

# *Gaos: filosofía y caricias*

JOSÉ BIEDMA LÓPEZ

Centro Asociado de la UNED de Úbeda

**Resumen:** El artículo recupera la figura del filósofo José Gaos a través de una recensión de sus «Confesiones profesionales», sus relaciones con García Morente y con Ortega, con la fenomenología y el existencialismo. Se profundiza en su escéptica concepción de la metafísica y su «postmoderna» concepción de la actividad filosófica. Como muestra de la calidad analítica de su antropología, resumimos su fenomenología de la mano y la ternura.

**Palabras clave:** Caricia/ categorías/ emociones/ escepticismo/ espíritu/ existencialismo/ filosofía/ fenomenología/ Gaos/ mano/ metafísica/ Ortega/ ternura

**Abstract:** This article recovers the figure of the philosopher José Gaos, across a recension of his «Professional confessions», his relations with Manuel G<sup>a</sup> Morente and José Ortega, with the phenomenology and the existentialism. One penetrates into his sceptical conception of the metaphysics and his «postmodern» conception of the philosophical activity. As sample of the analytical quality of his anthropology, we summarize his phenomenology of the hand and the tenderness.

**Key words:** Caress/ categories/ emotions/ skepticism/ spirit/ existentialism/ philosophy/ phenomenology/ Gaos/ metaphysics/ hand/ Ortega/ tenderness

## PROFESIÓN DE FILÓSOFO

José Gaos nació en Gijón en 1900 y murió en Méjico en 1969. Jugó un decisivo papel en la «Escuela de Madrid», expresión que fue el primero en usar en 1949, incluso el primero en hablar de «escuela» refiriéndose a la filosofía de Ortega y sus discípulos en 1938<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5/III, Espasa-Calpe, Madrid 1991, pg. 230.

*Professio, professionis*: declaración pública, oficio. El verbo *profiteri* deriva de *fateri*, confesar. José Gaos hizo de la filosofía *confesión*<sup>2</sup> pública, *profesión*. Uno de sus escritos más famosos se llama así, pleonásmicamente: «Confesiones profesionales» (Méjico 1958). El filósofo remata su primer párrafo con una afirmación estremecedora, muy existencialista: «La muerte parece ser la condición de la verdad absoluta»... Concluye una sentencia tan trágica del hecho de que no tenemos más remedio que tener por falsa la verdad de hoy desde la perspectiva del mañana<sup>3</sup>.

Gaos nos confiesa enseguida cómo él tuvo por verdad el neokantismo que aprendió de Morente, hasta que éste mismo le explicó que había sido superado por la fenomenología. Nos habla de su conocimiento de Zubiri, a quien todos en la facultad de filosofía de Madrid tenían por un prodigio. «Zubiri: bajito, delgadito, con su sotana, manteo y sombrero de cura, las tres prendas un poco escasas, estrechas; con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante... Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en su manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a la largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el *noéma* de la percepción de la rosa, la *noesis* perceptiva de la rosa...».

Describe su primera impresión de la voz de Ortega, en la Residencia de Estudiantes, en una conferencia sobre «Don Juan», una voz que le pareció un poco metálica y como chata... levemente nasal. Nos describe cómo al final de la conferencia no había forma de acercarse al «gran maestro», rodeado como estaba de un espeso corro, impenetrable y persistente, teniendo que conformarse con verle u oírle mal por entre cabezas y hombros.

En ese momento, hablamos de 1923, la fenomenología de Husserl era *la* filosofía. Así que Gaos confiesa que vivió prisionero durante diez años aproximadamente dentro de la filosofía de Bolzano y Brentano, inspiradores de Husserl, así como en la de Husserl y sus discípulos inmediatos, sobre todo M. Scheler. De hecho, Gaos se doctoró en 1928 con una tesis sobre Husserl, «Crítica del Psicologismo en Husserl», tesis dirigida por Zubiri<sup>4</sup>.

Siendo ya profesor, hacia 1933, y con motivo de la inauguración de la Facultad de Filosofía en la Ciudad Universitaria, Gaos conoció a Unamuno. Lo

<sup>2</sup> Para su maestro, García Morente, la *confesión* era el ejercicio específico de la soledad. La confesión, esto es, el decirse uno a sí mismo lo que es y lo que quiere ser. Si existe disconformidad entre ambos modos de ser, entre la vida vivida y la vida proyectada, se produce el truncamiento del ser auténtico: pecado o traición.

<sup>3</sup> El precio de la distinción y de la singularidad sería el nacimiento, la soledad, la mortalidad... (cfr. «El tiempo», quinta conferencia de *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Valencia 1998).

<sup>4</sup> Para sus oposiciones a cátedra: «Introducción a la Fenomenología». También tradujo la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en colaboración con Morente, y a otro fenomenólogo decisivo para Gaos: Aloys Müller.

escuchó en silencio mientras iban y venían como buenos peripatéticos por uno de los corredores, lo escuchó decirle con voz aflautada: «Porque todas esas cosas del existencialismo, pch, pch, con que andan tan entusiasmados ustedes los jóvenes, pch, pch, ya las he dicho yo todas mucho antes y mucho mejor». Gaos confiesa que en ese momento asintió temeroso, por no llevarle la contraria, más que por el reconocimiento, que alcanzó en 1958, de que Unamuno tenía razón.

Husserl, Scheler y Hartmann estaban padeciendo el eclipse del nuevo astro rutilante: Heidegger. Ortega lo había dicho en 1930: «... en Heidegger la filosofía visita a domicilio». Gaos comprendió que había que hacerse con Heidegger. La emprendió con él el primer año de su profesorado en Madrid<sup>5</sup>. Zubiri había estudiado dos años con Heidegger en Friburgo e incluso se rumoreaba que había llegado a ser el alumno predilecto del alemán, al que había acompañado en sus excursiones por la Selva Negra. Zubiri venía entusiasmado no sólo *de* Heidegger sino *con* Heidegger. Ya no contaba tanto Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; sino Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo que Scheler; «tan peligroso, terrible y apasionante como Nietzsche», y no sólo crítico o filósofo de la cultura, ni metodólogo o epistemólogo... sino fundamentalmente ontólogo, y con un conocimiento riguroso —al contrario que Husserl— de los orígenes de la filosofía... Heidegger era entonces *la* verdad.

Así entró —confiesa Gaos, no sin cierta socarrona resignación— en otra prisión, esta vez por veinte años. De 1933 a 1953, Gaos se dedicó profesional y seriamente a estudiar y a traducir a Heidegger, hasta que dio con Dilthey y tomó de él el nombre propio de su tema filosófico, el de «filosofía de la filosofía»: «¿qué es, pues, esta filosofía en la que no sabe uno a qué atenerse —al pasar de un día a otro?», con la idea fija de que la Historia de la Filosofía era la única base justa de toda posible teoría de la filosofía o filosofía de la filosofía. He aquí, aludida, la que fuera obsesión de toda su vida: la *radical historicidad de la Filosofía*, la Filosofía como ‘ancilla temporis’ o como correctora, señora, guía de una época.

## LOS VERDADEROS MAESTROS

En la segunda parte de sus *Confesiones*, Gaos reconoce tenerse por discípulo de Ortega, incluso el más fiel y predilecto hasta que, después de la

---

<sup>5</sup> Antes de dar clases en Madrid, Gaos fue profesor en el Instituto de León y en la Universidad de Zaragoza, donde conoció al presbítero Manuel Mindán como alumno, aunque era de una edad próxima a la de Gaos, con él entablará una profunda y paradójica amistad, entre un sacerdote (Mindán) y un filósofo agnóstico y socialista (Gaos). En 1931 conversan mientras pasean juntos, arriba y abajo por el Coso zaragozano, para escándalo de unos y otros...

guerra civil, fue reemplazado por Julián Marías. Pero su primer verdadero maestro en filosofía fue García Morente, incluso el mayor.

Morente en su clase de Ética. Un día explicaba en forma de lección o conferencia. Otro día comentaba un texto; y el tercer día lo dedicaba a criticar los trabajos escritos que les encargaba a sus alumnos, que no llegaban a diez, entre los que se contaba una alumna: Jimena Menéndez Pidal. Gaos recuerda el primer trabajo que le encargó Morente: *Distinguir lo útil, lo interesante y lo agradable*; el segundo: *La ciencia y la acción; sus relaciones mutuas, sus propósitos respectivos*; el tercero: *Análisis psicológico del acto voluntario*.

«Morente era irónico, pero no sarcástico, sino jovial, como hombre en el fondo bondadoso, bueno... quitaba humos, estimulaba la conciencia crítica, y animaba, alentaba: era un auténtico socrático». Por su tercer trabajo, le hizo un elogio tan alto que tal vez —reconoce Gaos— remachase definitivamente su vocación.

Al tanto de sus dificultades económicas, Morente le buscó y ofreció a Gaos un lectorado en Francia, en Montpellier. Luego, Morente, le completó una traducción sobre la *Filosofía de la Historia* de Hegel, para que Gaos pudiera mientras preparar sus oposiciones, prohibiéndole expresamente que hiciese mención de ello en prólogo o nota. Gaos recuerda esto con emoción, con agradecimiento y profundo respeto a la figura del maestro.

Ortega era otra cosa. El primer trato que Gaos tuvo con él fue el curso de metafísica de doctorado correspondiente al año 1923-1924. El plan fue la explicación de ciertos temas relativos al amor, la lectura y comentario del *Ensayo* de Bergson, la exposición en clase de un trabajo sobre la teoría del espacio y el tiempo en uno de los filósofos y psicólogos de una lista preparada por Ortega; y por fin, el estudio de la obra de uno de los grandes clásicos de la filosofía, como preparación para el examen que versaría sobre el clásico elegido. Por aquellos años, Ortega andaba preocupado con el amor y el donjuanismo, no sabe Gaos si por la importancia metafísica del amor —a sugerencia de Scheler— o inspirándose en la posibilidad de una metafísica fundada en la potencia cognoscitiva de la vivencia intencional del amor.

Las lecciones se quedaron a la mitad. Ortega estaba entonces interesado también por la teoría de la relatividad, asociada a la visita de Einstein a Madrid que tuvo lugar en 1924. Desde que se confirmó la visita del físico, desapareció el *Ensayo*<sup>6</sup> de Bergson y el tema del amor, y ya no hubo más que relatividad a todo pasto, consideraciones de la índole que condensó Ortega en su ensayo «El sentido histórico de la teoría de Einstein», que se publicó como apéndice al *Tema de Nuestro Tiempo*.

Para los exámenes, Gaos eligió a Leibniz, seguramente porque Ortega lo había recomendado como «el clásico de más valor formativo, por su síntesis de lo tradicional —antiguo y medieval— y lo moderno, y por su claridad men-

<sup>6</sup> Supongo que se refiere a *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

tal y verbal, no igualada por ninguno de los más grandes filósofos». Ortega le hizo padecer en examen oral durante cuatro horas, al cabo de las cuales le dijo: «Continuaremos mañana». Por fortuna —aclara Gaos— la continuación no duró más que una hora. ¡Y eso que este Ortega se había reblandecido algo con los años!

Aunque luego acudió a tertulias con Ortega y de libre oyente a sus clases y conferencias, el gran trato con el maestro fue en sus años como profesor en Madrid, entre 1933, que se incorpora como catedrático a la Escuela de Madrid, procedente de Zaragoza, y 1936, cuando es nombrado rector de la Universidad de Madrid. Entonces Gaos hacía de interlocutor, «cortés eufemismo para decirme que [Ortega] me necesitaba como oyente». Ambos se iban a la sierra y allí, entre tomillos, cantuesos y romeros, sentados en las rocas graníticas, a la sombra de alguna encina, Ortega le precisaba su pensamiento hablándolo. De vez en cuando, Gaos asentía, animaba, corroboraba, encomiaba... Mientras tanto, a alguna distancia, se paseaba por la carretera Lesmes, el paciente chófer vasco de Ortega, «con su uniforme, su gorra de plato y visera de charol y sus polainas de cuero, todo color café, que le daba aire de agente de alguna Gestapo encargado de proteger nuestro alejamiento, o más bien de impedirnos salir de él».

Llegó un momento en que —ya en Méjico— Gaos no sabía si lo que pensaba eran ideas propias u orteguianas, pues había reconocido en sí «tal idea o expresión que consideraba como mía (pero que) me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen».

Desde luego, no estaba de acuerdo con Ortega en todo, incluso —afirma— es posible que fuera Gaos la única persona que le haya dicho «ciertas cosas»... Pero reconoce la influencia que Ortega ejercía en sus discípulos, con todo: no sólo con las clases, sino también con sus escritos, conversaciones, conducta, miradas, silencio, presencia... ausencia. Su sola presencia emanaba mando, y su ausencia no disipaba del todo la «emanación»... El haber tenido un maestro así le parece a Gaos tan insustituible en el orden del espíritu como haber tenido un padre conocido en el orden natural. Y quizá sólo en la filiación bien vivida se aprenda a vivir bien la paternidad. Como dice —refiriéndose antes a Morente—, «la única manera de corresponder a semejantes maestros, puesto que es imposible con ellos mismos, es corresponderles con los discípulos que uno pueda llegar a tener». Desde la sumisión e imitación de sus maestros fue desarrollando Gaos su propia manera de actuar como profesor.

Por fin, en sus *Confesiones* Gaos celebra la suerte que tuvo de asistir *al pensar del pensador*, y cómo esa experiencia le ofreció un patrón o medida de lo humano con que entonar su propia vida. Tal función regulativa la ejerció Ortega durante su vida en España, como más adelante la ejercería en su vida en Méjico Alfonso Reyes, el gran escritor.

Gaos se muestra un discípulo agradecido. No presume de originalidad. Sin embargo, eran obvias las discrepancias con el maestro; por ejemplo, en ma-

teria política. Cuando Ortega, con Marañón y Pérez de Ayala, inscribe como partido político la Agrupación al Servicio de la República, Gaos se afilió al partido socialista, en el que militó hasta su salida de España en 1938.

#### EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA

Pero —como afirma Abellán— las discrepancias fueron también filosóficas, respecto a la interpretación de la propia filosofía del maestro. En unas conferencias de 1935, con motivo de las bodas de plata de la cátedra de Ortega, Gaos incluye a Ortega entre los grandes filósofos culturalistas, asistemáticos y antimetafísicos, lo que no agradó al maestro. A partir de su transterramiento<sup>7</sup> a Méjico, el cincunstancialismo y perspectivismo orteguiano van convirtiéndose en un *personeísmo* atento a la subjetividad concreta humana.

Allí, en Méjico, desarrolló básicamente Gaos su obra escrita, de la cual, Abellán destaca los siguientes textos: *Dos ideas de la filosofía* (1940), *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1944), *Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía* (1945), *Pensamiento de lengua española* (1945), *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953), *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (1957), *Confesiones profesionales* (1958)<sup>8</sup>, *Discurso de filosofía* (1959), *De la filosofía* (1962), *Del hombre* (1970) e *Historia de la idea de mundo* (1972).

La filosofía de Gaos evolucionará desde y hacia una fenomenología de las expresiones verbales<sup>9</sup> y una antropología filosófica original y profunda, que expone en su último curso académico, publicado con el título de *Del hombre* (1970)<sup>10</sup>. ¿Por qué? Muy sencillo: Gaos piensa que la filosofía no es otra cosa que «un cuerpo de expresiones subjetivas», lo que impide que cualquier filosofía pueda ser comprendida o aceptada al cien por cien, íntegramente, por otro sujeto distinto del autor. La filosofía debe partir de lo dado, pero lo dado para la filosofía no es otra cosa sino el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente. Y la expresión verbal misma es más patente y aprehensible que el pensamiento que en ella es patente y aprehensible<sup>11</sup>.

La fenomenología de las expresiones verbales nos lleva a la fenomenología de las *categorías* o «conceptos principales de la razón»: «Existencia», «entidad», «finitud» e «infinitud», en todas sus posibles combinaciones. Gaos

<sup>7</sup> José Gaos se definió como un «transterrado» porque se trató de un traslado forzoso, sin segunda socialización.

<sup>8</sup> Breve escrito que hemos recensionado en este artículo.

<sup>9</sup> A veces, se muestra en sus escritos como un analítico *stricto sensu*.

<sup>10</sup> En esta misma obra aparece un ejercicio extremo de análisis fenomenológico: «La negación», publicado en la antología *La filosofía de la filosofía*, Barcelona, Crítica 1989.

<sup>11</sup> *De la filosofía*, Méjico, 1962.

pone un especial énfasis en el análisis fenomenológico de los conceptos negativos de la razón: «inexistencia» o «entidad infinita». La *negación* se le antoja la prueba definitiva de la inmaterialidad y abstracción de los conceptos, o dicho palmariamente, la prueba de su humanidad, de su espiritualidad. Por tanto, la teoría de las categorías nos introduce de lleno en la antropología filosófica. José Gaos hará de la «antinomía» (*sic*) el punto central de su filosofía, concretándose en la antinomía por excelencia: la del sujeto-objeto infinito, o del idealismo-realismo.

El antinomismo de las categorías tiene por fuente la bipolaridad de la emocionalidad y mocionalidad humanas, antitéticamente divididas en filias y fobias, amor y odio, bien y mal. Los conceptos y sus antinomias dependen por tanto de la razón práctica, antropológica, de las contradicciones del «coazón humano»<sup>12</sup>.

Sólo *subjetivamente* puede darse razón del empeño metafísico humano. En dos motivos. Primero, la metafísica no es otra cosa sino un esfuerzo «frustráneo» por hacer ciencia de los entes objetos de la fe religiosa. Segundo, la soberbia que lleva al filósofo a desear la dominación del mundo por vía conceptual. La filosofía es ciencia de los «principios», o sea, ciencia del *príncipe* que manda y ordena. El colmo de esta soberbia es la superioridad sobre lo sumo o el sumo, sobre Dios, el Altísimo, al que cita el filósofo ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso Dios.

El filósofo es pues una variante del «hombre de poder», una variante *paradójica* del político, puesto que el filósofo es todo lo contrario de un hombre público: es un hombre de escuela, de gabinete, de recinto y encierro herméticos y esotéricos<sup>13</sup>. Desde los tragaluces de su cuarto de estudio, el filósofo arroja a la plaza pública sus ideas, donde se apoderan de ellas los ciudadanos o —mejor— donde *iellas* se apoderan de los ciudadanos!

Para Gaos, la aspiración inaugural de la filosofía (platónica<sup>14</sup>) de que gobierne el filósofo o el gobernante se haga filósofo —tal vez una ironía o broma del ateniense, dice— nunca se ha realizado, por incompatible con la naturaleza del filósofo y del político: «si el filósofo suele andar escaso de valor cívico, el político suele andar escaso de ideas, incluso políticas» (*De la filosofía*).

<sup>12</sup> No sé si esta idea de que lo intelectual procede en el humano de lo emocional podría considerarse como una especie de irracionalismo genealógico, en la línea de Nietzsche, el caso es que impregna las llamadas por Ricoeur «filosofías de la sospecha», incluida la muy «intelectualista» (já) de Freud.

<sup>13</sup> A este respecto, es pertinente recordar que Gaos fue temperamentalmente muy propenso a la soledad y el pesimismo.

<sup>14</sup> El paréntesis expresa que en realidad Gaos reconoce algo que no suele hacerse: que la Filosofía en sentido propio, como búsqueda de algo cuya existencia se presupone pero nunca se podrá alcanzar del todo, es un invento de Platón.

La unidad histórica le viene a la filosofía por el uso de parecidos conceptos en todas las épocas: ser, ente, alma, sustancia, mundo, Dios... Pero la pluralidad le viene tanto por la distinta comprensión que tienen de estos conceptos los diferentes filósofos como por la pluralidad contradictoria de los filosofemas que construyen con ellos. Las razones de ser de esto las halla Gaos:

- 1) en la laxitud y labilidad de los universales;
- 2) en el antinomismo —ya mencionado— de las categorías;
- 3) la concreción del objeto filosófico: el concepto de *existente* (o *inexistente*), es —para Gaos— el más «concreto» de todos<sup>15</sup>. ¡Pero es absolutamente subjetivo y hasta momentáneo! Distinto para cada sujeto y distinto en cada momento o circunstancia de la vida de cada sujeto.

La antropología filosófica a que Gaos es conducido por el análisis de las categorías nos lleva al examen de tres emociones: el *amor* que infinita el bien hasta la creación del concepto de Dios, aun en sus versiones filosóficas de Primer Motor, *Causa Sui*, Ideal de la Razón Pura, etc.; el *odio*, que lo aniquila todo hasta crear el concepto de «nada». Y por encima de todo, la *soberbia* que puede identificarse en el filósofo con el sujeto trascendental y es vista por el hombre religioso como el «pecado original»<sup>16</sup>. En este sentido, el hombre religioso y el hombre filosófico —en cuanto *no arrepentido*— resultan sendas encarnaciones de la radical dualidad humana.

## GAOS POSTMODERNO

La filosofía de Gaos culmina pues en un absoluto *escepticismo metafísico*. Los grandes organismos metafísicos se le antojan como fósiles de edades arcaicas, alejados del estilo escueto y dinámico característico del arte y del artefacto, de la vida de nuestro tiempo. La filosofía no tiene más remedio que adoptar el estilo tecnocientífico de la monografía especializada, la comunicación sobre una investigación particular, ya no debe cultivar el tratado sistemático, sino el *ensayo problemático*.

Sin embargo, su filosofía personalista o *personeísta* no acaba en un escepticismo absoluto, pues Gaos admite grados de intersubjetividad, verdad y conocimiento. Las proposiciones matemáticas suponen un grado máximo de validez intersubjetiva, mientras que, respecto de lo humano, las proposiciones se harían cada vez menos intersubjetivas hasta llegar a la verdad personal o totalmente subjetiva representada —¿modélicamente, al menos?— por las metafísicas.

<sup>15</sup> Por «con-creto» entiende Gaos lo que ha crecido con el sujeto, en inmediato en torno suyo, siendo una cosa con él (*Dos exclusivas del hombre*, 1.<sup>a</sup>).

<sup>16</sup> No sólo en la tradición cristiana, también en la pagana, donde se reconocía a la soberbia como *hybris*.

UNA EXCLUSIVA DEL HUMANO: LA MANO<sup>17</sup>

Lo que mejor diferencia a un ser de otro es aquello que le es tan propio, tan peculiar, que es privativo, *exclusivo* de él. La más patente de las exclusivas o «radicales» del humano es el cuerpo; no, claro, el tener cuerpo en general, sino el tener un *cuerpo humano*. La más *radical* es el tiempo, el «tiempo humano». Las *exclusivas* del hombre se afectan recíprocamente.

El humano es *bímmano*, en contraste con los monos superiores, que son cuadrúmanos. El humano es bímmano por ser *bípedo*: tan solo la extremidad que se ha alzado del suelo definitivamente es mano en tal sentido. El pie tiene 'planta' que apenas puede alzarse sobre el suelo un momento: el salto es el paladino reconocimiento de esta impotencia; la mano tiene 'palma' que se alza sobre el suelo definitivamente. La manquedad, no en el sentido de una falta física de manos, sino de un no usarlas esencialmente, afecta a la humanidad del hombre, la limita sin duda.

La mano humana tiene la exclusiva del coger en la rica plenitud de sus posibilidades, y el coger prima sobre todas las demás capacidades y funciones de la mano. Metáforas táctiles o «hápticas» están, al par de las ópticas, a la base etimológica de los términos que designan el conocimiento y sus operaciones, como la forma primaria del ser es el «ser a la mano»: «tantear», «aprender», «comprender», «cogitar»...

La mano que sirve para defenderse o atacar, tiene también una función *expresiva*. Unas veces acompañando —ilustrando, se dice hoy— lo dicho por la palabra. Pero otras muchas veces la mano es protagonista de la expresión: el pasarse la mano por la frente o la cabeza en señal de preocupación o perplejidad; el llevarse el dedo a la cabeza para sugerir locura ajena, a la frente para denotar una feliz ocurrencia, al ojo para dar a entender la maliciosa comprensión; a los labios, para intimar el silencio; el señalar extendiendo la mano o el índice; el amenazar, moviendo la una o el otro; los gestos obscenos con la mano o el dedo; el darse golpes de pecho como muestra de arrepentimiento; el juntar o cruzar las manos para orar; el tender la mano, para pedir; los varios movimientos de saludo con la mano; el darla para saludar, o también, para perdonar; el estrecharla para prometer o comprometerse; el rehusarla en signo de menosprecio u hostilidad; el ponerla encima por camaradería, con aire de protección o para humillar; el cerrar los puños de rabia; el frotarse las manos de gusto; el batir palmas de contento; el dar palmadas para llamar; el aplaudir, el bendecir, el acariciar...

Aún la mano resulta expresiva estáticamente, por su mera complejión y cultura, cultura y complejión que está en relación con el biotipo del sujeto, con su temperamento, edad y sexo, y también con su carácter, con su perso-

<sup>17</sup> *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Diputació de València. Institució Alfons el Magnànim, 1998.

nalidad social, profesión y posición social. «Enséñame la mano y te diré quién eres». No olvidemos que las huellas digitales son tan identificativas como el dibujo del iris. La grafología es extensible a la escritura a máquina, por muy mecánica que ésta nos parezca. Gaos cita la quirocaracterología como rama moderna de la psicología que investiga la personalidad a partir del estudio de las manos.

Sin embargo, puede que no esté en el coger, ni en el sentir, ni en el atacar o experimentar, si quiera placer, la forma más noble de la cultura y misión de la mano, sino en la expresiva. «Sin el instrumento y el artefacto, seguro, sin el arma, quizá, no existiría la cultura humana, pero ¿es que existiría sin el sentir (...) que se sublima en el expresar?».

La mano puede ser también objeto de un saber supersticioso y vano: la quiromancia, y pronto, fue objeto de la filosofía con Aristóteles: *Tratado del alma*, libro III, cap. 8: «El alma es como la mano, pues también la mano es instrumento de instrumentos». Gaos enfatiza el homenaje aristotélico a la mano que supone tomarla por término de comparación del instrumento de orden superior que es para él el alma.

Gaos cita también aquí al Maestro<sup>18</sup> cordobés Hernán Pérez de Oliva (1494-1533) cuando, refiriéndose a la dignidad del humano<sup>19</sup>, explica el autor renacentista cómo son las manos «siervas muy obedientes del arte y de la razón, que hacen cualquier *obra* que el entendimiento les muestra en imagen fabricada... Éstas tienen *tanto poderío*, que no hay en el mundo cosa tan poderosa que dellas se defienda. Las cuales *no tienen menos bueno el parecer que los hechos*»<sup>20</sup>.

La mano es también objeto de inactividad, y puede que la *mano ociosa* sea, por excelencia, el paradigma de la mano humana. El más noble de los movimientos de la mano, lo más noble de todo aquello de que la mano puede ser sujeto... lo más exclusivamente humano de que puede ser sujeto, si no objeto, resulta el movimiento de *acariciar*. La mano es mano propiamente en la medida en que se ha alzado sobre el suelo, y en nada se revela tan alzado sobre él, como en la *caricia*. «En la mano acariciadora, cariciosa, coinciden esencia, altura y nobleza del hombre», y «de todo lo relacionado con la mano, aquello por lo que puede saberse del hombre más y mejor es la caricia».

<sup>18</sup> La mayúscula es de Gaos.

<sup>19</sup> En <http://www.cervantesvirtual.com>, se puede encontrar íntegro el precioso *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva.

<sup>20</sup> Los subrayados son de Gaos.

## Y LA CARICIA

«Si por otras vías no supiéramos de la existencia del espíritu, la caricia bastaría para revelarla y probarla».

La mano animal no puede acariciar, no es mano todavía. Sólo a una mano emancipada incluso de la maldición del trabajo es dado en su plenitud el acariciar<sup>21</sup>. Se abre así entre nosotros la perspectiva de una relación esencial entre ocio y caricia. Hay también una oposición no menos esencial entre negocio (*nec-otium*) y caricia.

¿Qué expresa la caricia? El acariciar puede ser intencional o emanar espontáneamente, sin deliberado propósito, ni consciente finalidad. Pero también, frecuentemente, se acaricia *para* algo. Se acaricia para calmar, para consolar, para implorar, como cuando Príamo acarició las rodillas de Aquiles, en súplica del cadáver de Héctor. Se dan «falsas caricias», pues en la caricia, como en todo lo humano, cabe la falsedad en el doble sentido: falsedad y falacia<sup>22</sup>. Se acaricia, en fin, para expresar y provocar recíprocamente afecto, un cierto afecto, y por placer, para procurarlo e incitar a la reciprocidad.

La caricia es sobre todo una expresión unitaria, única. Hay una común raíz en todas las caricias: el afecto, el amor<sup>23</sup>. No hay que confundir esta común raíz de la caricia verdadera con el amor sexual. «Una caricia exclusivamente sexual no es una caricia: es exclusivamente una palpación sexual». La prueba es incontrovertible. Primero, porque existen caricias donde no puede darse el amor sexual, la de una madre, la que prestamos a una mascota o la que el escritor otorga a su manuscrito; y segundo, aun en el caso de que se dé el amor sexual, estas caricias no son expresión del amor sexual, son en el amor sexual algo *no sexual*.

Gaos muestra aquí, como de paso, su desdén por el pansexualismo freudiano que vería en la caricia del escritor un erotismo anal, o en la caricia a un animal un acto inconsciente de bestialismo.

Pero el amor sexual va tan derecho a su término como todos los dispositivos teleológicos de la naturaleza entre los que se cuenta. El sexo entre animales no implica morosidad alguna, mientras que en el humano se insertan,

<sup>21</sup> Admito esto, sin embargo se podría objetar que un perro, por ejemplo, no acaricia con la mano, pero sí con la lengua, y un gato suele acariciar con el flanco de su lomo...

<sup>22</sup> Gaos habla de las caricias del «sobón» como un ejemplo de falsas caricias, de quien acaricia para conseguir algo, que puede ser sexo, o para manipular —añado yo: como la caricia continua y excesiva de la madre apropiadora o sobreprotectora—... Gaos habla también, al final de su conferencia, de la posibilidad de caricias diabólicas.

<sup>23</sup> Como el propio Gaos explica, siempre muy atento al origen de las palabras, «caricia» deriva de *carus*, querido. De esta misma palabra deriva, con «caricia», «cariño». A pesar del parecido con *caro*, *carnis*, de donde «carne», la lingüística no halla una relación etimológica entre *carus* y *caro*.

entre su origen y su objetivo, toda suerte de complicaciones tendientes, precisamente, a que no llegue a su término natural. Entre las complicaciones y «requilorios» morosos que se insertan en la trayectoria del amor sexual entre seres humanos, figuran indisputablemente las caricias... son una interpolación de oriundez exclusivamente, propiamente humana. Por eso, es posible que el varón que tenga un sentido primordialmente sexual del amor y de la mujer como objeto de él, deba ser contado entre los *tipos* poco o nada acariciadores.

La misma Iglesia limita en sus manuales de confesores el débito sexual en el sentido de limitar las caricias a lo estrictamente indispensable. En ello prueba que considera la caricia como algo no natural en el amor, sino como algo humano y pecaminoso.

Por intenso que sea el amor sexual, los amantes intercalan intermedios superfluos, se demoran en complicaciones deliciosas, de origen no sexual, sino derivadas de otras potencias del ser humano. «Y así, los amantes que se acarician antes de consumir, y de consumir, su amor sexual, se obsequian con ofrendas extrasexuales, suprasexuales, paradójicamente, *sobrehumanas* incluso, *angélicas*, *divinas*, capaces de sobrevivir, reiterándose, inmortales, sobre la consunción y consumición del amor sexual». ¿No es el frecuente gesto de despedida final, irrevocable, entre amantes, precisamente una caricia?... El sexo está ya cumplido; luego esa caricia de despedida está animada por otro amor. Por tanto, lejos de haber en toda caricia amor sexual, lejos de ser la caricia en general una expresión del amor sexual, las caricias son, en el amor sexual, un ingrediente extra o suprasexual. *En lugar de ser la caricia lo sexual en lo no sexual, es lo no sexual en lo sexual*<sup>24</sup>.

Una de las propiedades del acariciar es su *lentitud*. En la vida humana, la fugacidad acarrea la superficialidad, la duración es condición de profundidad. La lentitud es condición de duración, como la rapidez causa de fugacidad. Así pues, en la caricia, la lentitud es la condición y la causa efectiva de una determinada profundidad<sup>25</sup>. A lo largo de las superficies, la caricia ahonda; no materialmente, desde luego. El amor de que es expresión la caricia se distingue del sexual por esta profundidad que puede vivirse incluso como in-finita.

La mano que acaricia no coge, sino que *acoge* en la interioridad de la vida de su propietario. No se trata de una intimidad psíquica. La psique es interior, pero no *íntima*. La psique tiene la interioridad de la individualidad, pero no la intimidad de la personalidad. La caricia no requiere sólo un objeto que la reciba, requiere un sujeto que la perciba y comprenda, un sujeto que asienta y consienta en recibirla. Si el destinatario se resiste, no se puede acariciar o seguir acariciando, la caricia cae, como hoja muerta, verdadero cadáver de

<sup>24</sup> He aquí la proposición fundamental de la filosofía gaosiana de la caricia.

<sup>25</sup> Marina ha dicho con mejor rotundidad que «la prisa mata la ternura».

caricia. La caricia pide *correspondencia*. La caricia propia y plena vence el pudor y la timidez y es un verdadero *con-sentimiento*, una literal *sim-patía*.

Los animales perciben y asienten a las caricias que se les hacen, pero no pueden comprenderlas en el sentido personal, espiritual, exclusivo del ser humano. Interioridad y personalidad son privativas de lo que ha venido llamándose tradicionalmente *espíritu*. Los animales tienen psique, interior e individualidad, pero no intimidad, personalidad ni espíritu, que son otras tantas *exclusivas* del humano.

La palabra «intimidad» vale para la de una persona y también para la que hay entre *dos* personas, pero *solo* entre dos personas. La caricia es de aquellas cosas que solo existen plenamente en dualidad, en juego de dos, de congéneres, de prójimos. Por eso uno no puede acariciarse a sí mismo en el sentido espiritual que Gaos da al término. Se acoge con la mano, porque se acoge con el corazón, con el alma, con el espíritu, en rigor, exclusivamente con este último. La mano que acaricia acoge el objeto acariciado en la intimidad personal, espiritual de la persona cuya es la mano. La caricia es intimidad entre personas. Se habla de *compenetración* justamente cuando no se trata de ninguna penetración material.

La caricia requiere, crea un ámbito, un recinto de intimidad. La índole y extensión de esta intimidad la revela la esencial *suavidad* del acariciar, a la que debe contribuir tanto la mano que acaricia como la superficie acariciada. La suavidad de la caricia, su no apretar, su contentarse con deslizarse, con pasar fugazmente, responde a una indisimulable, inequívoca renuncia a la posesión, a la unión carnal, y por lo mismo una renuncia hasta a la identificación psíquica que se da en el amor carnal y sexual. El acariciar ni es fenómeno de contagio afectivo ni puede ser fenómeno de masas, porque implica dominio de sí, continencia, que va más allá del contenerse sexual.

Parece necesario subrayar, a veces, que una caricia es púdica, ícomo si todas fuesen impúdicas! En toda caricia en efecto hay impudicia porque en toda caricia hay *pudor*, algún pudor, y alguna vacilación y oscilación, algún *temor y temblor*<sup>26</sup>, y por ambas partes, porque en toda caricia hay un movimiento de *tendencia* hacia el objeto y de *retracción* desde él, de entrega y de reserva, material y espiritualmente. Es el movimiento que expresa, con la mayor fidelidad, la *repetición*, la *insistencia* a que tiende toda caricia.

La calidez de toda caricia prueba que se trata de una relación *inter vivos*. Sólo en el paroxismo del dolor se acaricia un cadáver. El calor de la caricia es un calor *comunal*, común a la mano acariciadora y a la superficie acariciada. Las tibiezas se efunden y funden en una. Pero, al contrario que en el amor carnal, donde el covibrar al unísono requiere alta temperatura de fusión, en la intimidad espiritual, la temperatura de fusión es baja: el espíritu se funde a temperaturas medias, porque es inmaterial, de suyo fluido, volátil, cálido, *fervoroso*.

<sup>26</sup> Parece evidente aquí la alusión a Kierkegaard.

## TRASCENDENCIA HUMANA

Concluyendo: El humano es el único animal que puede acariciar; no sólo la mano en general, la caricia en especial, es una exclusiva del humano; por tanto puede ser definido no sólo por la razón y el saber, o por la risa o la palabra, sino con tanto o más fundamento por la caricia y lo expresado por ella: el hombre es el ser acariciador, caricioso, cariñoso, amoroso con un peculiar amor, que, en cuanto tal ser, ya no es animal, mas tampoco ángel, ni Dios, espíritu puro. El amor expresado por la caricia, el amor adaptado a la carne de los seres humanos es el cariño, el amor de la *ternura*, pues es la ternura la cualidad distintiva de la carne que requiere la caricia.

Sin embargo, la fenomenología del cariño y de la ternura rebasa los límites de la fenomenología de la caricia.

¿Cuál es, no obstante, el sentido último de la caricia? Del tacto se desprendieron el sentido de la vista y del oído, sentidos de la distancia, aptos para la contemplación distante, teórica. Se puede decir que el espíritu, independizándose, purificándose, tiró del tacto, y bajo forma de vista y oído, lo separó de sus objetos intencionales. Antes de eso, el espectáculo, único, pasmoso, del espíritu en trance de independizarse o purificarse, de distanciarse del cuerpo y de la carne, podemos presenciarlo donde se incoa: en la caricia, porque en la caricia, la mano no se separa de la superficie acariciada, antes busca su contacto, pero es un contacto suave, tímido, púdico, fugaz. *Es que la separa, es que tira de ella el espíritu*. La caricia parece así una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia... O una instrumentalización de la carne para que los espíritus contacten o se fundan.

La caricia es un fenómeno espiritual, su fenomenología descarta definitivamente que el hombre pertenezca en exclusiva al orden natural. Invita a tomarse en serio la afirmación agustiniana 'in interiore homine habitat veritas'. Prueba que en el hombre hay una trascendencia, pero no externa a él, sino *interna* a él. Lo natural y lo sobrenatural se combinan en el humano mismo. La trascendencia sería la estructura de un ente doble, pero no la de un ente finito sobre el cual hubiera otro orden del ser, tal vez...