa capa de olvido sobre ella. En estos momentos, en los que triunfa un modo de hacer Ciencia Social complaciente y aséptico con la realidad, hay que volver a recordar la llamada de Walter Benjamin cuando le recordaba al pensamiento que «gracias a los sin esperanza, nos había sido dada la esperanza»⁷². En esta frase, se condensa la añoranza que los transterrados tuvieron de volver a una tierra que se proyectó en lo bueno y en lo malo sobre los países hispanos. Pero que esta generación, sin embargo, siempre tuvo muy presente el altruismo de unos pueblos en los que continuaron la tarea emprendida de iluminar mediante el co-

⁷⁰ ABELLÁN, J. L. (1971): «*La Cultura en España*». vers. cit., págs. 253-293.

⁷¹ PAZ, O. (2002): «*El laberinto de la soledad*». vers. cit., págs. 141-363.

⁷² BENJAMIN, W. (1971): «*Iluminaciones*». Madrid, Taurus.

nocimiento a las comunidades que les hicieron uno más de entre ellos.

Como reivindicó Gaos, (con su convicción serena y confiada en el sentido histórico de la cultura y de la educación), de lo que habría que tratar, —también, ahora—, es sobre el significado y sobre la herencia intelectual solidaria y racional que el conocimiento tuvo para toda una generación que percibió la responsabilidad ética de la Ciencia Social *como suya, pero asimismo como nuestra propia y común idea del mundo*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L. (1967): *Filosofía española en América (1936-1966)*. Madrid, Espasa.
- (1971): *La Cultura en España*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- COSTA, J. (1967): *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*. Madrid, Alianza Editorial.
- DILTHEY, W. (1966): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid, Revista de Occidente.
- (1978): *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1974): *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid, Revista de Occidente.
- ELORZA, A. (1984): *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama.
- FERRATER MORA, J. (1983): *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza Universidad.
- FICHTE, J. G. (1976): *Los caracteres de la Edad Contemporánea*. Madrid, Revista de Occidente.
- GAOS, J. (1979): *Confesiones profesionales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992): *Historia de nuestra idea del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989): *La Filosofía de la Filosofía*. Barcelona, Crítica.
- (1982-2005): *Obras Completas*. México, Universidad Autónoma de México.
- GARCÍA BACCA, J. (1947): *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GROETHUYSEN, B. (1981): *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HALBWACHS, M. (1941): *La mémoire collective*. París, P.U.F.
- INGENIEROS, J. (1946): *Sociología Argentina*. Buenos Aires, Losada.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.) (1997): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. Barcelona, Anthropos.
- MARSAL, J.F. (1979): *Dependencia e independencia. Las alternativas de la Sociología Latinoamericana en el siglo XX*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MEDINA ECHAVARRÍA, J. (1942): *La responsabilidad de la inteligencia*. México, F.C.E.
- (1940): *Panorama de la Sociología contemporánea*. México, Casa de España.
- (1941): *Sociología, teoría y técnica*. México, F.C.E.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *En torno a Galileo*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1983): *La Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente.
- (1983): *Obras Completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- PAZ, O. (2002): *El laberinto de la soledad*. Madrid, Cátedra.
- (1997): *Sor Juana Inés de la Cruz, o la trampa de la fe*. México, Fondo de Cultura Económica.
- POSADA, F. (1968): *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*. Madrid, Ciencia Nueva.
- RICKERT, H. (1922): *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Madrid, Calpe.
- RODÓ, J.E. (1985): *Ariel. Los motivos de Proteo*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- SCHELER, M. (1969): *Conocimiento y trabajo*. Buenos Aires, Nova.
- (1943): *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Losada.
- (1934): *El Saber y la Cultura*. Madrid, Revista de Occidente.
- TIERNO GALVÁN, E. (1969): *Conocimiento y Ciencias Sociales*. Madrid, Tecnos.
- (1969): *Razón mecánica y razón dialéctica*. Madrid, Tecnos.
- (1962): *Tradición y Modernismo*. Madrid, Tecnos.
- TORRE, G. de (2002): *Historia de las Literaturas de Vanguardia*. Madrid, Visor.
- TOURAINÉ, A., VERÓN, E., MARSAL, F. et alii. (1974): *Ciencias Sociales: Ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- VV. AA. (1987): *Actas del II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (1937)*. Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia. Generalitat Valenciana.
- WOLF, M. (1982): *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.