

**TIEMPO, MOCIONALIDAD Y PRESENCIA: HACIA UNA
FENOMENOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD EN LA
FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS**

*TIME, MOTIONALITY, AND PRESENCE: TOWARDS A
PHENOMENOLOGY OF TEMPORALITY IN
JOSÉ GAOS`S PHILOSOPHY*

RAFAEL PÉREZ BAQUERO

Doctor en Filosofía
Profesor Contratado Doctor
Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia
Murcia/España
Rafaelperbaq@gmail.com / rafael.perez4@um.es
ORCID: 0000-0003-4942-6427

Recibido: 27/08/2024
Revisado: 26/10/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El principal propósito del presente artículo es el de reconstruir e interpretar las aportaciones en torno al tratamiento del problema filosófico en torno al tiempo que se derivan del pensamiento de José Gaos. A través de una elaboración de los presupuestos subyacentes a las formas de definir este concepto aporético desde el interior de la tradición filosófica occidental enfatizaremos la especificidad de la propuesta gaosiana. Evidenciando la influencia heideggeriana que subyace a su aproximación nos focalizaremos en desentrañar de qué formas su concepción de la temporalidad está atravesada por su fenomenología de la presencia y su interpretación del hombre con base a la mocionalidad. Todo ello nos permitirá esbozar una lectura original en torno al tiempo que explicita su dependencia respecto a la finitud de la vida humana.

Palabras clave: Fenomenología; Filosofía española; Filosofía del tiempo; José Gaos; Historia de la Filosofía.

Abstract: This paper aims at offering and interpretation and reframing on the ways in which philosophical resources stemming from Jose Gaos's Thought brings light into the philosophical problem of time. By means of delving further into assumptions underlying the

different ways of addressing such aporetic notion within Western philosophical tradition, the specificity of Gaos's approach will be outlined. Echoing Heidegger's influence this paper will focus on dealing with how Gaos's understanding of temporality is entwined by his phenomenology of presence and his interpretation of the Man by means of motionality. This will pave the way towards sketching an original reading on time which evidenced his dependency with human lives' finitude.

Keywords: Phenomenology; Spanish Philosophy; Philosophy of Time; History of Philosophy; José Gaos.

1. INTRODUCCIÓN: DIMENSIONES Y ROSTROS DEL TIEMPO

El propósito fundamental del presente artículo es el reconstruir y dar forma a las aportaciones que se derivan del pensamiento del intelectual hispano-mexicano José Gaos respecto a uno de los principales problemas filosóficos de nuestra tradición: la definición del tiempo. Pese a quedar el tratamiento de este concepto preterido en buena parte de su obra en favor de otras cuestiones como la historicidad, la naturaleza del hombre o la condición de la filosofía, la inquietud en torno a la identidad de la temporalidad constituirá un *leitmotiv* que atravesará la obra de Gaos y cuyo análisis se nutre de las perspectivas que su filosofía articula. Al fin y al cabo, el propio Gaos, en su *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, reconoce que el estudio en torno a la pregunta *¿qué es el tiempo?* es el “problema más difícil y más importante de toda la filosofía” (1960: 31). Así, la tentativa de ofrecer luz, parcialmente, sobre aquel, constituye una tarea latente que podemos localizar en la totalidad de su pensamiento. Ello condicionará el enfoque de nuestra propia lectura. Si bien los contenidos de su trabajo *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1998) van a constituir una aportación fundamental para nuestro análisis, no nos limitaremos a este tratamiento monográfico en torno a la temporalidad. Así, detectaremos en obras posteriores reflexiones y enfoques que, aún en principio tangenciales, nos ayudarán a dotar de sentido y consistencia a una particular reflexión sobre el tiempo que asume una fundamental influencia fenomenológica recogida y refigurada por el filósofo hispano-mexicano. Todo ello nos ofrecerá herramientas para integrar y contextualizar la aproximación gaosiana en el interior de las líneas maestras de aquellas interpretaciones que han tratado de ofrecer una respuesta unívoca al problema filosófico relativo a la consistencia ontológica del tiempo.

Con el propósito de reconstruir una clasificación de aproximaciones a este problema que derivan de nuestra tradición de pensamiento es preciso enfatizar, de entrada, la problemática que rodea a este concepto y que coadyuva a la opacidad que aquel presenta. Resulta un lugar común la referencia a la máxima agustiniana, perteneciente a sus *Confesiones* (2016), en la que se resalta tanto

la familiaridad como la imposibilidad de definir el tiempo. De acuerdo con el obispo de Hipona, el tiempo parece, en primera instancia, lo más cercano, ordinario y cotidiano, pero, pese a ello, en el momento en que lo convertimos en objeto intencional de nuestro pensamiento se resiste a la tentativa de volver su naturaleza transparente a la conciencia a través de un concepto. De la trascendencia de la constatación de San Agustín en la filosofía contemporánea da cuenta, por ejemplo, la recuperación de la misma por parte de Edmund Husserl al inicio de sus *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Así prefigura dicha intuición:

Naturalmente que todos sabemos qué sea el tiempo; es lo más consabido de todo. Pero tan pronto como intentamos dar cuenta de la conciencia del tiempo, poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal [...] puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo [...] nos enredamos en las más extrañas, contradicciones, confusiones (2013: 25).

De la misma manera, el origen de estas dificultades y tensiones es situado, por parte del fenomenólogo Paul Ricoeur, en las, por él denominadas, “aporías de la temporalidad” (2003: 661). La primera y principal de ellas enfatiza que, mientras todo lo que existe se da en el tiempo aquel carece de ser. Al fin y al cabo, el tiempo se declina en los tres estratos temporales: pasado, presente y futuro. Como plantea el propio Gaos en *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*: “Nos lo representamos en cada momento presente integrado por el momento presente, constituido nuclear de los que llamamos *el presente*, y por momentos *pasados y futuros*, constitutivos de lo que llamamos *el pasado y el futuro*” (1998: 77). En primera instancia, el pasado no es porque ya ha sido, el futuro no es todavía y el presente se define como un espacio desde el que fluye el tránsito del no-ser del primero al del segundo. Por ello, carece de extensión. Consecuentemente, el tiempo no es, aunque todo es en el tiempo. Tal y como reconoce el propio Ricoeur, esta aporía ontológica depende de los “atolladeros vinculados con una reflexión pura sobre el presente” (2001: 241). El presente es habitualmente definido en oposición al pasado y al futuro, de ahí que proceda y se disuelva, respectivamente, en aquellos. Esta condición transitoria del presente desde el que se aspira – como planteaba Gaos – a representar el tiempo, evidencia el carácter extático del mismo; es origen y tránsito. “El presente no coincide consigo mismo” (Ricoeur, 2001: 243), está siempre más allá de sí mismo. Todas estas dificultades conceptuales evidencian la resistencia de este objeto de conocimiento filosófico a la hora de ser definido de forma unívoca. En su *Historia de la idea de tiempo* Henri Bergson refleja dicha imposibilidad en los siguientes términos:

el tiempo, en esta forma simple, no se puede expresar a través de un concepto, y ni siquiera de muchos conceptos. Los conceptos siempre nos darán perspectivas sobre el tiempo, una variedad de perspectivas sobre él, pero jamás nos darán el tiempo mismo. El tiempo no se puede confinar dentro de una o varias representaciones conceptuales (2018: 92).

Asumiendo la aporeticidad creciente que resulta inherente a la comprensión del tiempo, podemos seguir a Ricoeur en *Tiempo y narración* (2003) para distinguir entre tres aproximaciones fundamentales a este problema que se han desarrollado a lo largo de la tradición occidental. La primera de ellas tendría su máxima expresión en el libro IV de la *Física* de Aristóteles (2015)¹ y se caracteriza por concebir el tiempo como una realidad que “nos circunscribe, nos invade, sin que el alma tenga el poder de engendrarlo” (Ricoeur, 2003: 633). De acuerdo con la definición aristotélica, el tiempo estaría vinculado al movimiento sin identificarse plenamente con aquel². Más específicamente, es el “antes y el después del movimiento”. El orden del tiempo, desde esta perspectiva, se superpone con el del mundo, siendo independiente de la experiencia del sujeto que percibe su transición. En oposición a esta lectura, es posible reconstruir una alternativa por la que la consistencia de este concepto aporético depende de la actividad de la conciencia. El origen de esta comprensión es habitualmente situado³ en las *Confesiones* de San Agustín (2016). Desde su perspectiva, el tiempo no es más que el producto de la distensión del alma al plegarse hacia el pasado y el futuro. Así, en sentido estricto, sólo existe el presente, de forma que el tiempo fluye desde aquel hacia el pasado-presente que posibilita la memoria y al futuro-presente que se identifica con la expectativa. El tiempo depende de la actividad del alma. De esta forma, esta orientación podría superponerse con algunas de las representaciones del tiempo más representativas de la historia de la filosofía. Entre ellas podríamos incluir la tesis husserliana según la cual “el

1 Es preciso indicar que, si bien el pensamiento aristotélico es prefigurado como representante de esta concepción, habitualmente la comprensión del *tiempo objetivo* se extiende a la totalidad de la filosofía antigua, abarcando así tanto a las consideraciones sobre el mismo que se destilan del *Timeo* platónico, como a las tesis de estoicos y epicúreos.

2 Esta vinculación del tiempo con el movimiento ha contado con una importancia influencia tanto en el pensamiento medieval como, incluso, en el moderno. Autores como Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino o Guillermo de Ockam recuperarán la definición aristotélica en torno al tiempo. De la misma manera, René Descartes lo definirá como “el número de movimiento” (Descartes, 1987: 26).

3 No obstante, merece la pena mencionar otras lecturas que incluso retrotraen el origen de estas intuiciones a la filosofía de Plotino. Así lo explicita Henri Bergson en su *Historia de la idea del tiempo*: “Cuando estudiemos la filosofía moderna, el problema del tiempo en los modernos [...], veremos el papel tan considerable que tuvieron los neoplatónicos del Renacimiento. Fueron ellos quienes prepararon el desplazamiento de perspectiva: el movimiento exterior en el espacio, el movimiento interior en la conciencia. Ahora bien, podríamos decir que ese desplazamiento de foco ya había sido esbozado por Plotino”. (Bergson, 2018: 139)

tiempo objetivo pertenece al orden de la subjetividad de la experiencia” (Husserl, 2013: 27).

Tal y como es posible apreciar, ambas concepciones del tiempo aspiran a aprehenderlo y captar su naturaleza a partir de alguno de sus extremos o aristas: la conciencia subjetiva y el mundo objetivo. Simultáneamente, la radicalidad de sus postulados fundamenta que “no es posible afrontar el problema del tiempo por uno de sus extremos” (Ricoeur, 2003: 660).

A ambas interpretaciones se contraponen otra lectura contemporánea radicalmente influyente que se articula desde un enfoque fenomenológico-existencial. Es aquella que se destila de las reflexiones elaboradas por Martin Heidegger en su clásico *Ser y Tiempo*. Así, su planteamiento parte de su crítica a la metafísica occidental – y a las lecturas del tiempo que sobre aquella se proyectan – por asumir de entrada la identificación entre ser y presencia, así como por interpretar la temporalidad desde el marco del presente. De acuerdo con aquellas lecturas, el tiempo es concebido como una serie de “ahoras”, dando lugar a una sucesión homogénea y numerable identificable con el tiempo objetivo que constituye la matriz de la que surgen las aporías anteriormente desarrolladas. Por el contrario, desde la perspectiva heideggeriana, el tiempo sólo tiene sentido y consistencia a través de la irrupción del hombre en el mundo. No obstante, este no se identifica con una estructura formal de la conciencia o de una subjetividad abstracta. Como interpreta Ricoeur, “el referente no es el alma, sino el ser-ahí”. (Ricoeur, 2003: 720). Es decir, el tiempo no es sino una estructura de la existencia, entendiendo a esta última como una posibilidad del *Dasein* arrojado al mundo. Ello modifica de entrada la relación con los estratos temporales. Si la metafísica de la presencia había interpretado el tiempo desde el presente como un conjunto de “ahoras”, en la perspectiva de Heidegger aquel pivotará en torno al porvenir y al futuro. Ya que fija el horizonte desde el cual el *Dasein* desarrolla sus posibilidades. Las instancias temporales se definen desde el todavía-no que representa el porvenir. “El presente brota del advenir en la unidad extática y original de la temporación de la temporalidad” (Heidegger, 2018: 352). O, en los términos en los que lo sintetiza Gaos – traductor y lector crítico de *Ser y tiempo* – “la temporalidad se temporiza como porvenir” (1986: 88).

Todas estas perspectivas permiten dibujar un sucinto cuadro conceptual tras el que reverberan las diferentes tentativas de aprehender conceptualmente el tiempo. En las siguientes líneas introduciremos las tesis fenomenológicas de José Gaos en el interior de este contexto discursivo. De esta manera, no resultará difícil apreciar en qué medida su posición se ve influenciada por la heideggeriana. No obstante, sus propias premisas metafísicas y antropológicas, así como su particular lectura del pensamiento de Heidegger⁴, enfatizarán la especificidad de

4 Es especialmente relevante, en este sentido, la particularidad de la interpretación que Gaos propone de la metafísica heideggeriana. Desde aquella, *Ser y Tiempo* se ha caracterizado por

sus aportaciones. Desde su fenomenología de la presencia y su interpretación del hombre en clave de mocionalidad, encontraremos las claves hermenéuticas desde las que desentrañar un original bosquejo en torno al tiempo. Con el fin de reconstruir este último, la estructura de este artículo se organizará de la siguiente manera. En primera instancia, introduciremos los argumentos desde los cuales Gaos vincula los significados y la propia consistencia ontológica del tiempo con la experiencia y acción humana. A partir de ahí, desarrollaremos las líneas generales de su antropología y concepción del hombre desde el principio de mocionalidad. A través de ello será posible vincular el tiempo con el movimiento hacia delante del hombre en un eje diacrónico y, por lo tanto, con el futuro y la muerte. Desde ahí evidenciaremos la heterogeneidad y plasticidad de las formas que adquiere la temporalidad humana en la perspectiva gaosiana.

2. LA EXCLUSIVIDAD DEL TIEMPO HUMANO

La propia génesis e idiosincrasia de la evolución del pensamiento gaosiano nos impele a iniciar nuestro análisis desde la única obra que el filósofo hispano-mexicano dedicó en exclusividad al problema que nos atañe. Su trabajo *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* constituye el resultado de las conferencias impartidas por Gaos en la Universidad de Monterrey en 1944. Como tal, no conforma una teoría sistemática, consistente y acabada en torno al tiempo, pero sí ofrece, como sostiene Alain Guy “una sugestiva reflexión sobre la dimensión temporal del hombre” (1970: 272). Así, en conexión con las líneas básicas de su antropología filosófica, Gaos realiza un análisis lingüístico, semántico y filosófico de las formas a través de las cuales pensamos y vivimos la experiencia del tiempo, con el fin de justificar la siguiente tesis: el concepto “tiempo” adquiere una pluralidad y heterogeneidad radical de significados, entre los que podemos localizar uno de ellos – en el que se focalizará Gaos – que designa una realidad exclusivamente humana sobre cuya idiosincrasia profundizará el filósofo hispano-mexicano. Esta postura requiere de una argumentación y una clasificación semántica a la que Gaos dedicó la totalidad de una de aquellas conferencias.

declinar la estructuración de la ontología al espacio propio de la antropología filosófica, pese a que dicha interpretación sea opuesta a la que propuso el propio Heidegger. Así lo defiende Gaos en *Discurso de Filosofía*: “*Ser y tiempo* es obra de Antropología Filosófica, aunque su autor no quiere que lo sea. Por identificar la Antropología Filosófica con la de los *grados del ser* integrados en el hombre [...] sin necesidad de identificarla exclusivamente con ella y no también con la propia “Analítica existencialista” de los *modos de ser* del hombre, que no deja de ser Antropología Filosófica precisamente *por ser la fundamental*, si los modos de ser afectan fundamentalmente a los grados del ser” (1959: 63).

En primera instancia, si identificamos el tiempo con lo temporal, aquello que se articula y desarrolla a través de un eje diacrónico y somete a los entes al cambio, resulta imposible restringir su aplicabilidad al ser humano. Frente a ello, Gaos parte del análisis respecto al significado y al trasfondo filosófico de expresiones cuya predicación enfatiza un sentido de la temporalidad que no puede ser atribuido a otro ente más que al hombre. Así lo plantea:

Hay en el lenguaje corriente ciertas expresiones que lo son de *una relación entre el hombre y el tiempo que no se da entre ningún otro ser o cosa y el tiempo*. “Tener tiempo”, “hacer tiempo”, “ganar” o “perder tiempo”, “perder el tiempo”, “pasar el tiempo”, “matar el tiempo” y alguna más de que prescindo por bastante las que acabo de enunciar: he aquí cosas que tiene o hace el hombre y que no tiene ni hace, ni *puede* tener o hacer, ni siquiera tiene *sentido* decir o pensar que las tengas o haga o pueda tenerlas o hacerlas ningún otro ser, ni de los *infrahumanos* que conocemos, ni de los *sobrenaturales* en que creemos. ¿”Tiene tiempo” una piedra, ni siquiera una planta, en la acepción en que lo tenemos nosotros, los humanos, a saber, para hacer alguna cosa? [...] ¿Puede “hacer tiempo” un astro en su celeste trayectoria, ni siquiera un animal en sus pasos por la tierra o su navegación por las aguas o los aires? ¿Tiene sentido decir o pensar que los ángeles “pierdan el tiempo”, o los demonios “ganen el perdido”, o Dios pueda “perder el tiempo, o tenga que “pasarlo” o “matarlo” como nosotros?” (1998: 86).

De esta forma, el bosquejo de una relación entre el hombre y el tiempo que no se materializa en ningún otro ser nos obliga a desentrañar el origen y el sentido de aquellas otras formas de entender la temporalidad que, en principio, no son exclusivas del hombre. Cuando pensamos en la erosión que el paso de los años genera en todos los seres asumimos una particular representación de este objeto polimórfico. Así, al proyectar el tiempo de tal forma que puede abarcar a la totalidad de los entes nos focalizamos fundamentalmente en su potencialidad corrosiva. Se caracteriza por el desgaste que su paso genera en las cosas. Ahora bien, Gaos plantea en su *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*: “¿no es esta una personificación? ¿es realmente el tiempo esta potencia actuante y anonadadora?” (1960: 30). Aquella se aplicaría a la práctica totalidad de los entes, con excepción de los intemporales. “Dios mismo no dura en el tiempo” (Gaos, 1960: 138). Esta representación prefigura la temporalidad de tal forma que la vuelve autónoma respecto a aquella dimensión exclusivamente humana que es objeto del análisis fenomenológico de Gaos. Así, esta perspectiva tiende a entativizar el tiempo, a considerarlo una realidad independiente de las cosas temporales sobre las que actúa. Dicho influjo adquiere una doble cara. El paso del tiempo es el productor de las cosas, pero, simultáneamente, opera como agente corruptor y erosionador de las mismas. Esta ambigüedad también se reproduce en el plano de la movilidad. Ya que el tiempo posibilita el cambio, pero para dotarlo de estabilidad algo debe subyacer tras aquel persistir. Como

sintetiza Neus Campillo “representamos el tiempo como una entidad o como una estructura estática, pero al mismo tiempo con momentos móviles a lo largo de los anteriores” (2013: 117). Desde nuestra lectura, esta dimensión del tiempo se caracteriza fundamentalmente por dos presupuestos. En primera instancia, la temporalidad es presentada como una realidad parcialmente externa a los objetos, aunque aquellos sean siempre temporales. “Nos representamos el tiempo como una *entidad distinta* de las cosas temporales en todos [los] sentidos, o *en sí*” (Gaos, 1998: 77). En segundo lugar, el tiempo es prefigurado como algo que las cosas padecen, es decir, desde su recepción pasiva del tránsito del devenir.

No obstante, esta dimensión no agota, desde la perspectiva gaosiana, las polimórficas maneras a través de las cuales se presenta la realidad el tiempo. Al contrario, existen otras formas de vivir, experimentar y concebir su sustrato ontológico. Para dar cuenta de ello, Gaos establece una contraposición inicial entre dos formas de relación existentes entre los entes y el tiempo: vivir en el tiempo y vivir el tiempo. Así plantea esta distinción:

el hombre tiene dos relaciones con el tiempo. Una es la de venir a ser, ser y dejar de ser en el tiempo, o la de ser en el tiempo con principio y fin, o la de vivir – nacer, vivir y morir – en el tiempo o *ser temporal* en el primero y más propio sentido [...]. La otra relación del hombre con el tiempo es la de no sólo *vivir* – nacer, vivir y morir – *en el tiempo*, sino *vivir el tiempo* y las relaciones de los seres y las cosas con él, incluyendo las propias, o la falta de tales relaciones” (1998: 71-72).

El primero de estos sentidos se adecuaba al anteriormente descrito. Es identificable con el padecimiento pasivo de la erosión derivada del mero transcurrir de los días. Ahora bien, el segundo de ellos se configura desde un horizonte diferente en el que el agente que sufre el paso del tiempo juega un rol activo en su distensión y configuración. Ello introduce una modulación del mismo en función de su peso y valor de aquel que gestiona su transcurrir. Así, este vivir el tiempo no se reduce a padecer el proceso de erosión desencadenado a lo largo del tránsito entre el nacer y el morir. Al contrario, se declina en “nuestro propio vivir, con nuestro crecer, madurar y envejecer, lo pasajero de la juventud y la definitiva caducidad de la vida, lo frutiva o abrumadoramente lento de ciertas horas, lo terrible o felizmente veloz de otras” (Gaos, 1998: 73). Tal y como podemos apreciar, esta declinación del tiempo está vinculada con la agencia de aquel que lo padece, pero no sólo lo sufre, sino que también lo vive, lo prefigura y lo mide de formas heterogéneas. Aquella no se superpone con una unidad de medida homogénea. “La lentitud”, “lo pasajero”, etc., remiten a una prefiguración del tiempo que trasciende su cuantificación⁵ y que, además, afecta a las

5 En este sentido, no podemos soslayar en qué medida la lectura de Gaos parece hacerse eco de la reivindicación de una dimensión cualitativa del tiempo en referencia a la conciencia cuya máxima expresión la podemos encontrar en las siguientes líneas de *La evolución creadora* de Henri Bergson: “Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, debo esperar a que se funda el

formas colectivas de medición del mismo. De hecho, la complejidad creciente de las formas de su medida a través de la cronología y la cronometría constituyen un avance histórico relevante en las formas de la configuración del tiempo. Así, esta dimensión del tiempo se revela como histórica ya que cambia con la organización individual y colectiva de la experiencia de su transcurrir. Como reconoce Gaos, “el simple vivir el tiempo tiene su historia” (1998: 74). El tiempo humano es, por lo tanto, un tiempo histórico. De esta forma, las diferentes prácticas de medición del tiempo no sólo fijan su pauta a través de unidades de medida fijas y homogéneas que describen el transcurso de instancias temporales que se suceden unas a otras. También se introducen otras formas de gestionar la temporalidad que inscriben variables cualitativas en el interior del curso de los acontecimientos. Aquellas dotarán a eventos concretos de un particular significado para un grupo humano, desde los que se reorganizará su propia temporalidad. La institución del calendario requiere, en este sentido, mención aparte. Tal y como defendía Ricoeur: “El calendario nació en la conjunción del tiempo astronómico [...] y el desarrollo de la vida cotidiana o festiva [...] Pone en armonía los trabajos con los días, las fiestas con las estaciones y los años. Integra la comunidad y sus costumbres en el orden cósmico” (2001: 246).

De entra todas estas variables e instancias a través de las cuales se distiende el tiempo encontramos un elemento común: su dependencia respecto a la vida y acción humana. Más específicamente, en la lectura de Gaos, aquella se articulará fundamentalmente a partir de la capacidad del hombre a la hora de diseñar e implementar proyectos desde los que dotar de sentido a su existencia. Para Gaos, por tanto, el tiempo está atravesado con el carácter proyectivo del hombre. Es decir, por el complejo proceso a través del cual aquel se hace a sí mismo en la historia. Por este motivo, para desentrañar las peculiaridades de esta conexión entre el tiempo y el hombre desde la perspectiva gaosiana será preciso introducir algunas consideraciones relativas a su antropología.

3. TIEMPO, MOCIONALIDAD Y PRESENCIA

Si bien las tesis en torno a la exclusividad del tiempo humano se retoman a las citadas conferencias de 1944, adentrarnos en el trasfondo y la proyección de aquella lectura en el interior del pensamiento de Gaos nos impele a profundizar en obras posteriores. Mención aparte requiere, en este sentido, *Del hombre* (1970), uno de sus últimos trabajos. En este texto no sólo localizamos una caracterización de lo humano en términos de mocionalidad (Naessens, 2009) que

azúcar. Este simple hecho está lleno de grandes enseñanzas. Porque el tiempo que tengo que esperar ya no es ese tiempo matemático que tan bien se aplicó a lo largo de toda la historia del mundo material, aunque se expusiera de repente en el espacio. Coincide con mi impaciencia, es decir, con una cierta porción de mi propia duración, que no es alargable o reducible a voluntad. Ya no es algo pensado, es algo vivido” (Bergson, 1985: 202).

permitirá dar consistencia a su lectura en torno al tiempo. También apreciamos una vinculación recíproca entre la temporalidad y la fenomenología gaosiana de la presencia (Colonnello, 2006: 213) que ofrecerá luz en torno a la primera.

En este sentido, la antropología de Gaos, marcadamente influida por Ortega y Gasset, se encuentra en las antípodas de cualquier postulación de una esencia permanente que defina lo que el hombre es. El principal desafío de la metafísica radica, desde esta perspectiva, en pensar la entidad de un ser que muta constantemente en su discurrir por la historia. Como reconoce Gaos en *Discurso de Filosofía*: “ninguna ontología hace comprensible el hiato entre el ser y el no-ser” (1962: 20). Ello establece una particular contrapartida respecto a las tesis de Gaos desarrolladas en el anterior apartado. Como desarrollábamos, hay un sentido en el que el tiempo es exclusivamente humano. A su vez, el hombre es exclusivamente temporal. Desde la perspectiva de Gaos “el hombre se define por su temporalidad, por el tiempo” (1960: 31). El hecho fundamental del que parte la antropología gaosiana, por lo tanto, radica en la vida humana en su propia facticidad y efectividad que se desarrolla y materializa a sí misma a través de un eje diacrónico (Colonnello, 2013). Aquello que es el hombre no es más que su posibilidad para modificarse y hacerse a sí mismo a través de un proceso siempre atravesado por el transcurrir del tiempo. Como sintetiza Pio Colonnello en su interpretación de Gaos “la posibilidad es la causa fundamental por la que fluye la existencia humana” (2006: 138).

De esta forma, la antropología gaosiana define al hombre desde una particular noción de trascendencia. Es decir, el ser humano se caracteriza por su capacidad para superarse y ser algo más de lo que es. Así, esta potencialidad es interpretada desde una noción que en su obra *Del hombre* se convierte en eje rector: la mocionalidad. Como plantea Gaos: “El hombre es el existente consistente en moverse de un movimiento *real* alterno de insatisfacciones y satisfacciones” (1970: 523).

De acuerdo con la filosofía gaosiana, la mocionalidad remite a la estructura dinámica y cinética que define la acción humana. O lo que es lo mismo, el hombre es puro movimiento hacia el porvenir. “Ser hombre es moverse hacia el futuro” (Gaos, 1959: 170). Así, el sujeto humano y su propia constitución psíquica quedarán definidos cinéticamente, lo que evidencia la dimensión activa de lo humano. La mocionalidad se articula desde la potencialidad volitiva del hombre y su capacidad de trascendencia. “Es el único existente no contento con su suerte – real: porque concibe un ideal, de realidad superior a él. [...] Es el único existente que se “trasciende” en el movimiento emocional y mocional que le mueve a concebir el término hacia el cual trascenderse” (Gaos, 1970: 524). Ello dotará, a su vez, de una profunda relevancia a la dimensión afectiva o emocional del ser humano. No es de extrañar, al fin y al cabo, que “moción” y

“emoción” compartan raíz semántica y sean expresivas, simultáneamente, de movimiento⁶.

De la misma manera, esta estructura dinámica que define la constitución psíquica del ser humano no se aplicará únicamente a aquella. Al contrario, “la mocionalidad impregna también los objetos del hombre” (Naessens, 2009: 279), debido a la trascendencia de su acción. Así, el mundo que lo circunda está atravesado por el proceso de cambio constante que se destila de la estructura cinética que el ser humano le imprime para transformarse a sí mismo. Ello explica el carácter transitorio del campo fenoménico del sujeto, sometido a la alternancia entre procesos de aparición y desaparición, de presencia y ausencia. Aquella y sus variables se vuelven objeto de la particular fenomenología de la presencia elaborada por el filósofo hispano-mexicano desde la que podremos ofrecer luz en torno a sus implicaciones en relación con la temporalidad.

Si bien es cierto que en su *Introducción a la fenomenología* Gaos la define como “la ciencia eidética de los fenómenos puros que integran la conciencia pura” (2007: 24), es preciso reconocer que su desarrollo de la misma difiere de otras versiones como la de Heidegger y Husserl⁷ (Campillo, 2013: 103). En este sentido, diferentes exégetas (Campillo, 2013; Colonnello, 2013; Zirión, 2001) han definido la propuesta gaosiana como la propia de una fenomenología radical que aspira a desentrañar la “fenomenicidad del fenómeno” (Colonnello, 2013: 98). Es decir, aquello por lo cual el fenómeno es tal. Dicha lectura opera a través de la identificación de la existencia del fenómeno en su mera presencia, en su mero hacerse presente ante la conciencia. El rasgo que caracteriza la trascendencia del objeto fenoménico es, como tal, su aparecer ante la conciencia. El resultado de la *epojé* que abstrae del campo fenoménico todo aquello que sea accesorio es la presencia. Así, la metafísica gaosiana asume que “la fenomenología de la presencia es lo mismo que la fenomenología de la existencia” (Colonnello, 2006: 64). Ahora bien, en el interior del campo fenoménico que es correlativo a la actividad de la conciencia toda presencia es precedera, dejando tras de sí la marca de una ausencia. Es decir, la fenomenología de la presencia asume la dinámica de aparición y desaparición a la que está sometida nuestro campo de experiencia. Es en este punto donde el tiempo juega un rol fundamental. Como interpreta Neus Campillo: “la consideración del tiempo es esencial para dar cuenta de los fenómenos de aparición-desaparición” (2013: 114). Es decir, en la lectura de la presencia para dar cuenta del fenómeno de la existencia la temporalidad resulta imprescindible. Al fin y al cabo, sólo aquella puede explicar el constante tránsito entre aparición y desaparición por el cual la

6 Como interpreta Pio Colonnello: “El término español “emoción” deriva del francés “émotion”, derivado de “émouvoir” y este del latín “emovere”, compuesto con “movere”” (2006: 53).

7 Tal y como ha señalado Sergio Sevilla, las deficiencias vinculadas por Gaos a la crítica husserliana al psicologismo se tradujeron en su tentativa de elaborar una versión no-eidética de la fenomenología (Sevilla, 2008: 41).

presencia se torna ausencia. Ahora bien, esta temporalidad se adecúa al sentido de la misma vinculado exclusivamente con el hombre y depende tanto de su constitución psíquica como de su radical mocionalidad. Así, la fenomenología de Gaos concibe la existencia como actividad y esta, a su vez, requiere del tiempo para desplegarse en el campo de la presencia. Dicha proyección se identifica con la mocionalidad del ser humano que se constituye a través del tiempo. En última instancia, la temporalidad que articula las transiciones entre aparición y desaparición de los fenómenos del campo de la presencia remite a la estructura cinética del ser humano.

Tal y como plantea Gaos a lo largo de su *Discurso de Filosofía*: “la humana mocionalidad es lo esencial y fundamentalmente temporal” (1959: 169). Así, esta conexión recíproca entre ambas dimensiones se traducirá en la estructuración de este concepto aporético en torno a un particular estrato temporal. En este punto, es posible apreciar las formas en las que las reflexiones de Gaos evidencian la influencia de la crítica de Heidegger⁸ a la metafísica de la presencia. Al igual que en el caso de su analítica del ser-ahí, Gaos se focaliza en evitar leer el tiempo desde el espacio privilegiado del presente. Por el contrario, la temporalidad que gira en torno a la mocionalidad del ser humano se orienta necesariamente hacia un estrato temporal diferente al ahora. Al fin y al cabo, como plantea Gaos, “el movimiento es siempre adelante en el tiempo” (1960: 44), por lo que aquel se declina en el porvenir. Es decir, “el tiempo va hacia el futuro” (Gaos, 1960: 44) y presupone siempre la influencia del horizonte que aquel habilita. Es preciso focalizarnos, por lo tanto, en las consecuencias de la vinculación gaosiana entre temporalidad y futuro.

4. TIEMPO, MUERTE Y FINITUD

Tal y como es posible derivar de la exégesis desarrollada a lo largo de las líneas anteriores, la metafísica y la antropología de Gaos sientan la base de su comprensión en torno a la temporalidad. El hombre es movimiento, es actividad. Y aquella requiere para desplegarse de un tiempo humano que lo dote de consistencia. Dicha mocionalidad se dirige, consecuentemente, hacia un futuro que se convierte en el eje desde el que se declina y adquiere sentido la temporalidad. De esta forma, esta prefiguración de las relaciones entre los estratos temporales puede interpretarse desde la noción de “trascendencia” que movilizamos en el estudio de la antropología gaosiana. Es decir, si el hombre tiende a superar aquello que es mediante su acción, dicha trascendencia puede ser identificada como el ir del presente más allá de sí mismo. Tal y como lo manifiesta el propio Gaos: “el futuro es el más allá del presente” (1959: 151). Así, la

⁸ Mantiene Gaos en su obra *Del hombre*: “Heidegger ha señalado como nadie cómo el sentido del ser es el tiempo” (1970: 532).

condición transitoria atribuida por el filósofo hispano-mexicano al ahora sirve de óbice para orientar la totalidad de la temporalidad humana al futuro. La trascendencia hacia el porvenir se convierte, por lo tanto, en un ingrediente antropológico esencial. “Esta vida nuestra es radicalmente movimiento hacia el futuro, entrañante de futuro” (Gaos, 1959: 182).

No obstante, esta apertura a la trascendencia en la acción debe desplegarse en el espacio inmanente al que se circunscribe la historia del hombre. Es decir, el ser humano puede ir más allá de lo que es en cada momento, a partir de su mocionalidad, pero no puede en ningún caso trascender su propia dimensión mundana. Por este motivo, la orientación hacia el futuro que define la temporalidad desde la perspectiva gaosiana debe asumir y articular su potencial opacidad con el paso de los años. Es decir, el tiempo se definirá para Gaos desde el horizonte de la finitud y la muerte. Como interpreta Alain Guy “la meditación de Gaos sobre el tiempo pasa el problema general de la muerte humana” (1970: 182).

Consecuentemente, la remisión de la temporalidad al futuro implica, necesariamente, su re-definición a través de la posibilidad siempre en el horizonte del acaecimiento de la muerte. Aunque la presencia de la misma ha marcado en profundidad la posterior filosofía de Gaos, ya en *Dos exclusivas del hombre* jugaba un papel fundamental a la hora de sentar las bases de su comprensión del tiempo. En los siguientes términos establece el filósofo hispano-mexicano una férrea relación entre el tiempo, la mocionalidad del hombre y la muerte.

Tiempo es movimiento, vida, ser. Nuestra vida, nuestro ser tiene por condición de su ser la finitud de nuestro tiempo – nuestro ser, nuestra vida o nuestro tiempo tiene por condición de su ser su propia finitud o no ser. Nuestra vida, o es mortal – o no es. Nuestro tiempo, o movimiento, o es finito – o no ser. Nuestro ser, o no es, en alguna forma – o no es, en absoluto: el precio de nuestro ser es ser a medias... (1998: 92).

La orientación del tiempo humano en torno al futuro se superpone con su prefiguración de dependencia a las expectativas de la muerte. Ya que “nuestro ser temporal parece reducirse a nuestro ser mortal” (Gaos, 1960: 92). Desde la perspectiva de Gaos, la conexión entre la mocionalidad, el tiempo y la finitud es prácticamente inmediata. Tal y como desarrolla en *Dos exclusivas del hombre*, la propia acción humana adquiere sentido y consistencia en un contexto de posibilidades limitadas en el tiempo. Sólo el achicamiento de nuestro horizonte debido a la inminencia de la muerte habilita las condiciones en las que se desenvuelve la acción humana. Así lo plantea Gaos nuevamente:

Si no podemos no hacer nada, si tenemos que hacer algo en todo tiempo, para no dejar de ser, es *porque no tenemos más que un tiempo finito* – un hacer finito, una vida mortal, un ser limitado por el no ser; es por que somos temporales en el sentido más propio, mortales, finitos, porque entrañamos no ser, porque si somos, es en parte pues en parte, no somos. Con lo que parece arribamos a consecuencias demasiado paradójicas: tendríamos que hacer, para no morir – porque morimos (1998: 92).

Resulta evidente de qué forma la vinculación gaosiana entre el tiempo y la muerte está influenciada por la fenomenología heideggeriana⁹ de la finitud previamente bosquejada. Como reconoce el propio Gaos (1959: 58), la analítica del *Dasein* elaborada por el filósofo alemán ha marcado su comprensión de la temporalidad. En este sentido, haciéndose eco de la tesis de *Ser y tiempo* según la cual “el ser-a-la-muerte es la posibilidad de la existencia” (Gaos, 1986: 65), desde la perspectiva de Gaos la transitoriedad se convierte en el eje desde el que se asienta la organización del tiempo. Al fin y al cabo, la condición de tránsito era la que, desde el punto de vista de Gaos, definía a cada presente. Será aquella, a su vez, la que se extenderá a la totalidad de la vida humana. Ahora bien, esta caracterización con base en su confición efímera no agota las condiciones del paso del tiempo. Al fin y al cabo, el resto de entes mundanos y temporales también son objeto de dicha transitoriedad. Es el hombre, desde la perspectiva de Gaos, el único que siendo su vida limitada incluye dicha finitud en su presente como condición de posibilidad de su acción. Tal y como lo plantea en *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*: “todas las cosas mueren pero ninguna, salvo el hombre, va hacia la muerte” (1960: 52). Dicho movimiento no es otro que el que deriva de su mocionalidad. De la misma manera, en *Dos exclusivas del hombre*, esta relación de reversibilidad recíproca entre el hombre y la muerte es radicalizada por Gaos en términos de “individuación”. Es la inminencia de la muerte, de acuerdo con su perspectiva, la que me hace ser lo que soy. Se trata de una posibilidad que atañe exclusivamente a la intimidad de cada conciencia y que la diferencia de los otros. Así lo plantea: “no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin” (1998: 101).

De esta forma, la consistencia de nuestro tiempo se sostiene siempre sobre la presencia constante de la muerte en nuestro horizonte. Es decir, la transitoriedad del presente se declina en su trascendencia hacia un futuro diferente en una tensión que sólo puede sostenerse ante la amenaza de que aquella sea desactivada por la muerte. Todo presente está atravesado por la prospección de un futuro que sólo es concebible bajo la “posibilidad de la imposibilidad” (Gaos,

9 Esta presencia también se vuelve particularmente latente en la prioridad heideggeriana de la proyección hacia el futuro frente al pasado y al presente (Sevilla, 2008: 48).

1986: 64) que se identifica con la muerte. Sólo bajo la conflictiva relación entre ambas instancias se articula la efectividad del tiempo. De esta forma, en oposición a cualquier anhelo de permanencia o eternidad, la plenitud del tiempo se evidencia en su finitud y caducidad. La temporalidad humana, en el sentido en que la analiza Gaos, no puede ser concebida ni como un fluir ni como un transcurso indiferente a la acción humana. Al contrario, no es sino la declinación que posibilita su mocionalidad dirigida hacia un futuro cuya otra cara es la de su imposibilidad en la muerte.

5. CONCLUSIONES: LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA TEMPORALIDAD

A lo largo de las páginas anteriores hemos interpretado las diferentes peculiaridades y matices de la lectura gaosiana en torno al tiempo que se encuentra trazada en *Dos exclusivas del hombre*, pero también diseminada y fundamentada en buena parte de su obra. Todo ello para contextualizar y situar sus aportaciones en el marco de una reflexión filosófica en torno al tiempo que la trasciende. A través de su focalización en la mocionalidad y la finitud, la temporalidad que es objeto del análisis de Gaos adquiere unas connotaciones simbólicas que la hacen propia de la acción humana. Ahora bien, como insiste el propio Gaos y también lo ha señalado en su exégesis Alain Guy (1970), esta lectura no pretende agotar filosóficamente los diferentes estratos vinculados al tiempo ni ofrecer una definición unívoca del mismo. La condición aporética que hemos atribuido a este problema no deja de trascender las tentativas de abarcarlo. De hecho, desde el inicio de sus reflexiones en torno a la temporalidad en *Dos exclusivas del hombre* Gaos asume la ambigüedad semántica y la irreductible pluralidad de significados vinculados al tiempo.

Pese a ello, podemos extraer de la postura gaosiana algunas implicaciones relevantes a la hora de sentar las bases de una reflexión filosófica sobre la temporalidad. Al fin y al cabo, el tratamiento del tiempo con base en la mocionalidad humana inhabilita cualquier comprensión del mismo como una entidad concreta. Es decir, *prima facie* representamos el tiempo como una cosa, como un ente estático que subsiste y acompaña el cambio. Por el contrario, la dinamicidad asociada a este concepto a través de la antropología gaosiana inhabilita dicha asunción. Es posible establecer, a su vez, un vínculo entre la imposibilidad de concebir el tiempo como un ente y la incapacidad a la hora de ofrecer una definición de este concepto aporético. Ambas dimensiones estaban conectadas bajo las exploraciones filosóficas en torno al tiempo que han sido caracterizadas como las versiones objetiva y subjetiva del mismo, tal y como desarrollamos al inicio de este texto. Así define ambas tentativas Krzysztof Pomian en *El orden del tiempo*:

Quienquiera que piense que el tiempo se percibe, que se ofrece a la intuición sensorial, no puede sino creerlo, so pena de contradicción, si no idéntico, al menos indisolublemente unido a los movimientos visibles [...] Quienquiera que, por el contrario, piense que el tiempo no se deja aprehender sino mediante la intuición intelectual, se ve obligado, so pena de contradicción, a identificarlo con la actividad del alma (Pomian, 1984: 284).

En ambos casos, el tiempo es conceptualizado a través de su identificación con una parcela de la realidad. Ya sea la del movimiento o la del sujeto. Por el contrario, la ambigüedad y plasticidad que adquiere la temporalidad en el pensamiento de Gaos al vincularlo a la mocionalidad y finitud del hombre desecha esas aproximaciones como unidimensionales.

De esta forma, la aproximación de Gaos, pese a aportar claridad conceptual y semántica, no deja de orbitar en torno al carácter humano, dinámico y, en última instancia, aporético del tiempo. Tal y como ha defendido Pio Colonnello, de su lectura se deriva más bien una tácita renuncia al pensamiento predicativo a la hora de pensar el tiempo. En este sentido, esta particular proyección de las implicaciones de la mocionalidad humana que desarrollamos en la exégesis de la filosofía de Gaos se traduce en la disolución de lo que Martin Heidegger denominaba como una “concepción vulgar del tiempo”¹⁰. Como sostiene Gaos en *Dos exclusivas del hombre*, habitualmente “nos lo representamos como unidimensional, longitudinal o lineal” (1998: 79), es decir, como la adición constante de una sucesión interminable de horas. Esta comprensión cuantitativa de la temporalidad resulta incompatible con el trasfondo cinético que a la misma subyace. El tiempo caracterizado como vacío y homogéneo no es, por lo tanto, sino una abstracción de la mocionalidad que el ser humano despliega en la historia. No es más que el fruto de la fosilización conceptual de una realidad que no puede solidificarse. Como plantea Gaos: “todo lo expuesto en punto a la representación que nos hacemos del tiempo sólo parece comprensible cuando sugiera que el tiempo se reduzca a ser una *abstracción* – del tiempo *concreto* con las cosas, [...] temporales en el sentido más propio” (1970, p. 82).

A partir de estas conclusiones resulta posible evidenciar de qué manera de entre las tres lecturas que han polarizado la discusión en torno a la naturaleza del hombre a lo largo de la historia de Occidente – su vinculación con el movimiento propia de la filosofía antigua, la definición subjetiva del mismo que atraviesa el pensamiento moderno y su prefiguración desde la analítica heideggeriana del *Dasein* – es esta última la que más se acerca, en tanto que reverbera, bajo la propuesta de Gaos. No obstante, su particular interpretación de este concepto desde la fenomenología de la presencia y la antropología basada en la moticidad del hombre prefiguraron el tiempo de una manera original, ajustada

¹⁰ A su estudio dedicado un apartado Gaos en su *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Gaos, 1986: 104-114).

a los rasgos de la filosofía gaosiana¹¹. De esta forma, la heterodoxa aportación filosófica del pensador hispano-mexicano en torno a este problema contribuye a certificar la imposibilidad de cualquier aproximación unidimensional al mismo. Al situar sus bases en su relación exclusiva con el hombre y, a su vez, en la dinamicidad de su acción Gaos, ofrece una lectura innovadora para enfatizar la dificultad a la hora de agotar conceptualmente aquello que sea el tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA. (2016). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (2015). *Física*. Madrid: Gredos.
- BERGSON, H. (1985). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BERGSON, H. (2018). *Historia de la idea del tiempo*. Buenos Aires: Paidós.
- CAMPILLO, N. (2013). Existencia y tiempo. Una fenomenología de la presencia. En S. Sevilla & M. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos* (pp. 103–122). Madrid: Biblioteca Nueva.
- COLONNELLO, P. (2006). *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. México: Morelia Editorial.
- COLONNELLO, P. (2008). La “cura” y la mocionalidad. Una confrontación entre Gaos y Heidegger. En S. Sevilla (Ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (pp. 139–156). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- COLONNELLO, P. (2013). Gaos, intérprete de Husserl. Una confrontación entre la Lebenswelt y la mocionalidad. En S. Sevilla & M. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos* (pp. 89–102). Madrid: Biblioteca Nueva.
- DESCARTES, R. (1987). *Principios de Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GAOS, J. (1959). *Discurso de Filosofía*. México: Universidad Veracruzana.
- GAOS, J. (1960). *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*. México: Universidad Veracruzana.
- GAOS, J. (1962). *De la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GAOS, J. (1970). *Del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GAOS, J. (1986). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- GAOS, J. (1998). *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- GAOS, J. (2007). *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Encuentro.
- GUY, A. (1970). El tiempo en la filosofía de José Gaos. *Dianoia*, 6(6), 172–186.
- HEIDEGGER, M. (2018). *Ser y Tiempo*. Sexta edición. Madrid: Trotta.

11 Para un contraste entre las premisas de las lecturas de Heidegger y de Gaos ver (Colonello, 2008).

- HUSSERL, E. (2013). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- NAESSENS, H. (2009). La idea de hombre en José Gaos. *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26, 273–194.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0909110273A>
- POMIAN, K. (1984). *El orden del tiempo*. Madrid: Júcar Universidad.
- RICOEUR, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (2003). *Tiempo y narración. Vol 3. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI.
- SEVILLA, S. (2008). Gaos: entre historicismo y hermenéutica. El diagnóstico de lo contemporáneo en la filosofía. En S. Sevilla (Ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (pp. 25–52). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- ZIRIÓN, A. (2001). José Gaos y “la única filosofía.” In T. Rodríguez de Lecea (Ed.), *En torno a José Gaos* (pp. 141–156). Valencia: Institució Alfons el Magnànim.