

DEICIDIO Y ORFANDAD

1. LA INCUBACIÓN MODERNA DE LA MUERTE DE DIOS

En una de las piezas más profundas de la literatura filosófica de todos los tiempos —el libro A de la *Metafísica*—, Aristóteles dice que la vida compete a Dios de un modo perfectísimo porque su intelección subsiste en acto perpetuo. La vida eterna del acto puro es la mejor de las vidas, al punto tal que Dios no es sino esto: el ente que vive eternamente como la bondad en grado sumo. La vida de Dios, por ende, es la vida óptima¹. Diecisiete siglos después, Santo Tomás de Aquino suscribió con complacencia la teoría del Estagirita, aceptando igualmente el razonamiento mediante el cual el Filósofo ha deducido que Dios no sólo es un ente viviente, sino también el ente que posee la vida en plenitud e incluso por antonomasia².

Esta tesis aristotélica, encomiada y suscrita por Santo Tomás, echa por tierra una de las acusaciones más severas dirigidas contra la teología del jefe del Liceo: su Dios, según se dice, no sería una deidad personal. Pero, ¿cómo es que la divinidad viviente de su metafísica no habría de ser un Dios personal si la vida le atañe de un modo pleno y arquetípico en cuanto es una substancia espiritual e inteligente en un grado de suprema eminencia? Desde el momento en que la divinidad del aristotelismo es una substancia intelectual, la negación de su condición de ente personal carece de la más mínima consistencia, pues el concepto de *πρόσωπον* se predica analógicamente de todas las substancias de tal índole y, por otro lado, a ninguna de ellas le es ajena la entidad propia de una persona. De esta manera, siendo una substancia intelectual, la negación de la personalidad del Dios de Aristóteles está despojada de todo fundamento.

Sobre la base de esta especulación legada por Aristóteles y Santo Tomás, cabe afirmar que, habiendo un Dios, es imposible que muera, en tanto que, si no hubiera Dios alguno, tampoco habría de morir, porque algo que no es carece de vida, de donde su muerte en absoluto puede acontecer. ¿Por qué, entonces, a partir de Nietzsche, se ha hablado tanto de la muerte de Dios? Es difícil saberlo, pero las razones que han pesado en la divulgación tan extendida de la proposición *Dios ha muerto* no

¹ Φεμὲν δὴ τὸν Θεὸν εἶναι ζῶον ἄϊδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἄϊδιος ἑπάρχει τῷ Θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ Θεός (Metaphys. A 7: 1072 b 28-30).

² «Vita maxime proprie in Deo est [...] Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Vnde in Deo maxime est vita. Vnde Philosophus, in XII Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu» (Summ. theol. I q. 18 a. 3 resp.). Cfr. In Evang. Ioannis, cap. 14, lect. 2; In XII Metaphys., lect. 8, n. 2544; et Summ. c. Gent. I 97-98.

las hemos de hallar leyendo los escritos del citado pensador alemán. Heidegger ha advertido que esta proposición ya conocía una dilatada trayectoria previa a su popularidad postnietzscheana, pues no es más que una reverberación moderna de la célebre sentencia de Plutarco «El gran Πάν ha muerto», recuperada por Pascal en el siglo XVII y luego reiterada y usufructuada por Hegel y Schopenhauer³. Heidegger ha recordado, además, que el precedente más destacado de la enunciación *Dios ha muerto* lo había brindado Hegel pocas décadas antes, quien juzgaba que el sentimiento sobre el cual reposa la religión de la Edad Moderna «es el sentimiento de que el mismo Dios ha muerto»⁴. Esta oportuna declaración de Hegel es útil en orden a captar no sólo los antecedentes de tal proposición en los trabajos de Nietzsche y en el pensamiento subsiguiente, sino también para entender los alcances de la significación que se le ha impreso en la presente etapa de la historia de la humanidad.

En efecto, dos rasgos se concitan en el juicio *Dios ha muerto* emitido por Nietzsche. Uno de ellos es su repudio de toda trascendencia supramundana y, en particular, sobrehumana, en pugna contra las conclusiones más augustas de la tradición metafísica de nuestra civilización y contra el contenido explícito de la revelación bíblica. Concretamente, la metafísica nacida en la tierra de los griegos de la antigüedad y la teología cristiana de nuestra era habrían entronizado en la historia la *idea* de una divinidad majestuosa y absolutamente perfecta que habría enajenado al hombre hasta haberle obligado a someterse servilmente a sus designios despóticos. La medida de la crueldad de este Dios todopoderoso estaría dada por la fuerza opresora que habría desplegado para sojuzgar al hombre; una opresión llevada al extremo de haberle convertido en algo semejante a un títere destinado a protagonizar el juego macabro de una deidad empeñada en la exacerbación de su omnipotencia a expensas de la frágil finitud del ente humano. Por eso la peor de las miserias del hombre consistiría en su existir acatando su condición de hijo de este padre que le habría traicionado implacablemente: si constituimos la prole de un Dios encarnizado con sus hijos, la única esperanza de poder remontar esta fatalidad radicaría en rebelarnos contra su sevicia infinita. Nietzsche ha sintetizado sin tapujos la dicotomía donde se resuelve la dialéctica del antropocentrismo moderno: *o Dios o el hombre*.

De acuerdo a Nietzsche, el Dios del cristianismo y de la metafísica no nos dejaría alternativas: su reino es nuestra esclavitud y, a la larga, nuestra condena a muerte en el colmo de la desesperación. La causa incausada de la metafísica, el Dios Padre de la religión cristiana, sería el enemigo por excelencia del género humano. Mientras siga

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 197-198. Pascal recogió la oración del *De defectu oraculorum* 17 de Plutarco en sus *Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, n. 524d: [B.] PASCAL, *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris 1954 (=Bibliothèque de La Pléiade 34), p. 1238. Sobre su recepción por parte de Schopenhauer y su traslado al pensamiento de Nietzsche, véase C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 (=Cultura XXVIII), VII 1: «La "morte di Dio" nell'irrazionalismo vitalistico di A. Schopenhauer e F. W. Nietzsche», t. II, pp. 908-917.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, jacobische und fichtische Philosophie*: ID., *Erste Druckschriften*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1928 (=Philosophische Bibliothek 62-63), Band I, S. 345-346. Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, loc. cit., ibid.

siendo y creyéndose hijo de Dios, el hombre será mero hombre, «una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo⁵». Su liberación estriaría, pues, en desechar la ignominia del hombre reducido a mero hombre, a hijo de Dios, proyectándose a la instancia entitativa de este Superhombre que exige la muerte de la divinidad como *conditio sine qua non* de nuestra anhelada emancipación y, junto a ello, la renuncia a la fe en un más allá del mundo y del propio hombre: «El Superhombre es el sentido de la tierra [...] ¡Os incito a que *permanezcáis fieles al sentido de la tierra* y a que no deis fe a quienes os hablen de esperanzas ultraterrenas!»⁶.

El segundo rasgo latente en la proposición *Dios ha muerto* ostenta una relevancia todavía mayor. Ya no es la simple confesión atea de aquel Nietzsche ardientemente empeñado en la denostación de la dignidad suma de una deidad alienante abocada a avasallar sin miramientos al hombre, a su hijo despreciado; es su carácter de fruto inevitable de un pensamiento que ha arribado a ella al modo de una coronación del derrotero observado por la evolución del espíritu protestante desde su mismo nacimiento en la doctrina de Lutero. Ciertamente, en boca de Nietzsche, la fórmula *Dios ha muerto* ha emergido como el resultado de un pensamiento impregnado de la afectividad morbosa subyacente al engaño luterano acerca del conflicto insoluble que existiría entre nuestra naturaleza, víctima irredimible del pecado, y un Dios a quien no podríamos conocer en tanto librados al ejercicio de las potencias aprehensivas de tal naturaleza, la cual, según el jefe de la Reforma, habría sido corrompida completamente por la prevaricación humana. Entre la naturaleza del hombre y Dios, el pecado habría introducido una ruptura irremediable.

Abandonada a sus penurias, según el sentir protestante, la creatura racional no podría evitar la comisión de un pecado tras otro ni el vivir congruamente en compañía de este maleficio ineludible, de donde la autenticidad del obrar humano implicaría la admisión de la irreversibilidad de la mácula que heriría inexorablemente a nuestras acciones. Así las cosas, si quieres ser el hombre que auténticamente eres, el hombre signado por la imposibilidad de esquivar su incursión incesante en el delito, *pecca fortiter*, pues con ello responderás fielmente a las inclinaciones de tu naturaleza horadada. Pero ni Dios se regocija ante el espectáculo de una humanidad compelida a reiterar sin pausa las faltas de nuestros primeros padres ni el hombre tiene en sus manos ocasión alguna de reparar los agravios a su Creador. Lutero ha abjurado de la alegría católica de la redención traída por Jesucristo. De ahí la tristeza visceral incrustada en el corazón del protestantismo y, con ella, la melancolía, la angustia y la tragedia que han sellado su historia.

Ahora bien, ¿es que Dios no hace nada para aventar el oprobio de esta frustración del hombre? Ésta es la pregunta que desde Lutero hasta Nietzsche todo protestante se ha dirigido a sí mismo, mas ninguno ha logrado responderla en la medida en que haya continuado profesando al menos una pizca de fidelidad a los principios de la Reforma. La disyuntiva protestante, por tanto, es dramática: el enclaustramiento

⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 1992 (=Universal-Bibliothek 7111), S. 8.

⁶ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, S. 6.

en una creencia ciega e irracional, como aquélla de una fe disociada de la razón humana, que desiste de penetrar en el misterio oscuro y tenebroso de una divinidad inabarcable y desinteresada de la suerte de un hombre conminado a deambular por la historia como un vagabundo en el desierto, o, en su defecto, la rendición ante la evidencia denunciada por Nietzsche a despecho de la ingenuidad y de la hipocresía patentes en la afirmación de la paternidad del Dios que nos habría traicionado.

Por más que no haya sido pergeñada por su verborragia punzante y descontrolada, la sentencia *Dios ha muerto* ha adquirido fama merced a la protervia de Nietzsche, quien la ha propalado exitosamente una vez extraída de las premisas protestantes donde yacía en forma larvada, aunque presta a salir a luz ni bien la osadía de algún romántico rebelde se atreviera a desnudarla tal como había sido anticipada y promovida durante los casi cuatro siglos de congojas espirituales anteriores.

La proposición *Dios ha muerto*, por ende, no es ajena a la lógica interna del protestantismo. Es verdad que una porción abultada de los teólogos de esta corriente, con sinceridad indiscutible, la rechaza de plano, mas no lo es menos que dentro de la misma teología reformada de a poco se ha ido forjando un criterio que ha tendido a justificarla en nombre de los propios principios imanentistas implícitos en el nominalismo y en el agnosticismo de Lutero. No por casualidad la denominada *teología de la muerte de Dios* ha brotado como una derivación congruente con tales principios asumidos con firmeza por el grueso de los autores protestantes. A la cabeza de esta orientación ha figurado Dietrich Bonhoeffer, cuyo pensamiento no sólo ha conmovido los círculos reformados de las naciones de habla alemana, sino que también le ha valido erigirse como el inspirador inmediato de la *Death of God Theology* esparcida con singular suceso en los países angloparlantes⁷.

Bonhoeffer ha reclamado que la *muerte de Dios* sea afirmada como tal en nombre de la adultez histórica alcanzada por el hombre de nuestro tiempo. La pretensión de seguir confesando la fe cristiana en el Dios trascendente de la revelación bíblica y de practicar las virtudes morales conforme a la ética del pasado y al modo en que el cristianismo ha concebido tradicionalmente la ley evangélica deberían calificarse como anacronismos que atentaría contra la posibilidad del afianzamiento y del progreso de dicha adultez. La honestidad y la autenticidad del hombre de hoy día, estimaba Bonhoeffer, solicitarían que nos entreguemos a vivir en este mundo como si no hubiera Dios alguno —*etsi deus non daretur*—⁸. Esta exclamación, empero, no ha provenido de una meditación serena ni tampoco encierra ninguna originalidad. El teólogo de Oxford Edward L. Mascall ha observado que Bonhoeffer, por una parte, la ha acuñado durante su confinamiento «en un campo de prisioneros nazi, en condiciones de grave quebranto físico y emocional», y, por otra, que constituye «una seria respuesta teológica a la debilidad de la tradicional teología protestante liberal del siglo pasado»;

⁷ A modo de resumen de las propuestas nucleares de este movimiento, véanse los ensayos reunidos en TH. J. J. ALTIZER-W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth 1968.

⁸ «Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen —“etsi deus non daretur”» (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 3. Aufl., München-Hamburg 1966, S. 241).

mas nada de esto excusa la contradicción escandalosa inserta en el pensamiento de Bonhoeffer, pues, en el fondo, como bien lo ha apuntado el mismo Mascal, latía en él la convicción de que Dios «nos obliga a vivir de acuerdo con una mentira»⁹.

Tal la secularización conducente a una «nueva fe», descrita por Bonhöffer como un reemplazo de aquélla que habría fenecido merced a las conquistas de un cristianismo sustentado sobre las ruinas de la religión¹⁰. Estas palabras de Bonhöffer han provocado la reacción vehemente de Fabro: la asignación al hombre moderno de una adulez equiparada a su rebelión contra Dios, además de reflejar una clara actitud de apostasía, no puede eludir la premonición de una tragedia apocalíptica¹¹.

No se puede negar, pues, que el enunciado *Dios ha muerto* encubre tanto una falsedad intrínseca cuanto el auge histórico de un sentimiento (*Gefühl*), como decía Hegel al interpretar con bastante acierto el enderezamiento básico del espíritu protestante que triunfaba en la Edad Moderna, llamado a sustituir la integridad y la solidez de la dogmática católica y la arquitectura silogística de la metafísica¹². El acierto hegeliano al juzgar la trama sentimental en que reposa la afirmación moderna de la *muerte de Dios* hubiese sido expresado mejor todavía si se hubiese incluido esta precisión que disipa el peligro de una generalización arbitraria: se trata, en todo caso, de un sentimiento gestado, sostenido y acrecentado al calor del protestantismo acaudillado por Lutero, porque conviene recordar que la Edad Moderna ha sido igualmente el escenario histórico de una exégesis ininterrumpida y fecunda de los dogmas cristianos relativos al pecado original y a la redención que el reformador ha renunciado a suscribir y que, por otro lado, no parece que Hegel los haya conocido a fondo.

Esta última aseveración se prueba atendiendo el mensaje trasuntado en estas delicadas palabras de Luis de Granada, pronunciadas en pleno siglo XVI, apenas consumado el cisma más doloroso habido en la historia del cristianismo, en las cuales el teólogo dominicano puso al descubierto cómo y cuánto la maravilla de la redención se encuentra iluminada por el misterio del Verbo Encarnado: «Estando pues el hombre tan caído en los ojos de Dios, y en tanta desgracia suya, tuvo por bien aquel Señor (no menos grande en la misericordia que en la majestad) de mirar, no á la injuria de su bondad soberana, sino á la desventura de nuestra miseria: y teniendo más lástima de nuestra culpa, que ira por su deshonra, determinó remediar al hombre por medio de su Unigénito Hijo, y reconciliarle consigo. Mas ¿cómo le reconcilió? ¿Cómo lo podrá eso hablar lengua mortal? Hizo tan grandes amistades entre Dios y el hombre, que vino á acabar, no solo que Dios perdonase al hombre, y le restituyese en su gra-

⁹ E. L. MASCALL, *The Secularization of Christianity*, New York 1966, trad. españ. de J. Valero: *Cristianismo secularizado. Análisis y crítica*, Barcelona 1969, p. 59.

¹⁰ Cfr. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, S. 190-192. Vide G. WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart*, Tübingen 1968, S. 216 und 343-344.

¹¹ «Chiamare adulto il mondo che si è emancipato da Dio in tutte le sfere dello spirito è abdicare alla diagnosi dell'errore e alla speranza della guarigione, è convalidare la vittoria della Bestia e l'apostasia universale di cui parlano il Vangelo e l'Apocalisse [Luc XVIII 8; Apoc XIII 1sq.], rinunziando alla lotta» (C. FABRO C. P. S., *Uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura XXXII], p. 437).

¹² Cfr. G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, loc. cit., ibid.

cia, y se hiciese una cosa con él por amor, sino (lo que excede todo encarecimiento), llegó á hacerle tan una cosa consigo, que en todo lo que tiene criado no hay cosa mas una que son ya dos; porque no solamente son uno en amor y gracia, sino también en persona. ¿Quién nunca jamás pensara que así se había de soldar esta quiebra? ¿Quien imaginara que estas dos cosas, entre quien la naturaleza y la culpa habían puesto tan grande distancia, habían de venir á juntarse, no en una casa, ni en una mesa, ni en una gracia, sino en una persona? ¿Qué cosa mas distante que Dios y el pecador? ¿Qué cosa agora mas junta que Dios y el hombre? Ninguna cosa hay [...] mas alta que Dios, y ninguna mas baja que el cieno, y con tanta dignidad subió el cieno á Dios, que todo lo que hizo Dios, se diga que lo hizo el cieno; y todo lo que sufrió el cieno, se diga que lo padesció Dios? [...] Estas son las paces, y este el remedio que nos vino por manos de nuestro Salvador y medianero»¹³.

Para la razón humana, enaltecida por la adquisición de la sabiduría metafísica, y para el alma cristiana, imbuída de las verdades de la fe divina, la fórmula *Dios ha muerto* es crasamente falsa; mas es un hecho plantado frente a nosotros la abundancia de hombres que piensan de esta manera, como también lo es el que muchos otros, si bien admiten que Dios es, viven de espaldas a esta verdad: viven como si no hubiera Dios alguno —*etsi Deus non daretur*—, o como si hubiese muerto, habida cuenta que ni le dedican la especulación y la contemplación que su verdad merece, ni ordenan sus vidas conforme a los mandatos que Él ha establecido en vistas de nuestro máximo bien: la bienaventuranza imperecedera.

2. LA NEGACIÓN DE LA CAUSA INCAUSADA

En el lenguaje ordinario del hombre de nuestro tiempo, en vez de decirse que Dios es, se dice que Dios existe. Por su parte, los ateos, quienes niegan que Dios sea, exclaman que Dios no existe. Con ello se da por supuesto que el acto de existir sería el mismo acto de ser. La metafísica, no obstante, posee motivos muy serios para cuestionar este modo de expresarse, ya que todavía está pendiente de demostración si hay razones válidas que amparen la identificación de ambos actos con la ligereza exhibida en el habla cotidiana¹⁴. De cualquier modo, lo importante es que, al negarse que Dios sea, ora diciéndose que no existe nada divino, ora que *Dios ha muerto*, se niega explícitamente la causa incausada de todas las cosas causadas.

Para comprender que la negación de la causa incausada se halla implícita en las proposiciones *Dios no existe* y *Dios ha muerto*, convengamos en que la negación de

¹³ L. DE GRANADA O. P., *Guía de pecadores, de la cual se contiene una larga y copiosa exhortación á la virtud y guarda de los mandamientos divinos* 1 4, nueva ed., Paris s. d. (=Autores Célebres), pp. 30-31.

¹⁴ La identificación de los significados de las voces *ser* y *existencia*, como asimismo de los verbos *ser* y *existir*, ha originado un serio problema metafísico que se viene arrastrando desde la Edad Media hasta nuestros mismos días, mas acerca del cual numerosos pensadores no parecen debidamente anoticiados. Sobre este problema, consúltese el artículo de G. E. PONFERRADA, «Los nombres del ser»: *Sapientia* XXV (1970) 21-52.

tal causa incausada equivale a la negación de Dios y, al unísono, la negación de Dios equivale a la negación de la causa incausada. El nudo gordiano de este planteo anida en lo siguiente: si Dios es, todas las cosas causadas tienen en Él a su causa, la cual necesariamente debe ser una causa incausada; mas, por otro lado, si hay una causa incausada de todas las cosas causadas, también con una necesidad absoluta, esta causa incausada ha de ostentar los atributos propios de un ente divino.

Nos encontramos en el corazón de la metafísica; más aún, en la cumbre del esfuerzo especulativo ejercible por la razón filosofante en aras del conocimiento de la primera causa de todas las cosas causadas, pues el estudio de las causas de todas las cosas causadas, principalmente el estudio de la causa incausada, constituye el culmen de la más prominente teorización sapiencial que el hombre pueda llevar a cabo durante su peregrinaje terrenal. He aquí, entonces, que la negación de Dios, la negación de la causa incausada, tal como hoy se yergue frente nosotros, atenta directamente contra la inteligencia metafísica, ya que tal negación comporta la aseveración del fracaso de la apodíctica de la ciencia del ente en cuanto ente. Fracaso, en efecto, porque, a estar de aquello incluido en los enunciados *Dios no existe* y *Dios ha muerto*, no habría una causa incausada de todas las cosas causadas, a la cual todos llaman *Dios*, y, por tanto, tampoco habría ente divino alguno, y, en consecuencia, sería en vano que existiera una ciencia abocada a la obtención de su inteligencia, ya que la búsqueda de una inteligencia de algo que no es, como no puede ser de otra manera, sería tan infructuosa cuan desatinada. En tal sentido, no está de más que rememoremos otra famosa tesis de Aristóteles: una cosa sólo puede ser conocida en la medida en que de algún modo sea, tenga ser o se relacione con el ser. Estas palabras del maestro macedonio son lapidarias: «Nadie conoce qué es lo que no es»¹⁵.

La metafísica acepta el desafío de quienes niegan a Dios, de éstos que incurren, por tanto, en la denostación de su aptitud como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas principiadas y causadas. El punto de partida de la contestación metafísica a dicho desafío es la evidencia de que todas las cosas de este mundo, sin ninguna excepción, son causadas; son, en consecuencia, efectos de sus causas, pues la causa y el efecto se relacionan entre sí a título de correlatos necesarios: no hay causa sin efecto ni efecto sin causa. Juan es padre de Francisco en tanto y en cuanto éste haya sido engendrado por aquél, de modo que la causa generativa se verifica como verdadera causa recién cuando el hijo se manifieste como verdadero efecto suyo. Paralelamente, no podría haber efecto alguno sin una causa que lo produzca; así, Francisco no sería el hijo de Juan si éste no le hubiese gestado.

¿Quién puede señalar tan sólo una cosa de este mundo que carezca de causas, que no sea efecto? Nadie, porque nada de este mundo escapa a tal condición, esto es, el proceder de determinadas causas. Sin embargo, las causas son diversas: las causas intrínsecas de las cosas, cuales los principios inmanentes a sus entidades —v. gr., los elementos de cuya composición depende la generación de las sustancias corpóreas—, y sus causas extrínsecas, a la manera en que el agente obra un efecto en orden a un fin —por ejemplo, el carpintero fabrica sillas que sirvan para el descanso—. En

¹⁵ *Analyt. post.* B 7: 92 b 5-6.

rigor, en el sentido más pleno de la palabra, las causas por antonomasia son estas últimas, las causas extrínsecas. Pero, habida cuenta de que las causas intrínsecas no cumplen la función de causas en un sentido pleno y perfecto, ahora no nos atañe adentrarnos en el examen de tales principios immanentes a las cosas instaladas en este mundo. Al contrario, es a la vista de la causalidad de los principios extrínsecos a las cosas mundanas que nos cercioramos de la verdad ya anticipada: todas las cosas de este mundo tienen causas extrínsecas de las cuales son efectos, o bien, siendo efectos de determinados principios extrínsecos, éstos son sus causas.

Según lo adelantado, dos son las causas extrínsecas de las cosas causadas: el agente, productor o causa eficiente, y el fin o causa final. De esta manera, al afirmarse la causa incausada, se afirma que todas las cosas que son efectos tienen un agente y un fin incausados. En el polo opuesto, la negación de la causa incausada incluye la negación concomitante de la primera causa eficiente y del fin último. Restrinjámonos al tratamiento de la negación del primer agente productor de las cosas que patentizan su condición de efectos.

La negación de la causa incausada apunta, ante todo, a la negación de la primera causa eficiente. La comprobación de este aserto no ofrece dificultades: cuando alguien dice que no hay tal causa primera, no está diciendo que no haya ningún agente que produzca efectos, pues todo hombre cuerdo admite la procedencia de los efectos a partir de sus principios extrínsecos; lo que quiere decir, en cambio, es que ninguna causa eficiente reviste la condición propia de un primer agente.

Esta tesis requiere una aclaración: si bien la evidencia del principio de causalidad se capta ya en la mera intelección de la condición causada de todo efecto en cuanto tal, ello no significa que la percepción de la existencia de su causa implique inmediata y necesariamente el conocimiento de la naturaleza de tal causa. Veo, por ejemplo, que la puerta se está abriendo y no dudo en absoluto que este efecto, el movimiento de la puerta, resulta de la acción de alguna causa; pero no me es ni inmediata ni necesariamente evidente que la puerta se esté abriendo a causa de una ráfaga de viento, del impulso que le inflinge la fuerza de la mano de mi amigo Pedro o de algún otro principio. El desarrollo del saber científico de los hombres certifica ampliamente este dato; así, el acto primero y fundamental de la medicina estriba en la detección de las enfermedades, mas consta que entre el conocimiento de la índole de las afecciones morbosas y la determinación de sus causas extrínsecas media una distancia plagada de dubitaciones, incertidumbres, ignorancias y errores que sólo parcial, lenta y pacientemente han sido remontadas gracias a la averiguación médica de tales causas. Todo parece indicar que este panorama nunca habrá de desaparecer del ámbito de la medicina; de hecho, como siempre ha acontecido, aunque en medida constantemente variable, muchas causas de enfermedades permanecen ocultas ante el entendimiento humano.

La verdad capital del principio de causalidad no es una incógnita para nadie, pues todos aceptan que no hay efecto sin causa. Pero, en contraposición a esta verdad, el principio de causalidad es violado en el mismo momento en que se niega la causa incausada o la primera causa eficiente de todas las cosas que devienen al modo de efectos. Las razones alegadas por los metafísicos para calificar esta negación como una

violación del principio de causalidad se condensan en la argumentación desenvuelta a renglón seguido.

Todas las cosas de este mundo material son efectos de causas eficientes naturalmente anteriores a tales efectos. Por igual motivo, ninguna de ellas es causa de sí misma, ya que todo efecto, al depender de causas naturalmente anteriores, es posterior a sus causas. No hay cosa alguna que sea al mismo tiempo anterior y posterior a sí misma, ya que esto es imposible. De ahí que no pueda haber nada que sea efecto de su propia eficiencia ni causa de su propia entidad de efecto. Asentado este criterio, vemos también que las causas eficientes de las cosas sensibles de este mundo obran de un modo encadenado: Francisco es hijo de Juan; éste, causa de Francisco, a su vez, es hijo de Andrés, su padre y abuelo de Francisco; mas Andrés, padre de Juan, es hijo de José, abuelo de Andrés y bisabuelo de Francisco. Ante la evidencia del mencionado encadenamiento de causas eficientes, se impone, pues, la necesidad de resolver este problema: si los agentes particulares son causas productivas de sus respectivos efectos, pero, junto a ello, son, a su turno, efectos de causas eficientes anteriores, ¿existe una sucesión infinita en el orden de las causas eficientes? En definitiva, ¿es posible que toda causa eficiente sea efecto de un principio productivo anterior a sí misma, con lo cual la cadena de causas eficientes implicaría la acción de un número infinito de agentes particulares anteriores y, por tanto, de infinitos efectos posteriores? No; no es posible: es absolutamente imposible. ¿Por qué? Porque toda causa eficiente, en la medida en que sea el efecto de una causa anterior, es una causa segunda o intermedia: intermedia, porque es posterior a su agente y anterior a su efecto; segunda, porque, en cuanto efecto, es antecedida por otra causa. Por ende, es absolutamente necesario que todas las causas segundas o intermedias reciban su eficiencia causal de una causa primera, es decir, de una causa que no sea efecto de ninguna causa anterior a sí misma, ya que, de lo contrario, si no hubiera un primer agente incausado, tampoco habría un primer efecto que inicie la cadena de causas eficientes segundas o intermedias, de donde tampoco habría efectos de ninguna clase, lo cual repugna a las más evidencias más rudimentarias. Con una necesidad absoluta, entoces, todo efecto procede de una primera causa incausada.

Esta demostración metafísica de la causa primera de todas las cosas causadas, de la causa incausada, ha sido llevada a cabo con singular resonancia por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. En la obra maestra del Aquinate, la *Summa theologiae*, tal demostración es indicada como la segunda de sus célebre cinco vías ordenadas a probar que Dios es¹⁶. Pero algunos de los más insignes filósofos que le precedieron ya habían adelantado la razón clave de este argumento. Platón, para el caso, afirmaba que todas las cosas originadas derivan del acto productivo de una causa¹⁷. Poco después, Aristóteles confirmaba que hay un primer principio de todos los entes principados, lo cual excluye la existencia de causas infinitas¹⁸. Ya en la era cristiana, San A-

¹⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.

¹⁷ Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαιμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι (*Timaeus* 28c).

¹⁸ Ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχὴ τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἰτία τῶν ὄντων [...] δῆλον (*Metaphys.* α 2: 994 a 1-2).

gustín de Hipona enseñó que todas las cosas mundanas han sido hechas por la potencia creadora divina, el primer principio, que no sólo no ha sido hecho a partir de nada, sino que obra como la causa de todo efecto, pues cupo al primer principio de todas las cosas de este mundo sembrar en ellas las virtudes productivas y las razones seminales de los efectos que, en cuanto causas segundas, están convocados a surtir¹⁹. Proclo, autor neoplatónico bizantino de la etapa postrera de la filosofía griega de la antigüedad pagana, decía algo más tarde que los efectos producidos por los entes segundos, por causas que son efectos de causas anteriores, reflejan la causalidad de los principios primeros de los cuales proceden las causas causadas²⁰. Avicena, filósofo árabe que vivió en Persia a fines del siglo X y a comienzos del siguiente, ha brindado una serie de meticolosos raciocinios metafísicos enderezados a demostrar la causa incausada de todas las cosas existentes al modo de productos de un principio anterior a sí mismos²¹. Conforme lo ha establecido Santo Tomás casi al final de su vida, otro filósofo musulmán, cuya identidad permanece hasta ahora en el anonimato, ha redactado en la Edad Media un epítome de los *Elementos de teología* de Proclo, traducido al latín y vastamente citado y comentado en aquellos tiempos, que ha circulado con diversos títulos, pero entre los cuales ha prevalecido el de *Liber de causis*²², donde la primera de las proposiciones que lo integran reza: «Toda causa primaria es más influyente sobre su [efecto] causado que la causa segunda universal»²³.

La causa primera de todos los efectos, la causa incausada, es Dios. Es absolutamente imposible que tal causa no sea en sí misma de naturaleza divina, porque solamente a algo que posea los atributos propios de la divinidad le compete ser la causa primera incausada de cuantas cosas procedan de un principio productivo anterior. Puesto que todas las cosas de este mundo son efectos de determinadas causas, el único ente que no es efecto de nada, sino la causa de todas las cosas causadas, es Dios.

La negación de la causa incausada, luego, es la negación de Dios. La negación de Dios, por tanto, es la negación de la causa primera incausada. Mas cualesquiera de ambas negaciones impele a afirmar que el universo es absurdo, ya que si no hubiese una primera causa incausada no habría efectos de ninguna tenor: removida la causalidad eficiente de Dios, serían imposibles las cosas mundanas, todas las cuales son efectos de la causa primera incausada. Quienes niegan esta causa, al mismo Dios, no

¹⁹ «Deus vero solus unus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus iniecit» (*Quaest. in Heptat.* II q. 21: PL XXXIV 602). Cfr. *De civ. Dei* XII 25: PL XLI 374-375.

²⁰ Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἂψ ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο (*Elem. theol.* 56: *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, 2nd ed., 1st rpt., Oxford 1964, p. 54).

²¹ Cfr. las versiones latinas de los textos de Avicena recogidos en *De quinque viis ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selectos, collegit et notis illustravit R. Arnou S. I.*, Romae 1932 (=Textus et Documenta. Series Philosophica 4), pp. 59-63 et 67-71.

²² Cfr. *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, prooem., par H. D. Saffrey O. P., Fribourg (Suisse)-Louvain 1954 (=Textus Philosophici Friburgenses 4/5), p. 3.

²³ *De causis*, prop. 1a: O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882, p. 163.

pueden explicar ni el absurdo ni la imposibilidad de un universo principiado, causado o efectuado que no procedería de la única causa que lo ha creado tal cual es.

La negación de la causa incausada, de la causa primera de todas las cosas que son efectos de un principio anterior a sí mismas, torna absurda la existencia del universo. El ateo, aquél que niega a Dios y, con mayor fuerza todavía, aquél cuyo pensamiento ha decretado que *Dios ha muerto*, no puede explicar por qué, cómo ni para qué este mundo, porque si el universo no procediera de una causa incausada como de su primer principio, o bien no procedería de ninguna causa, o bien procedería de causas siempre precedidas de causas anteriores, o sea, de una serie infinita de causas, ninguna de las cuales sería la causa primera. Tanto es así que, si todas las causas, a su vez, fuesen efectos de otras causas, la infinidad de causas sería inevitable y, al mismo tiempo, si no hubiese una primera causa incausada, tampoco habría efecto alguno. La negación de la causa primera incausada, entonces, conmina a sostener, en primer lugar, que el universo sería improcedente, y, en segundo lugar, que de este universo se predicaría el atributo de la infinidad en acto.

La afirmación de la improcedencia del universo equivale a la negación de la condición de efectos de todas las cosas existentes en este mundo. Por cierto, todo efecto procede de sus causas, y toda causa, paralelamente, es el principio de la procesión de sus efectos. Algo exento de causas, luego, no es un efecto precisamente porque de nada procede. Mas, ¿se puede decir que el universo es improcedente, que no procede de ninguna causa? Para saberlo, se impone averiguar en qué radica la procesión o la procedencia.

Improcedencia significa carencia de origen. Ligadas a ella, las palabras *procesión* y *proceso* designan el acto o el movimiento por el cual una cosa procede de otra, oficiando esta última al modo de origen de aquello que de él procede. Así, por ejemplo, decimos que la lluvia procede de las nubes, pues se origina en éstas a la manera de una precipitación del agua hasta ese momento suspendida en la atmósfera. En consecuencia, una cosa improcedente es algo que no tiene origen o que no resulta de un proceso o procesión; es, mas sin proceder de nada. Para el caso, la lluvia no es algo improcedente, pues procede de las nubes cuya precipitación determina su origen. Por ende, a la vista de una cosa improcedente, la razón humana se dirige a extraer la siguiente inferencia: tal cosa no tiene principio, ya que su ser no obedece a ningún proceso o procesión.

Las cosas que proceden de otras tienen en éstas su principio o su origen; aquéllas que de nada proceden, las cosas que son improcedentes por no hallarse sujetas a ninguna procesión, no son originadas o principiadas: carecen de principio o de origen. Esta distinción de las cosas que proceden de otras y de aquéllas improcedentes o carentes de origen o de principio lleva a preguntarnos si es lo mismo el que una cosa sea procedente y el que sea un efecto o algo causado. Más concretamente aún: ¿es lo mismo ser principiado y ser causado, el tener un principio y el ser un efecto? Es evidente que el problema reside, pues, es establecer si la causa y el principio son una misma cosa o si existe entre ellos alguna diferencia.

La voz *principio* indica tan sólo origen, algo desde lo cual una cosa procede, mientras el sustantivo *causa* señala igualmente un principio, pero en un sentido más

restringido. La diferencia estriba en que el principio es mero origen, mientras la causa es un principio productivo de un efecto. Clásico es el ejemplo con el cual se suele ilustrar esta diferencia de la causa y del principio: el punto es principio del segmento, mas éste no se sigue de aquél, ya que el punto carece de toda virtud productiva y, por ende, no puede obrar la entidad del segmento. Dicho de otra forma: puesto que el punto es principio del segmento, éste tiene su origen en aquél; empero, habida cuenta que el punto no es causa del segmento, éste no es efecto suyo. Con ello se pone de manifiesto que el principio es verdadero origen de una procesión, mas no necesariamente está dotado de fecundidad o, si gusta, de la virtud apta para producir un efecto. Opuestamente, la causa es principio de sus efectos, pues éstos tienen en ella su origen, mas, en adición al mero principio, aquélla encierra en sí misma la idoneidad para obrarlos.

Existe otra diferencia importante entre el principio y la causa: mientras aquél no implica necesariamente ninguna anterioridad o prelación con respecto a las cosas que en él tienen su origen, la causa, con una necesidad absoluta, siempre e indefectiblemente es anterior a sus efectos, los cuales, no menos necesariamente, siempre son posteriores a sus causas. No hay anterioridad ni posterioridad algunas del punto y del segmento en sus relaciones mutuas, ya que, siendo estériles en orden a la producción de algo diverso de sí mismos, ninguno de ambos se sigue del otro. Pero si bien el concepto de principio no incluye la razón de anterioridad, la noción de causa, contrariamente, implica una anterioridad absoluta en relación con su efecto y, por tanto, la posterioridad también absoluta de éste en relación con su causa. Juan, padre de Francisco, es necesariamente anterior a su hijo y éste necesariamente posterior a aquél.

Cuando se dice que la causa es necesariamente anterior al efecto y éste necesariamente posterior a la causa, la anterioridad y la posterioridad no se consideran en términos temporales. No hay duda acerca de que algo puede ser anterior y posterior en razón del tiempo, así como el mes de agosto es anterior al mes de septiembre y éste posterior a aquél, o como la niñez es anterior a la vejez y ésta posterior a aquélla. Sin embargo, en las relaciones de las causas y de los efectos entre sí no se atiende la anterioridad y la posterioridad en función del tiempo, pues en tales relaciones no se contemplan los vínculos mutuos con arreglo a esta medida del movimiento, sino conforme al orden de sus respectivas naturalezas. Existiendo, entonces, la anterioridad y la posterioridad *ex ratione temporis*, existe también la anterioridad y la posterioridad *ex ratione naturae*. La anterioridad de la causa y la posterioridad del efecto se toman, pues, mediante la comparación de sus naturalezas. La anterioridad de Juan en relación con Francisco y la posterioridad de éste en relación con aquél no aluden a una preexistencia temporal del padre con respecto al hijo ni a la existencia temporalmente posterior del hijo con respecto al padre; alude a la virtud inserta en la naturaleza de Juan de engendrar a Francisco y a la necesidad de la naturaleza de éste de ser engendrado por Juan.

El padre no podría engendrar al hijo por el mero hecho de preexistir a éste temporalmente. La generación del hijo exige necesariamente que el padre posea y ejerza la virtud natural de engendrarle. Tampoco el hijo podría ser engendrado por el mero

hecho de suceder al padre en el tiempo, toda vez que la simple existencia temporalmente posterior no comporta ninguna dependencia con respecto a algo anterior. Prueba de ello es que la mera preexistencia temporal de Juan a Francisco no ha fructificado ni en la paternidad de aquél ni en la filiación de éste. Juan es padre de Francisco en la misma medida en que éste haya sido engendrado por aquél y Francisco hijo de Juan en tanto aquél en esa misma medida. La anterioridad de la causa y la posterioridad del efecto, por tanto, remiten al orden de sus naturalezas. Aquélla siempre es anterior porque el efecto, según su misma naturaleza, depende necesariamente de la causa, y el efecto siempre posterior porque, también según su naturaleza propia, ha menester de una causa naturalmente preexistente que lo produzca.

Las proposiciones sobre los principios y las causas recién consignadas confirman la aseveración inicial del presente capítulo: la negación de la causa incausada torna absurdo el universo. ¿Qué otra cosa se podría decir de un universo que no procediera de una primera causa incausada? Sí; el universo sería absurdo si la totalidad de las cosas que de él forman parte, todas ellas procedentes a la manera de efectos, no hubiesen sido producidas por causas anteriores. Producidas por causas anteriores, tales cosas no pueden proceder de una serie infinita de causas. De acuerdo a algo ya expuesto, una serie infinita de causas solicitaría que todas fuesen efectos, los cuales, a su vez, obrarían al modo de causas segundas, mas no puede haber causas segundas sin una causa primera. Luego, si todas las causas fuesen causa segundas, no habría efectos de ningún tipo, pues la primera causa segunda, que es causa de las posteriores, no sería el primer efecto, ya que su causa también sería una causa segunda, y así al infinito.

Negada la primera causa incausada, el universo aparecería frente a nuestros ojos como un efecto de infinitas causas causadas productivas de un número igualmente infinito de efectos; mas esto repugna a dos evidencias elementales: que el mundo es finito y que las cosas a él pertinentes tampoco son infinitas según el número. Por ende, si los efectos no son numéricamente infinitos, tampoco se justifica que haya un número infinito de causas. Es necesario, pues, que las causas sean de un número finito; pero, si el número de las causas es finito, algunas de ellas debe anteceder a todas las demás, dado que, en caso contrario, se registraría nuevamente la sinrazón de una serie infinita de causas. Pero la causa que antecede a todas las restantes, por ser la primera, es causa de toda otra causa segunda, no es efecto de nada: es la causa incausada.

Sin una primera causa incausada, el universo no existiría; es más, sería absurdo, porque las cosas de este mundo llevan impresas la procedencia desde un origen o de un principio. Sin embargo, el origen del universo no puede ser un mero principio de su procesión, un simple punto de partida, pues es notorio que todas esas cosas son efectos de causas determinadas, lo cual estatuye que el principio del proceso universal de todas las cosas de este mundo sea un agente productor, ya que el mundo se sigue de él como un efecto de su causa. Por eso mismo, la imposibilidad de la improcedencia del universo es tan absoluta cuan insostenible por la razón humana. De hecho, nadie cuestiona que todas las cosas mundanas proceden como efectos de sus causas. Mas, si esto es así, ¿qué motivos inducirían a pensar que el universo sería im-

procedente cuando todas las cosas que lo integran desmienten patéticamente cualquier pretensión de poner en tela de juicio su condición de efectos? ¿Qué excusa habría de emplearse para afirmar la improcedencia de un universo cuyas partes no pueden disimular el rostro propio de las cosas causadas?

Llegados a esta instancia, los hombres acusan una sensación sobrecogedora, pues si aceptan que todas las cosas de este mundo son causadas y que todas ellas proceden como efectos de una primera causa incausada, rápidamente son invadidos por el asombro que les suscita la aproximación a una verdad sublime, a saber, que lo más admirable entre todas las cosas no radica en que el mundo sea el efecto de la causa primera incausada, sino en la evidencia de que esta primera causa incausada no es algo de este mundo.

3. NI DEICIDAS NI HUÉRFANOS

A veces la razón del hombre de enfrasca en una contienda encarnizada contra el principio de causalidad; no porque algún impulso secreto encerrado en su naturaleza la induzca a lidiar contra dicho principio, sino porque la pérdida de la recta intelección metafísica del ente en cuanto ente y del ser por el cual son todas las cosas hiere su ductilidad para aprehender la procedencia de todos los efectos, cuales todas las causas segundas, desde la causa primera incausada. Pero como Dios es esto mismo, la causa primera incausada, las deficiencias y los errores humanos, por lo que concierne a la percepción de todo aquello que atañe al meollo de la causalidad, siembran el extravío en el espíritu del animal racional, pues en tal circunstancia el hombre no llega a entender a carta cabal de dónde procede, cuál es su primer principio extrínseco y, en última instancia, en qué estriba su condición de ente cuyo ser depende omnímodamente de la virtud causal de su Creador. Brevemente: a la postre, el vicio señalado desemboca en el rechazo humana de la causa divina de toda nuestra entidad, la cual causa, analogía mediante, también es concebible con arreglo a la relación de causalidad que existe entre el padre con respecto a su hijo. Al negarse, entonces, la causa primera incausada, se niega paralelamente que los hombres seamos hijos efectuados por la causa paterna divina. Así, Dios no sería nuestro Padre; por tanto, metafísicamente considerado, el hombre sería un huérfano según su propio ser.

Si regresamos la mirada a la *muerte de Dios* aludida en el párrafo inicial de este artículo, veremos que tal empresa deicida, auspiciada por el pensamiento imanentista y antropocéntrico moderno, es igualmente, aunque no tan incosciente o ingenuamente como en ocasiones se la retrata, el manifiesto desesperado de la orfandad humana. El sadismo del pensamiento que nada quiere saber de Dios, o que mueve a vivir alardeando una autonomía absoluta en relación con Él, es el mismo pensamiento de un hombre que se considera a sí mismo tan huérfano cuanto se haya autocondenado al desamparo óptico sucedáneo a su repulsa del único Padre dispensador del ser de sus hijos. Si Dios hubiera muerto, según lo desea tal pensamiento, el ser del hombre se hallaría a la intemperie, suspendido entre la imposibilidad de sustentarse en la fragilidad del ente humano que se estima a sí mismo *causa suiipsius*, y una nada

extramundana que habría venido a sustituir a la deidad escarnecida por el hombre re-nuente a reconocerse hijo suya.

En su bregar buscando refugio en medio de las inclemencias de la vida y de la historia, el hombre que se ve a sí mismo huérfano de Dios ha recurrido no más que a paliativos precarios e inocuos, porque nada puede reemplazar la ausencia de su Padre. Con los humanos intentos de deicidio ha dado comienzo, pues, la carrera indetenible de la invención de un subterfugio tras otro para justificar la obstinación del hombre en la recusación de la divinidad. Esta invención de subterfugios incluso es proclive a sublimar aquellos paliativos de su situación calamitosa a la manera de un tributo de gratitud a las cosas escogidas arbitrariamente como consuelos de una desdicha incurable, sean las gemas del arte, los beneficios de la protección brindada por la sociedad política, el acceso a las riquezas, la figuración social, los deleites culturales, o cualquier efímera gloria mundana obtenible aquí abajo. Por eso no extraña el que los hombres con frecuencia ensalcen aquello que les suministra algún gozo, alguna alegría, algún placer o, mejor aún, un remedio fugaz de su sufrimiento.

Quien se cree huérfano de Dios, resignado a penar la presunta carencia de su único Padre, procura afanosamente un tutor, alguien o algo que haga las veces de la deidad expulsada de su alma. En el fondo, lo que apetece de un modo inconfeso es mantener a buen resguardo la libertad que le habría permitido romper todos sus nexos con Dios, porque la suya es una orfandad cuyo principio ha estado determinado por un arrebato anárquico: la libertad de negar que el principio de su ser también lo es de su propia libertad. Es, entonces, una orfandad adquirida a la manera de una liberación que incluye forzosamente un acto de perfidia, toda vez que es operada como una traición a la causa gracias a la cual el hombre fue creado libre por quien libremente le ha comunicado el ser, el acto que no sólo no pertenece a la esencia de la creatura racional, sino que, a la inversa, se distingue realmente de su quiddidad.

La metafísica dispone de un arsenal de argumentos que desbaratan la sofística escondida en el canto anárquico a una libertad desvinculada del ser participado por el hombre merced a una libre donación divina. Uno de ellos se halla adornado de una eficacia notable: el hombre puede estallar en el más encendido panegírico de su libertad, aun de aquélla que ilusoriamente estima poseer sin que se cuente entre sus posesiones, pero nunca podrá desmentir la evidencia incontrastable de que lo más noble y perfecto de su entidad, el acto de ser por el cual es, no lo ejerce libremente. *El hombre no es libre de ser*. Contra esta verdad chocan todas las ambiciones veleidosas que en vano pretenden equiparar el valor de la libertad a la eminencia superlativa e imparangonable del ser.

Con una prioridad absoluta de naturaleza, antes de ser libre, el hombre es. Quien se cree deícida también cree ser libre de convertirse en un huérfano anteponiendo su libertad subjetiva a la obligación de gratitud óntica hacia la causa divina del ser que ha recibido dentro de los términos coartantes de su esencia finita, ya que no sería libre sin la previa e indispensable comunicación divina del ser que el hombre no es, sino que participa gratuitamente. Pero el ejercicio péfido de su libertad ingrata es del todo impotente para rivalizar con la excelencia del ser que participa y, más impotente todavía, para abjurar de la verdad del ser en su identidad con la substancia de la

causa incausada, porque aquél que infructuosamente dictamina la muerte de Dios ni siquiera puede dejar de ejercer el acto de ser cuya participación la hace capaz de obrar libremente.

Dada la imposibilidad absoluta de desear la cesación del ejercicio del acto de ser, y dada asimismo la conservación del ser de todas las cosas que lo participan determinada por la única causa incausada creadora del universo, quienes se consideran huérfanos, porque se suponen deicidas, seguirán siendo lo que son —entes que participan finita y gratuitamente el ser—, mas sin poder dejar de ser. Pueden, seguramente, revertir el delito de ejercer su libertad en rebeldía contra la majestad del Padre de todos los hombres, aun de aquéllos que no se avienen a admitir que hasta para considerarse huérfanos es necesario que Dios les preserve en el ejercicio del acto de los actos y de la perfección de todas las perfecciones. Empero, cómo sea posible que puedan reconciliarse con el Padre de su ser, el algo cuyo conocimiento rebasa el misterio de la metafísica.

Dentro del ámbito metafísico donde la razón humana discurre librada a sus solas fuerzas naturales, el análisis apodíctico del ser participado destruye de un modo inapelable la falacia del deicidio. Esto autoriza a inferir que la orfandad humana no pasa de ser una ficción, pues si Dios es, y si lo que es no puede dejar de ser, la conservación del hombre en el ejercicio del acto de ser ya es un testimonio elocuente de la paternidad perpetua de la causa incausada en relación con todos sus efectos, por más que algunos de éstos, haciendo un uso pésimo de su libertad, se resistan a vivir en consonancia con esta verdad.

Quizás anide en esta verdad el motivo de la desesperación de quienes presumen de deicidas. Más que su orfandad ilusoria, les carcome la evidencia de no poder dejar de ser ni de entrever, aunque más no sea a tientas y en medio de una tribulación desgarradora, que su perseverancia inalterable en el ejercicio del acto de ser ocasionalmente les impulsa a vislumbrar tenuemente la subsistencia eterna del mismo ser, a despecho de nuestra humana pequeñez para conocer de una manera perfecta que el mismo ser subsistente es la esencia de nuestra causa incausada, es decir, eso mismo que imitamos en la misma medida en que lo participamos.

MARIO ENRIQUE SACCHI