

**TENER CURA DEL MUNDO.
SENDEROS DEL PENSAMIENTO
CONTEMPORÁNEO ENTRE
HEIDEGGER Y GAOS**

Pio Colonnello
Università degli Studi della Calabria, Italia

Buscaré profundizar en algunos aspectos del pensamiento existencial a partir de las relaciones existentes entre Martin Heidegger y José Gaos. Por lo tanto, me propongo articular el ensayo en dos momentos: en primera instancia, intentaré marcar las etapas fundamentales del recorrido filosófico gaosiano; luego, efectuaré la confrontación de dos conceptos-clave del pensamiento de Gaos y del de Heidegger: la *emocionalidad* y la “cura”, no tanto para establecer comparaciones, sino más bien para destacar la peculiaridad del pensamiento gaosiano y, conjuntamente, la distancia que toma de la Analítica heideggeriana del “ser-ahí”.

José Gaos atraviesa múltiples etapas; desde la primera formación intelectual hasta las últimas posiciones teóricas, pasa por la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el raciovitalismo de Ortega y Gasset, el existencialismo, el historicismo y, al final, un agnosticismo desencantado que él llama “personismo”. Entre los temas en los que en mayor medida se concentró la especulación de Gaos se pueden indicar, en primer lugar, el problema de la esencial historicidad de la naturaleza humana y la reconsideración de la subjetividad desde la perspectiva de la antropología filosófica. Sin ignorar las relevantes sugerencias que le llegan al filósofo hispanoamericano de otras corrientes de pensamiento, el núcleo vital de su filosofía parece estar impregnado de los temas propios de la *Existenzphilosophie*. Gaos al

final se despiden del existencialismo, como decía antes, para recalcar en otras riberas teóricas. De ahí la exigencia de verificar la presencia de la filosofía de la existencia en Gaos y de Gaos en el movimiento existencialista.

Los temas principales en los que ejerció su especulación —como la existencia, la temporalidad, la nada, la reconsideración de la subjetividad desde la perspectiva de la antropología filosófica— son retomados y desarrollados problemáticamente en las dos obras mayores del filósofo hispanoamericano, *De la filosofía*¹ y *Del hombre*,² obras que reúnen los cursos dictados por Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México en los años académicos 1960 y 1965 respectivamente. La idea central que anima el volumen *De la filosofía* retoma una tesis ya desarrollada por Wilhelm Dilthey. Gaos se propone desarrollar una filosofía de la filosofía o una teoría de la filosofía, pero a partir de un *dato fenomenológico*: el pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente. El punto inicial será entonces una fenomenología de la expresión verbal, destinada a ofrecer el instrumental conceptual, principalmente de distinciones, indispensable para plantear correctamente la problemática. Con la única pretensión de presentar un panorama muy general del pensamiento gaosiano, puede destacarse cómo la fenomenología de la expresión verbal conduce a una fenomenología de la razón y ésta, a su vez, a la fenomenología de los “conceptos principales” o de las “categorías”, las cuales deben ser concebidas, *strictissimo sensu*, mediante los conceptos de “existencia”, de “entidad”, de “finitud” y de “infinitud”, considerados en todas sus combinaciones posibles. Pero las categorías “cardinales” justamente son aquellas que están relacionadas con el “no”, con la nada y la negación, o sea, con las categorías de “inexistencia” y de “entidad infinita”. Gaos, de todos modos, pretende “dar razón” incluso de las categorías negativas mismas y ello implica plantear una cuestión metafenomenológica, es decir, la introducción de una teoría de las categorías. Pero para reavivar la comprensión del sentido de la pregunta acerca de las categorías de la razón, Gaos considera necesario partir del propio sujeto empírico de la razón, o sea, del ente que plantea la pregunta y se interroga, el hombre. Estas consideraciones, sin embargo, más que introducir a una analítica existencial al modo heideggeriano, conducen *tout court* a una antropología filosófica original.

Que el interés por la antropología filosófica sea una constante del pensamiento gaosiano es también evidente en el volumen *Del hombre*, en el cual

desarrolla temáticamente la indagación antropológica como “filosofía del hombre”, como “desarrollo de la definición de la esencia de los hombres o del ‘hombre’”. Ahora bien, ya que se hace consistir dicha esencia específicamente en la razón humana, la antropología filosófica se presenta como una filosofía de la razón, entendida en su significado etimológico originario de *ratio* y de *logos*, de *metanorma* y de *estructura fundante*, o sea, entendida en la fundamental identidad de pensamiento y lenguaje, de acto de hablar y de acto de pensar: de ahí la prioridad de la exigencia de considerar el sistema de las expresiones como un instrumental preliminar de la antropología filosófica. El supuesto que constituye el inicio de la investigación de Gaos es que la filosofía debe partir del dato, es decir, del pensamiento así como se traduce en el sistema de las expresiones verbales. Si bien es cierto que las categorías son el *primum* en el orden del pensamiento para todo sujeto que filosofe, en el orden del conocimiento el *primum* es el dato, que no puede ser “nada buscado”, sino lo que se encuentra más acá de toda investigación “con la evidencia de la indudabilidad de su darse, de su ser-ahí, en sí mismo, directamente”. El dato, entendido en estos términos, no es otra cosa que el “pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente”, la expresión verbal.

La primacía fenomenológica de la reducción, lo oportuno de ir a las “cosas mismas”, delinea significativamente el recorrido “metodo-lógico” gaosiano desde las clases de expresiones verbales hasta las clases de objetos dadas por las expresiones mismas. Es necesario, sin embargo, ponernos de acuerdo preliminarmente sobre el significado de “objeto” y de “objetividad”: ésta, según Gaos, debe ser considerada, en su sentido más propio, como la *esencia* del objeto, del mismo modo en que la existencia es la esencia del existente. En el estudio de los objetos no puede faltar lo que justamente es lo esencial: el estudio de la esencia del objeto, de eso en que consiste el ser-“objeto”.

Podemos preguntarnos si Gaos se cuestiona el problema de qué es lo que hace de un objeto un objeto, o sea, el problema del fundamento (*Grund*), de la “objetividad” del objeto, y si la pregunta sobre la objetividad nace a partir de la relación que liga la representación con el objeto representado o si deriva de la investigación sobre la posibilidad del objeto en general. En realidad, para Gaos, la cuestión de la objetividad deviene en la cuestión misma de la existencia. Uno de los *Leitmotive* de la reflexión gaosiana es que las expresiones “objetivan” por medio de los conceptos y que éstos, en tanto que *objetivantes* de

todos los objetos, están ubicados en una particular jerarquía, en cuyo vértice figuran los conceptos “trascendentales” de “existir”, “existencia” e “inexistencia”. Aclarar el sentido de estos “trascendentales” quiere decir entrar, justamente, en una “fenomenología de las categorías”.

Si la filosofía es *logon didonai*, ella ante todo es “dar razón” de la existencia del existente. A partir de la antigua interrogación sobre el ente, que tiene su fundamento problemático en el *logos*, se debe desarrollar la interrogación fundamental de la filosofía, la que interroga sobre la existencia del existente. Entendida la existencia como el objeto propio de la filosofía, el *logos* o la *logia* no sería sino la ciencia de la existencia. Pero en el paso de la fenomenología de la fenomenicidad al problema metafenomenológico de la teoría de las categorías, hay que “dar razón” del propio *logon didonai* originario: ¿por qué dar razón de la existencia del existente?

Esta pregunta no nos introduce en un círculo de reflexión infinita. Más bien nos introduce en el umbral de la pregunta metafísica que resuena desde Leibniz hasta Heidegger: “¿por qué el ente y no la nada?”. Hay que dar razón de la existencia del existente, a causa de la implicación misma entre el existente y el *in*-existente o *no*-existente. Con ello la inexistencia (con el consecuente problema del negativo o de la negación) resulta ser un objeto filosófico más radical y decisivo que la existencia. Pero podríamos dar otra formulación a la prioridad gnoseológica de la inexistencia sobre la existencia: sin *me*-ontología ni siquiera habría ontología.

Si queremos sintetizar la posición especulativa de Gaos, tal y como se expresa en los cursos dictados en la Universidad Nacional Autónoma de México en los años sesenta, cabe observar los siguientes motivos centrales. La idea de fondo gaosiana es que el objeto último y radical de la filosofía es ella misma. Pero cualquier intento de definir la filosofía no puede dejar de considerar, propedéuticamente, que la filosofía se presenta en primer lugar como un pensamiento expresado verbalmente. Si la filosofía debe partir del *dato*, éste último es, precisamente, el pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente. La vía fenomenológica recorrida por Gaos señala a continuación que la expresión verbal está concentrada en los objetos de los conceptos designados por las expresiones mismas. De este modo, los objetos resultan ser el “objeto” de la fenomenología de la expresión verbal. Al mismo tiempo, sin embargo, aparece el problema de definir la “objetividad” de los objetos y su

relación con los conceptos objetivantes; en suma, surge la cuestión fundamental de la “existencia”, entendida por Gaos como “un modo relativo, de presencia”, como “un modo activo del ‘ente’; modo que se concibe como finito en algunos entes e infinito en otros, requiriendo la finitud o la infinitud de los respectivos entes”. De esta manera se llega a los temas de la finitud y de la infinitud así como al problema de su relación, la cual aparece constituida por la negación por antonomasia, el concepto “no”.

De ahí la exigencia de examinar la negación en general y, particularmente, la negación *par excellence*, el “no”; de ahí la reflexión sobre la *nada*, concebida no como un abstracto no-ser, sino como una inagotable fuente de estupor y de interrogación filosófica; de ahí la cercanía con algunos temas del pensamiento existencial, que no casualmente ha convertido la máxima *nihil ex nihilo fit* en el principio *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Surge, ante todo, la cuestión de examinar los conceptos “negativos” de “inexistencia”, de “infinitud existencial”, de “existencia finita” y de “existencia infinita”. Por otro lado, salen a la luz otros problemas: los conceptos “no” e “inexistencia” en el fondo se revelan como sinónimos; los conceptos “finito” e “infinito” se presentan relacionados no sólo con el “no”, como todos los conceptos contradictorios, sino que implican un “no” *en la forma de una negación de la negación*. Se llega, entonces, a un punto crucial: *dar razón* de los conceptos negativos cardinales, de la *in-existencia* y de la *in-finitud*, y del concepto mismo de “dar razón de ser”; pues dar razón de estos conceptos es dar razón de la razón humana misma.

Pero, ¿qué quiere decir “dar razón” de los conceptos de *inexistencia*, de *infinitud* y, en particular, de la *infinitud divina*? ¿Es posible que Gaos quiera atribuir un carácter “necesitante” a la “razón de ser” o interpretarla como una *condición de posibilidad* o, más bien, según nuestro parecer, está buscando el *fundamento* de las condiciones de posibilidad de las categorías mismas de la razón? ¿Y el fundamento así entendido es lo mismo que el significado *fundamental* del sistema global de los significados? Gaos, que piensa después de Nietzsche y después de Heidegger, no atribuye, ciertamente, carácter de causa necesitante a la “razón de ser”. En la *razón de ser* de las categorías negativas de la razón más bien encuentra la fuente no-racional de la razón, el origen premoral de la moral o, en otros términos, el significado *fundamental* del sistema total de los significados. Sin embargo, cualquier comparación con el pensamiento “deconstructivo” nietzscheano, o sea, con el pensamiento que, a partir

de *Humano demasiado humano*, ha intentado construir una “química de las ideas y de los sentimientos” centrada en la búsqueda de los *elementos simples* de las cosas y en la pregunta que plantea cómo algo pueda nacer de su opuesto, nos desviaría a la postre de la buena dirección.

Pero, entonces, ¿cuál es el peculiar trascendental modal, propio de la existencia humana? Situado en la encrucijada —o en la antinomia— entre finitud e infinitud, entre posibilidad y necesidad, el ser del hombre emprendería el camino de la posibilidad como el que le es más propio. “Que la existencia humana tenga la modalidad de la posibilidad, incluso como fenómeno y a diferencia de los demás fenómenos” y que deba ser concebida únicamente con este trascendental modal, es una tesis vigorosamente sostenida por Gaos, al menos hasta las conferencias tituladas “El más allá”. En un momento central de su especulación, el filósofo hispanoamericano ha considerado la posibilidad como el cauce fundamental por el que discurre la existencia humana.

Pero en el último Gaos, y particularmente en el volumen *Del hombre*, hay un notable cambio de perspectiva a este respecto. En realidad, la reconsideración de la modalidad de la posibilidad se contempla ahora a partir de la centralidad adquirida por la “mocionalidad” y por su estructura o “esencia” *antinómica*. Es oportuno al menos señalar el hecho de que, a lo largo de todo el recorrido teórico de Gaos, surge el intento de justificar o de “fundar” el *theorein* o el *prassein* a partir de un lugar primigenio, de una fuente originaria no conceptual de naturaleza pre-lógica: la “mocionalidad moral, erótica, misológica y volitiva” del hombre. En pocas palabras, el filósofo hispanoamericano concibe la *mocionalidad* como el conjunto de inclinaciones, voliciones, o sea, como la esfera de la voluntad o, propiamente, de la actividad psíquica en general, en su constitución cinética. Después de haber distinguido las *sensaciones* de las *emociones* y de las *mociones* y a éstas de los *conceptos*, según Gaos, sólo las emociones y los movimientos del ánimo, en tanto que fenómenos psíquicos, existen pura y simplemente *en el* sujeto, mientras que las sensaciones existen *para* el sujeto y los conceptos existen *en él* únicamente por las características que tienen en común con los fenómenos psíquicos. En suma, la esfera psíquica se constituye principalmente a partir de las *emociones* y de las *mociones*. Pero si lo psíquico es pura actividad y si se observa que el modo activo *por excelencia* es el movimiento, entonces se puede afirmar que lo “psíquico es pura *mocionalidad*”.

Si a continuación nos interrogamos sobre el ámbito específico de las *emociones* y de las *mociones*, debemos observar que ellas son muchas y tan complejas que resultan ser irreductibles a modos elementales como, por ejemplo, placer y dolor; de todos modos, algunas de ellas sobresalen por ser “decisivas” y “radicales” desde el punto de vista de lo psíquico: entre las *emociones* el amor y el odio y entre las *mociones* la voluntad. Aun más que la “materia” psíquica que constituye la *mocionalidad* en cuanto tal, nos interesa el movimiento “formal” constitutivo de la actividad psíquica en general. Este *movimiento* traduce esencialmente el paso de las insatisfacciones a las satisfacciones y, luego, aún el paso a nuevas insatisfacciones y satisfacciones: en fin, se trata del movimiento *desde las insatisfacciones a las satisfacciones* “*tout court*”.

Otra cuestión es si tal movimiento es también común a todo el reino animal o a los seres vivos en general. De hecho, sólo las satisfacciones y las insatisfacciones típicamente humanas se caracterizan por ser conscientemente concebidas como “bienes” y “males” respectivamente. De este modo, el movimiento esencial por el cual lo psíquico es pura *mocionalidad*, deviene un movimiento de los males a los bienes o, en sentido fuerte, *del mal al bien*; y, también, un movimiento *desde lo real a lo ideal*, ya que, cuando se está insatisfecho, la insatisfacción es lo real y la satisfacción lo irreal o lo ideal. Pero el movimiento se hace definitivamente evidente cuando se advierte que traduce el paso “de la infelicidad a la felicidad, y aún de la infelicidad o el mal infinitos, ‘la nada’, a la felicidad y el bien infinitos, ‘la Divinidad’, ‘el Ideal’, con mayúscula”.³ Este es un punto de capital importancia que merece ser destacado.

Uno de los núcleos problemáticos del discurso gaosiano es el paso del mal infinito o de la “nada” al bien infinito. Si nos encontramos ante un movimiento teleológico, entonces cabe preguntarse por su sentido, esto es: ¿está todo organizado en vista de un fin, siendo éste el bien infinito? Y la explicación de cada paso —de la insatisfacción a la satisfacción, del mal al bien, de lo real a lo ideal, de la infelicidad a la felicidad, de la nada al bien infinito—, ¿consiste en aducir el fin al cual el paso mismo se dirige? Pero aquí hay que precisar que el *fin* se identifica esencialmente con la *forma* o *razón de ser* por la que todo está ordenado así como está ordenado, o sea con la *razón de ser* del movimiento mismo, es decir, la *mocionalidad* humana. En otros términos, lo que hace posible proceder de la insatisfacción a la satisfacción, al bien infinito, no es el

momento conclusivo del proceso, el “fin” considerado como abstractamente separado de cada momento o independiente del proceso *in fieri*, sino el movimiento mismo constitutivo del proceso, el ámbito constitutivamente originario de la subjetividad del sujeto, precisamente la dimensión de la *mocionalidad*. Y de este modo se invierte una de las posiciones fundamentales de la tradición metafísica.

Si Gaos puede afirmar que “la prueba eudemonológica de la existencia de Dios tiene por premisa justo esta constitución emocional-mocional del hombre”,⁴ es porque ha efectuado un desplazamiento del “principio primero” desde el Ente supremo, que daba razón de sí mismo y de todo lo demás, al hombre en tanto que “el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso Dios”, “desplazamiento” hecho posible gracias a la nueva caracterización de la subjetividad.

Una primera, evidente, conclusión del discurso gaosiano es que el sujeto, reconsiderado a partir de su fuente fundamentalmente *mocional*, antes que *emocional*, resulta estar caracterizado por una peculiar *dynamis*, la de la volición, y por ello es muy distinto del sujeto lógico que nos induce a pensar en el énfasis de la permanencia y en la inmovilidad del yo; además, justamente el rol central que adquiere la “mocionalidad” exige una consideración distinta respecto a la modalidad de la posibilidad: no solamente la posibilidad “disyuntiva e indefinida” de “poder-ser” y de “poder-no-ser”, sino también una posibilidad *aparente*, que conduce a la necesidad. En síntesis, resumiendo la nueva concepción de la posibilidad, tal y como se configura en el volumen *Del hombre*, se pueden citar las propias palabras gaosianas: “La concepción anterior a la modificación era, pues, la de la posibilidad en la fenomenicidad misma del hombre; la concepción modificada, la de la concepción antinómica, por ende, del fenómeno humano como posibilidad o necesidad”.⁵

Al concluir, es oportuno recoger también, sin abandonar tal horizonte problemático, los puntos en los que Gaos toma distancia del pensamiento existencial que, sin embargo, constantemente lo ha inspirado. Ante todo, entra en juego aquí el punto central de la relación con Heidegger. Para éste, el *primum* es la constitutiva finitud del *Dasein* (“ser-ahí”), finitud perteneciente al modo mismo de darse el ser. En otros términos, el *primum* en juego es la constitución *me-óntica* del hombre, mientras que el discurso acerca de la conciencia moral ciertamente no representa el punto de Arquímedes para deter-

minar cualquier otra cuestión. Para Gaos, en cambio, la constitución moral del hombre es el origen de las categorías *me-ontológicas* y de las correlativas categorías onto-teológicas. Pero a través y más allá de Heidegger, Gaos sostiene que entre las prerrogativas de su discurso se destaca la de “haber *procedido* de la técnica de los fenomenólogos a lo patético y dramático de los nietzscheanos, habiendo sido, tanto como rekantiano, renietzscheano: la explicación de la filosofía por la subjetividad, que se queda en el espectral sujeto trascendental de las razones pura y práctica en Kant, descendió en Nietzsche a honduras del sujeto humano, demasiado humano, no ahondadas ni por los posteriores existencialistas, que más bien han superficializado de nuevo al “*formalizarlas*”, por muy “*dinámicamente*” que lo hayan hecho”.⁶

Tratemos, ahora, de desarrollar el tema gaosiano de la *mocionalidad* desde otro punto de vista. Ya hemos notado que la *mocionalidad* humana se presenta como aquel “movimiento” que permite proceder de la insatisfacción a la satisfacción, al bien infinito y que, por ende, no es un mero punto de llegada, el “fin” abstractamente considerado como separado de cada momento o independiente del proceso *in fieri*, sino que es la misma *dynamis* constitutiva del proceso. Una ulterior aclaración de la conceptualización gaosiana de la *mocionalidad* puede proceder de la confrontación, en particular, con el tema heideggeriano de la “cura”. Tomamos como referencia en este caso, más que las obras sistemáticas del filósofo hispanoamericano o sus comentarios analíticos de *El ser y el tiempo*, como por ejemplo la “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”,⁷ un breve pero significativo ensayo de 1949 dedicado al análisis del problema de la “cura” en Goethe y en Heidegger,⁸ ensayo que proporciona valiosos motivos para volver a considerar la distancia que Gaos toma respecto a Heidegger y, al mismo tiempo, su principal originalidad teórica.

Pero, ante todo: ¿por qué una confrontación entre la “cura” y la *mocionalidad*? En ambos casos se trata de conceptualizaciones que representan la piedra angular de la totalidad del edificio teórico: “cura” y *mocionalidad* constituyen el ámbito más originario del ser del hombre. En términos heideggerianos, la “cura” expresa el carácter fundamental del ser del “ser-ahí”, aquel movimiento que, como observa Gaos, consiste en “*hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas*”.⁹

Si Gaos emprende una significativa y fascinante confrontación entre la visión poética goethiana de la “cura” y la tematización especulativa heideggeriana, no es sólo para subrayar la distancia, por cierto evidente, entre la dimensión “preontológica” del “ser-ahí” en tanto que cura y su reelaboración ontológica, sino más bien para subrayar dos direcciones distintas de pensamiento y para volver a reflexionar sobre el movimiento interno del desarrollo de la filosofía occidental, desde los Griegos hasta el nihilismo contemporáneo, o mejor dicho, sobre la evolución de la respuesta que, en cada caso, los pensadores occidentales dieron al problema del devenir y a la cuestión de la inestabilidad de las cosas, con la consiguiente pregunta sobre lo negativo y sobre el dolor, ya que el dolor es provocado no por la quietud sino por la fugacidad ilusoria del mundo y del devenir mismo.

Pero sigamos de cerca el penetrante análisis de Gaos. Al resaltar Gaos cómo Heidegger había dado con la dimensión “preontológica” de la cura en 1923, gracias a un artículo de K. Burdach, el cual demostraba que Goethe había refundido en la segunda parte de *Fausto* la antigua fábula de la “cura” que se remontaba al poeta Higinio, aunque directamente recabada de Herder,¹⁰ Gaos se pregunta cuáles son, en todo caso, las relaciones entre la reelaboración de la fábula en *Fausto* y la “cura” de la cual se habla en *El ser y el tiempo*. En Goethe, la transposición de la fábula se encuentra en la segunda parte de *Fausto* y, más en concreto, en la quinta escena del último acto. Cuando llega la medianoche, entran en escena cuatro mujeres ancianas: *Mangel*, la falta, la privación; *Schuld*, la deuda, la culpa; *Sorge*, la cura; *Not*, la necesidad impelente, la miseria mortal. Tres de ellas no logran entrar en el palacio de Fausto porque la puerta está cerrada. Solamente Cura replica que puede deslizarse por el agujero de la cerradura y, efectivamente, desaparece. Mientras tanto, las otras tres se alejan corriendo apenas se dan cuenta de que está por llegar la última hermana, *Tod*, la muerte. Sigue, entonces, un diálogo entre Fausto y Cura, en el que Fausto le reconoce el enorme poder que tiene sobre el hombre y le pide que se aleje. El diálogo termina con la maldición de Cura y la ceguera de Fausto.

Por su cuenta, Gaos observa que es evidente que Goethe “concede a la cura sobre el hombre un poder que podría considerarse como un antecedente poético de la ‘exégesis’ heideggeriana de la ‘cura’ como esencia del hombre”.¹¹ Es

más, en algunas partes de *Fausto*, habría pasajes que inmediatamente traen a la memoria conceptos y temas de *El ser y el tiempo*: la cura es representada por Goethe como “eternamente angustiosa compañía; siempre hallada, jamás buscada”, en modo tal que la cura parece ser una angustia siempre latente en la raíz del *ser-abí*, dispuesta a hacerse sentir en el instante más inesperado. Para evadirse del poder de esta oscura divinidad, habitada por “tinieblas en lo íntimo”, el hombre se sumerge en la ocupación cotidiana de las cosas. El modo de ser propio de la “cura” consiste en vivir la dimensión mutable y fugaz del mundo, en vivir el devenir mismo y, en definitiva, en el ser mortal. No es casual que las tres hermanas que aparecen con Cura se alejen cuando se acerca la quinta hermana, Muerte.

Según Gaos, sin embargo, se podrían encontrar aún otras relaciones. Cuando las tres hermanas se dan cuenta de que la puerta del palacio está cerrada y que no pueden entrar, Culpa declara: “yo me vuelvo nada”; por otro lado, en *El ser y el tiempo* se repite más de una vez que en la raíz del *ser-abí* hay una deuda o culpa ontológica que consiste en el hecho de que el *ser-abí* es radicalmente una “nada”: en términos heideggerianos, “Die formal existenziale Idee des ‘schuldig’ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*”;¹² pero si el ser del *ser-abí* es la Cura, ésta también comprende en sí la posibilidad de ser “fundamento de una nulidad” y, por ende, también “*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*”.¹³

De todos modos, una vez puestas de relieve las posibles correspondencias entre *Fausto* y *El ser y el tiempo*, no basta con indicar que la versión goethiana de la cura es una versión poética, mientras que Heidegger habría atribuido a la versión poética y “preontológica” un alcance ontológico, lo cual nos llevaría, quizás, a la incorrecta conclusión de que Heidegger habría sido influenciado en la elaboración de la cuestión de la Cura directamente por la escena de *Fausto*. Sin embargo, el propio Heidegger declara en algunas notas de *El ser y el tiempo* que “la dirección de la mirada hacia la ‘cura’”, seguida en la analítica existencial y, por ende, en la primera parte de su *Hauptwerk* —como justamente observa Gaos—, surgió en el interior de un itinerario especulativo, en el cual una de las direcciones de investigación era la exégesis de la antropología agustiniana.

En realidad, el filósofo hispanoamericano fija su atención en particular en esta “filosofía de la inquietud” elaborada por Heidegger que seguía sugerencias provenientes también de otras fuentes del pensamiento occidental, por ejemplo de Agustín de Hipona. Y en efecto, Heidegger precisamente en los años en que conoció por medio de Burdach la reelaboración goethiana de la fábula de Higino, o sea al inicio de los años veinte, meditaba sobre el tema de la “inquietud” del “ser-ahí” bajo la influencia del protocristianismo de san Pablo y de Agustín.¹⁴

Dicho con brevedad: el camino del *Dasein* hacia el ser —que es, a la vez, el mismo camino del ser— no encuentra su fin y su meta en un seguro quietamiento en lo que “es siempre” y es presente. La obra de Heidegger manifiesta, así, una continua *tribulación* que atañe al hombre cuando pone en cuestión el sentido de su propia vida: y esta tribulación confiere una peculiar tonalidad dramática a la hermenéutica heideggeriana. Sería interesante desarrollar aquí el fenómeno del “riesgo”, un fenómeno teológico y filosófico al mismo tiempo, implícito en esa dimensión originaria de la substracción y del ocultamiento, propia del *Sein*; de ahí la tarea que le corresponde al *comprender*: aclarar el horizonte ontológico que se le escapa al *conocer*. Por motivos de brevedad, no es posible profundizar aquí este tema; y dejamos también de lado que en esta tribulación, la tentación más fuerte para el hombre no es el *defluxus in multum*, perderse en la multiplicidad de las señales de la vida efectiva, sino más bien, establecer una “jerarquía axiológica de dominio” o, mejor dicho, la búsqueda de un orden axiológico de “simples presencias” (*Vorhandenheiten*). La máxima tentación sería, pues, la conversión de la “inquieta preocupación” que caracteriza toda vida efectiva, en una metafísica “aquietante” (así como en ámbito específicamente religioso la *theologia crucis* se convertiría en una *theologia gloriae* de la Presencia).

Pero, volvamos ahora a las relaciones entre *Fausto* y *El ser y el tiempo* acotadas por Gaos. En Heidegger, la “cura” es esencialmente la *cifra* de una filosofía del “no” o de la “nada”. Es cierto que la “cura” es “hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas”, pero hay que precisar que “la dirección del futuro” equivale a poder ser lo que todavía no se es, en sentido específicamente ontológico, no óntico. En sentido óntico, el fin del ser-ahí es la muerte, el dejar de vivir en un momento deter-

minado; en la dimensión ontológica, el fin del ser-ahí es “el *poder*, en todo momento, dejar de ser en un momento determinado”.¹⁵ Pero porque lo que ontológicamente constituye al “ser-ahí” es el *poder* dejar de ser, “la ‘cura’ y la muerte, ambas en sentido heideggeriano, vienen a ser, pues, la misma cosa *esencialmente*”.¹⁶ La *Weltanschauung* de Heidegger, asevera Gaos, sería entonces “pandemónica”, refiriéndose con “pandemonio” a lo que es “omniquilador”: si el punto conclusivo de la filosofía heideggeriana son la nada y la aniquilación ontológica, entonces, justamente el “pandemonismo”, concebido como el triunfo de la nada y de la muerte sobre el ser, expresaría la radical originalidad y la característica fundamental de esta filosofía, oponiéndola y, al mismo tiempo, diferenciándola, de toda la tradición del pensamiento metafísico occidental. Por el contrario, en Goethe, la cura y la muerte no sólo no dejan de tener un alcance “óntico”, sino que, además, “sobre la muerte triunfa el ser entendido como pandemonismo creador”:¹⁷ gracias a la ayuda de Margarita, Fausto se salva y Mefistófeles se precipita en el infierno.

No obstante, aunque existen muchas y muy importantes diferencias —reducibles, en último término, a la distancia entre la “apuesta” óntica de *Fausto* a favor de la vida y del ser, y el predominio ontológico, en *El ser y el tiempo*, de la aniquilación—, según Gaos todavía es posible señalar un sendero común entre Goethe y Heidegger: el sentimiento del mundo y de la vida, característico del hombre occidental moderno. En particular, debe destacarse que un posible hilo común que atraviesa experiencias de pensamiento tan distintas puede estar constituido por la idea de que el propio *ser* o el *ser* en general es “actividad”, “actualidad”, “acto” que “in-siste re-iterándose”. Sin embargo, Gaos se pregunta si ya en Aristóteles el “ente en cuanto ente” no es en su última, suprema, acepción “acto” y “acto puro”, o sea “acto” divino. Pero hay que subrayar algunas importantes diferencias. Los conceptos aristotélicos de potencia y de acto son la solución más depurada dada por el pensamiento griego al problema del movimiento. Desde sus orígenes, la filosofía griega había tratado de dar una respuesta a la inquietante cuestión de la inestabilidad de las cosas y al modo de huir de tal inestabilidad. Entre los primeros, como es sabido, fue Parménides quien se ocupó de la relación entre el dolor y la verdad. En su Poema, habla de los “mortales con cabeza doble” porque piensan que el ente y la nada son y no son lo mismo. Pero, en el fondo,

¿qué es lo que golpea la mente y hace así errar a estos mortales? El dolor, provocado no por el reposo, sino por el devenir. El viaje hacia la luz llevado a cabo por Parménides indica que nos podemos liberar del dolor si negamos su contexto, o sea, la fugacidad ilusoria del mundo o de lo múltiple. La respuesta de Aristóteles —que representa el culmen de la metafísica griega— a este problema es que “el movimiento entero del mundo es efecto teleológico del ‘acto’ divino, pero este ‘acto’ es ‘inmóvil’ y, en cuanto tal, ‘trascendente’ al móvil mundo entero”.¹⁸

Lo que peculiarmente caracteriza el sentimiento del mundo y de la vida del hombre moderno es la idea de que no sólo no hay que huir del movimiento y del devenir de las cosas, sino que, al contrario, el movimiento se presenta como lo *proprium* de lo humano. Por primera vez en la historia, el hombre de la modernidad no advertiría la necesidad de un Dios que, en cuanto “Acto” o “Acto puro”, trascienda el movimiento, ya que él no experimenta en absoluto la *necesidad* del reposo, sino, más bien, la de estar continuamente sumergido en el flujo incesante de los eventos, sin tregua, sin metas finales y consoladoras. Y eso, al final, concluye Gaos, es “demoníaco”, “porque es sentirse e idearse ‘demonio’ capaz de aceptar la condena al movimiento y despedir a Dios con un ‘gracias, pero ya no me interesa el reposo que me ofrecéis —ni por tanto vos mismo’”.¹⁹ Sin embargo este “movimiento”, aunque incesante, se orienta en Goethe a la exaltación del ser y de la vida, mientras que en Heidegger se dirige hacia un horizonte me-ontológico y, por tanto, a la aniquilación del ser mismo.

Tratemos ahora de retomar este tema con Gaos y más allá de Gaos. En realidad, en Heidegger, si el *ser-ahí* pone en cuestión el *sentido* de su propia vida, lo hace en un movimiento que trasciende su propia *ipseidad*, un movimiento siempre ambivalente, ya que el camino del *Dasein* hacia el ser es, al mismo tiempo, como hemos visto, el mismo camino del ser, o sea, un movimiento que no encuentra su fin y su meta en un seguro aquietarse en lo que “siempre es” y es presente. Es más, justamente la irrupción de lo inesperado, inopinado, imprevisto, constituye desde dentro el ser del ser-ahí, o sea, la existencia. Este elemento repentino que rompe el curso mismo del movimiento serial del tiempo objetivo, puede ser connotado como un “contramovimiento”,

que no es otra cosa que la irrupción del originario e irreductible devenir en que consiste la existencia.

Hay aquí que distinguir entre el Heidegger de Friburgo, el autor de la “hermenéutica de la facticidad”, al menos hasta 1923, y el Heidegger posterior, aquél de *El ser y el tiempo*. En el “primer” Heidegger todavía no se ha elaborado y resuelto el conflicto entre “dionisiaco” y “apolíneo”, o sea, el conflicto entre el elemento fáctico de la vida y la categorización de la vivencia, es decir, el contraste entre la “matriz oscura” de la subjetividad o el “sentir” en su ambigüedad de “sensación/sentimiento” y el aspecto semántico o ideal o intencional presente en la existencia efectiva. Por otra parte, en *El ser y el tiempo* la temporalidad adopta un nuevo acento, una declinación, por así decir, “circular”, gracias al concepto de “*destino*”; podríamos decir, por tanto, que *El ser y el tiempo* lleva a su cumplimiento la parábola de la temporalidad auténtica, sustraída al tiempo de las ciencias de la naturaleza, pero sin embargo “desnaturaliza” de algún modo la instancia del tiempo de la facticidad de la vida por traducir esta misma instancia en “cumplimiento” (*Vollendung*) y “destino” (*Geschick*).

Si las cosas son así, si el sentido de la “cura” es justamente este movimiento intrínseco a la facticidad de la vida, a la efectividad del existir, un movimiento que no sólo comporta una inquietud óptica, sino también el sentimiento fundamental de la angustia concebida ontológicamente, ya que no se podrá recalar nunca en la estable tierra firme de la ontología tradicional, si las cosas son así, entonces, debemos hacernos una pregunta: ¿cuál es el rasgo diferencial de la conceptualización del movimiento y de la propia *dynamis* originaria del existir, representada por la *mocionalidad* en Gaos, respecto a la tematización del movimiento como “cura” en Heidegger?

En la primera parte del presente ensayo ya he señalado que el *fin* de aquel movimiento que permite proceder de la insatisfacción a la satisfacción, de los males a los bienes hasta el bien infinito es, en el fondo, la *mocionalidad*, al mismo tiempo fin y razón de ser del movimiento mismo. Y señalaba además que justamente el rol central adquirido por la “mocionalidad” exige una consideración distinta de la modalidad de la posibilidad: ya no sólo la posibilidad “disyuntiva e indefinida” del “poder-ser” y del “poder-no-ser”, sino también una posibilidad *aparente*, que conduce a la necesidad.

Ahora bien, si el fenómeno humano puede ser, al mismo tiempo, entendido como posibilidad o necesidad y si la constitución de lo humano es intrínsecamente antinómica, en ese caso la categoría principal ya no es la “posibilidad” de la que habla el pensamiento existencial desde Kierkegaard hasta Heidegger, sea que se la entienda como “posibilidad que sí” o “posibilidad que no”, en sentido kierkegaardiano, sea que se la entienda como “posibilidad de la imposibilidad del existir” en sentido heideggeriano, esto es, como comprensión de la no-posibilidad del ser del ser-ahí, es decir, comprensión del “estado de yecto” fundamental del existir: el *ser-ahí*, justamente por ser proyecto “yecto”, recurre a la decisión anticipadora de la muerte —en clave ontológica, se comprende— con el intento de realizar toda posibilidad que no se inscriba en el pasado, en lo ya-dado, en lo ya-no del existir, o sea, en la tradición y en el lugar en el que, naciendo, nos encontramos. Sin embargo, si la posibilidad “disyuntiva e indefinida” que conduce a la necesidad ilumina en el pensamiento maduro de Gaos la radical estructura antinómica del hombre, es decir, la misma co-presencia de la posibilidad *aparente* junto a la *posibilidad auténtica* del “poder-ser” y del “poder-no-ser”, ¿no comportaría todo ello, por otro lado, un cruce aporético?

Antes de encaminarnos a la conclusión y a una consideración crítica de las dificultades presentes en el discurso gaosiano, demos la palabra al propio Gaos quien a propósito de la constitución dual o antinómica del hombre argumenta así: el objeto de la antropología filosófica es “la esencia del hombre. Esta esencia es la razón. Esta es eminentemente los trascendentales. Con éstos concibe el sujeto racional lo existente, inclusive a sí mismo, en una forma antinómica. Los trascendentales son obra de la emocionalidad antinómica del sujeto. El antinomismo de los trascendentales es obra de la emocionalidad. El hombre es un animal de insatisfacciones y satisfacciones y de un amor u odio a éstas que le mueven a querer su infinitud o su inexistencia, lo que entraña concebir estas mismas con los trascendentales de la razón pura y los géneros de la razón práctica. Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo”.²⁰ En realidad, deberíamos preguntarnos a qué se refería Gaos cuando oponía a la “nada” heideggeriana, la “nada ‘ontológica’ de la ‘aniquilación’ como origen de la nega-

ción”, la idea de que es “la constitución ético-axiológica del hombre el origen de la negación y las categorías me-ontológicas, entre ellas la de la ‘nada’”.²¹

Si queremos trazar una conclusión sintética, debemos observar que nos encontramos, respecto al ámbito más originario del ser del hombre —sea esto entendido en sentido goethiano como lucha entre las posibilidades del existir y la dimensión de la trascendencia o, según la perspectiva de *El ser y el tiempo*, como “Cura” o, en la acepción gaosiana de *mocionalidad*—, en una triple dirección de sentido: en Goethe, el movimiento intencional del salir de sí mismo y del retornar a sí mismo, o sea, la incesante *fractura* del existir termina con la afirmación del ser y de la vida; en Heidegger, la inquietud óptica y la angustia ontológica misma, propia del ser del *ser-abí*, dinámicamente culminan en un proceso de anonadamiento y de recaída del carácter de proyecto del existir desde la dimensión del “aún-no” a la del “ya-no”, al menos a partir de *El ser y el tiempo*, donde el tiempo de la facticidad (*Faktizität*) de la vida, esa temporalidad originaria, tan eficazmente delineada en los primeros cursos de Friburgo, asume una declinación, por así decir, “circular” gracias al concepto de destino (“Geschick”); en Gaos, el movimiento del *ek-sistere*, el originario salir fuera del propio estar, estar continuamente sujetos al cambio y sentir el cambio en su radical irrepetibilidad, no conducen a una solución de exaltación de la vida o de primacía de la nada ontológica, como en Goethe y en Heidegger, respectivamente, sino a la constatación de que una solución y una llegada a puerto definitiva no se dan nunca en el vivir del hombre, ni es de esperar que se den: ni paraíso, ni infierno, ni vida, ni muerte son el término último del afanarse humano en la tierra.

La *mocionalidad* nos dice que el fin último es intrínseco al movimiento mismo del existir y que el hombre está continuamente en vilo entre dos abismos distintos que, sin embargo, él puede trascender, de vez en cuando, con sus obras y con instituciones típicamente humanas: de ahí la atención a la historicidad del hombre y al valor infinitamente grande de la acción humana, ya no suspendida entre el cielo y la tierra, y por fin sustraída de cualquier destino que trascienda el ámbito del existir.

Notas

1. J. Gaos, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
2. J. Gaos, *Del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970; actualmente en *Obras completas*, XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
3. J. Gaos, *Del hombre*, *op. cit.*, p. 523; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 521.
4. *Idem.*
5. *Ibid.*, p. 530; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 528.
6. J. Gaos, *De la filosofía*, *op. cit.*, p. 471.
7. Cfr. J. Gaos, “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”, en *De Husserl, Heidegger y Ortega* (“Obras completas”, X), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 79-174.
8. Cfr. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*; en *De Husserl, Heidegger y Ortega*, *op. cit.*, pp. 175-193.
9. *Ibid.*, p. 177.
10. K. Burdach, “Faust und die Sorge”, en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I, (1923), pp. 1 y sig.
11. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*, *op. cit.*, p. 180.
12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957, 8, § 58, p. 283 (traducción española de J. Gaos *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000, la cita en p. 308: “Definimos, pues, la idea existencial formal del ‘deudor’ así: ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’ —es decir, ‘ser el fundamento’ de un ‘no ser’”).
13. *Ibid.*, p. 285 (traducción española *op. cit.*, p. 310: “La cura misma está transida de ‘no ser’ de un cabo a otro en su misma esencia”).
14. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1995 (traducción española de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1977, y también con el mismo título en Madrid, Siruela, 1977).
15. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*, *op. cit.*, p. 188.
16. *Idem.*
17. *Ibid.*, p. 189.
18. *Ibid.*, p. 190.
19. *Ibid.*, p. 191.
20. J. Gaos, *Del hombre*, *op. cit.*, pp. 574-575; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 569.
21. J. Gaos, *De la filosofía*, *op. cit.*, pp. 463-4.

Fecha de recepción del artículo: 6 de enero de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 21 de mayo de 2008