RODOLFO VÁZQUEZ

El tema de Dios en José Gaos

No hay más que dos clases de personas a quienes se puede llamar razonables: los que sirven a Dios de todo corazón, porque le conocen; o los que le buscan de todo corazón porque no le conocen.

Pascal

POCOS años antes de la muerte de Gaos, ocurrida en 1969, un entrañable amigo suyo, Max Aub, le inquiría de la siguiente manera a propósito de la preparación de unas lecciones sobre Dios para el curso que luego se publicaría con el título de *Del Hombre*: “¿Qué podrás escribir de nuevo sobre tema tan trillado? y ¿qué interés podrá tener lo que escribas, aunque fuese nuevo, sobre tema tan sin actualidad? ‘Dios a la vista’ fue una falsa alarma.”¹ El desarrollo de la conversación fue en buena parte, para Gaos, un intento de justificar la actualidad del tema de Dios a partir de la crítica a la idea orteguiana de razón vital, considerada como *el tema de nuestro tiempo*, para sustituirla, precisamente, por el de Dios.

De la justificación de Dios nos ocuparemos más adelante. Lo que nos interesa señalar ahora, en esta breve introducción, es el hecho de que al formular tal pregunta, Max Aub tocaba un punto delicado en la vida de Gaos. Por esos años, los últimos del filósofo, era manifiesta su preocupación ante la posibilidad de convertirse o de ser ya un filósofo rezagado.² Su interés por el tema de Dios parecía indicarlo, ya que se tataba, a juicio de la época, de un

¹ José Gaos, “Borrador de una conversación” en *De antropología e historiografía*. Cuadernos 40, México, Universidad Veracruzana, 1967, p. 121.

² “En general, soy un rezagado de mí mismo me he quedado fijado en mis *juvenilia*, en todo: la última poesía que verdaderamente me gusta es la simbolista; la última novela, la del XIX hasta Proust, inclusive; la última pintura, la impresionista...; en filosofía: ya

“problema superado”, especialmente en nuestra sociedad, calificada por muchos de irreligiosa y secular. Resulta difícil saber si en el interior de Gaos tal preocupación dejó de serlo; sin embargo, nos queda una pregunta suya, o un pensamiento en voz alta, que revela la tensión que Gaos experimentaba entre el interés por el porvenir de la humanidad a través de una permanente actualización, con el riesgo de incurrir en la infelicidad personal y en algo que hoy llamaríamos, con términos de Kundera, “modernidad disfrazada de *Kitsch*”, y el interés por el porvenir personal, con el riesgo de ser reaccionario por egoísmo histórico”, como se lo expresó el mismo Max Aub:

¿Será algo esencial al hombre, y por lo mismo imposible que sea de otra manera, o será posible el caso de quien no sea capaz de interesarse, al menos desde cierta edad de la vida, por nada realmente actual y con porvenir, sino únicamente por cosas caducas, pasadas, irrevocablemente, y que por ello se viva a sí mismo como rezagado, anacrónico, mero superviviente, sin futuro y sin remedio —y sin desesperación, antes muy satisfecho o feliz así, más que haciendo esfuerzos por ponerse al día y contribuir al futuro, asegurándose, siquiera en cuanto anónimo contribuyente a él, un porvenir?— porque hace tiempo que vengo pensando que tal caso sería el mío.

— ¡Hombre, Pepe .

— Sí, y lo peor, quizá, para los demás, porque no para mí, es que no consigo convencerme del deber de hacer tales esfuerzos, antes creo que hay el derecho a no hacerlos...³

Pero si la preocupación por el tema de Dios ocupó la atención de Gaos al final de su vida,⁴ hay que señalar que en 1945 concluye su libro *2 Exclusivas del Hombre*, con una declaración que reflejaba su interés por el tema y que al mismo tiempo era un programa intelectual:

Una antropología no puede ser acabada si no acaba en una teología. No tanto no podemos empezar a hablar de Dios, sino

el existencialismo no llegué a asimilármelo como la fenomenología”. Carta de José Gaos a Octavio Paz, 12 de diciembre de 1963, *Estudios* 2. ITAM, p. 93.

³ José Gaos, *op. cit.*, p. 139.

⁴ Véase, Vera Yamumi, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, especialmente el último apartado “Confesiones finales”, México, UNAM, 1980, pp. 129-145.

hablando primero de nosotros mismos por cuanto no podemos acabar de hablar de nosotros mismos sino hablando por último de Dios.⁵

Del Gaos de los años cuarenta al Gaos de los años sesenta existe una evolución, un proceso de búsqueda, que comienza por el Dios de la razón para terminar con el Dios de la voluntad: del Dios como ideal de la razón al Dios como bien infinito. Y creo que al igual que Spinoza, quien al final logra el abrazo entre el Dios de la razón y el Dios del bien en ese exquisito libro V de la *Ética*, Gaos encontrará la unión, no desde el panteísmo ciertamente; sino desde el hombre, a través de una realidad que en los últimos años se le muestra con gran claridad: el amor.

Ahora bien, el proceso de búsqueda, y al final, el encuentro con la realidad del amor, requirió de un método, o mejor, de un punto de partida que Gaos intuyó desde los años cuarenta y que definió los alcances de su futura reflexión sobre Dios: el ateísmo. Detengámonos unos instantes en el ateísmo antes de pasar a la justificación del tema que nos ocupa.

El ateísmo como punto de partida

Sin lugar a dudas, en las elecciones que van de la XXV a la XXXVIII de su libro *Del Hombre* está la exposición más lograda de Gaos en torno al tema de Dios. En ellas, Gaos asume, explícitamente, el giro "copernicano" de dar razón científica de Dios probando su existencia a dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre, investigando el origen de esta concepción. El paso de la metafísica a la antropología es un cambio de fundamentos que debemos, y debe Gaos, a Kant. Pues sabemos que a partir de Kant toda especulación en torno a la existencia de Dios se hará sobre la base de alguna actividad humana. Si a la búsqueda de Dios la denominamos con el término general de *religión*, entonces diremos que a partir de Kant Dios ya no está antes de la religión sino después. Y ésta no se guiará ya por una ciencia que demuestre la existencia y la naturaleza de la divinidad, sino que será el hombre quien las

⁵ José Gaos, *2 Exclusivas del Hombre. La mano y el tiempo* México, Universidad de Nuevo León, 1945, pp. 188.

postule a ambas a través de lo que el mismo Kant llamó una "fe práctica".

A partir de Kant, y así lo entiende Gaos, se tratará de asumir nuestra condición de hombres frente a lo divino con este carácter neutro, pero se asumirá en cuanto filósofo. Esto supone para Gaos una opción: si el filósofo quiere ser tal, tendrá que ser ateo en serio, siquiera un instante. Así lo expresó en 1942 durante una mesa redonda en la que también participaron Vasconcelos, Gallegos Rocaful, Nicol, Paz, García Bacca, entre otros. Vale la pena reproducir algunos fragmentos del diálogo entre García Bacca y Gaos:

García Bacca —...Entonces, muy bien sería posible que entre los dones de Dios se contase también el don que sería el propio de la vocación filosófica: el dejarle a uno de su mano, para que sea filósofo... El filósofo sería el hombre que se propone ver hasta dónde se puede ser pura y simplemente hombre y filósofo. En suma, entre el ser del filósofo y el del místico habría una diferencia importante, ciertamente. Pero yo me inclinaria a hablar, no de un cambio de ser, sino simplemente de un cambio de densidad del ser, por el cual éste quedaría a mayor o menor altura...

Gaos —No puedo menos de decir una cosa. Su idea de la filosofía, querido y admirado García Bacca, se resumiría en esta proposición: un "estar dejado de la mano de Dios —como don de Dios", un "ateísmo como don de Dios". Ahora bien, esta frase tiene dos partes, y me parece que la segunda, "como don de Dios", no puede preferirse en tanto esté real, verdaderamente vigente la primera. En cuanto dejado de la mano de Dios, en cuanto filósofo, el filósofo no puede considerarse dejado de la mano de Dios como don de Dios, no puede ni siquiera considerarse dejado de la mano de Dios, no puede considerar su ateísmo como don de Dios, lo que sería una contradicción en los términos mismos. El ateísmo, si se quiere instantáneo, del filósofo ha de ser, siquiera un instante radical. El filósofo tendría que ser un ateo en serio siquiera un instante. La segunda parte de la frase no la ha proferido usted, pues, en cuanto filósofo, sino en cuanto místico.⁶

⁶ Conversación transcrita y reproducida en *Vuelta* 45, bajo el título "Misticismo y filosofía", con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz. Ciclo de conferencias organizado por la Editorial Séneca en 1942 en el antiguo Paraninfo de la Universidad de México.

Un año más tarde, ejemplificaba este mismo punto:

En cuanto a Santo Tomás, ¿pueden escribirse con sentido estas palabras: “Si Dios es”, sin siquiera por un instante “poner entre paréntesis” la fe en Dios y la propia pertenencia a la Iglesia Católica y la comunión de los santos, a la “comunidad católica, a la Cristiandad? ¿Afirmaré rotundamente que Santo Tomás es ateo siquiera hasta haber escrito “y este motor todos lo entienden como Dios”? No gustaría de escandalizar a nadie. Por ello, insinuaré otra cosa. Creada por ateos, siquiera instantáneos, pero instantáneamente auténticos, la filosofía puede ser recreada, bien que sin la misma autenticidad, por creyentes.⁷

Hay que entender que no se trata de un ateísmo positivo, es decir, de un combate permanente contra Dios y contra todo lo que nos recuerde a Dios, como sería el caso de Nietzsche y en parte el de Sartre; tampoco un ateísmo negativo por el que se rechaza a Dios para reemplazarlo por un vacío, por ejemplo, a la manera de Camus o mejor aún de Cioran. Gaos está muy lejos de emular la lucha de Jacob y más lejos aún de caer en el nihilismo. Más bien nos encontramos ante un ateísmo metodológico, un ateísmo transitorio éticamente indiferente, pero que en todo caso distingue al filósofo del teólogo y del místico y del simple creyente. El filósofo “sería el hombre que se propone ver hasta dónde se puede ser pura y simplemente hombre y filósofo”. El que asume el riesgo de estar “dejado de la mano de Dios”. Se trata del a-teísmo, tomando este término en su sentido estricto: ni teísmo, ni antiteísmo, sino una suerte de indiferencia o de no pronunciamiento sobre Dios.

Sin embargo, en los años cuarenta este planteamiento con respecto al ateísmo metodológico fue pensado desde la perspectiva exclusiva de la razón teórica, desde el Dios de la razón; y, por supuesto, la conclusión inevitable fue la indiferencia ante lo divino. Pero a la rigidez racional de los años cuarenta le sucedería el voluntarismo de los sesenta, a través de un proceso de asimilación y superación: se asume el ateísmo como punto de partida no para concluir en la indiferencia sino para saltar al

⁷ José Gaos, “Discusión sobre el concepto de Filosofía”, en *Filosofía y Letras* 14, abril-junio 1944, México, UNAM, Imprenta Universitaria, p. 141.

Misterio, al Dios de la voluntad, al Bien infinito concebible a partir de la realidad del amor.

Hecha esta aclaración, pasemos a la justificación de Dios siguiendo la reflexión de Gaos en las lecciones citadas de su libro *Del Hombre*.

Del Dios como ideal de la razón...

Gaos parte de una distinción elemental anticipada ya por la escuela fenomenológica: la existencia metafísica es distinta de la existencia fenoménica. Por esta última, entiende aquella que se hace patente *para o al* sujeto y no *en* el sujeto para evitar cualquier forma de idealismo; por existencia metafísica entiende aquella existencia independiente de toda presencia de sujeto alguno, aquella que "existiría aunque no existiese sujeto alguno para el que pudiera existir o que pudiera presenciar en forma alguna tal existente".⁸

La existencia metafísica, piensa Gaos, es susceptible de ser concebida, precisamente, a partir de la negación de la existencia fenoménica. Por ejemplo, si la existencia fenoménica de esta mesa se define siempre por su estar presente *para o al* sujeto, se comprende que con respecto a ella misma sería contradictorio concebir su no existencia: no podemos afirmar y negar al mismo tiempo la presencia y la no presencia de esta mesa; sin embargo, para concebirla como existente a pesar de no percibirla sólo es posible en la medida en que su existencia sea concebida metafísicamente. Por lo tanto, "el estudio de la condición de posibilidad de la negación, o de pensar el concepto 'no presencia' o 'inexistencia' sin contradicción, nos ha traído de la negación de la presencia o existencia de los fenómenos al pensar el concepto 'existencia metafísica', o 'existente metafísico'.⁹

La cuestión que salta inmediatamente a la vista es la siguiente: ¿qué relación guarda la existencia fenoménica con la existencia metafísica? Esta pregunta obliga a Gaos a hacer un breve rodeo por la doctrina clásica o diríamos mejor, por la

⁸ José Gaos, *Del Hombre*, México, FCE y UNAM, 1970, p. 333.

⁹ *Ibid.*, p. 368.

doctrina escolástica, que por su interés para el tema que nos ocupa vale la pena dedicarle unos minutos.

Gaos comienza por cuestionar, aunque después rectifica, la teoría de los trascendentales. Nos recuerda los trascendentales enumerándolos en el siguiente orden: *res* o esencia, *ens* o ente o existente, *verum* o verdadero, *bonum* o bueno, *aliquid* o algo y *unum* o uno. El ente o existente, agrega, sería “el trascendental por excelencia, porque su esencia es la existencia”.¹⁰

A partir de las definiciones de existencia metafísica y de existencia fenoménica dadas más arriba, y de la distinción entre ambas, Gaos rectifica esta teoría sustituyendo el trascendental existente por el de existencia, naturalmente, porque los trascendentales deben decirse por referencia *al* sujeto y porque *a priori* es imposible concebir la identidad de esencia y existencia. Hecha esta primera rectificación, la segunda se sigue sola: la existencia, como su negación, la inexistencia, son modalidades al igual que las parejas de necesidad y contingencia, y de posibilidad e imposibilidad; y, como tales, se conciben en el orden fenoménico.

Ahora bien, si estas parejas se definen como modalidades, deben de serlo de alguna substancia, pero ¿de cuál?: “La tradición”, afirma Gaos, “distingue en el ente o existente ‘creado’ o ‘finito’ la *esencia* y la *existencia*, a las que identifica con el ente ‘increado’ y ‘creador’ o ‘infinito’. La *distinción* de ellas *en* el ente o existente es a una un ponerlas en éste en una *relación* que no se concibe expresamente como la relación entre una substancia y su modo, sin duda por no concebirse como un modo la existencia misma”.¹¹ Nuevamente, la tradición debe ser rectificada, por una parte, a partir de una nueva definición de los términos de la relación, a saber: existente = ente (esencia+propios y accidentes distintos de la existencia) + existencia; y, por la otra, y a partir de esta nueva definición, entendiendo que la existencia se halla en relación al ente como el modo se halla en relación a la substancia.

Bajo esta interpretación, que no es otra sino la que desde

¹⁰ *Ibid.* p. 369.

¹¹ *Ibid.* p. 370.

Avicena, Maimónides y Escoto, con más o menos diferencias, sigue una misma línea hasta Heidegger.¹² Gaos responde a la pregunta por la relación entre existencia fenoménica y existencia metafísica, cerrando así el rodeo por la doctrina escolástica: la existencia fenoménica, se concibe como la presencia de un existente y por éste —la existencia metafísica— se entiende la substancia modalizada por la existencia.

Aclarada la relación, Gaos da un paso más. Hablar del existente como la substancia modalizada por la existencia es hablar del existente finito distinto del infinito. En éste, el ente y la existencia se identifican; en el existente finito, como ya hemos visto, se distinguen. Y es esta distinción la que permite concebir en ellos sus apariciones y desapariciones, aún las más radicales: la creación y la aniquilación: “El concebir las apariciones y desapariciones de entes como creaciones y aniquilaciones, afirma Gaos, es concebir como distintos el ente y la existencia o presencia incluso en el caso de ‘la nada’: si *lo existente* y la existencia o presencia fueran idéntica ‘cosa’, lo existente existiría siempre, o sin más, que sería el susodicho concebir su ‘existencia’ como ‘infinita’, o la identidad del ente y la existencia”.¹³

Por otra parte, hay que caer en la cuenta de que el aparecer y desaparecer, si resultan comprensibles fenoménicamente, no lo son tanto cuando pensamos en la relación nada-existencia (creación) o existencia-nada (aniquilación). Este par de conceptos exigen que se responda urgentemente a la siguiente interrogante: ¿qué relación guardan las existencias finitas con el existente infinito? o para decirlo ya por su nombre ¿con Dios?

Gaos no duda ni un instante cuando afirma que la cuestión sobre *lo infinito* “Es la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la antropología filosófica, y de este curso” porque “la razón es,

¹² La doctrina escolástica que tiene en mente Gaos para criticar es la de Sto. Tomás de Aquino, y las rectificaciones que le hace no son sino las que en su momento hizo el mismo Duns Escoto: concebir la infinitud como atributo fundamental de la divinidad en lugar de la Simplicidad, sustituir la analogía por la equivocidad y pensar la existencia no como co-principio y acto de ser de todo ente sino como modo o accidente.

¹³ José Gaos, *op. cit.*, p. 389.

en último, sumo irrebasable término, *pensamiento de lo infinito*” y de esta manera, en una frase que nos trae a la memoria a Pascal, el hombre puede definirse como “el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa ‘la nada’, pero también el animal que piensa lo infinito”.¹⁴

Pues bien, entre las posibles relaciones entre esencias y existencias finitas o infinitas, o, en la terminología de Gaos, entre entes y existencias finitas o infinitas, cabrían las siguientes:

- 1) ente finito de existencia finita
- 2) ente finito de existencia infinita
- 3) ente infinito de existencia finita
- 4) ente infinito de existencia infinita.

Pero están todas igualmente exentas de contricción?... ¿son posibles como existentes metafísicos?¹⁵

De nueva cuenta, Gaos tiene necesidad de hacer un rodeo por la doctrina escolástica en torno a las pruebas de la existencia de Dios: por la contingencia, por el movimiento y la causalidad, la ontológica, por los grados, por las ideas y por la felicidad.

A partir de las pruebas, y de las cuatro combinaciones señaladas, dos son de conceptos de imposibles, aparte de los conceptos 2 y 3, y sólo las otras dos son de conceptos de posibles, excepto los conceptos 1 y 4 o posibles metafísicamente. Con respecto a los dos primeros, es imposible la 2 porque de acuerdo en este punto con la razón tradicional: una esencia finita no tiene potencia más que para una existencia finita, no para una existencia infinita; no puede lo más salir de lo menos, o bien, no puede ser el efecto mayor que la causa. Es imposible la 3 porque no es verificable la verdad del postulado “existe una esencia infinita” para que a partir de él se hicieran comprensibles las existencias finitas.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, pp. 392-393.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 398.

¹⁶ En todas las pruebas de la existencia de Dios, los teoremas no son verificables empíricamente: “no son conceptos *de fenómenos*, sino conceptos que conciben *fenómenos* como ya siendo objetos metafísicos”.

Pero sí son posibles las dos segundas porque tanto la finitud de la esencia y de la existencia 2, que hace posible su distinción, como la infinitud de la esencia y de la existencia 4, que hace posible su identidad, se requieren mutuamente. Al igual que en Escoto, para Gaos existe una distinción real absoluta entre el infinito y lo finito.¹⁷

La conclusión resulta obvia. Al final del recorrido, la razón teórica termina en una antinomia radical: lo finito o lo infinito, o si se prefiere “la inexistencia de lo existente” o “la nada”, y “lo infinito” o “Dios”.

Ante esta antinomia, sólo resta *optar*, no por motivos racionales sino por motivos irracionales, a través de lo que Gaos denomina “emociones” o “mociones”, objeto ya de nuestro siguiente apartado.

...al Dios como Bien infinito

Ubicados desde la razón práctica y, por lo tanto, desde el ángulo ético, Gaos parte de un hecho evidente: la existencia de actividades voluntarias y libres.¹⁸ Gaos nos la muestra al mismo tiempo como *efecto* de la Voluntad y como *causa* de la moralidad; y por moralidad entiende los modos de bondad y de maldad de dichas actividades. Este planteamiento inicial, como puede apreciarse, es clásico.

A partir de este hecho, el problema ético fundamental será encontrar un criterio de moralidad lo suficientemente general para que nos permita superar el relativismo y lo suficientemente particular para que nos permita superar el formalismo kantiano. Y con este propósito Gaos nos remite a una pareja de términos, “satisfacción-insatisfacción”, que se definirían como la adecuación o inadecuación de las actividades voluntarias con el sujeto individual, o lo que él denomina “imperativo categórico individuado”. Resulta interesante destacar que para la formulación de este imperativo

¹⁷ Para un acercamiento claro a las tesis escotistas véase Fidel Chauvet “La doctrina fundamental del sistema filosófico de Duns Escoto”, en Revista de Filosofía, UIA, Núm. 7, México, 1970.

¹⁸ Para un análisis del acto voluntario, véase, José Gaos, *Confesiones Profesionales*, México, FCE, 1958, p. 167 y ss.

Gaos no recurre a un filósofo contemporáneo, podríamos pensar en Scheler, sino a un clásico como Aristóteles y a su teoría de la prudencia:

Tal me parece que es el fondo profundo de la idea central de la *Ética* de Aristóteles: la de que las virtudes morales son términos medios no matemáticos, sino fijados por el que tiene aquella de las virtudes intelectuales —que éstos no son términos medios— que es la prudencia. El prudente aristotélico es el virtuoso por excelencia: es el que, por tener la virtud intelectual ética por excelencia, la prudencia, fija prácticamente el medio de las virtudes morales, o tiene también éstas, y es, por tanto, el criterio de bondad y maldad para sí mismo y para los demás, y el modelo y medida de la moralidad para éstos, o la versión del hombre-medida de Protágoras en que se apropia éste Aristóteles.¹⁹

La permanencia, pues, vendría dada por el carácter propio de la prudencia en cuanto virtud, y, la particularidad, por la fijación en concreto del medio, el qué hacer *hic et nunc* que la caracteriza.

Por otra parte, el hombre quiere constituir tal adecuación o satisfacción en un *estado*, en el sentido estricto de este término, en una estabilidad con sus propiedades de plenitud y pureza. Precisamente, a este estado de satisfacción Gaos le llama felicidad. La infelicidad, entonces, sería el estado de insatisfacción.

Además, este estado de satisfacción o felicidad aspira a la infinitud y esta felicidad infinita no es otra que el bien infinito, por tanto, la actividad voluntaria, causa de tal bien, vendría a ser la actividad buena por excelencia; y la voluntad, causa de tal actividad, la buena por excelencia. La felicidad, por lo tanto, se definiría como la perfecta adecuación de la actividad voluntaria moralmente buena con el sujeto que la realiza.

Hasta este momento, la razón práctica ha establecido la categoría de felicidad infinita o bien infinito. Por su parte, la razón teórica, como ya hemos visto, dejó establecidas las

¹⁹ José Gaos, *op. cit.*, p. 460.

categorías de “la nada” y de “Dios”. Por tanto, ¿qué relación guardan los conceptos metafísicos de la razón pura con los conceptos metafísicos de la razón práctica? La respuesta de Gaos es radical: “La relación no puede ser sino de identidad: la felicidad infinita, el estado de satisfacción infinita entitativa y existencialmente, el bien infinito, es el infinito mismo, es Dios mismo... Las categorías cardinales de la razón pura o teórica y las de la razón práctica son las mismas”.²⁰ Formulando en un silogismo resultaría de la siguiente manera:

- M. Lo bueno concebido como infinito es lo que hace feliz
- m. La idea de Dios es lo bueno concebido como infinito
- c. La idea de Dios es lo que hace feliz

El implícito no demostrado en este raciocinio salta a la vista: ¿qué razón de ser podemos dar de Dios y de la Nada? o bien, desde la perspectiva de la razón práctica, ¿por qué el estado de satisfacción o felicidad aspira a la infinitud?

Para Gaos la razón de ser no puede estar en los fenómenos, ya que ninguna infinitud es fenoménica y no hay tránsito posible de lo fenoménico a lo metafísico. La razón de ser, de acuerdo con toda la escuela fenomenológica, no puede estar más que en la emocionalidad y mocionalidad²¹ humanas a través de las intenciones de amor y de odio; y así:

El amor en general motiva la volición del bien de lo amado, de su satisfacción, y cuando es suficientemente intenso, la volición de la felicidad, e incluso de la felicidad infinita, de lo amado, volición que *requiere pensar la ‘infinitud’* de la felicidad o estado de satisfacción de lo amado, entitativa y existencialmente, es decir, la infinitud de la existencia de lo amado. El concepto de ‘infinitud’ se presenta así motivado, causado eficientemente por la volición motivada causada eficientemente, a su vez, por el amor.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 470.

²¹ Con el término de “emoción”, Gaos designa los sentimientos, y por el de “moción”, los movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones o “actos” de “la voluntad”, *ibid.*, p. 164.

²² *Ibid.*, p. 472.

La razón de ser de las categorías cardinales de la razón pura y práctica a la vez, de la razón humana sin más, radican en el amor y en el odio a los entes o existencias amados u odiados.

Resta tan sólo responder a una última pregunta: ¿existe aún alguna razón del ser de amor y del odio? Para Gaos, esta antinomia es radical, fundamental, y, de ella, a su vez, ya no es posible encontrar otra razón. Ciertamente, ninguna razón emocional y subjetiva, pues no existen emociones más radicales que las del amor y el odio; pero tampoco conceptual u objetiva, ni en el orden de los fenómenos, porque el amor y el odio parecen ser más bien "sentimientos espirituales"; ni en el orden metafísico, que sería la justificación clásica: "Pero esto quiere decir que si, para la filosofía clásica, Dios era el 'primer principio' por el que daba razón de *El mismo* y de todo lo demás, para la filosofía de este curso es el hombre el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso de Dios, *pero ya* no la da de él mismo ya no se da el hombre razón de sí mismo."²³

Pero que el hombre no pueda ya dar razón de sí mismo ¿no nos sume en un vacío gnoseológico y existencial? ¿No nos abre las puertas a un manifiesto agnosticismo? Y Gaos cierra el tema con una declaración que resume por entero su posición:

¿Que esto es acabar en un reconocimiento de límites, de finitud, de la razón humana, del hombre mismo en un agnosticismo? Sin duda alguna. Pero consolémonos, quizá la pérdida no sea tan terrible, sino más aparente que real. Quizá no sea ni pérdida... Pues la finitud del hombre es el reconocimiento conceptual de un hecho o fenómeno, y la comprensión de todo por un Dios a su vez, incomprensible, según toda la filosofía clásica, ¿será menos agnosticismo?... En cambio, en vez de hacerse con los conceptos metafísicos 'ilusiones trascendentales', conocer exactamente el alcance de los conceptos metafísicos, conocer exactamente la naturaleza humana en general, acotar exactamente lo incognoscible ¿será pérdida o ganancia?²⁴

²³ *Ibid.*, pp. 483-484.

²⁴ *Ibid.*, p. 484.

A manera de conclusión

Al hacer del amor y del odio las categorías cardinales de la razón humana, Gaos nos trae recuerdos de toda la línea platónico-agustiniana del *credo ut intelligam* —sin la carga sobrenatural del *credo*— opuesta al *intelligo ut credam*. Esa línea platónica de la que uno de los pasajes más sublimes y representativos venga dado por el Discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón, y que tal vez pueda resumirse con el principio agustiniano expresado en el *De Trinitate*: “el amor precede a la razón”. Es esa misma línea la que, por otra parte, privilegia el argumento volitivo por el deseo natural y la felicidad para llegar a la existencia de Dios por encima de los argumentos racionales resumidos en las cinco vías tomistas. Sólo que con una diferencia en relación a los clásicos: ahí donde la realidad del amor y de la volición, en cuanto intención y moción respectivamente, parecería conducir a la afirmación de la existencia metafísica de Dios, Gaos no da el salto. Acepta que las emociones y mociones tengan un objeto propio intencional: el amor, *lo amado*, la volición *lo querido*;²⁵ y que tales objetos propios sean los *valores*.²⁶ Pero en cuanto filósofo, y aquí irrumpen su ateísmo metodológico, no se justifica el tránsito de la concepción de Dios a su existencia. El argumento clásico de que no se puede tener inútilmente un deseo natural, y en nuestro caso, un deseo natural de la infinitud, sólo autoriza a concebir la infinitud como posible pero nunca, metafísicamente, como existente. Gaos se mantiene fiel a su propósito inicial: dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre investigando el origen de tal concepción que, como hemos visto, resultan ser el amor y el odio.

Después de tener un punto de partida ateo, Gaos termina en el agnosticismo. El filósofo, a diferencia del creyente o del religioso, debe permanecer en el umbral, atento al misterio y en silencio. Y si bien no puede afirmar la existencia de lo divino, concebir esto como posible, le parece una necesidad fundamental en la medida en que su acción requiere ser ordenada de

²⁵ *Ibid.*, p. 165.

²⁶ *Ibid.*, p. 266.

acuerdo a tal ideal. Y en esta necesidad radica, precisamente, la actualidad del tema de Dios: no podemos acabar de hablar de nosotros mismos ni concebimos siquiera en nuestra finitud y contingencia sino concibiendo y hablando por último de Dios.

A 20 años de distancia, resulta difícil creer que "Dios a la vista" haya sido una falsa alarma, como afirmaba Max Aub criticando la frase de Ortega. Testimonios y afirmaciones como la de Solzenitzin con respecto al reavivamiento de la religiosidad rusa y su redención de Occidente o la de Foucault al reconocer en la religión la fuerza unificadora del pueblo iraní por encima de cualquier esquema ideológico de izquierda o de derecha; o la de Kolakowski, que ve en la identidad religiosa y en el nacionalismo polacos el factor de desintegración del totalitarismo; o más entre nosotros, el mismo testimonio de Hélder Cámara que anuncia a un Dios vivo y actuante entre los hombres, particularmente entre los marginados, e invitando a un cambio de las estructuras injustas a través de la "violencia de los pacíficos". Afirmaciones de este tipo parecen confirmar, cada vez con más fuerza, que el tema de Dios, lejos de ser algo caduco o pasado de moda, puede ser, como lo intuía Gaos, *el tema de nuestro tiempo*.

Es cierto, no bastan las explosiones espontáneas de corte místico o los compromisos con una praxis liberadora para que *ipso facto* presenciemos y comprendamos los valores de la religión. La experiencia más bien ha mostrado una inclinación hacia tendencias extremas que hacen dudar a veces de la misma autenticidad de la religión y del sentido y significado de lo divino. El pecado más bien ha estado en el exceso no en el defecto. Y este exceso llama al filósofo y le reta a ejercer su actividad: estar atento a la experiencia, aclarar las ideas, distinguirlas, buscar un principio de orden y proponer los fundamentos. Esta fue la noble tarea de Gaos y sus reflexiones al respecto son las que he intentado poner a su consideración.