Bernhard Welte

Ateísmo y Religión

Teología Tomo VI/1

Nº 12 - 1968

EDICIONES LIBRERIA DEL I.C.R.S.

BERNHARD WELTE

ATEISMO y RELIGION

Teología Tomo VI/1 - N° 12 - 1968

EDICIONES LIBRERIA DEL I.C.R.S.

T E O L O G Í A

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Director: Carmelo J. Giaquinta

Comité de dirección: Consejo de la Facultad de Teología

Secretario de redacción: Osvaldo D. Santagada

Administrador: Rafael A. Tello

Con las debidas licencias.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 862.980

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y administración: José Cubas 3543 — Tel. 50-2048

Buenos Aires (19) — Argentina.

Suscripción y venta de la revista en:

LIBRERIA DEL INSTITUTO

RODRÍGUEZ PEÑA 1052 — BUENOS AIRES

INDICE

Prólogo	7
El Ateísmo como posibilidad humana	11
La Cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger	25
Ser y Razón de Ser del Mal	43
El Camino de la Teología frente a la Nueva Comprensión de la Historia	57
El pensamiento filosófico actual frente a las "quinque viae" de Santo Tomás de Aquino	75
Bibliografía de las publicaciones del profesor Bernardo Welte	123

PROLOGO

“Dios ha muerto”. La exclamación de Nietzsche parece el anuncio de un profeta que pregona la Pascua de una nueva era, que, a diferencia de la anterior, comenzaría no con la resurrección sino con la muerte de Dios. El anuncio corre por el mundo entero, sometiendo inteligencias y voluntades, cual si se tratase de un Evangelio.

Dios, de quien se decía antes en los catecismos populares que “está en el cielo, en la tierra y en todo lugar” es cada vez más un ausente, un desconocido. Pronto ya ni se hablará de El. La historia del pensamiento y de las religiones nos dice, sí, que hubo Dios o dioses; los hombres necesitaron de ellos. Pero la ciencia positiva de hoy no los encuentra por ninguna parte. Apenas unos pocos rastros de El descubre aún la psicología profunda, persistentes en la temblorosa región del subconsciente, donde se han ido acumulando los traumas de toda la trayectoria humana. Una terapia paciente y adecuada podrá, quizás en breve, cauterizar los desgarros producidos por el mito. Ese será el gran día de la humanidad, pues el hombre se habrá salvado definitivamente. El mismo será su dios. El verdadero hombre-dios, deseado y plasmado por todo el devenir cósmico.

Pero ¿será cierto que Dios ha muerto? El hecho de la muerte o de la vida de Dios es de la máxima importancia y significación para el porvenir del hombre. No basta, por tanto, enunciar una u otra. Será preciso que ésta o aquélla sean comprobadas fehacientemente. La pesquisa, de la que resultará la demostración evidente de una u otra, no es tarea fácil.

—¿No es ridícula la preocupación de querer contar con un acta de defunción de Dios?... ¿Nos consta, acaso, que haya existido?

—...El hecho de que estemos celebrando las exequias

de Dios es una prueba irrefutable de que Dios existió. De otro modo ¿cómo podría haber muerto?...

—Pero ¿el muerto es El en realidad? ¿Un Dios que muere ha existido alguna vez?

Los interrogantes se enmarañan, sin que podamos por este camino saber si Dios ha muerto, o qué Dios es el que ha muerto; y si muerto un Dios quedaría aún vivo y por conocer otro Dios desconocido, para adorarlo o matarlo una vez más.

Muchas veces en la historia se han entonado De profundis por la muerte de dioses. Pero a pesar de lo trágico de esos cánticos, una nota de entusiasmo y vida se adivina en los mismos: cuando los dioses mueren es porque hace su entrada el Dios verdadero. En efecto, el primer De Profundis resonó cuando Yahvé, Yo-Soy, se reveló a la conciencia de su pueblo: “Obras de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan. Tienen ojos y no ven... Iguales que ellos serán los que los hicieron, y todos los que en ellos se confían” (Salmo 113). Y cuando Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo fue anunciado a los griegos, resonó nuevamente el De Profundis: “No habita dentro de los templos, ni es honrado por las manos de los hombres como si necesitase de algo” (Hechos 17, 24-25).

El De Profundis que resuena hoy es fácil que en la boca de muchos tenga un acento satánico, como hasta ahora no se había escuchado. Estos querrían la supresión total de todo Dios, aún cuando les constase de su existencia mucho más que la de ellos mismos. Pero es muy posible que en la boca de no pocos ese De Profundis tenga un acento evangélico.

¿Cuáles serían los dioses cuya muerte éstos cantarían? Pablo VI se ha planteado con toda seriedad la pregunta que aquí proponemos. Los motivos del moderno ateísmo —nos dice— “son complejos y múltiples, tanto que nos vemos obligados a ser cautos al juzgarlos y más eficaces al refutarlos; vemos que nacen a veces de la exigencia de una presentación más alta y pura del mundo divino, superior a la que tal vez ha prevalecido en ciertas formas imperfectas de lenguaje y de culto, formas que deberíamos esforzarnos por hacer lo más puras y transparentes posibles para que mejor expresen lo sagrado de que son signo”.

Los dioses que mueren son, pues, las falsas formulaciones de Dios, las proyecciones que de El hacemos alienadas de

la vida. Habrá que encontrar y mostrar a Dios en lo más recóndito de la realidad mundana, como el núcleo constitutivo más íntimo de la misma, en cierto sentido "inmanente" a ella, aunque trascendiéndola completamente. Un Dios que "no está lejos de cada uno de nosotros; en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos 17,28). "Un Dios de vivos, y no un Dios de muertos" (Mateo 22,32).

Es este el Dios que el mundo busca sin saber. Y descubrirse al hombre común es la tarea más ambiciosa de la filosofía cristiana. Así lo ha sido desde sus primeros esbozos en los comienzos del cristianismo, con Justino y Aristides, hasta los grandes filósofos y literatos cristianos contemporáneos.

En la línea de los filósofos actuales, preocupados por salvar para el mundo la misteriosa realidad de Dios, se destaca, sin duda alguna, el Profesor Doctor BERNARDO WELTE, quien para hablarnos de El no titubeó en someterse, a sus sesenta y un años, a la ardua disciplina de aprender nuestra lengua castellana.

Dios fue el tema fundamental de todo el trabajo que B. Welte realizó entre nosotros. Dios cuestionado por el hombre de hoy: "*El ateísmo como posibilidad humana*". Dios vislumbrado por uno de los más grandes metafísicos modernos: "*La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*". Dios que se vuelve aún más misterioso cuando el hombre tropieza con el escándalo del mal: "*Ser y razón de ser del mal*". Dios, invisible e inefable, pero hecho visible y Palabra en su Hijo, cuyo mensaje salvador ha de resonar con acentos renovados en cada época de la historia: "*El camino de la teología frente a la nueva comprensión de la historia*". Dios, cuya existencia la inteligencia humana ha intentado demostrar, logrando en Santo Tomás de Aquino formulaciones de genial vuelo, pero que han de ser criticadas y reformuladas con los elementos valederos de toda filosofía, en especial la moderna: "*El pensamiento filosófico actual frente a las cinco vías de Santo Tomás de Aquino*".

De todo ese trabajo es fruto lo que presentamos en este cuaderno de Teología.

El doble ciclo de conferencias y seminario, que tuvo por título general "Ateísmo contemporáneo y Religión", fue organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Ca-

tólica Argentina, que invitó para ello especialmente al célebre filósofo de Friburgo. La realización del mismo fue posible gracias a la singular colaboración de las Hermanas del Instituto de Cultura Religiosa Superior. Y la publicación de todo el curso se hace con el aporte económico de la Librería del mismo Instituto. El secreto del éxito obtenido estuvo en el apoyo prestado por los profesorados y alumnados de las Facultades de Filosofía de la Universidad Católica y del Salvador, como también de otras Facultades e Institutos de Profesorado. Y, de modo especial, en la ayuda y simpatía de muchas personas amigas.

Queda ahora al lector valorar y criticar el aporte que Bernardo Welte hace a la cuestión de Dios. La Facultad de Teología y esta Revista se sentirán recompensados de todo el esfuerzo que el ciclo del Profesor Welte implicó si todo esto contribuye a actualizar entre nosotros la inquietante cuestión de Dios.

C. G.

EL ATEISMO COMO POSIBILIDAD HUMANA

Quizás haya habido siempre ateos, pero en nuestra época, por primera vez en la historia, el ateísmo se ha convertido en potencia mundial y tiene de su lado a una gran parte de la humanidad.

Ante este fenómeno el pensador creyente tiene que preguntarse: ¿Cómo es posible?

Tenemos que preguntárnoslo tanto más, cuanto más convencidos estemos de que hay Dios y de que podemos conocerlo; pues, si nosotros podemos conocerlo, el enigma es entonces tanto mayor: a saber, ¿por qué los hombres, que de tanto son capaces, en gran número, de hecho, no conocen a Dios y son ateos? ¿Cómo es posible esto, si es verdad, como decimos, que pueden conocer a Dios?

Para descifrar ese enigma por medio de una reflexión filosófica, tenemos que decir algo primeramente sobre el comportamiento de Dios con respecto al hombre o del hombre con respecto a Dios. En ese comportamiento sospechamos que se halla la razón de la posibilidad, tanto del teísmo como del ateísmo.

I

EL ESPÍRITU HUMANO Y SU MOVIMIENTO

¿Cuál es la postura de Dios frente al hombre, concretamente frente al pensamiento y conocimiento humanos? Vamos a enunciarlo primeramente en una tesis doble; después intentaremos razonar esa tesis mediante un análisis fenoménico del existir humano.

La tesis dice así: el hombre puede llegar a la idea de Dios porque es Dios el que primeramente toca y mueve el pensamiento del hombre. Cuando el hombre conoce a Dios no

es el hombre el primero que comienza, sino que es Dios quien ha comenzado a hacer algo con el hombre, y por eso ha podido el hombre a su vez comenzar a conocer a Dios.

A esta tesis añadimos otra segunda que dice: Dios ha tocado al hombre en su ser de manera tan singular, que es posible también para el hombre no conocerlo, más todavía, apartarse de él. Con ello situamos la razón de la posibilidad del ateísmo en la manera tan especial y peculiar con que Dios desde el principio mueve y requiere al ser humano y junto con él el pensamiento humano.

Intentemos aclarar esta doble tesis.

De entre todas las explicaciones posibles elegimos tan sólo una por parecernos especialmente instructiva.

En la vida humana en general y en el pensamiento humano en especial, observamos una singular inquietud. El hombre jamás se contenta simplemente con el estado en que se encuentra a sí mismo y a su mundo. Por eso constantemente está tratando de transformar a sí mismo y a su mundo. Esa inquietud de transformar es más que milenaria sin que alcancemos a ver su fin.

¿De dónde le viene esa inquietud? Hay en el hombre ostensiblemente una singular dehiscencia en las experiencias fundamentales de su vida. Por un lado experimenta la situación de hecho de su existir en el mundo y de los objetos y relaciones de su mundo. Pero además de eso, y de un modo distinto, experimenta también esto otro: cómo deberían ser las cosas y cómo no son. Su existir humano se escinde entre el ser fáctico del ente y el ser debido. La inquietud insaciable del ser humano se nutre de esa diferencia; es el esfuerzo incansable por suprimirla, es decir de transformar el mundo fáctico para que sea como debe ser.

En la experiencia fundamental del hombre aparece pues este doble elemento. El hombre experimenta lo que fáctica y positivamente es y lo que como tal se documenta en sus sentidos o en sus instrumentos. Pero además de eso experimenta algo que positivamente no se da ni se demuestra fáctica y empíricamente; experimenta cómo debería ser, es decir algo que está por encima de lo fáctico, pero que se le presenta como asequible.

Esta segunda experiencia es de índole totalmente distinta de la primera. No se apoya en el dato fáctico, más no por

eso es menos real, ya que es el alma y fuerza motora de ese incansable y milenarismo afán del hombre de cambiar el mundo. Es un poder inquietante que constantemente nos compele a nuevas transformaciones. ¿Qué clase de poder es éste?

En el plano de la orientación mundana del saber humano, se manifiesta ese poder en la inquietud del preguntar y el pensar. El hombre jamás se contenta a la larga con lo que sabe y experimenta directamente. Sigue preguntando por el dónde y el adónde y el por qué, moviéndose en la inquietud de una constante interrogación. El hombre se halla en esa inquietud desde que comenzó a vivir humanamente y esa inquietud perdura y seguirá perdurando, según parece, indefinidamente.

Nuevamente aparece la diferencia entre lo que el hombre sabe y lo que debiera y quisiera saber. Y él está incesantemente intentado hacer desaparecer esa diferencia en un intento milenarista y pertinaz. En su pensamiento está presente no sólo lo que de hecho y positivamente sabe, sino además y en cada caso, algo que es más que aquello que quisiera y debiera saber. El poder de esa inquietud es tan primordial y tan pujante que jamás deja al hombre satisfecho.

Volvemos a preguntar: ¿qué clase de poder es éste?

Para verlo más claro sigamos observando, en una etapa más, la marcha de la inquietud humana tal como se nos muestra, en cuanto marcha del preguntar pensante. Al hacerlo, vemos que el preguntar humano se mueve constantemente de una pregunta a una respuesta y de una respuesta a otra nueva pregunta. Cuando el hombre pregunta, generalmente encuentra, de momento, lo que quería saber con su pregunta; averigua de dónde viene esto o aquello, para qué sirve esto o lo de más allá, etc. Pero, según parece, jamás se encuentra con el todo de lo que quiere saber con sus preguntas. Siempre queda algo por preguntar, y detrás de cada respuesta hallada vuelve a renacer la inquietud interrogante. Así, la marcha de la inquietud humana, en cuanto marcha del preguntar humano, camina constantemente de una respuesta a otra, de un hallazgo a otro.

Dicho de otra manera: ese poder que le da a entender al hombre: debieras saber más, debieras ir más allá... deja entrever, en todo lo que el hombre encuentra por respuesta, algo de sí; cada nuevo descubrimiento regala al hombre la concien-

cia de saber por fin aquello que quería y debía saber. Pero en ese caminar de ser a ser, de respuesta a respuesta, ese poder jamás se deja ver enteramente. Siempre se sustrae, cada vez más atrás y cada vez más arriba, volviendo cada vez a intimar al hombre: tienes que seguir preguntando, preguntando sin cesar... De esa manera logra mantenerlo en una inquietud constantemente nueva.

Cuando el hombre se da cuenta de ello, cuando se da cuenta en especial de que con la muchedumbre de respuestas obtenidas no hace sino acrecentar a su vez el número y la gravedad de las preguntas que quedan por hacer, entonces puede ocurrir que sobrevenga un viraje en su manera de preguntar y con ello un viraje en el rumbo de su inquietud espiritual. Queremos decir: saturado y fatigado, al mismo tiempo del interminable camino de preguntas y saberes y de las nuevas preguntas, puede llegar el hombre a preguntarse en definitiva: ¿adónde va todo esto?, ¿qué sentido tiene todo esto: el que esté yo en este mundo mío, el que mi mundo, todo ese mundo mío esté en mi derredor, el que a la postre exista lo que existe? ¿Para qué o por qué es en definitiva lo que es? ¿Por qué hay algo en absoluto y no más bien nada? ¿Qué es en definitiva eso de que algo sea en definitiva?

Con tales interrogantes no se pregunta ya partiendo de un ser a su más próximo, de un conocimiento a su inmediato; más bien comienza aquí el hombre a poner en tela de juicio y encontrar cuestionable el todo de su ser en el mundo; más todavía: la totalidad del Ser del ente en general. Aquí, tras ese cambio de rumbo en el preguntar, no se cuestiona ya lo particular; la marcha interrogatoria no camina ya de un punto a otro, digamos, horizontalmente. Ahora se ventila todo en uno solo. El Todo que llamamos Ser del ente es ahora el cuestionado, y el interrogante, desde ese Todo, alza ahora la vista verticalmente.

Pero el poder que arroja al hombre a esa inquietud de su existencia, y con ello a la inquietud de su espíritu, de su afán de saber, de su interrogar, le hace saber: tú debes, tú tienes que saber algo, eso es más grande que todo lo que es en su totalidad. Debes y tienes que encontrarlo, de lo contrario todo tu mundo quedará suspendido en el vacío, y tú mismo juntamente quedarás suspendido en el vacío...

Si quedan sin respuesta los interrogantes universales de

por qué hay algo en absoluto, para qué hay algo en absoluto, entonces todo sigue en el fondo sin tener para el hombre razón de ser ni sentido, por muchas metas humanas y por muchas estructuras pletóricas de sentido que hayan podido descubrirse; entonces todo saber humano sigue siendo en el fondo sin sentido y errátil, por muchas respuestas que haya podido recoger el saber humano; entonces sigue siendo todo el saber del hombre como una luz exigua en medio del océano inconmensurable de lo desconocido, ¿de la Nada tal vez?

Así pues, el poder que sitúa al hombre en su inquietud, más especialmente en la inquietud del pensar en forma de interrogante, se manifiesta ahora como algo que es más y de calidad distinta a la de todos los seres del mundo en su conjunto.

Los interrogantes universales, que tienden su vista hacia ese poder, por haber sido éste quien de antemano los ha suscitado y requerido, la tienden hacia una región allende todo ser. Más ¿qué es lo que quiere decir: “allende todo ser”? ¿Qué es eso que no es un ser y que por tanto no “es” en absoluto? ¿Por ventura nada? Pero nada, en el sentido de inexistencia vacua, tampoco parecer ser, pues ¿podría una nada inexistente y vacua afectarnos de esa manera; podría sumergir al hombre en esa inquietud milenaria y perenne? ¿Qué es lo que nos está mirando lejanamente presente, en el interrogante de por qué hay algo en absoluto y no más bien nada? ¿Qué es lo que nos invita a abandonar todo ser tras de nosotros y seguirle? ¿De qué región nos viene esa incitación y excitación? De una región extraña, e invulnerable a términos tales como “es algo” o “no es nada”.

¿Hasta dónde alcanza el pensamiento del hombre cuando mira por encima de todo ser, con el fin de encontrar definitivamente en ese “por encima de” aquello que podría aclararle primordial y terminantemente el Ser de los seres, aquello que podría arrancar al mundo del vacío inminente del absurdo y calmar la inquietud del hombre? El pensamiento alcanza más allá de todo lo que “es”, ya que aquello por lo que pregunta ahora el pensar del hombre es precisamente por qué y para qué es algo en absoluto.

Ahora bien: con ello llega el pensamiento a una región donde el pensar como tal no encuentra sostén alguno, ya que el pensar sólo puede sostenerse en algo que es, y sólo puede ceñirse en la fórmula: “esto es eso o aquello”, o sea en una

determinación aprehensible. Pero cuando se suspende todo "es" y por lo mismo toda determinación, entonces se suspende y falla para el pensar todo sostenimiento.

Con ello, además, falla naturalmente todo sostenimiento en el sentido de detención y cese, ya que toda determinación es a la vez un límite. Siempre que determinamos: "esto es así", lo delimitamos y ceñimos: "esto es así y no de otra manera". El pensar que piensa por qué y para qué es algo en absoluto arriba a lo sin fin y a lo sin límites. Es como si cayera en un pozo sin fondo en que cada vez se cae más abajo. El existir llega arriba y cae a lo Infinito.

Ahora bien: lo Infinito en que cae el existir en su límite más extremo no puede por menos de suspender el pensar. Pensable en sentido estricto sólo es lo que es aprehensible y determinable en forma de juicio en cuanto "es". Ese determinar predicamental es la forma fundamental del aprehender y por lo mismo del pensarse a sí mismo del pensamiento. En cuanto esto deja de tener un sentido, el pensar tiene que quedar suspendido, tiene que enmudecer el entendimiento y callarse su lenguaje. El pensar llega aquí a lo inconcebible en cuanto indecible. El pensar que aborda en serio la pregunta de qué hay en realidad en eso de que algo es en absoluto, se adentra en lo Infinito como en lo Inconcebible e Indecible. En ese sentido llega el pensamiento a lo más lejano y remoto.

Pero eso lejanísimo y remotísimo parece, por otro lado, ser al mismo tiempo su más íntimo y primerísimo y, en ese sentido, su más próximo. Parece que el pensar está ya de antemano comprendido y movido por ese incomprendible. ¿Por ventura no fue en sí mismo donde el pensar halló el impulso que le mueve a no encontrar satisfacción y plenitud en ser alguno? ¿Se hubiera puesto en marcha por la ruta del pensar, esto es, de su inquieto preguntar, y hubiera vuelto a hacer preguntas y más preguntas si no le hubiera llamado ya desde el principio el Incomprendible que está por encima de todo ser, y si el existir no hubiera estado ya secretamente familiarizado con ello, siendo por tanto sabedor de qué es lo que había que preguntar? Sin ese precedente ¿hubiera tenido el pensar en definitiva la posibilidad de hacer la pregunta universal? Lo más extrínseco al pensar es al mismo tiempo, ya lo vemos, su más intrínseco y primerísimo, ya que él es el primero que pone todo en movimiento.

El poder misterioso que requiere al pensar, y no sólo al

pensar, sino juntamente y por entero al hombre vivo en esa inquietud sin fin, que lo reclama desde siempre y por encima de todo lo empíricamente fáctico del ser, sumiéndolo en inquietud, ese poder misterioso comienza a revelársele ahora en un primer contorno. Es el contorno de lo Incontorneable, por ser él ilimitado e infinito; el contorno de lo Infinito de quien todo ser y cosa finita recibe explicación y sentido para la existencia. Con él sale a la luz algo así como un primer contorno de aquello que en el lenguaje de la religión llamamos Dios vivo.

Ciertamente habría que explicar aquí más detenidamente muchos puntos, pero lo que hemos dicho bastará de momento para nuestro propósito.

Si nuestra perspectiva no falla, se nos han manifestado puntos decisivos acerca del comportamiento del poder infinito, que llamamos Dios, con respecto al ser humano.

Resumiéndolos, vemos confirmada y aclarada la tesis que dejamos sentada al comenzar estas reflexiones. Se nos ha manifestado que el poder infinito de Dios afecta y mueve al ser del hombre desde siempre, independientemente de si el hombre se percata de ello o no. Se nos ha hecho manifiesto que el hombre llega a la idea de lo eterno, a la idea de Dios, por haberse allegado Dios de antemano al pensamiento del hombre.

Pero también hemos visto que el poder eterno de Dios afecta de modo extraño al ser del hombre, es decir de manera que el hombre se constituye como hombre —o sea como un ser que pregunta, busca y se inquieta— primordialmente por eso. De tal manera que nunca, mientras el hombre es hombre, se libra de esa inquietud.

Pero hemos visto que ese poder que le afecta y le mueve en su ser, sigue siendo para él incomprensible e inconcebible, en marcado contraste con su capacidad de ver, comprender y manejar para sus fines el ser que se extiende ante su vista.

En ese extraño comportamiento del poder eterno con respecto al ser del hombre es donde se halla la razón, no sólo de por qué puede llegar el hombre a la idea de Dios, sino también la razón de que pueda llegar a la idea de que no hay Dios. En él se halla la razón de la posibilidad del ateísmo. Esto es lo que queremos probar más detenidamente en lo que sigue.

II

LAS "RAZONES" DEL ATEÍSMO

El hombre se encuentra situado en el mundo, con una orientación primaria hacia los seres del mundo y los puede experimentar, manejar y transformar positivamente. Un ser es para él primariamente aquello que es, y por ello sencillamente lo real. De ese modo y como por naturaleza, se orienta el hombre en su comprensión del Ser, hacia ese ente concebible del mundo como hacia el Ser verdadero. Ahora bien: el fundamento eterno yace allende esa región, y así la pregunta acerca de él, la inquietud interrogante y trascendente, se pierde fácilmente de vista.

De ahí resulta que ese fundamento eterno, en cuanto infinito e incomprensible, de improviso tiene que aparecerse al hombre como nada, dada su natural orientación hacia el ente positivamente aprehensible como hacia el ser verdadero. Siempre le será obvio pensar que Aquél no es un ser, o sea, nada en absoluto. De ese modo, la cuestión de "por qué es algo en absoluto y no más bien nada" parece como si no condujera a nada, supuesto que tiene que conducirnos más allá de los seres. Parece ser una pregunta ociosa, supuesto que nada le aporta ya al pensar que aprehende y concibe. En la ruta que marca no se divisa nada que pueda forzar al hombre a reconocerlo, como lo hace un ser tangible de este mundo con el que nos tropezamos, y que con su choque contundente nos obliga a reconocerlo.

Nada parece forzar al hombre a continuar hasta el final el camino de su preguntar y a reconocer como realidad definitiva la meta de su más extremada pregunta. Tanto el camino como su meta parecen perderse en la Nada.

Partiendo de esa apreciación es como puede llegar el hombre a querer atenerse exclusivamente a lo tangible, concreto y perentorio del ser intramundano y dar de lado como inexistente e inservible a todo lo que nos lleve más allá.

Tal postura parecerá tanto más obvia cuanto lo cognoscible en forma positiva y empírica haya avanzado cada vez más decididamente a primer plano, dentro de la evolución histórica del saber humano, y cuanto más decididamente determine, en cuanto técnicamente aprovechable, el destino del hombre. La comprensión epocal del ser estará entonces como

fascinada y poseída por la positividad de lo cognoscible y dominable, y apenas quedará en ella espacio disponible para la pregunta acerca de aquello que cada vez con mayor insistencia va revistiendo la apariencia de ser algo inservible: lo eterno.

Y en verdad: empíricamente no se le puede verificar, empíricamente nada se puede hacer con él. De ese modo lo Eterno, no menos que el camino hacia él y la pregunta acerca de él, acabarán desapareciendo del horizonte del hombre. Es entonces cuando se origina algo así como un ateísmo negativo. Su postura fundamental es: existe lo que se puede concebir; lo demás es nada. Vemos que ese ateísmo no puede menos de ser una posibilidad humana, más aún, en ciertas épocas una posibilidad obvia. Vemos la razón de la posibilidad, y asimismo de la posible comprensión de ese ateísmo, en esa manera singularísima con que el poder eterno sella la comprensión humana del ser, a la vez que se le sustrae.

Desde nuestra perspectiva se divisa además la posibilidad de una segunda especie de ateísmo. Esta segunda especie de ateísmo supone, en contraste con la primera, que el hombre cree primeramente en Dios y habla de él. Este ateísmo por tanto es siempre sucedáneo y supone un teísmo primario.

Este teísmo primario y antecedente, sin embargo, se ha alterado de modo tan característico para la comprensión humana del ser, que pasa a ser arranque y fundamento de la posibilidad de un ateísmo subsiguiente.

Porque ocurre con facilidad, y siempre es posible, que esa orientación del pensar humano hacia el ente y lo concebible como ente se proyecte sobre la idea de Dios alterándola, o sea, de manera que Aquel que trasciende el ser de todo ser y el concebir de todo concebible sea interpretado él también como ser y como algo concebible a su vez.

Continuando esa interpretación obtiene el hombre un Dios esente y concebible como primerísimo, sumo y último. Obtiene como sumo el ens perfectissimum. Leibniz obró con absoluta consecuencia al desarrollarlo íntegramente en su sistema.

Más aún: bajo una determinada condición, hay que considerar ese procedimiento como legítimo e inevitable. ¿Cómo, si no, ha de hablar el hombre del eterno y único necesario si no es nombrándolo y al nombrarlo enunciándolo como ente? Hay que considerar legítimo, supuesto que el nombre nom-

rable de Dios, el Dios que en el concepto de Dios esente podemos llamar y representarnos, es indispensable para el hombre cuando importa pensarlo y enunciarlo.

Ahora bien: la condición de legitimidad de ese concebir es la de que el Dios atributivo continúe siendo algo así como una especie de índice, y que, tomándolo por tal, nos señale a través de sí al Innombrable e Indecible, allende todo ser. El Dios nombrable como ente supremo tiene un uso legítimo, a condición de que ese uso trascienda la nombrabilidad misma y se tome el nombre eterno como un símbolo a través del cual se avizore lo Innombrable.

La cosa cambia de aspecto tan pronto como el Dios esente, concebible y nombrable, en lo que tiene de concebible y aprehensible, es aprehendido y constatado por el hombre, y queda truncado en su función indicadora de carácter trascendente, con que apunta más allá de toda concepción. Esto es posible, y en ciertas épocas obvio, por razón de la tendencia del hombre, ya mencionada, de orientarse hacia el ente y de captarlo en lo que tiene de concebible, constatándolo e inventariándolo. Esta tendencia puede llegar a su vez, en épocas muy señaladas de la historia humana, a ser especialmente preponderante.

En este caso se convierte Dios para el pensamiento en algo representable y verificable en su concepto y, sin que tenga el pensamiento naturalmente que percatarse de ello, de pronto se convierte Aquel en una cosa finita en torno a la cual pueda deambular el pensamiento, observándola desde fuera y enjuiciándola como algo determinado. Al mismo tiempo, sin que el pensamiento, repetimos, tenga que percatarse de ello, se convierte en un objeto sometido al pensar, en algo frente a lo cual el pensar del hombre es el superior, es decir, el dueño y señor. El pensar humano, en su papel de dominador, es quien va a decidir ahora qué va a ser ese Dios y quien lo va a someter a su veredicto.

Esto trae ulteriormente como posible consecuencia el que el pensar del hombre se alce autónoma y explícitamente a una hegemonía, de momento tácita e inexplicita, por encima del Dios concebido por él. Y comience, digamos, a interrogar e inquirir críticamente a ese Dios para ver si resiste a todas las preguntas.

Esa crítica fue inaugurada impresionantemente en la historia del pensamiento por la Crítica de Kant, crítica dirigida no contra Dios, pero sí contra las pruebas de su existencia.

Lo que él critica es el Dios del racionalismo y las pruebas aducidas por éste. La crítica de Kant se ha acerado más en la crítica que hace Feuerbach de Dios en cuanto proyección del hombre. Ese proceso crítico ha seguido avanzando y poniendo en evidencia que en la medida en que el pensar es capaz de erigir un Dios producto del pensamiento y su determinación, en esa medida es también capaz de descomponerlo críticamente.

Y entonces se da cuenta el hombre de que un Dios constatado en su aprehensibilidad no ofrece resistencia a tal operación. Se hace patente lo que Heidegger ha pronunciado sobre la idea del deicidio a mano del hombre en su ensayo "El dicho de Nietzsche: Dios está muerto".

El pensar que representa subjetivamente se hace más poderoso que su Dios representado, y un buen día alza sus manos contra él para matarlo.

Entonces se origina un nuevo ateísmo, que podemos llamar crítico, nacido de la descomposición crítica de un Dios constatado como esente, proyectado por el pensamiento y amarrado a sus conceptos finitos.

Lo especialmente grave de ese ateísmo es que tiene sus raíces precisamente en un determinado teísmo, claro que en un teísmo muy especial, es decir inadecuado, pero en modo alguno explicable. Ese ateísmo hace patente que los teístas, sin quererlo, pueden convertirse a veces en precursores y orientadores del ateísmo.

Conviene finalmente llamar la atención sobre una tercera raíz del ateísmo, vigente en todas las formas concretas del ateísmo, pero que llega a constituirse a veces en forma autónoma e importante.

También ella se origina en la peculiar manera con que el poder eterno mueve desde el principio el ser del hombre, ya que éste puede, partiendo de su libertad finita, deshacerse del poder infinito y divino como incomprensible y lejano para él. Más lo que no puede, como hemos visto, es dejar de estar marcado en el fondo de su ser por el módulo de los módulos, por el Infinito e Incondicional, cuyo sello esencial original guía con su luz toda su vida en todas sus manifestaciones, aviándole posibilidades y metas. El ser del hombre quiere lo Infinito, y de su ser propio no puede el hombre desprenderse, aunque pueda al menos desentenderse con libertad explícita de su eterno antagonista: Dios.

Por eso podemos afirmar: la voluntad de existir, en conformidad con el ser del hombre, quiere en todo caso lo Infinito y Divino como aquello en que solamente puede encontrar el hombre su plenitud y el colmo de su medida propia. Cuando lo Infinito y Divino desaparece del pensar y querer explícitos y deja de ser reconocida su soberanía sobre el hombre, entonces, en el fondo del ser humano sigue siendo deseado como colmador de su vital ambición de pensar y querer. También aquí, y precisamente aquí, ambiciona el hombre lo Infinito y Divino.

Más como eso Infinito y Divino ha desaparecido de su vista y ha dejado de ser reconocido como superior al hombre, el ansia de vivir del hombre tratará de producir ahora, por sí misma y con ayuda de todo lo que esté al alcance de ella y de sus fuerzas, en los seres entorno, esa imagen infinita y la exorbitará para lograr de alguna manera poseerla.

El hombre comenzará, pues, interpretando como infinita y divina su propia estructura existencial intramundana, partiendo de su voluntad humana y de su poder humano y exorbitándola dentro de esa nueva dimensión. En ese empeño será por fuerza insaciable en exigir ser absoluto y en poseer por sí y reclamar para sí un poderío absoluto. Y cuanto más crea que lo consigue en sus comienzos, tanto más vislumbrará aquello que quiere y ambiciona de veras, y con tanta mayor pujanza ese vislumbre acrecentará y encenderá a su vez su voluntad.

La grande y plena vida divina (o cuasidivina, en figura de promesa), la gran vida que se da a pregonar como en sus comienzos en las egregias formas del saber, del deleitarse, del dominar, esa es la que embriagará al hombre.

Y cuando a lo largo de esa embriaguez advierta los resabios de fe en Dios que pueda haber todavía en el ámbito de sus secretos pensamientos o del despliegue exterior de su poder y de la tradición humana aún vigente en él, le entrarán ganas de extirpar radicalmente esos resabios como algo molesto que limita sus propias pretensiones, divinas en el fondo. Querrá extirparlo además como fatuo, es decir no constatable empíricamente, y de arrojarse a un ateísmo no ya negativo, sino positivo y activo. Esta positividad consiste ahora en que lo que al hombre le importa es convertirse en Dios.

Si preguntamos por la raíz de esa posibilidad, no encontramos otra sino la imagen de Dios en el hombre. Encontramos que en tales casos el Dios de dentro del hombre lucha

contra el Dios de fuera y por encima de él y lo derriba, por parecerle que para un Dios superior no queda sitio en las pretensiones del hombre.

Ha sido Freidrich Nietzsche quien más radicalmente ha pensado las consecuencias de esa posibilidad y quien más hondamente las ha vivido de una manera grandiosa y formidable en su género.

Naturalmente, ese ateísmo positivo y activo tiene que pagar un precio muy alto. Como se empeña, y tiene que empeñarse por razón de sus principios, en presentar la imagen de la existencia divina con ayuda del poder finito y en el ámbito de las posibilidades finitas, tiene que acabar por ser víctima de la venganza de lo caduco, venganza a la que no puede escapar, aunque continuamente esté tratando de hacerlo.

Tiene que desplegar en torno los horrores de todo totalitarismo, delatores de su miedo. Tiene que sufrir bajo la insuficiencia, negada siempre, pero siempre presente, de todos sus planes de saber, de poderío y de gloria. Tiene que sufrir el fracaso, la trivialidad de la muerte, lo caduco de toda obra y todo reinado humanos. Se alzarán en contra de esas múltiples formas de venganza de lo finito en un empeño de encendido fanatismo de no querer reconocer lo que es verdad. Constantemente se presentará en todas sus variantes la venganza de lo caduco que no deja en pie la efigie diseñada en su reino y predestinada para ser grandiosa, más aún, divina, y volverá a derrumbarse lo más egregio.

Más si el hombre se aventura a abrirse a esa experiencia que llamamos venganza de lo caduco, entonces acaso se le brinde un nuevo lance, quizás entonces se avie un nuevo viraje en el destino histórico del ateísmo.

Cuando el hombre siente que también esa superlativa y casi divina grandeza del hombre tiene que retornar a la nada, y juntamente con ella todas las grandes obras del hombre y todo su orgullo; cuando presienta la muerte y la caducidad, entonces comienza a sentir el poder inmenso, la prepotencia de la Nada. Todo va a parar a manos de lo tremendo, de la muerte, de la Nada. Sobre esa experiencia podemos leer a Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger.

Una vez que el hombre haya experimentado la supremacía de la Nada, podrá aprender más fácilmente a rendirse ante el Supremo y Soberano.

De en medio de los horrores de la angustia podrá nacer una especie de confianza. Tal vez no sea otra vez la noche oscura de la Nada sino la voz lejana del Supremo. Quizá al final de todas las cosas humanas y al final de todos los ateísmos humanos, se nos acerque otra vez en la oscuridad de la Nada, silencioso, lejano y sin nombre, el poder eterno de Dios. Tal vez sea la noche oscura de San Juan de la Cruz el destino de la hora presente. Tal vez le sigan los albores de un nuevo viraje del mundo y logre en el hombre un nuevo porvenir aquello que le requirió en su ser desde su primer principio, e hizo posible el juego de su cambiante destino de fe e incredulidad: el Dios eterno.

LA CUESTION DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Expondremos el pensamiento de Heidegger, considerando muy particularmente la cuestión acerca de Dios. Si queremos hacerlo con la debida diligencia, hemos de atender al pensamiento global de Heidegger y bosquejarlo en sus líneas fundamentales. Solamente a partir de su marco global puede resultar suficientemente clara la cuestión de Dios, tal como ella brota de este pensamiento.

No insistiremos sobre el hecho, digno de interés, de que muchas de las ideas de Heidegger han nacido de reflexiones sobre motivos cristianos, como Otto Pöggeler lo ha mostrado recientemente con referencias instructivas¹. Consideraremos más bien el pensamiento de Heidegger tal como se presenta en su obra.

Recordemos que Heidegger ha caracterizado a menudo su pensamiento como un "Denkweg" (es decir, como un camino, una marcha del pensamiento). El pensamiento de Heidegger se *mueve* en el curso del tiempo, ha recorrido ya diversas etapas y algunas veces se ha adentrado en senderos que al principio parecían no conducir a resultado alguno ni a más amplias posibilidades de progreso. Para designar tales senderos ha empleado Heidegger el título "Holzwege" (los senderos del bosque). A raíz del título de su libro, él comenta que se trata de caminos que acaban imprevistamente en lo intransitado.

La interpretación que aquí intentamos ha de tener pues en cuenta este carácter del pensamiento heideggeriano que está siempre en movimiento, en camino. Hay que proceder con precaución y cuidarse de querer fijar a Heidegger en una

¹ Sein als Ereignis, en Zeitschrift für philosoph. Forschung 13. (1959) 577 ss., Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963). Ver además los recientes trabajos de K. Lehmann, Phil. Jahrbuch. Görres Gesell. 71 (1964) 331 ss., y 74 (1966) 126 ss.

posición que él quizás no había tomado más que como una etapa de un camino, o también de un "Holzweg", que lleva más lejos. Es, pues, previsible que las perspectivas de la interpretación se hayan desplazado igualmente en lo que concierne a la cuestión de Dios.

El pensamiento de Heidegger, no obstante esta característica de ser un pensamiento en movimiento, constituye a su modo una unidad rigurosa. Unidad que resulta, por una parte, de la dirección por la cual se ha encaminado su pensamiento y de la que nunca se ha apartado y, por otra, del punto de partida metódica elaborado y desarrollado por Heidegger con extraña consecuencia. Creemos que la gran coherencia y la fuerza que han caracterizado siempre el pensamiento de Heidegger se deben a esta perseverancia en su procedimiento metódico y a la correspondiente consecuencia y perseverancia con que ha perseguido su fin, y de ningún modo a posiciones fijas o todavía fijables. En este sentido, el pensamiento de Heidegger forma una unidad, sin ser por ello un sistema de tipo fijo.

Debemos, además, recordar que toda penetración comprensiva de un pensamiento ajeno está, en cuanto tal, *siempre* "en camino" y ha de evitar pensar que alguna vez llegue a término. Toda penetración comprensiva ha de conservar un carácter de tentativa.

En nuestro intento de seguir el camino recorrido por el conjunto del pensamiento de Heidegger prestaremos atención a la cuestión de Dios, tal como surge y se encuentra planteada desde ese pensamiento. Cuestión que será suficientemente clarificada sólo si hacemos de antemano la tentativa, sin duda atrevida, de abarcar con la mirada la *totalidad* del camino recorrido por su pensamiento.

Bajo el título "La cuestión de Dios" se esconden, sin duda, muchas dificultades.

¿Existe, en definitiva, la posibilidad de plantear la cuestión de Dios? ¿Qué quiere decir en el fondo plantear la cuestión de Dios? Además, suponiendo que a partir del recorrido del pensamiento heideggeriano debiera plantearse la cuestión, quedaría todavía por preguntar cómo, de qué manera se la plantea.

Todos estos posibles interrogantes deben ser tenidos en cuenta. Por ello damos al título "Cuestión de Dios" un sentido muy flexible y amplio que, en nuestro ensayo de interpretación del pensamiento de Heidegger, nos permita per-

manecer abiertos hacia toda la posible extensión de tales preguntas.

Se pondrá entonces de manifiesto que justamente un pensamiento como el de Heidegger debe ponernos en guardia contra una interpretación demasiado rígida y esquemática de la cuestión de Dios, aún como simple cuestión; y en guardia también contra una aceptación demasiado desconsiderada e irreflexiva de su formulación.

LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Para aclarar las relaciones entre el pensamiento y la cuestión de Dios, examinaremos ante todo su punto de partida metódico ya que éste, tal como se encuentra expuesto en los primeros párrafos de "Ser y tiempo", ha seguido determinando toda su evolución futura.

En el párrafo 7 de "Ser y tiempo"², Heidegger da una anticipación de lo que entiende por fenomenología.

Damos allí con la máxima: "volvamos a las cosas mismas"³, que, como simple máxima, denuncia claramente una tendencia a superar todo lo que disimula "las cosas mismas", como por ejemplo las representaciones corriente y no examinadas de las cosas.

Con esta máxima "volvamos a las cosas mismas", el pensamiento es invitado a dirigir su mirada sobre aquello "que se muestra en sí mismo". Esto, en cuanto tal, es el fenómeno⁴. El fenómeno, nos dice Heidegger, es lo que se manifiesta por sí mismo.

En el mismo párrafo, nos advierte Heidegger que los fenómenos se manifiestan con múltiples manifestaciones. Está aquello que se manifiesta inmediatamente; pero también está aquello otro que sólo viene implicado en lo manifiesto, y se muestra a veces pero *ocultándose*. Tal vez está disimulado. Puede entonces, en principio, ser llevado a manifestarse, ya que, se encuentra, al menos, ocultamente dado. Y, siempre en base a su fenomenalidad primordial, puede pasar de la disimulación al develamiento de sí. Esta acción develante es el sentido del logos en toda fenomenología.

² En la 1ª edición (Halle 1927) 27.

³ *Ib.*, 27.

⁴ *Ib.*, 28.

Aprendemos aquí que la fenomenología llega a “hacer por sí mismo lo que, aunque de modo velado, se manifiesta tal como se manifiesta por sí mismo”⁵.

Ahora bien, se trata en este mismo párrafo 7 de “Ser y tiempo”, así como en todo el pensamiento de Heidegger, de fenomenología entendida como *ontología*. Lo oculto en los fenómenos de la existencia, que ha de ser develado, es el *Ser* del ente⁶. Pues lo que se manifiesta ante todo en nuestra existencia y, en general de modo muy visible, es siempre el ente.

En cambio: *que el Ente es*, es decir, el Ser del Ente y lo que en él se manifiesta, queda siempre en primera instancia oculto, aunque dado.

Es pues, el Ser del Ente el que requiere, de un modo preferente, un descubrimiento que lo lleve a manifestarse por sí mismo. En este develamiento del Ser del Ente por sí mismo consiste, según este párrafo, el alcance de la fenomenología en cuanto ontología⁷.

Al respecto nos advierte Heidegger enfáticamente que detrás del Ser del Ente develable por la ontología fenomenológica, no puede haber otro Ser, que fuera quizás accesible mediante un método diverso del fenomenológico.

Si tratamos de comprender la ontología fenomenológica tal como se expone en “Ser y tiempo”, carece de sentido contar con una “cosa en sí” que se encontraría más allá de toda fenomenalidad y que entonces habría de constituirse como dominio de una ontología no fenomenal sino metafísica.

Sin duda —esto ha de quedar abierto— es posible que haya en aquello que se manifiesta por sí mismo relaciones o referencias a algo como “una cosa en sí” o “fundamento”. Dichas referencias pueden estar implicadas en el Ser del Ente en forma oculta, pero no obstante develable. En este caso, tales referencias serían igualmente fenómenos, en el sentido fundamental de esa palabra. Y entonces tales referencias, junto con aquello a que se refieren, podrían y deberían ser llevadas a mostrarse y manifestarse. De otro modo, todo lo que se dijere de ellas no tendría base.

Según me parece, no se puede concebir que algo se halle escondido *detrás* de los fenómenos. Ya que hablar de una

⁵ Ib., 34.

⁶ Ib., 35.

⁷ Ib., 35.

cosa que está “detrás” y de su relación con lo que está delante, sólo tiene sentido si tanto esta relación como lo que está “detrás”, como término de la referencia, son de alguna forma, aun cuando al principio oculta, *datos* (primordiales).

Por consiguiente si todo eso se anuncia por sí mismo, se muestra y se deja ver, y de ese modo puede ser llevado de una manifestación oculta a otra posterior no oculta, es porque eso mismo es fenómeno en el sentido que le da Heidegger.

Solamente puede esconderse detrás de los fenómenos aquello que es también fenómeno y que, por consiguiente, no se esconde detrás de la fenomenología en cuanto tal.

Por ello Heidegger puede y debe decir que toda ontología no es posible sino en tanto que es fenomenología⁸. La razón está en que toda ontología (o metafísica) puede disponer de fundamento⁹ sólo si sus principios y sus conceptos se fundan únicamente sobre lo que se manifiesta y es susceptible de manifestarse originariamente.

Veremos luego que estas consideraciones preliminares, contenidas en el párrafo 7 de “Ser y tiempo”, son de capital importancia. En ellas ya se anuncia, aunque en germen, la necesidad que caracterizará permanentemente el curso del pensamiento de Heidegger: necesidad de examinar si todo el aparato conceptual de la filosofía occidental, tal como nos ha llegado, está fundado en un derecho original; es decir, examinar si sus conceptos se justifican en relación a las cosas mismas.

Es por ello que Heidegger habla expresamente en este párrafo 7¹⁰ de las difundidas y peligrosas disimulaciones y obstrucciones de aquello que se da y manifiesta originariamente. Dice que lo originario se ve a menudo escondido por las nociones corrientes y por su codificación en sistemas cuya evidencia y claridad aparentes no permiten percibir lo que se manifiesta *originariamente*.

Habrá que pensar en nociones como las de “substancia”, “causa”, “razón”, etc., que Heidegger quiere reexaminar y ubicar en relación a sus fundamentos y a sus presupuestos. Finalmente, la noción de Dios también forma parte de estas nociones que hay que someter a examen.

La cuestión que se plantea es, pues, la siguiente: ¿dónde está en aquello que se manifiesta —aunque ocultamente— lo

⁸ Ib., 35.

⁹ Ib., 36.

¹⁰ Ib., 36.

que demuestra y funda tales conceptos, si es que tal fundamento existe? ¿Qué enuncian en el fondo propiamente, qué manifiestan a través de su enunciación y, tal vez, qué disimulan y obstruyen?

Comprobamos aquí la necesidad elemental de un pensamiento que ha elegido el camino de la ontología fenomenológica: la necesidad de acceder, con el pensamiento del Ser de lo que es, y, en definitiva, con todo pensamiento —también el de Dios—, al principio, al origen, a los fundamentos de los que todo pensar ha de derivar su derecho y su significado.

Ya se encuentra aquí la intención que Heidegger formulará poco después en estos términos: “El retorno al fundamento de la metafísica”¹¹.

II

SER, ENTE Y DIOS

Desde este punto de partida que acabamos de presentar, el pensamiento de Heidegger pasa inmediatamente a un análisis de la existencia humana, es decir del “Dasein”, que encontramos en su obra “Ser y tiempo”. Esto ocurre porque es en la existencia humana (Dasein) que Heidegger descubre y desprende el lugar (el “da”), donde algo así como el Ser se muestra y manifiesta.

Pero, tratando de desprender el Ser y su sentido en la región del “da-sein” humano, Heidegger encuentra en primer término, no el Ser sino la *Nada*. Se trata de esa *Nada* que, en la situación afectiva fundamental de la angustia, determina la existencia de modo decisivo¹².

En la angustia, dice Heidegger, todo Ente intramundano se hunde en la insignificancia. Y lo que lo hace hundirse en la insignificancia es aquello mismo ante lo cual la angustia se angustia. Heidegger lo caracteriza con estas palabras: “No es *Nada* ni en ninguna parte”¹³.

En la angustia se descubre por sí misma la *Nada*. Y se descubre abismando la significación de todo Ente.

¹¹ Was ist Metaphysik? (Frankfurt a.M., 5ta. ed. 1949); Introducción.

¹² Sein und Zeit, párrafo 40, págs. 184 ss.

¹³ Ib., 186.

Sin embargo, es precisamente esta Nada la que pone en descubierto, de modo fundamental, el Ser. Y por ello es tan decisiva para el pensamiento del Ser. Heidegger habla de ello en su curso de 1929 "Qué es metafísica", aparecido en cuarta edición en 1943 y en quinta edición en 1949 en Frankfurt, con un importante epílogo que Heidegger ha modificado en las ediciones sucesivas.

Según me parece, estas relaciones entre la experiencia de la Nada y la experiencia del Ser se pueden interpretar de la forma siguiente: cuando el hombre experimenta en su angustia que todo, en el fondo, es Nada, entonces puede aprender a ver, como con nuevos ojos, que sin embargo *hay lo que es*. Por eso leemos: "Recién en la noche clara de la Nada de la angustia, surge la abertura original del Ente en cuanto tal; a saber, que hay algo y no la Nada"¹⁴. Y añade que sólo en ese momento el hombre, "llamado por la voz del Ser, experimenta el mayor de todos los milagros, a saber, *que el Ente es*"¹⁵.

Cuando, frente a la Nada de la angustia, y con una nueva experiencia originaria, es conocido este milagro, entonces y propiamente *antes*, es *también* conocido aquello a partir de lo cual solamente puede decirse de todo Ente "que es", a saber el Ser.

Sólo así, por consiguiente, sale el Ser mismo de aquella evidencia superficial que motiva de ordinario al pensamiento a no detenerse en él, a pasarlo por alto, para dirigirse rápidamente al Ente y a sus propiedades o instalarse allí de modo permanente. Recién entonces, cuando es captado el milagro de que el Ente es, ha llegado el Ser a manifestarse originariamente.

Asimismo, sólo en ese instante se hace posible la gran cuestión con que concluye el curso "Qué es metafísica"¹⁶: "¿Por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?".

Esta misma pregunta servirá de guía en su curso "Introducción a la metafísica", dictado en 1935 y publicado en 1953 en Tubinga: "¿Por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?".

En esta pregunta primordial, el pensamiento cuestionante se eleva por encima de todo Ente, adentrándose en la región ilimitada de la Nada; experimenta allí el enigma y el misterio de que "el Ente es" y el Ser mismo se revela por sí mismo,

¹⁴ Was ist Metaphysik? 31.

¹⁵ Ib., Epílogo, 42.

¹⁶ Ib., 38.

con toda su silenciosa y enigmática fuerza. Con lo cual el Ser, que es lo que interesa al conjunto de este pensamiento, alcanza una nueva luz.

En "Ser y Tiempo" se habló del Ser del Ente. Ahora se diferencia y adquiere precisión el lenguaje sobre el Ser.

El Ser, tal como ahora ha llegado a descubrirse, se muestra como el *otro* del Ente. A este respecto Heidegger habla de "diferencia ontológica" para caracterizar la diferencia entre el Ser y el Ente. De esto habla en su tratado "La esencia del fundamento" escrito en 1928 y aparecido en tercera edición en 1949 en Frakburg.

El Ser es el otro del Ente. Pues, si esto *es* o aquello *es*, si en definitiva algo *es* o Nada *es*, todas estas posibilidades del Ente son dominadas y determinadas por el Ser, sin que el Ser esté atado a alguna de ellas. El Ser se eleva muy por encima sobre todo Ente y todas sus posibilidades.

El Ser es el otro del Ente. Pero al mismo tiempo le *otorga* Ser al Ente. El Ser *da* el Ente; es propia y totalmente ese "dar". En este sentido se ha podido decir que el Ser *es* el donar el Ente¹⁷. Si es así, el mismo Ser hace nacer tanto la diferencia como lo que es diferente; es decir, el Ente. Por consiguiente, es, en cierto modo, la misma cosa que el Ente y el Ente le pertenece.

En este punto aparece el carácter excepcional de la diferencia ontológica, que no puede ser comparada con ninguna otra diferencia, tal como aquella que, por el contrario, es concebida entre un Ente y otro Ente.

Nuestro idioma indica esta diferencia al crear la palabra "es", con la cual enuncia todo Ente como una modificación de la *otra* y, no obstante, *misma* palabra "Ser". Lo que la lengua enuncia con la palabra "ser" se diferencia a sí misma convirtiéndose en el "es" del Ente.

El Ser, o aquello a partir de lo cual queda decidido que el Ente es, no coincide simplemente con el Ente; no es tampoco un Ente frente a otro Ente; y, sobre todo, no es de ningún modo un concepto superior, al cual el Ente perteneciera de modo absolutamente formal como un "caso" particular.

Pero al encontrar Heidegger en su camino al Ser y con éste la diferencia ontológica, cambia de significado lo que él, en "Ser y tiempo", expuso como noción preliminar del método fenomenológico.

¹⁷ O. Pöggeler, Sein als Ereignis, en Zeitschrift für philosoph. Forschung 13 (1959) 621.

En "Ser y tiempo", el descubrimiento de aquello que se manifiesta por sí mismo, había sido propuesto como un procedimiento metódico, inspirado en los principios de Husserl. Pero luego el pensamiento de Heidegger comienza a instalarse en el Ser mismo que se manifiesta.

Esta automanifestación adquiere así un nuevo rango. Aparece ahora como *lo iluminado del Ser y su iluminación*; Ser que, a través de la vasta luz de su iluminación, permite ver simultáneamente a todo Ente¹⁸. La iluminación, que se descubre y descubre a todo Ente, es un rasgo fundamental del mismo Ser. Por ello Heidegger puede ahora decir: "La misma iluminación es el Ser"¹⁹. En cuanto iluminación, el Ser es *verdad*, verdad en el sentido de no-ocultamiento.

Es este rango fundamental del Ser mismo, lo que hace posibles los distintos procedimientos metódicos. El pensamiento de Heidegger encuentra pues, desarrollando su punto de vista metódico, la verdad en cuanto no ocultamiento, como "a-*letheia*" del Ser; en tanto que dato inicial que está en el origen de todo procedimiento metódico.

En el marco de estas ideas se plantea un primer problema referente a la cuestión de Dios. En efecto, si el Ser es lo primordial, lo que otorga Ser a todo Ente y a la vez lo que por su iluminación descubre el Ser de todo Ente, entonces el Ser, que dona y deja ver todo, es más originario que todo lo que es, trátase de una roca, de un animal, de una obra de arte, de una máquina o aun de Dios²⁰.

Dios es aquí denominado como alguien que *es*. Es denominado como Ente, aun cuando El es concebido como Ente supremo. Y si Dios es pensado y denominado como Ente, aun cuando lo sea como Ente supremo, entonces es pensado y denominado *a partir del Ser*, y por consiguiente es concebido, sin que se lo advierta, como derivando del Ser mismo.

El Ser es, en este caso, lo más originario. Y es así como Dios es alcanzado, sacudido y sobrepasado por la ya mencionada cuestión fundamental: "¿ por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?"

¿El Ser no es más originario que Dios concebido como

¹⁸ Cfr. la carta "Über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947) 76.

¹⁹ Carta "Über den Humanismus", *ib.* 77.

²⁰ Cfr. Carta "Über den Humanismus", *ib.* 76; además *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1953) 68.

Ente? Y esta cuestión que acabamos de plantear con Heidegger, ¿no es más amplia que Dios considerado como Ente?

Son éstas las cuestiones que en este punto de nuestra marcha surgen con respecto a lo que llamamos Dios. Las dejamos provisoriamente, para retomarlas en un punto posterior de nuestro camino.

III

SER Y DESTINO

Siguiendo este camino, el pensamiento de Heidegger alcanza finalmente una nueva intuición, que será decisiva para todos los pasos ulteriores. Este camino lo lleva a un terreno que ofrece perspectivas nuevas.

Para comprender bien este cambio de perspectiva, hemos de recordar una vez más que tal como es visto por Heidegger, el Ser se ilumina, da y ofrece a sí mismo y a todo Ente. A este propósito se lee en la "Carta Sobre el Humanismo"²¹: "Lo que se da en lo abierto es, con lo abierto, el Ser mismo".

En su darse y ofrecerse, el Ser tiene alguien a quien se da y ofrece de modo privilegiado: el hombre. Este es lo que es, a saber, hombre, ante todo por el hecho que lo abierto, que aquello que es, y en ello la apertura misma, la verdad misma, el Ser mismo, le son ofrecidos y dados.

Es por este don originario que el Ser concede al hombre su esencia. El Ser se dedica, se ofrece y se abre a la esencia del hombre como algo que le es propio. Y el hombre está, por su esencia, ligado y apropiado a este don y a este descubrimiento del Ser.

Heidegger llama a esta conexión entre el hombre y el Ser "Ereignis", el "acontecimiento-apropiación". Esta palabra "Ereignis", este "acontecimiento-apropiación" significa el acontecer del descubrimiento e iluminación del Ser, su salida desde el ocultamiento y la disimulación y también su llegada al hombre y su apropiación²².

El Ser como "acontecimiento-apropiación" es experimen-

²¹ Ib., 80.

²² Cfr. Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 28. Este texto trae una lección del mismo año 1957. Cfr. para el concepto de "Ereignis" el escrito de O. Pöggeler, Sein als Ereignis, ib.

tado y pensado por Heidegger como el *destino*. Heidegger quiere decir con esto que el modo como el Ser y el Ente se develan al hombre depende únicamente de la apertura del Ser mismo y no del hombre.

Por cierto el “acontecimiento-apropiación” ocurre siempre. Por lo cual este “acontecimiento-apropiación” es un “singulare tantum”²³. Pero el hombre no tiene la garantía de que este “acontecimiento-apropiación” ocurre siempre de la misma manera. Por ello Heidegger escribe en la “Carta Sobre el Humanismo”²⁴: “El Ser se torna destino cuando —«Es»—, el Ser, se dona. .

”Pero para el destino del hombre esto significa que el Ser se ofrece y se niega al mismo tiempo”. En el texto “La onto-teo-lógica concepción de la metafísica”²⁵ escribe Heidegger: “El modo como «Es», el Ser, se da depende en cada caso del modo como se descubre”.

El Ser pues, en cuanto destino, por parte del hombre, a quien se apropia, puede solamente ser percibido y sufrido, no puede ser inmovilizado ni fijado en “ideas eternas” o en un sistema intemporal²⁶.

Al ser concebido el Ser como “acontecimiento-apropiación” y a su vez el “acontecimiento-apropiación” como destino, es concebido así el acontecimiento fundamental que se halla en la base de toda la historia y que determina los márgenes de sus posibilidades. En cuanto destino, el Ser es *histórico*. Esta historicidad es la temporalidad por excelencia del Ser, en la que finalmente desemboca el pensamiento de Heidegger, luego de haber atendido a la temporalidad del Ser, aunque en forma diferente, en “Ser y tiempo”.

IV

LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

El carácter histórico de la apertura del Ser en el destino del hombre, lleva a Heidegger a dar una nueva interpretación de la historia de Occidente. Trata de captar el fundamento de

²³ Identität und Differenz, 29.

²⁴ Ib., 81 s.

²⁵ En Identität und Differenz 65.

²⁶ Cfr. Der Satz vom Grund 110.

la historia del Ser, y, sobre todo, en lo que concierne a la metafísica de Occidente.

Busca concebir este fundamento histórico-ontológico como aquello que, *antes* de todo pensamiento explícito y de todas las figuras elaboradas por él, o sea de toda metafísica explícita, determina al hombre a partir del Ser a pensar precisamente *como* piensa en un momento dado y, en consecuencia, a ser, en cuanto hombre, como es en un momento dado.

En estos ensayos Heidegger alcanza el fundamento de la metafísica y de la lógica tradicionales y aun, de modo general, el fundamento de todo pensamiento y de toda humanidad tradicionales. En esta perspectiva sobrepasa la metafísica y la lógica corrientes y alcanza lo que él llama "Lo no pensado de la metafísica" ²⁷. Sigamos este pensamiento por un momento.

Según Heidegger, el destino del Ser en Occidente comienza presentando la particularidad de que el Ser, después de su temprana aparición a los griegos presocráticos, se oculta nuevamente en sí, y a continuación se dirige a los hombres sólo desde la lejanía de su retraimiento. Por ello el olvido del Ser, que se inicia en el pensamiento de los hombres y que, a través de las épocas, se arraiga y aumenta, no se debe a simple negligencia de los pensadores sino en el fondo a un decreto del destino del Ser mismo ²⁸.

Dice Heidegger: "La historia del Ser comienza con el olvido del Ser"; y: "El ocultamiento de su esencia y del origen de su esencia es el rasgo en el que el Ser se descubre originariamente, de tal modo por cierto, que el pensamiento *no* lo sigue" ²⁹.

A causa de esta desaparición ocurrida al principio de la historia del Ser en Occidente, obtiene el *Ente* desde antiguo hasta ahora, una primacía sobre el Ser, que por su parte cayó en el olvido. Además, el *pensamiento* en cuanto pensamiento de *sujeto* humano, en cuanto pensamiento lógico y racional, adquiere la primacía sobre el Ser y el Ente ³⁰.

El pensamiento en cuanto pensamiento de un sujeto humano se torna cada vez más re-presentación, es decir, un pen-

²⁷ Cfr. sobre esto el libro de F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Freiburg i. Br. 1961).

²⁸ Cfr. *Der Satz vom Grund* 97.

²⁹ *Holzwege* (Frankfurt a.M. 1950) 310, 336; en la disertación *Der Spruch des Anaximander*, editada en 1946.

³⁰ Cfr. *Einführung in die Metaphysik* 137.

samiento que se re-presenta el Ente en cuanto objeto, dispone de él como de un objeto y lo resguarda en sus principios ³¹.

Con la objetividad de los objetos nace simultáneamente la subjetividad de los sujetos. Para Heidegger el pensamiento de la metafísica occidental es *representación de objetos*.

La subjetividad que opera, intensificándose, en el seno de este pensamiento, según Heidegger, está operando ya desde Platón y, pasando por la Edad Media y Descartes, alcanza su punto culminante en "la voluntad de poder" de Nietzsche; y, de otra forma, aunque emparentada, en la ciencia contemporánea y la subsiguiente hegemonía mundial de la técnica ³².

V

DIOS COMO ENTE SUPREMO

Pues bien: el destino del pensamiento occidental, tal como acabamos de verlo, y en particular la fase de su culminación en los tiempos modernos, tiene consecuencias decisivas en lo que atañe a la cuestión sobre Dios. Sólo en este punto de nuestro estudio y a partir de las posiciones adquiridas hasta aquí, podemos poner en evidencia y discutir estas consecuencias.

La primera consecuencia es que Dios durante esta época del mundo ha de tornarse necesariamente un Ente supremo, o representado y asegurado, por ejemplo, a través de demostraciones lógicas. Ente supremo en el cual todo Ente es a su vez asegurado en su fundamento.

En el pensamiento metafísico, que es representación, Dios es representado y asegurado en cuanto Ente. Y lo es sobre todo en cuanto causa; finalmente, como lo hace notar Heidegger, en cuanto "causa sui" ³³. Volvemos así a un punto al que nos hemos referido: Dios representado como Ente supremo.

³¹ Cfr. Der Satz vom Grund 54.

³² Cfr. Niethzsches Wort Gott ist tot, aparecido en 1936-1940; en Holzwege (Frankfurt a.M. 1950) 193ss; y luego Die Frage nach der Technik y Wissenschaft und Besinnung, ambos en el año 1953; ver Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 13 ss y 45 ss.

³³ Cfr. sobre todo Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 37 ss; y Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953). La fórmula "causa sui" aplicada a Dios, se encuentra por primera vez en Descartes, tercera meditación. En la teología cristiana aparece en los teólogos de Tubinga, Kuhn y Schell, que han sido estudiados por Heidegger. (Según informe del Dr. B. Casper, Friburgo e.Br.).

Sobre este Dios que, debido al destino del Ser en Occidente, es el Dios de la metafísica occidental, observa Heidegger que no es un Dios *divino*, es decir, que le falta la divinidad por más que se quiera afirmarla.

“A un Dios así, dice Heidegger, el hombre no puede dirigirle oración ni sacrificio. Delante de Dios en cuanto «causa sui» el hombre no puede ni arrodillarse por respeto, ni tocar un instrumento, ni danzar”³⁴.

Pero el destino del Ser que, según Heidegger ha llevado al poder en Occidente a la metafísica de la representación, tiene para Heidegger una consecuencia aún más fatal en lo que concierne a la cuestión de un Dios que ha perdido su divinidad.

Cada vez más cae Dios en poder del pensamiento. Y, poco a poco, comienza el pensamiento subjetivo a hacerse más poderoso que el Dios de la metafísica. Al tornarse poderoso en tal medida, comienza el pensamiento a disponer y determinar sobre el Ente y así también sobre el Ente supremo: el Dios de la metafísica. Comenzado ya este proceso, el pensamiento por este camino llegará un día a levantar su mano sobre Dios y a matarlo. En este sentido, la proclamación de la muerte de Dios hecha por Nietzsche es, para Heidegger, sólo la consecuencia última a la cual llega el destino del Ser en Occidente; destino a través del cual el pensamiento de la subjetividad humana obtuvo el señorío³⁵.

Pero aun en el caso en que el pensamiento no llegue a esta última consecuencia y Dios no sea muerto, como ocurre en Nietzsche, el destino del olvido del Ser y sus consecuencias se hacen sin embargo sentir para el Dios de la época metafísica.

El Dios de la metafísica pierde necesariamente la fuerza que tiene para obligar, despertar y edificar³⁶. Por cierto, Dios es todavía nombrado en la conciencia y en la palabra de los contemporáneos. Pero ya no brilla por sí mismo como soberano sagrado y Señor absoluto. Según Heidegger ha de inaugurarse necesariamente lo que Hölderlin llamaba la “carencia” de Dios³⁷.

³⁴ En *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz* 70; cfr. *Die Frage nach der Technik*, en *Vorlesungen und Aufsätze* 34; *Der Satz vom Grund* 53.

³⁵ Cfr. *Nietzsches Wort Gott ist tot*, en *Holzwege* 193ss.

³⁶ *Nietzsches Wort Gott ist tot*, 200.

³⁷ Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt a. M. 2a. ed. 1951) 27. El texto ofrece una exposición del año 1943.

VI

DIOS

Pero en una era en que según Heidegger, junto con la hegemonía de la técnica concluye la época de la metafísica, es decir, la época de un pensamiento que representa y dispone, y en la que, por consiguiente, la ausencia de Dios se expande y consolida: ¿qué ocurre, según Heidegger, con la cuestión de Dios? ¿Simplemente no se plantea más? ¿No tiene ya ningún sentido? ¿Será consecuencia ineludible del destino que esta cuestión no se plantee más y pierda su sentido?

La marcha del pensamiento heideggeriano, en su estadio actual, no pasa por alto estas cuestiones. Por el contrario, para él continúan siendo cuestiones fundamentales y desconcertantes.

Deriva esto, sin duda, de la posición particular que Heidegger cree ocupar en el destino de Occidente y que lo lleva a asumir ese destino tratando de penetrarlo e interpretarlo con su pensamiento. Precisamente por esto, no le está simplemente sometido.

El pensamiento de Heidegger avanza en un terreno que él denomina la *superación de la metafísica*. Su pensamiento asume este destino con toda su miseria, comprendida la carencia de Dios; pero a la vez prepara a través de la probidad y paciencia de este compromiso de su pensamiento, los caminos que podrían llevar a un giro. A este *giro* apunta la palabra "superación".

En la "Carta sobre el humanismo" Heidegger expresa el significado que, para la cuestión de Dios tiene esta posición suya, cuando dice que su pensamiento es tan poco teísta como ateísta: "Y esto no a causa de una actitud indiferente, sino por respeto a los límites que le son puestos al pensamiento en cuanto pensamiento, por aquello mismo que se le ofrece como pensable, por la verdad del Ser"³⁸.

Al pensador que asume la carencia de Dios no le es permitido, para superarla, nombrar a Dios; es decir, no puede nombrarlo de modo que se manifieste originariamente en la luz de su presencia. Pero tampoco está a su alcance cuestionarlo en su origen. Ha llegado así a sus límites al plantearse la cuestión acerca del Dios divino.

³⁸ Carta "Über den Humanismus", 103.

Sin duda no se trata en absoluto de indiferencia. De lo contrario, ¿cómo podría haber escrito Heidegger, a propósito del loco citado por Nietzsche: "Entonces, quizás, un ser pensante ha gritado verdaderamente de profundis"?³⁹

Que el respeto de los límites frente al Dios divino no es en Heidegger indiferencia, se comprueba también en el hecho de que su pensamiento eligió durante mucho tiempo como compañero un poeta que le parecía particularmente cercano al Ser y a su destino: Hölderlin.

Siguiendo a Hölderlin, el pensamiento de Heidegger trata de adentrarse, cuestionándose, en la región de lo *sagrado*. Es por ello que el pensador se asocia a un amigo de otra estirpe, un poeta. Quizás el poeta podrá descubrir la *región* —precisamente la región de lo sagrado— en la que lo divino y el Dios de lo divino podrán salir al encuentro.

Pero en el curso de ese maravilloso sendero en el que el pensador acompaña al poeta a la región de lo sagrado, Heidegger llega con Hölderlin nuevamente a los límites. También el poeta es incapaz, en último término, de decir la Palabra que hace aparecer al Altísimo, palabra que sería más grande y que al ser expresada obraría con más eficacia que toda palabra técnicamente exacta.

El punto culminante que el pensador alcanza en compañía del poeta es descrito así por Heidegger: "Lo sagrado ciertamente aparece. Pero Dios permanece alejado"⁴⁰. De nuevo se ha llegado a los límites; permanece no obstante la pregunta, expectante, despierta y llena de pasión espiritual.

Pero a veces Heidegger avanza algunos pasos más allá. Aun en estas sublimes experiencias del límite no halla él descanso. Esboza pues, en su "Carta Sobre el Humanismo", una serie de condiciones indispensables para un conocimiento del Dios divino por parte del hombre⁴¹: "Sólo a partir de la esencia de lo sagrado podrá ser concebida la esencia de la divinidad. Y sólo a la luz de la esencia de la divinidad se podrá concebir y decir lo que la palabra «Dios» debe enunciar. ¿O es que no hemos de ser capaces de comprender y de escuchar antes atentamente estas palabras, para que nos sea permitido, en cuanto hombres, es decir en cuanto ex-sistentes, alcanzar una relación entre Dios y el hombre? ¿Cómo podría el hombre de la época actual cuando más no fuera preguntarse con seriedad

³⁹ Nietzsches Wort Gott ist tot, en Holzwege 246.

⁴⁰ Etläuterungen zu Hölderlins Dichtung 27.

⁴¹ Carta "Über den Humanismus", 102.

y rigor si Dios se acerca o se esconde, si descuida adentrarse con el pensamiento en la única dimensión en la que puede plantearse esta cuestión? Esta es la dimensión de lo Sagrado que —aun únicamente en cuanto dimensión— permanece cerrada si la apertura del Ser nos es develada con su iluminación cercana al hombre”.

Estas palabras parecen trazar con cautela un camino en el que el pensamiento se dispondrá para recibir el posible don de una iluminación originaria del Dios divino. Parecen ellas también sondear el terreno más allá de los límites que el destino del Ser le había fijado.

Se manifiesta en estas consideraciones algo muy distinto de un ateísmo en el sentido corriente de la palabra. Heidegger permanece libre para encontrar eventualmente al Dios divino; y más aún, se esfuerza en hacer lo que está de su parte para preparar la libertad en vista de la posible cercanía de este Dios. En este sentido deben comprenderse las siguientes palabras: “Quizás un pensamiento desligado de Dios que obliga a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios «causa sui», está más cerca del Dios divino. Pero esto quiere decir únicamente que es más libre para encontrarlo de lo que admite la onto-teológica”⁴².

Vemos pues que la cuestión de Dios equivale, para Heidegger, a la cuestión del Dios divino. En cuanto tal, esta cuestión es más que una “cuestión”. En una época de la historia del Ser en que reina la carencia de Dios, constituye una tentativa de mantener libre al pensamiento ante la posible llegada del Dios divino; y es, al mismo tiempo, un paso adelante en la preparación de esta eventual llegada. Este paso adelante es del pensamiento en dirección al descubrimiento del Ser.

Tal vez en una de sus últimas conferencias, Heidegger haya dado, en forma apenas perceptible, un paso todavía más adelante. Esta conferencia pronunciada el 31 de enero de 1962 en Friburgo, tenía como título “Tiempo y Ser”. Heidegger explica en ella la expresión “es-gibt Sein”, “se da Ser”. Pero esta expresión ha tomado aquí una significación algo distinta de la que semejantes términos tenían en la “Carta Sobre el Humanismo”.

⁴² Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz 71.

Heidegger dice al principio de su conferencia: "Tratamos de dirigir nuestras miradas al «Es» y a su dar, y escribimos el «Es» con mayúscula". Como anteriormente, también aquí el dar del Ser se concibe como "Ereignis", como "acontecimiento-apropiación". Es el Ser dándose, abriéndose y descubriéndose. Pero Heidegger, refiriéndose a esos datos y fijando su mirada sobre el "Es", prosigue así su conferencia: "Historia del Ser significa destino del Ser, y en esta destinación tanto el acto de destinar como el «Es», se retienen en su manifestación y se esconden así al pensamiento".

¿Qué entiende el pensador por las palabras "es-gibt Sein"? El Ser no es un Ente; el Ser sucede en tanto "acontecimiento-apropiación" que dará luego el Ente. El "acontecimiento-apropiación" es un dar, pero no un dar en el cual un Ente da otro Ente. El dar y lo dado es, más allá del Ente, el Ser en cuanto apropiación.

Pero ¿y el "Es"? ¿Aquello que da y dándose se anuncia escondiéndose? Parece hallarse aún más allá del Ente y, por ello, más inefable e indecible aún que el Ser y su "acontecimiento-apropiación". Es quizás la más delicada tentativa de nombrar lo inefable sin herirlo.

Quizás en esta palabra apenas perceptible que Heidegger ha empleado, nos sea permitido ver un paso más en el largo camino recorrido por su pensamiento. Este paso ha sido dado en una región muy alejada de todo pensamiento metafísico, es decir, de todo pensamiento que representa y determina.

El "Es" se asusta fácilmente. Es como una presencia silenciosa. Sería demasiado decir algo más sobre él.

Aquellos a quienes interese la cuestión acerca de Dios encontrarán siempre digno de atención ver con qué cuidado, perseverancia y precisión este pensador mantiene abierta la cuestión y atentos los oídos interiores del pensamiento y con qué delicadeza va dando sus pasos. Por ello Heidegger está tan alejado de cualquier tipo de ateísmo superficial, como de todo tipo de superficial teísmo; teísmo que acaso creyera que con la cuestión sobre Dios se puede concluir fácil y rápidamente.

SER Y RAZON DE SER DEL MAL

El mal, nadie lo duda, es el misterio más oscuro de cuantos nos salen al paso en este mundo tercamente oscuro de nuestra existencia. Como una sombra, camina el mal a la zaga de la historia humana. De todas las épocas se nos cuentan cosas terribles y malas. En nuestro común destino presente parece que el poder oscuro del mal incluso ha arreciado y ha acrecentado sus horrores, como insistentemente lo prueban vastas zonas de la literatura actual.

Al considerar eso, notamos que lo malo del hombre y de su historia es de una naturaleza peculiar, distinta del instinto de agresión meramente biológico que también denominamos malo¹. La furia agresora del animal que ataca es de índole distinta a la maldad de un acto violento o despotismo humanos.

La cuestión que se suscita es pues: ¿Qué es lo malo propiamente dicho, es decir lo *humanamente malo*? Y segundo: ¿cómo es posible?

A esta cuestión, que ha preocupado ya a tantos grandes pensadores, es a la que intentamos aportar en esta conferencia algunas ideas.

I

BIEN, MAL Y LIBERTAD HUMANA

Lo malo en sentido propio lo encontramos dentro del área del hombre y de su vida, de su mundo, de sus comunidades, de su historia. Sólo dentro de ese ámbito topamos con el mal. El hombre es en nuestro mundo el lugar donde se manifiesta el mal. El animal puede ser dañino o furioso, pero no malo en

¹ Cf. el conocido libro de Konrad Lorenz, "Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression", 4ª ed. Viena 1964.

sentido específico, como ya dijimos. Lo que está *por encima del hombre*: Dios, tampoco puede ser malo. ¿Será por ventura por esa "ubicación del hombre en el cosmos" (Scheler): debajo de Dios y por encima del animal, por lo que el hombre puede ser malo y lo es a veces?

Mirado de más cerca, el mal queda circunscrito al área de la libertad humana. Propiamente malos son sólo los actos y decisiones libres del hombre y, por lo mismo, son algo completamente distinto a meros actos fallidos de la capacidad de reacción humana.

La pregunta acerca del ser y razón de ser del mal desemboca en la pregunta acerca del ser y la índole de la libertad humana. Si en alguna parte, es en el ámbito de la libertad humana donde tiene que mostrarse qué es eso: lo malo.

Por eso preguntamos ahora, acercándonos cada vez más a nuestro tema: ¿Qué es eso de la libertad humana? ¿Cómo vive? ¿Qué se nos muestra en ella?

La libertad humana nos presenta primeramente una vida confusamente abigarrada: hombres que desarrollándose libremente quieren esto, apetecen aquello y temen esto otro; que persiguen múltiples fines y que desisten de ellos; que se yerguen y que desfallecen, etc. En estas múltiples estructuras y formas de vida de la libertad ¿se nos muestra algún rasgo fundamental en que coincidan todas ellas y que, no obstante su diversidad, las guíe y sostenga a todas?

Sí, efectivamente. Todos los movimientos de la libertad coinciden en el rasgo fundamental de ser relaciones o realizaciones de lo bueno. Todos ellos se manifiestan como guiados y llevados con miras a lo bueno.

La expresión "lo bueno" la entendemos aquí en un sentido inespecífico y por lo tanto muy vasto y amplio. Entendemos nuestra tesis como una tesis fenomenológica, es decir, ella deberá decirnos qué es lo que se muestra y manifiesta a sí mismo en el acaecer de la libertad, mirándola, digamos, desde su interior.

Una ojeada que echaremos a unos cuantos casos característicos nos ayudará a documentar nuestra tesis por vía de ejemplo.

Si el hombre produce es porque eso le parece provechoso y necesario y por lo tanto bueno. Si investiga cielos y tierra es porque eso se le antoja importante y por lo tanto bueno.

O sencillamente: si conversa con sus amigos es porque el hacerlo le parece agradable y razonable y por lo tanto bueno. Pero también ocurre que el hombre lucha contra las pretensiones de otros y no pocas veces con dureza; llega incluso a desencadenar guerras, o sea contiendas en gran escala. ¿Por qué? Porque se le antoja importante, forzoso y por lo tanto bueno el imponerse, aunque sea echando mano del poder y la violencia. O bien despliega terror y espanto en torno suyo. ¿Por qué? Porque quiere mostrarse fuerte, poderoso, terrible; porque eso le parece lo importante, y por tanto lo bueno. O también: el hombre cae en la "*skepsis*" de "nadie sabe nada de nada", o más aún en la desesperación escéptica de "nada tiene sentido". ¿Por qué razón se vuelve el hombre a esas oscuras posibilidades? Por considerarlas más sinceras y mejores que un consuelo de vanas ilusiones. También él anda rastreando el bien.

Todos siguen el rastro del bien. La libertad, vuélvase hacia lo claro o hacia lo oscuro, hacia lo positivo o lo negativo, siempre vive fascinada por el bien. Sus movimientos son, en todo caso, movimientos hacia el bien o hacia formas de realización del bien; esto es lo que podemos y tenemos que decir si consideramos la libertad desde dentro, en el aspecto que a sí misma se da la libertad y bajo el que ella misma se concibe.

La pregunta acerca del mal ha dirigido nuestra atención hacia la libertad; más si miramos en derredor en el ámbito de la libertad, encontramos por todas partes y, según parece, sin excepción el bien. El mal parece haberse desvanecido. Con ello se acrecienta todavía más el enigma del mal.

Su verdadera naturaleza, sin embargo, sólo podrá descubrírnosla si de momento la abandonamos a su incógnita, para continuar meditando algo más sobre la naturaleza de ese fenómeno del bien, tal como lo hemos hallado en el ámbito interno de la libertad.

Si preguntamos cuál es la envergadura de ese Bien, entonces tenemos que contestar: el bien de la libertad lo abarca todo; nada hay que caiga completamente fuera de ella. Por eso es constitutivo fundamental de la libertad el querer saberlo todo, poseerlo todo, dominarlo todo. Abarcarlo todo es bueno; y viceversa: bueno es lo que abarca todo. Por eso el horizonte de los intereses humanos no tiene límites, acusándose aquellos tantos más vivamente en los límites provisorios

y efectivos con que topa la realización. Lo inexplorable a los principios se convierte así para el hombre en lo más interesante y lo que más le cautiva.

Incluso aquello que nos parece no apetecible (o sea no bueno) y aquello que nos deja indiferentes o aquello que esquivamos: todo ello cae dentro del horizonte de nuestra libertad y por lo mismo dentro del horizonte del bien, destacándose sobre ese fondo como algo que no parece bueno y que por tanto no queremos; lo miramos bajo la perspectiva de bondad y sobre ese fondo se destaca. Por tanto queda abarcado también, si bien de manera distinta, por el horizonte totalitario de lo bueno. Si renunciamos libremente a optar por él es que esa renuncia nos parece lo mejor, y así vuelve a ser el bien quien nos llama desde ella. "Omne ens est bonum". He aquí un enunciado de la fenomenología de la libertad.

El horizonte del bien de la libertad humana es omnicompreensivo, más aún: es omnitrascendente. Trasciende todas las posibilidades de la libertad y de su mundo a la vez que las abarca todas. Por eso a los ojos de la libertad humana todo es bueno, pero nada suficientemente bueno en sentido pleno. Todas las posibilidades de nuestra existencia se nos insinúan como codiciables, o sea buenas. Pero ningún ser ni posibilidad alguna del ser nos son tan plena y completamente buenos que puedan colmar nuestro anhelo sin dejar agujijón de deseo. Podemos decir por tanto: todo en nuestro mundo es de alguna forma o en alguna de sus modificaciones bueno, pero nada hay que sea completamente bueno. Esa es la razón de por qué la libertad, aún pudiendo apetecer toda clase de seres, sin embargo por ninguno de ellos se deja colmar tan completa y absolutamente, de tal manera que no pueda también decidirse a no querer y a abstenerse. Todo ser puede ser deseado, pero todo ser puede igualmente no ser deseado, pues, si bien en todos aparece el bien, como nada hay que aparezca plenamente bueno, siempre hay adjunto algo no-bueno bajo algún aspecto. Estos son aspectos a cuya vista podemos decir, mirando a las posibilidades que encierra un ser cualquiera: "esto no vale nada", cuando echamos de menos, bajo esos aspectos, el sentido pleno de lo bueno.

Si nuestra perspectiva no falla, entonces podemos decir respecto al principio u origen del bien en general: ese origen brilla y se manifiesta en todo ser, pero a la vez sobrepasa todo ser. Lo bueno como tal prevalece por encima de todo lo

que existe en torno nuestro. En la vida concreta de nuestro existir en el mundo esto se manifiesta en el hecho de que cualquier límite, cualquier negación, va a contrapelo de nuestra existencia y le repugna. El no saber algo, no poder algo, no tener algo, considerado en esa su negatividad, nunca puede ser para nosotros bueno y nunca puede ser deseado por sí mismo. Dicho de otra manera: siempre que el hombre, al desplegar su existencia y su libertad, se encuentra con un límite, siempre hay algo que le empuja e incita a traspasarlo. De ahí que el hombre no pueda menos de querer cada vez más aún, sin que logre jamás por un simple acumulamiento de esos "más aún", satisfacer adecuadamente ese su interés primordial y trascendental.

Tales experiencias nos muestran que el origen y principio de lo que llamamos bueno, al abarcarlo todo, sobrepasa juntamente todo, y al resistirse a todo límite y término, cabe en sí como infinito.

Lo bueno, en cuanto infinito, tensiona la libertad del hombre hasta el infinito, moldeándola y moviéndola más allá de todo límite y constituyendo así la vida de esa libertad.

Lo ilimitado, es decir esa forma en que se presenta lo bueno en todo ser, pero que requiere al ser del hombre más allá y por encima de todo ser, se le presenta asimismo como algo incondicional y absoluto, ya que en el fondo y por naturaleza, nuestra libertad está enderezada hacia la felicidad absoluta o hacia un sentido y fin absoluto, o bien hacia un poderío incondicional. Todo fin o felicidad que sea meramente relativa y condicional jamás nos puede satisfacer, sino ser tan sólo signo provisorio y promesa precursora, pero no término y plenitud, aquello en que el hombre pueda descansar y posarse y donde pueda ser del todo: uno consigo mismo para siempre.

Encontramos, por tanto, en el fondo de nuestra libertad, la huella del origen del Bien, aquello que podemos y solemos llamar sentido del vivir o dicha. Se halla de manera latente desde luego, pero inconfundible como huella de un poder infinito e incondicional, cuyo brillo y cuyo reclamo indeseñable nos está incesantemente llamando y arrastrando. De ahí que lo incondicional e infinito vive en la raíz más íntima de nuestra libertad. Más aún: esa trama latente aparece tan esencial e inexcusable, que ella es el cimiento de toda posible autorealización de nuestro ser en cuanto libre en el mundo.

De ahí que, cuando al hombre se le vuelve problemático en su conjunto todo eso que llama fundamento, sentido o felicidad, todo se le vuelve nada y vacío, y acaba por decir: "aquí no hay nada que hacer". Y entonces es cuando comienza a decaer su libertad, en general como en particular, en formas de decadencia tales como desesperación, hastío de vivir y demás formas.

Viceversa: cuando el hombre comienza a ver con claridad un sentido-soporte, una dicha sin límites, o como se la quiera llamar, entonces el mundo entero se reaviva a sus ojos al par que se reaviva su ser como libertad, frente a todo rumbo posible. Estas experiencias nos enseñan que la tracción de lo Ilimitado y lo Incondicional es para nosotros el supuesto indispensable de que algo pueda importarnos en absoluto y de que podamos querer algo en absoluto, es decir, de que seamos capaces de actualizarnos a nosotros mismos libremente con respecto a un fin. Descubrimos aquí, por tanto, la huella de un poder que no hemos creado ni ideado nosotros, sino del que podemos decir con mucha más razón que es él quien nos hace hombres y libres y quien con esa intención nos ha concebido y concibe como hombres. Desde este ángulo se entiende mejor que pueda llegar a decir Santo Tomás en "De veritate" 22,2: "sicut Deus propter hoc quod est primus efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine". Si bien añade Santo Tomás que aquí se trata por naturaleza y primeramente de una mera relación implícita, que no hace falta que sea siempre explícita sin más, esto no impide en modo alguno el que, en consonancia absoluta con los fenómenos de la existencia humana, sea siempre la libertad humana un realizarse a sí misma tensada desde dentro, tensada y animada por el Infinito e Incondicional, y que por tanto, en ese supuesto, ser hombre signifique "quodammodo" unidad con el Infinito y Absoluto.

II

LA CONTRADICCIÓN DE LA LIBERTAD CONSIGO MISMA

Si nuestra visión de lo que antecede ha sido justa ¿qué margen le queda entonces al Mal? Si la libertad humana está siempre tensada por un poder infinito bueno ¿cómo cabe

imaginar que sea posible el Mal? ¿Cómo puede tener esencia cuando toda libertad se mueve siempre en la esencial del Bien? Nuevamente y más radicalmente aún parece desvanecerse el Mal del único ámbito en que esperábamos encontrarlo, el área de la libertad humana.

Pero precisamente frente al poder abarcador y en definitiva divino del Bien, que se hace presente en ese área, es menester afirmar y repetir insistentemente: el Mal existe. Está atestiguado como hecho, como realidad monstruosa y tétrica de la existencia humana, por muy imposible que pueda parecer en teoría. Y precisamente esa aparente imposibilidad del mal es la que nos fuerza ahora no sólo a tomar en serio su esencia, sino a examinarla más exacta y rigurosamente.

Por eso preguntamos ahora: habida cuenta de la relación estrecha de la libertad humana con el Bien ¿qué es lo que se manifiesta cuando el Mal se realiza fácticamente como forma de libertad? ¿Qué cariz presenta el penetrar de la libertad al ser mala? ¿Cómo se muestra la fenomenalidad peculiar de la libertad mala? Volvemos a preguntar en sentido estrictamente fenomenológico, abordando ahora directamente nuestro tema.

Lo primero que aparece es que la libertad sólo aprehende lo malo, es más: sólo puede aprehenderlo por razón de algo bueno que le atraiga en él. Por el brillo seductor del placer, por ejemplo, o por afán de poder. Ese brillo es el que a veces anima a la libertad dispuesta ya para el salto, diciéndole: "¡qué hermoso, qué bueno!" Y entonces la libertad opta por lo malo tomándolo por bueno. Pero nunca toma la libertad lo malo por ser malo, sino más bien siempre porque es bueno o porque así le parece. Nuevamente vemos: en el horizonte de la libertad no existe, propiamente hablando, más que lo bueno; e incluso allí donde la libertad vira hacia el mal, es lo bueno en lo malo lo que mueve a la libertad.

Pero en segundo lugar y en un plano más inferior se muestra que la libertad sabe muy bien en este caso que el bien que aprehende —ese logro de poder o de placer— es en el fondo vicioso y torcido y por lo tanto malo. Sabe que es un bien malo, y que ella va por un camino torcido. Si no lo supiera, entonces tampoco sería mala en su entraña y emprendería, eso sí, inocente e ignorante, un camino tal vez de perdición. La libertad aprehende lo bueno en lo malo, conociendo en el fondo lo malo de lo malo.

Lo tercero que observamos en el fenómeno de la libertad mala es lo decisivo: a saber, en qué dramática lucha se halla en él lo bueno de lo malo con lo malo de lo malo.

¿Qué sucede cuando un hombre obra libremente lo malo? El sabe que obra lo malo y que por tanto lo quiere. Sabe asimismo que él no quiere lo malo en cuanto malo, ni puede quererlo (a no ser que éste se le aparezca disfrazado de bueno). Más todavía: sabe en el fondo que él jamás y por nada de este mundo podrá estar contento y en unión consigo mismo si se hace, y es, culpable y malo. Sabe que lo que le separa del Mal es algo absoluto e incanjeable.

Según eso, el hombre puede desde luego querer lo malo con su libertad caduca y finita, pero sólo queriendo, es más, queriendo absolutamente en el fondo lo que al mismo tiempo no quiere, más aún: lo que en el fondo tampoco quiere en absoluto. El mal sólo tiene realidad en cuanto que el hombre lo quiere y lo obra frente a todo obstáculo. Pero al mismo tiempo tampoco quiere ser malo, por nada de este mundo; y así lo malo es lo que a la vez se quiere y no se quiere. Es la contradicción intrínseca de la libertad vivida y llevada a cabo.

Esto sólo es soportable para la libertad, más aún: sólo es posible negando la contradicción. La libertad sabe que no puede convivir con el mal. Sin embargo lo obra. Más, para no tener aparentemente que vivir con él, declara lo malo por bueno, gana la apariencia de bien y logra así convivir con él en alguna forma. Por eso suele decir: "nadie me va a negar el derecho" o "no tengo más remedio" o bien "tendré que hacerlo por fuerza mayor", etc. La libertad aprehende lo malo por razón del bien que le atrae en él, y esto lo hace declarando y dando por buena lo malo que hay en aquél. Solamente así —y aunque sólo sea temporalmente— puede la libertad arreglárselas con el mal.

Ese extraño drama del mal se complica tanto más por el hecho de que en su más íntima entraña sabe la libertad muy bien que son vanos sus esfuerzos; sabe que por mucho que así lo declare, no puede hacer desaparecer el mal. Sabe que lucha contra la verdad, la verdad de que ella es la mala. Sabe que de esa lucha con la verdad nunca, en rigor, puede salir victoriosa. Ese conocimiento de fondo de la inutilidad de sus esfuerzos, no puede por menos de aumentar cada vez más la energía de la libertad mala en hacer su mala obra; tiene que aumentar asimismo la energía que precisa para

declarar lo malo por bueno. La libertad mala, mientras lo es, tiene que intentar interferir la voz incondicional de la verdad, mediante un empleo cada vez mayor de energía de acción y energía de represión. La propensión al fanatismo, a saltar toda norma y barrera, a evadirse hacia los horrores de lo exorbitante, emerge de esta lógica interna del Mal. Así de extraña se nos presenta la estructura interna de la libertad cuando ésta se decide por lo malo.

¿Cómo hemos de interpretar ese drama de la libertad mala en conflicto consigo misma y hacerlo comprensible partiendo de la naturaleza de la libertad humana en cuanto humana? Esta va a ser nuestra última pregunta a este propósito.

Para aclararla recordemos que hemos encontrado la libertad humana como sellada por lo Infinito e Incondicional, por ese poder que en el lenguaje de la religión llamamos Dios. Y así, lo que de veras le importa a la libertad humana, aunque por lo regular de manera latente, es esa grandeza.

Una vez asentado ésto, tracemos ahora dos posibilidades extremas, a modo de límites extremos de la libertad humana, hacia arriba y hacia abajo. Ambos se mostrarán como posibilidades imposibles, pero gracias a ello nos harán ver el lugar ontológico y la raíz ontológica de la libertad humana como libertad para el bien y para el mal, y arrojarán una luz sobre la raíz y la esencia del mal.

Una de las posibilidades que trazamos es ésta: volvamos a concebir la libertad como una vida en el medio de lo Infinito y desde lo Infinito e Incondicional; y añadamos a este pensamiento, por vía de experimento, este otro: ¿Qué sucedería si el hombre tuviera en su mano la libertad en el ámbito sin límites que se abre ante ella y sin ningún género de limitación y ambigüedad? Entonces podría llevar y llevaría de hecho una vida infinita y absolutamente segura de sí misma.

¿Y qué sucedería si el hombre con su libertad pudiera, sin más y por naturaleza, adueñarse de lo Absoluto —felicidad absoluta, verdad absoluta, justicia absoluta—, que es lo que siempre y lo que de veras le importa? Entonces llevaría una vida no sólo infinita, sino además una vida absoluta en cuanto a su dimensión infinita. Y esto no porque se atendería o tendría que atenerse a un Absoluto exterior a él, sino sencillamente porque él sería entonces el que es, y porque vivi-

ría desde la propia plenitud de su ser. De estos supuestos que hacemos resulta el diseño de una vida infinita desde sí misma y absoluta e incondicional por sí misma. Pero este diseño no es un mero experimento académico de ideas, sino que emerge constantemente de la vida real de la libertad humana. Constantemente quisiera llevar el hombre esa vida tan magnífica, tan libérrima y tan incondicional. Ha sido Friedrich Nietzsche quien ha dado expresión más egregia a esa aspiración de la libertad humana, y es notable la fascinación que constantemente ejerce su pensamiento sobre el hombre.

¿Qué clase de diseño o proyecto es ése, del que podemos decir que es un proyecto de la libertad misma? Se trata de un proyecto de vida divina en sentido propio. Si realmente pudiera el hombre alcanzar, y alcanzara de hecho, las dimensiones de su proyecto, desaparecería entonces la diferencia entre lo humano y lo divino, ya que el hombre sería, él mismo y por sí mismo, vida infinita e incondicional. Sería trascendido el límite inconmensurable que separa lo finito de lo infinito, la criatura de lo divino.

Ese trascender nunca es posible. Dios no tiene semejante, si hay criatura alguna que le iguale. Pero ese proyecto de vivir como Dios, que asciende del corazón mismo de la libertad, hace patente cuán cerca está la libertad humana, por su raíz más íntima, del límite absoluto. Tan cerca, que es capaz de proyectar, como vida suya, la vida absoluta, claro está que solamente aquende el límite, el cual es intrascendible. La libertad humana es libertad a la vera del límite supremo.

Tracemos ahora otro proyecto opuesto. Proyectemos como posibilidad que la libertad humana no esté determinada en modo alguno por el principio infinito e incondicional. ¿Qué resulta entonces? Resulta como libertad una vida que sólo está determinada finita y condicionalmente; o sea una vida que no mira ni puede mirar más allá de su límite, sino que permanece más bien confinada dentro de él; una vida despojada de todo interés por lo Absoluto, y solamente interesada y capaz de interesarse por lo fáctico. Tenemos ante nosotros la imagen de una vida que se pierde en meras facticidades caducas, sin jamás elevarse por encima de ellas.

Ahora bien: eso significaría que habría desaparecido de la vida el elemento mismo de la libertad. Lo que antes era libertad habría descendido a ser mera naturaleza, sin dife-

renciarse fundamentalmente de la vida natural animal. La libertad en este caso habría sobrepasado el límite hacia abajo, perdiéndose a sí misma como libertad al sobrepasarlo. El proyecto de una libertad meramente finita es el proyecto de una libertad que habría dejado en absoluto de ser tal, ya que como mera finitud es la libertad imposible e inconcebible.

Estas proyecciones de límite que hemos trazado hacen resaltar el lugar peculiarísimo de la libertad humana, a la vez que hacen comprensibles sus posibilidades y su naturaleza.

La libertad humana no puede ser determinada tan sólo finitamente, ya que entonces dejaría de ser libertad. Tampoco puede ser, en un sentido pleno, determinada infinitamente, pues perdería su diferencia con la libertad divina. Por tanto, sólo puede existir estando determinada en su esencia por lo Infinito y siendo bajo ese aspecto, naturalmente, como Dios; pero en cuanto que tiene que actualizarse a sí misma en la realidad como infinitamente determinada, no estando segura de su destino y determinación y no siendo en su esencia, definitivamente, una consigo misma. Esto significa que en la realización de su existencia como libertad se puede apartar de aquello que la determina inseparablemente en su esencia. Su lugar ontológico está tan cerca de lo Infinito que sólo se diferencia de él por el modo de ser de su realizarse existencial.

Esta es la posición más extrema y a la vez la única posible para la libertad finita, esto es, para la infinitud finita. No está segura de su propia esencia en la manera de existir, ni puede estarlo. Eso es lo que la distingue de Dios.

El lugar de la libertad humana es pues el último confín, la cumbre en que lo finito se toca con lo infinito sin llegar a ser sencillamente infinito. Por eso leemos en Santo Tomás de Aquino: "anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis" *. La fórmula procede del Liber de Causis, de origen neoplatónico; **.

La vida en la cumbre de ese confín es forzosamente una vida en peligro, pues aquí es donde aparece ese singular peligro que no amenaza al animal ni a Dios, pero sí al hombre situado entre ambos: el peligro del Mal. De esa ubicación ontológicamente única del hombre nace la posibilidad del mal

* [SCG III, 61,2362].

** [cf. Sto. Tomás "In librum de causis expositio", ed. Pera, Turín 1955, 63 ss y pág. 18].

como el verdadero peligro de ese ser rayano del más extremo límite, puesto que al hombre le es posible y tiene que serle posible en su existir, es decir, en la ejecución de su existencia como libertad, el desprenderse y decaer de su propia esencia, y con ello, al mismo tiempo, del Incondicional que determina su esencia, como hemos visto.

Ahora bien: desde este ángulo y a través de esa posibilidad podemos interpretar la esencia del Mal, tan pronto como el hombre realiza y lleva a cabo esa posibilidad, como un decaer de la libertad de su propia esencia, puesto que si el hombre lleva a cabo esa decadencia, no puede contentarse con ser finito meramente, sino que más bien continúa siendo determinado en su esencia por lo Infinito.

Así tiene que ocurrir el curioso, aunque comprensible, fenómeno siguiente: la libertad aprehende el bien o lo que le parece serlo. No puede por menos. Lo hace para lograr ser feliz, en realidad para ser feliz incondicionalmente, y para ser grande, en realidad para ser grande incondicionalmente. Pero al hacerlo, lo hace decayendo de su felicidad incondicional y de su grandeza incondicional. Con ello cae en contradicción consigo misma. Lo que hace contradice a su ser; en la soberanía de su obrar quiere aquello que no quiere en el fondo de su ser, ni puede querer. Tiene contra sí la voz de su naturaleza en forma de mala conciencia.

Sabe que lo bueno que aprehende es un bien malo, y que nunca le podrá dar lo que le pide: felicidad incondicional y grandeza incondicional. Se lo dice la voz de su esencia.

Pero no quiere oír esa voz ni quiere saberlo, pues no puede querer ser mala. Y no puede querer ser mala porque lleva en su esencia indeleblemente impreso el sello del Bien incondicional del que no puede deshacerse. De esa manera reprime la voz de su esencia contraria a su obrar y se dice levantando la voz: "¿no he de tener derecho? ¡Si es una cosa justa y buena!". Y hace así desaparecer la contradicción en los bajos de la libertad.

Ahora bien: con ese bien por el que ha optado, la libertad tiene que aventurar un extremo: tiene que tratar de ganar con él lo Incondicional, que es lo que en definitiva le importa a su ser; tiene que desearlo incondicionalmente en cuanto felicidad incondicional, justicia incondicional, grandeza incondicional. Tiene que querer ser con él igual a Dios.

Y la desdichada sabe sin embargo de sobra, en el fondo reprimido de su ser, que eso es imposible.

Siempre puede originarse en la libertad un decaimiento por debajo de su ser: la extraña figura del Mal.

La esencia del mal se manifiesta entonces como la contradicción llevada a cabo de la libertad consigo misma; o como el bien tomado incondicionalmente en su realización sin ser incondicionalmente buena; o bien: como el intento del hombre de ser igual a Dios, contradiciéndose a sí mismo como imagen y semejanza de Dios, que le da el haber sido creado como libre.

La esencia del Mal queda clara si se la mira desde la raíz ontológica de extrema posición fronteriza del ser del hombre. El hombre aparece así como la más grande y la más aventurada de todas las criaturas que conocemos.

El libro sagrado, la Biblia, parece confirmarnos este hallazgo fenomenológico. El Génesis (1,26) pone en boca de Dios las palabras: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Pero más adelante oímos algo parecido de boca de la serpiente, (Gén. 3,5): "Seréis como Dios, concedores del bien y del mal". La más alta prerrogativa que ha dado Dios al hombre es, a su vez, su más extremado peligro y la fuente de su más sombría tentación. La serpiente lo sabía muy bien.

EL CAMINO DE LA TEOLOGIA FRENTE A LA NUEVA COMPRESION DE LA HISTORIA

En esta exposición reflexionaremos sobre el procedimiento metodológico que puede y debe seguir la teología, si es verdad que ella quiere aclarar su destino tomando en serio la nueva visión de la Historia y el nuevo pensamiento filosófico.

Frente a la Historia y su nueva interpretación, la Teología siente, desde hace tiempo, que aumentan sus dificultades. Hay que hacer pues la tentativa de hallar entre esas dificultades un camino transitable. Esta conferencia quiere contribuir en algo a posibilitar ese necesario intento.

I

HISTORIA Y TEOLOGÍA

Debemos dirigir nuestra mirada, en primer lugar, a aquello que es esencial en la Teología, a su objeto. Porque, lo mismo que en otras ciencias, es éste el que debe determinar el camino de la teología. El objeto esencial de la Teología es fundamentalmente uno solo: la revelación de Dios en Jesucristo. Todo lo otro que puede, y en muchos casos debe ser objeto de la Teología, lo es únicamente por su esencial relación con la revelación de Jesús.

Por lo demás, el camino de la Teología se debe determinar a partir de las fuentes en las cuales la revelación cristiana se torna accesible al pensamiento teológico.

Si se habla de las fuentes de la revelación, hay que indicar, ante todo, aquellas que son las primarias con respecto a la revelación considerada como acontecimiento.

La revelación de Dios en Jesús se hizo visible y accesi-

a su deber, toma conciencia de su comunión con la Iglesia entera, es decir, con todo los siglos y generaciones. Y mucho más cuando la Teología piensa que el testimonio de la Iglesia a través de los siglos no se reduce únicamente a los enunciados del magisterio eclesiástico. Testimonio y fuente para la Teología no es tan sólo la fe oficialmente anunciada; también y previamente lo es la fe *vivida* en el culto, en la praxis, en la oración. Hemos de enumerar aquí también la fe *pensada* por la Teología de la Iglesia.

Quien conozca la Historia, aunque más no sea un poco, sabe cuán extremadamente variado puede ser el lenguaje de estas tres formas del testimonio eclesial, incluso dentro de la misma época.

¡Qué selva de testimonios, qué inconmensurable multifor-
midad de lenguas, ideas, concepciones, entre los cuales la Teología debe hallar la única perla del Evangelio y de su sentido y espíritu verdadero! El punto de partida de la Teología exige, por lo mismo, que ésta se aboque a una tarea hermenéutica; es decir, de interpretación de sus fuentes. En situación semejante no se encuentra ninguna otra ciencia del espíritu.

La dificultad de este punto de partida de la Teología es tal, que la lleva fácilmente a elegir el camino de una ilegítima simplificación. Consiste esta simplificación en tomar, como totalidad del testimonio, un aspecto histórico particular de la fe y de su testimonio, que en un momento puede parecer más accesible. Por ejemplo: el modo de pensar de los Santos Padres, o de la alta Escolástica, o las expresiones de la fe y del pensamiento corrientes en nuestra generación, o ciertos elementos que están más acentuados en la praxis del magisterio eclesiástico.

Sería ilegítimo que la Teología olvidase que el magisterio o la Teología o la vida de la Iglesia nos han conservado muchas otras palabras y lenguajes. Contra las simplificaciones de este punto de partida se expresa el principio teológico: la Teología está ligada a la totalidad del testimonio de la Iglesia y, a través de él, a la totalidad del origen de la revelación. Contra eso habla también el punto de vista histórico general: la totalidad del testimonio histórico se nos hace presente, de modo incomparable, gracias al pensamiento histórico contemporáneo.

Nunca hasta hoy han estado tan abiertas ni han sido tan actuales las fuentes de la tradición, desde las bíblicas has-

ta las de la historia cristiana de todas las épocas. Apreciamos esto mejor cuando constatamos lo poco que los grandes maestros del medioevo conocieron sobre los Santos Padres o las antiguas Liturgias.

Además, en los últimos cien o ciento cincuenta años, la cristiandad aprendió a leer *históricamente* el inmenso acervo documental de la historia de la Iglesia. Así, por ejemplo, no se interpreta e investiga ya el Nuevo Testamento a partir de los presupuestos del pensar, de la dogmática o de la teología propios de cada uno, sino a partir del contexto mental propio del Nuevo Testamento.

Lo mismo sucede —aunque todavía no lo suficiente— con los testimonios de la Iglesia: los antiguos documentos del magisterio y del culto, las teologías y enseñanza medievales, como también las de la Reforma y Contrarreforma, etc. También en esto nos sorprende a veces constatar lo poco que aún los grandes teólogos del siglo XVIII conocieron de los métodos históricos de interpretación de los documentos y la facilidad con que ellos veían todo en un mismo plano.

El creciente conocimiento de la historicidad de todos los documentos y testimonios de la revelación está estrechamente vinculado a las importantes reflexiones sobre la historicidad de la historia, que han aparecido últimamente en la filosofía, en especial con I. G. Droysen, W. Dilthey, el conde P. York von Wartenburg y, recientemente, con Heidegger.

Debido a estas nuevas reflexiones sobre la historicidad de la historia hemos llegado a considerar de modo nuevo el carácter de destino inderivable que tienen los grandes fenómenos históricos.

¿Pero, nuestra mirada sobre la larga serie de testimonios de la fe a través de los siglos no se ha vuelto, por esto mismo, menos penetrante y más confusa? En efecto: a causa del difundido conocimiento del material histórico de la fe y de la desarrollada capacidad de leer e interpretar dicho material con criterio histórico —gracias también a la comprensión nueva y filosóficamente fundamentada de la historicidad de todos los testimonios, incluidos los de la teología— la frondosa selva de testimonios y fuentes de la Teología se nos ha enmarañado profundamente y de un modo casi amenazante.

Ante nuestra vista se han perfilado las enormes diferencias históricas entre el pensamiento de los Sinópticos o de Pablo, por una parte, y el de la Escolástica o del pensa-

miento dogmático y doctrinario contemporáneo, por otra. No en vano, desde los comienzos de la exégesis histórica no se ha podido apaciguar el interrogante de si nuestra fe coincide realmente con la Biblia y la Biblia con nuestra fe.

La conmoción ocasionada por el Modernismo, las discusiones surgidas a raíz del pensamiento de Bultman sobre la desmitologización, y las dificultades cotidianas entre dogmática y exégesis en la Teología, demuestran claramente la difícil situación creada.

Pero la Teología permanece ligada a toda la Biblia, a toda la histórica multiformidad del testimonio primario y secundario de la revelación cristiana.

Ante esta divergente multiformidad, a toda la cual se siente ligada, la Teología tiene que preguntarse cómo proceder convenientemente para hallar y poder expresar lo que propiamente significa y quiere decir el único Evangelio, la única revelación de Dios en Jesús.

Nuestro problema se manifiesta en toda su magnitud: ¿cómo hacer para encontrar, en medio de toda esta histórica multiformidad, un camino transitable para la Teología de hoy y de mañana?

II

LAS DIVERSAS CONCEPCIONES DEL SER EN LA HISTORIA

En esta inevitable y difícil situación, la Teología deberá regirse con criterio de prudencia. Con tal criterio, precisamente en esta difícil situación, habrá ella de permanecer sin descaminarse y adherida a su objeto que, en medio de la selva de testimonios, es lo único que debe interesarle, a saber, la única historia e inicial revelación de Dios en Jesús.

Justamente cuando la situación de los testimonios es tan confusa, la Teología tiene que mirar serenamente, con ojos de interés, de comprensión, de fe, hacia esta única dirección. No intentará fundamentalmente otra cosa que seguir las huellas del Espíritu de Dios en el Espíritu de Jesús, en medio de la multiformidad de sus testimonios humanos.

Sólo así hará justicia a los mismos testimonios, pues éstos son testimonios únicamente cuando dan y quieren dar testimonio de la revelación de Dios, del único Evangelio. La Teología debe permanecer sabiamente en el camino de la fe,

de esa fe que sólo busca de verdad escuchar al verdadero Dios y su Palabra verdadera.

Esto no es tan obvio para la Teología como tal vez parezca. La vemos no pocas veces en la tentación de contentarse con la masa creciente de conclusiones históricas y con el ulterior perfeccionamiento de los métodos y trabajos históricos. Tales conclusiones y perfeccionamiento son, sin duda, indispensables y de grandísima utilidad, si se los aplica correctamente. Pero tales cosas se tornan peligrosas cuando hacen que el teólogo se contente con eso y cuando el material y los trabajos históricos contribuyen ocultamente a desviarlo del objetivo de la Teología; o sea, la seria voluntad de comprender el Espíritu de Dios, el Espíritu de Jesús en el testimonio histórico. Una Teología histórica podría a veces encubrir una evasión ante la seriedad y la dificultades que encierra la fe.

Por tanto, frente a la confusa multiformidad de testimonios, la fe, más que nada, será la que, con serenidad, mantendrá en la Teología el interés de marchar en *una* dirección. En actitud de fe, la Teología se adentrará con serenidad y reflexión en la selva de testimonios; en esta actitud se hallará ella siempre en esencial consonancia con las variadas expresiones de este testimonio.

Para su ulterior desenvolvimiento, necesitará la Teología *capacidad de discernimiento y de juicio teológico*. Esta la preservará de amontonar una masa de testimonios históricamente comprobados, pero sin selección alguna y sin apreciación de su calidad, y de clasificarlos después sólo de acuerdo a los principios del método estadístico. La Teología, por el contrario, ha de atender más bien a la *calidad* de los testimonios. No existen para ello normas y criterios completamente objetivables. Pero sí puede ser desarrollado el sentido espiritual en vista a lograr una capacidad de calificar teológicamente un testimonio. Puede, en efecto, ser desarrollada esta capacidad de discernimiento cualitativo; y, en vista de la frondosidad literaria que la tradición cristiana ha hecho llegar hasta nosotros, el cometido primario de ese don de discernimiento teológico consiste en descubrir y seguir la pista de aquellos textos en los que se exprese realmente la seriedad de la fe y en los que la fe se testimonia con fuerza y vitalidad radical, es decir, originaria.

Hay que discernir las palabras profundas y radicales de

la multitud de aquellas otras que no tienen raíz y que se van acumulando en la corriente de la historia.

También en la Iglesia hay mucho palabrerío irreflexivo y superficial; también en la Iglesia y en la Teología se da este fenómeno: que la vanidad de la especulación humana y la terquedad del simple querer tener razón se tornan más poderosos que la seriedad debida a la palabra de Dios.

El material de la tradición teológica no tiene todo el mismo valor. De la masa de testimonios deben seleccionarse y sopesarse aquéllos en los que habla la seriedad de un profundo lenguaje religioso, en los que habla la seriedad de la fe. Solamente en estos calificados testimonios se dejan descubrir las líneas esenciales de la tradición, que son las que interesan. Si se siguen los senderos que ellas abren, el bosque de testimonios se hará más claro y transitable.

La capacidad crítico-teológica, ateniéndose a las líneas esenciales que se destacan dentro de la tradición, comprenderá *históricamente* los testimonios que, paralelamente a esas líneas, le salen al paso. Los leerá y llegará a comprender a partir de las propias condiciones de las que han surgido; a partir de sus propios presupuestos y problemática, que ya no son, claro está, los nuestros.

Esto vale por supuesto también para los testimonios del magisterio eclesiástico. Con razón Piet Fransen escribió al respecto: "El trabajo que en los últimos cien o ciento cincuenta años se dedicó a la investigación crítica, y por eso respetuosa, de las Escrituras, debería hacerse ahora, *mutatis mutandis*, con los documentos eclesiásticos, movido por un profundo y sincero respeto por la Iglesia de Cristo".

Si la Teología quiere comprender históricamente el fondo de los testimonios de la revelación, debe finalmente tratar de ahondar en las raíces más profundas de toda historia; debe llegar a comprender los testimonios de la historia a partir del conocimiento de las épocas que les dieron origen. Ya que aquello que hace posible todos los pensamientos y les traza el camino a seguir es el modo como todo lo que *es* nos manifiesta su Ser. Por eso nosotros pensamos siempre de acuerdo a lo que *es* y a cómo *es*.

El pensamiento humano es pensamiento de lo que es. Así pues, queda él, como pensamiento, fundado y determinado por el modo como el Ser del Ente se dio y se da a entender. Ahora bien, este modo no es siempre el mismo,

sino que la comprensión humana del Ser está, siempre en su totalidad, determinada por la *época histórica*.

La comprensión del Ser se sitúa dentro de un destino que abarca largos períodos; destino que la modifica específicamente y la renueva continuamente. El carácter "epocal" del destino del pensamiento determina también las transformaciones en los testimonios de la fe.

El cambio histórico que presenta la forma de los testimonios, indica que existe un fondo transcendental de experiencias, históricamente dominante. En este fondo, el Ser de lo que es se da a conocer y se ofrece a los hombres a lo largo del tiempo con diversa particularidad histórica.

De ser esto exacto, hemos de añadir: cada una de las nuevas experiencias fundamentales del Ser de lo que es, experiencias a la vez epocales y transcendentales, origina una correspondiente época nueva en la comprensión y en el testimonio de la fe, y la determina temporal y espacialmente. De suerte que, en base a estas fundamentales experiencias epocales, el antiguo Mensaje, en su totalidad, se reproduce en renovadas formas, y así domina a lo largo de las épocas a través de multiformes diferenciaciones.

Hoy día entendemos mejor que la historia de los testimonios de fe de la Iglesia, en su totalidad, lo mismo que la historia del espíritu en general, no puede ser considerada globalmente como una ininterrumpida evolución. Los poderosos móviles e ideas de la historia no se encuentran siempre en una línea de desarrollo, que siguiendo siempre la misma dirección rectilínea, únicamente se diferenciara y enriqueciera cada vez más.

Tales evoluciones rectilíneas fueron siempre casos aislados. Cuando se presentan en la historia los momentos definitivos de nuevas épocas, como por ejemplo el comienzo del Medio Evo, observamos que las ideas antiguas no han evolucionado en línea recta. Emerge, más bien, algo totalmente nuevo y, con ello, una dirección también totalmente nueva. Aunque se aceptan muchas de las ideas tradicionales, se las conduce ahora en la nueva dirección, que no fue, por cierto, la originaria ni la propia de las palabras y pensamientos antiguos.

Una vez producido el cambio histórico, las épocas que se suceden unas a otras no mueven ya lo antiguo en su misma dirección, sino que lo orientan todo hacia otra dirección en base a una diversa comprensión del Ser.

Vemos que, desde el comienzo, ya en los testigos bíblicos de la revelación, ésta se manifestó —es decir, llegó a conocimiento de los testigos— de forma tal que fue recibida, conocida, pensada y expresada de inmediato en múltiples formas, en el marco de una comprensión del Ser, rica y ampliamente determinada ya con anterioridad al acontecimiento de la misma revelación.

Vemos que, ya en los escritores bíblicos, el impulso de la revelación se virtió y se expresó en un rico caudal de diversas formas de pensar, de concebir y hablar, las cuales habían sido alimentadas por las multiformes corrientes del pensamiento judío tardío y del helenismo.

Esto dio lugar al frondoso crecimiento del núcleo de las más variadas y yuxtapuestas teologías, porque el rayo de la revelación de Dios en Jesús se reflejó enseguida en los más diversos espejos del conocimiento humano. Por eso la Teología del Evangelio de Marcos es distinta de la Teología del Evangelio de Juan o de la carta a los Romanos; pero en todos ellos es la Teología del mismo y único Evangelio, aunque pensado y expresado cada vez de manera característica.

La variedad de teología que se nos presenta en las Sagradas Escrituras, manifiesta las características de lo primitivo. Todas estas teologías no están plenamente reflexionadas ni interiormente reducidas o unidas; pero, por lo mismo, están cargadas de originalidad y potencialidad histórica.

La revelación asoma en el horizonte de la historia, rica de posibilidades futuras aún indeterminadas.

Cuando, con un salto del pensamiento, pasamos de este comienzo multiforme al momento histórico en el cual el cristianismo —bajo Constantino y sus sucesores— llega a ser la religión de Estado en el Imperio Romano, vemos que, en este cristianismo —bajo Constantino y sus sucesores— llega a ser la revelación, se destacan algunos determinados que son adecuados a esta nueva época y a su comprensión del Ser; éstos son destacados y llevados hasta una alta precisión teológica, mientras que otras posibilidades del más antiguo pensamiento de la fe, desaparecieron o siguieron en las corrientes laterales, poco desarrolladas.

De este modo se han desarrollado los grandes bosquejos teológicos de los concilios de la antigüedad y los símbolos de la confesión cristiana, para lo cual el Símbolo Niceno puede servir de ejemplo.

Si se compara la teología subyacente a ese Concilio con la de Marcos o de Pablo, se nota que la divina revelación, en esta nueva hora de la historia, se ha reelaborado en un nivel de comprensión del Ser muy alejado de la primitiva teología. Ya el modo de preguntar es otro, los polos de la conciencia teológica se han desplazado, el aparato conceptual ha cambiado, aunque todo eso ya estaba virtualmente en un grupo de elementos de teología bíblica.

La conciencia teológica se concentró en ese momento alrededor de las inmensas fórmulas cristológicas y, como consecuencia, alrededor de las trinitarias.

En un segundo salto histórico vemos que el cristianismo, pensado y, a su modo, asimilado por la antigua comprensión del Ser, transita hacia los pueblos germanos, especialmente hacia la clase de los nobles, durante el período en que llega a su fin la época antigua y comienza a formarse la época medieval.

Según podemos observar, en la interpretación de la fe, ya históricamente determinada, se opera una transformación, como consecuencia de la nueva comprensión del Ser, que esos pueblos, que hacen entonces su entrada en la historia, acarrearon consigo de sus propios orígenes.

Esta comprensión del Ser era, al comienzo, completamente implícita; pero no por eso estaba carente de una fuerte peculiaridad ni de una gran riqueza de nuevas posibilidades históricas. Esos pueblos reciben entonces un rico material: las Sagradas Escrituras, símbolos sagrados, formas de culto y creencias que, si bien crecido en tierra extranjera, es asumido y asimilado con una gran fuerza ingenua por los portadores de una nueva comprensión del Ser.

Por eso la nueva forma que paulatinamente va adquiriendo la inteligencia de la fe, es un edificio que se levanta casi íntegramente con piedras antiguas. Estas, empero, son ensambladas de otro modo; se notan ciertos desplazamientos; se separan antiguas conexiones, se forman otras; se trasladan los puntos de apoyo.

Todo esto podemos constatarlo si seguimos, por ejemplo con Geiselman, la evolución de la doctrina acerca de la Eucaristía, desde la antigüedad hasta la fórmula de ningún modo antigua de la transubstanciación; o si, con el material que presentó Poschmann, contemplamos las grandes transformaciones en la concepción de la penitencia cristiana, que con-

ducen finalmente en la Edad Media a la institución de la confesión.

En este notable proceso de transformación, las decisiones se toman en el ámbito pre-teorético, casi ingenuamente; y ya han sido tomadas en el momento en que con San Anselmo despierta realmente la fuerza propia del pensar medieval. La revelación, transmitida en la forma antigua, es concebida a partir de una comprensión del Ser totalmente nueva. Se refleja en este nuevo espejo de una manera nueva; y es así como nace una nueva imagen de la antigua y siempre idéntica verdad.

Se despierta entonces la necesidad de realizar una síntesis, reflexionando desde nuevas perspectivas la diversidad de palabras y voces; llega también la hora de anunciar el programa: "fides quaerens intellectum", "intellectus fidei", cuya naturaleza se pondrá de manifiesto pronto en las grandiosas Sumas Teológicas, particularmente del Siglo XIII.

Al mismo tiempo, vemos que la edad media está colmada de inquietudes y tensiones teológicas. Parten del "sic et non" de Abelardo y de la reforma cluniacense, pasando por Bernardo de Claraval y Francisco de Asís hasta llegar a la Reforma de Lutero, quien finalmente rompe la unidad de la Iglesia Occidental.

La edad Media, que formó tan grandes figuras representantes de una nueva comprensión de la fe, estaba no obstante en una continua inquietud por si había interpretado correctamente la revelación.

Pero todas las tensiones, cambios y reformas que acompañaron al pensamiento medieval, se produjeron en el fondo a partir de un mismo fundamento, es decir, de la comprensión específicamente medieval del Ser.

A mi juicio, esto mismo vale, y de un modo especial, para la protesta de la Reforma. Esta, según creo, no traspone de ninguna manera el modo medieval de comprensión del Ser; más bien lo supone y le agrega su propio acento nuevo.

Tal vez se puede ir aún más lejos y afirmar, en general, que la comprensión medieval del Ser no abarca solamente esta época, sino que está también en la base de la Teología del Barroco y del Iluminismo y se manifiesta en ella. Surgen en estos tiempos nuevas distinciones dentro de las antiguas fórmulas, distinciones que en el sentido de la época no son sino consecuencias tardías de anteriores decisiones. Estas son

históricamente llevadas hasta su último alcance; pero en este proceso no se abandonan fundamentalmente los modos medievales de preguntar, de comprender, ni el aparato conceptual.

En cambio, con el acontecimiento espiritual que hizo su pública aparición en Emmanuel Kant y se continuó en las poderosas corrientes de pensamiento representadas por Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, se hundió el mundo espiritual de una época; y se puso de manifiesto que todo un "continente" histórico quedó abandonado detrás del fuerte y aturdidor batir de alas del espíritu de la Historia.

En el conjunto de decisiones y misterios del siglo XIX, llegó a su fin el modo medieval de comprender la realidad, que continúa existiendo por largo tiempo aún en algunas ramificaciones aisladas.

Pero ahora se está preparando, a través de crisis que se tornan rápidamente mundiales, la concepción del Ser de una nueva época, cuyas palabras claves no han sido todavía halladas, pero cuya maduración ya presentimos.

De todos modos, un historiador puede hoy ya hacer el intento de echar una "mirada retrospectiva sobre el cristianismo occidental".

El cambio que se está operando se deja notar, en el campo teológico, por el rechazo, a veces violento, de las formas escolásticas del pensamiento, como lo advertimos en muchos teólogos de principios del siglo XIX. Pero también la reanudación defensiva y restauradora de la Escolástica a fines del siglo XIX, manifiestamente se ubica en el mismo contexto histórico: los modos de pensar y los fundamentos de la concepción medieval ya no son indiscutibles.

III

EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA

De estas observaciones se desprende que la Teología, cuando atiende al testimonio creyente de la Iglesia, siempre habrá de atender al carácter peculiar de este testimonio, de modo que, simultáneamente, dirija su mirada a las más importantes experiencias históricas del Ser, que son de carácter "epocal" y que siempre subyacen a aquel testimonio.

Si la Teología, en su esfuerzo de comprensión histórica, llega a interpretar la variedad de sus fuentes y testimonios a partir de las experiencias ontológico-históricas fundamentales que presentan las diversas épocas, entonces sí podrá obtener una comprensión histórica de la peculiaridad de las teologías bíblicas, de las antiguas teologías helenísticas, de las medievales, etc. De este modo, los testimonios que, acumulándose a lo largo de los pasos y virajes de la Historia llegaron a formar una enmarañada selva, podrán ser estructurados por la Teología.

Los grandes tipos del testimonio cristiano, cada cual según su propio valor, serán colocados juntos; es decir, con cierta igualdad de derechos. Esto contribuirá a que la Teología sea preservada de esa fe en el progreso, algo primitiva, que deja a veces traslucir y cuyo lugar propio son las ciencias naturales. En la Historia del testimonio cristiano, lo posterior no torna irrelevante a lo primitivo. El Concilio de Nicea no hizo superflua a la Teología bíblica.

Así pues, el pensamiento teológico se vería colocado frente a una "Parataxis" (ordenamiento) de los grandes grupos de testimonios, cada uno de los cuales resultaría comprensible en base a la experiencia ontológica englobante que los marca, a cada uno con una peculiaridad original.

Por otra parte, la reflexión teológica ha de dirigir su mirada retrospectiva sobre la totalidad del testimonio de la Iglesia y, a través de éste, al Evangelio primitivo; y, en este sentido, ha de recorrer hacia atrás, para comprenderla, la línea de testimonios. Por consiguiente, no puede detenerse simplemente en la Parataxis de los grupos de testimonios de cada época. Las épocas han de ser llevadas por la Teología a una síntesis adecuada, construida en referencia al único Evangelio, que es el único origen. Se plantea, pues, la cuestión acerca del procedimiento a seguir para lograr dicha síntesis.

Para encaminar adecuadamente la exigida síntesis teológica de la multiformidad histórica, ordenada conforme a sus épocas, hay que atender ante todo a las transiciones y articulaciones que se presentan en la línea de testimonios. Son dos principalmente, si es que no nos equivocamos y si queremos reducirnos a enunciar los más grandes; a saber: la transición de la forma primitiva del testimonio cristiano, tal cual está depositado en las Escrituras neotestamentarias,

al cristianismo plenamente helenístico y la transición del antiguo testimonio cristiano, en su conjunto, al cristianismo medieval.

El esfuerzo de captación teológica de las grandes transiciones y articulaciones entre las épocas habrá de regirse por el siguiente principio: se ha de buscar y poner en evidencia en las teologías más antiguas los comienzos que, en base a un nuevo y posterior fondo histórico-ontológico, debían conducir y de hecho condujeron a un nuevo horizonte de problemáticas teológicas y de testimonios cristianos.

Es manifiesto que siempre han sido determinados motivos cristianos, más antiguos y primitivos, los que en tiempo posterior fueron destacados y desarrollados de una forma nueva. Forman, por consiguiente, los nexos entre una época más antigua y otra posterior. Pero, como tales motivos cristianos estuvieron, durante la época posterior, en un contexto de pensamientos y vivencias diverso del de la siguiente, habrá que plantearse obligatoriamente esta cuestión: ¿en base a qué fundamentales experiencias posteriores del Ser han sido elegidos y destacados precisamente tales motivos, y por qué siguieron ellos luego precisamente *este* desarrollo posterior?

Valdría la pena, por ejemplo, adentrarse en esta cuestión: en la cristología de Marcos, de Pablo o Juan, ¿qué fue aquello que pudo, tal vez debió y de hecho se tornó ocasión para que, bajo la fuerza de la problemática de una nueva época, pudiera ser propuesta en Nicea la fórmula "Homousios" como expresión de la antigua fe?

Si llegaran a aclararse, por un lado, los antiguos motivos que conducen a épocas posteriores y, por otro, las experiencias fundamentales del Ser, diversas en las épocas, a partir de las cuales se elaboran las futuras formas, entonces estaría la Teología en condición de decirnos: en primer término, en qué punto el mensaje más reciente, en la forma con que se presenta adaptada a su propia época, equivale al de la época anterior; y luego, en qué punto la Teología más reciente *no* corresponde a la anterior, por haber relegado pensamientos y contextos mentales más antiguos al trasfondo de la atención teológica y cristiana.

Finalmente, podrá también decirnos la Teología cual es la razón que, dentro de la nueva experiencia del Ser, hizo necesario ese cambio histórico del antiguo mensaje, y, por consiguiente, cómo se lo puede interpretar.

Es decir, en base a las sugerencias que venimos hacien-

do, puede ser interpretado el proceso de cambio, a través del cual en el sucederse de las épocas históricas, cada una de las anteriores comprensiones de la fe se tradujo a una nueva comprensión y así simultáneamente, se condujo a un nuevo continente de la Historia.

Podría así ser demostrada y también hacérsenos inteligible, desde sus raíces, la *continuidad legítima* de la forma posterior del mensaje cristiano más allá de la discontinuidad de las épocas; con lo cual se pondrán simultáneamente en claro los límites de esa legítima continuidad.

Dichos límites radican en el hecho de que una forma anterior del mensaje no puede repetirse con plena resonancia y con todo lo que encierra en las formas posteriores. Para poner un ejemplo, las formas más antiguas del testimonio de la fe son, a menudo, más ricas, aunque menos diferenciadas que las posteriores. Así, la cristología bíblica es notablemente más rica en motivos teológicos que las de Nicea y sus consecuencias.

Se haría posible llegar a una *deducción del derecho y de lo límites de los grandes pasos históricos*.

Me parece ser ésta la tarea más grande y urgente de la teología actual. Para alcanzar esa meta existe ya un inmenso material coleccionado; pero ideas constructivas para esa tarea se dejan ver, pienso; apenas en sus primeros bosquejos.

Se caerá en la cuenta de que, para acometer esta tarea, no son necesarias únicamente amplias investigaciones históricas, sino, y mucho más, un sentido histórico desarrollado y perspicaz. Se necesita, además, la asistencia constante de una filosofía, cuyo cometido fue siempre y permanece siendo el de elaborar una comprensión del Ser, tanto reproduciendo en forma creadora los antiguos tipos de comprensión ontológica, como también proyectando nuevos tipos.

Se divisa así el camino (método) por el cual se puede llegar a elaborar, de modo apropiado y partiendo de las causas, la síntesis teológica de los testimonios eclesiales de las distintas épocas; camino, al lado del cual, la selva de testimonios puede llegar a ordenarse e iluminarse, a hacérsenos accesible en toda su coherencia.

Tal vez a través de este camino, consiga la reflexión teológica articularlo todo, sin dejar de reconocer plenamente la discontinuidad de las épocas; ya que, si se logra hacer esa síntesis a partir de la penetración de lo que hemos denomi-

nado proceso de traducción y con-ducción (traslado) de una época a otra, entonces se abre un camino.

La Teología se hará capaz no solamente para ordenar con sentido y para comprender los testimonios de la Historia, sino también para penetrar, desde esos procesos decisivos de traducción hacia atrás ("retro-traduciendo"), los resultados de esos procesos a los motivos que les dieron origen.

Llegará la Teología, por ejemplo, a ver cómo en los pensamientos de la Escolástica o en las fórmulas doctrinales de Nicea o Constantinopla, nos hablan en realidad motivos bíblicos, aun cuando transformados a nivel de una nueva comprensión del Ser. En testimonios posteriores llegará a oír de nuevo la Palabra testimoniada originalmente, ante todo, la bíblica.

Si todo va bien, si el Espíritu, y con El el discernimiento teológico, no han abandonado a la Teología, podrá ésta percibir, a través de todos los testimonios, al único Espíritu, a la única Palabra, a la única Revelación de Dios en Jesucristo.

La Teología, en comunidad con toda la Iglesia, es decir, con todas las generaciones, desarrollos y testimonios de la Iglesia, y sin nivelar sus diferencias, podría, retornando hacia atrás en actitud crítica, acceder a la visión del testimonio primero de la Revelación primitiva. El modo de comprender esa Revelación se vería enriquecido por la travesía realizada a través de los múltiples modos de interpretación surgidos a lo largo de la Historia de la Iglesia.

Pero ha de mantenerse, como norma decisiva, que la Teología, tomando este camino, ha de acceder, a través del testimonio de la Iglesia, hasta el testimonio, que permanece normativo, de los primeros testigos; y, a través de éste, a la visión de la verdadera Revelación de Dios, que ha de permanecer siendo la medida de la Iglesia y de toda posible Teología eclesial.

Desde la visión de su única y continua medida, debería la Teología volverse a las formas tradicionales del pensar, tal vez convertidas en costumbre, conmensurándolas a esa medida nueva, original y divina. Entonces habría, probablemente, que reubicar algún caso particular, que corregir algunas cosas en la estructura y plan de conjunto, y que añadir algo no dicho hasta el momento.

Tomando la medida del Único que puede darla, la Teología puede y debe osar el anhelado paso hacia adelante, ha-

cia una forma nueva, poderosa para el presente y capaz de hablar al futuro: forma nueva que, sin embargo, no tendrá que expresar sino lo más antiguo, a saber, el primitivo y único Evangelio.

Lo más antiguo de ella, su origen sagrado, constituye aquello que ha de ser también su posesión en el más lejano futuro; hacia ello ha de dirigirse continuamente para expresarlo a una nueva generación, de forma simultáneamente auténtica e inteligible, a la luz de una nueva comprensión del Ser, que es ahora la nuestra.

Este, aproximadamente, habrá de ser el camino de la Teología, si ella accede a asumir la dificultad y la grandeza de la nueva comprensión de la Historia.

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO ACTUAL FRENTE A LAS "QUINQUE VIAE" DE SANTO TOMAS DE AQUINO

En este seminario trataremos de reflexionar en común sobre el famoso texto de las "quinque viae" de la "Summa Theologica" de Tomás de Aquino.

Lo hacemos en cuanto hombres modernos. En cuanto hombres modernos estamos no sin prevención frente a estos cinco caminos.

No podemos olvidar la crítica de Kant respecto a las pruebas de la existencia de Dios. Esta crítica ha determinado la actitud moderna con respecto a la idea de la demostración de la existencia de Dios. Podemos verlo p.e. en Karl Jaspers. Pensamos también en reflexiones sobre las cinco vías que, desde Joseph Maréchal y Gustav Siewerth, han sido expuestas en el ámbito del nuevo tomismo. Así pues, cautelosos y precavidos y también con espíritu crítico, nos acercamos al famoso texto.

INTRODUCCIÓN

Consideremos primeramente lo que es general a las cinco vías y después entraremos en lo que es específico a cada una.

1º) Las cinco vías se han de entender, según Tomás de Aquino, como demostraciones "per effectum" o demostraciones "quia", porque como él dice, "effectus priora sunt quoad nos" (S. Th. I,1,2).

Sin embargo, la relación de causa a efecto es pensada de múltiples maneras y en todo caso de manera distinta que, p.e., en la ciencia natural moderna y su técnica. En el ámbito de estas últimas hay sólo una forma, siempre igual, de relación entre causa y efecto. En Tomás de Aquino hay como mínimo las clásicas cuatro causas de Aristóteles.

En las cinco vías la "causa efficiens" en sentido estricto

tiene sin duda una importancia especial. Pero también la “causa finalis”, en la quinta vía. Y también la “causa formalis”, que se puede asociar a la cuarta vía.

¿Y debería haber, acaso, en Tomás de Aquino todavía otro concepto de causa? En todo caso tenemos que contar con ello y prestar atención a este punto. Y de todos modos no debemos entender demasiado llanamente cuando Tomás de Aquino dice que todas las pruebas de la existencia de Dios son “ex effectu ad causam”.

2º) Por la forma externa las cinco vías se presentan como clásicos silogismos. Todas empiezan con una menor que está tomada del mundo de la experiencia. Todas introducen después una mayor, o sea una proposición general, p. e. en la primera vía: “quidquid movetur, ab alio movetur”. Esta proposición general, en cuanto mayor, está por lo general brevemente fundamentada. Después la mayor, como proposición general, es aplicada a la menor como a su caso particular y así se saca finalmente la conclusión.

El proceso lógico de este procedimiento deductivo conduce a la proposición final, la “conclusio”, y con ello al resultado de la demostración. Esta estructura formal silogística de las cinco vías parece a primera vista clara y sin problemas.

No obstante, tenemos que prestar mucha atención —recordando particularmente la crítica de Kant— a si las mayores, como proposiciones generales, están realmente fundadas y, todavía más, a si el proceso lógico que une la menor a la mayor y conduce a la conclusión es claro y correcto.

Dentro del texto de Tomás de Aquino es de notar en todo caso que, en el lugar en que con ayuda de la mayor debería sacarse la conclusión, en los más de los casos es intercalada la curiosa consideración sobre el “processus in infinitum”. Esta reflexión intermedia indica que para el mismo Tomás de Aquino la lógica de estas operaciones lógicas no era tan simple.

Así pues tenemos fundamento suficiente, por el texto mismo de Tomás de Aquino y por nuevas reflexiones filosóficas, para no considerar la lógica de las cinco vías como demasiado sencilla.

3º) Echemos finalmente una corta ojeada a las proposiciones menores de las cinco vías, con las que Tomás de Aquino, por consideraciones fundamentales, comienza todas ellas. Es por las menores por lo que las cinco vías se diferencian y ordenan como cinco.

Aquí son interesantes sobre todo las tres primeras. Estas tres vías parecen corresponderse entre sí más que con la cuarta y la quinta.

La primera vía dirige su atención al movimiento: "*aliqua moveri in hoc mundo*", ésta es su menor. Pero movimiento es cambio. La primera vía se fija en que en el ente del mundo suceden cambios. Y dirige la atención al "*de dónde*" de estos cambios, contenido en el "*ab*" de la fórmula "*ab alio*".

La segunda vía dirige su atención al orden de las causas: "*esse ordinem causarum efficientium*", así es expresada la menor en esta vía. Un orden de causas es una relación de causas. En esta relación, un ente es causante y el otro causado; en esto consiste la relación. Pero una tal relación se puede considerar como un movimiento, un cambio, un suceder. Sucede que el uno causa al otro y así este otro es causado. Pero este movimiento no es ahora ya considerado meramente en su curso, sino en su elemento ms profundo, que soporta y lleva en sí el movimiento: en el nexo o el orden de las causas.

La segunda vía tiene, pues, que ver con el mismo fenómeno que la primera: con el cambio. Pero considera este fenómeno en un nivel ontológico más profundo y por lo mismo también más general. Pregunta, dentro del mismo fenómeno, por este nivel más profundo, de la misma manera que la primera vía lo hace por el "*de dónde*".

La tercera vía parte de que se encuentra algo que puede ser y también puede no ser. Hay las "*possibilia esse et non esse*", esto forma la menor del argumento. Esta posibilidad ambivalente, de ser y no ser, es percibida en el originarse y en el tener fin de los entes: "*quaedam generari et corrumpi*". Pero originarse y tener fin es un cambio, un movimiento, y precisamente tal que es llevado por una relación de causas.

Así pues nos encontramos con la tercera vía en el mismo ámbito que con la primera y la segunda, es decir, en el ámbito de los cambios causados, Pero este ámbito es considerado ahora en un nivel todavía más profundo y más general.

La posibilidad de ser y de no ser es la posibilidad para que algo cambie, para que algo pueda causar algo. Es el horizonte de posibilidad de todas las relaciones causales y por ello de todo movimiento. Nos encontramos, pues, de nuevo con lo mismo, el movimiento, y este mismo es ahora una vez

más interrogado, en un horizonte ontológico más profundo, por su “de dónde”.

Así pues, estas tres vías están en conexión unas con otras. Las tres tienen que ver con lo mismo, con el movimiento o el cambio llevado por una relación de causas y las tres interrogan el movimiento o el cambio mismo en la misma dirección: acerca del “de dónde”. Y se diferencian solamente en la diversa y creciente profundidad y con ello también en la creciente generalidad del nivel de reflexión. De la primera a la tercera vía hay una progresión de lo más manifiesto y concreto a lo más profundo y abstracto.

Esta observación nos permite reunir estas tres vías en una unidad. En todas ellas el cambio que percibimos en el mundo es interrogado acerca de su “de dónde”. Pero, además, hay que decir todavía que el cambio es considerado, en Tomás de Aquino, como una propiedad fundamental de los entes del mundo en su totalidad. Todo ente mundano está caracterizado, según Tomás de Aquino, por ser un “ens mobile”. Así pues, podemos decir: el mundo entero en cuanto movido es interrogado en estas tres vías acerca de su “de dónde”. En esto concuerdan las tres primeras vías.

Si, por el contrario, contemplamos la quinta vía vemos que dirige su atención al “operari propter finem” de los “corpora naturalia”. Con esto apunta a la finalidad del ente de este género.

En cuanto que aquí la atención es dirigida a la “ordinatio ad finem”, se dirige al “para que” como el “a dónde” del ente. Sin duda se pregunta también en este ámbito de dónde viene este “a dónde” o esta “ordinatio ad finem”. Pero este “de dónde” tiene aquí otro sentido que en las tres primeras vías. El “de dónde” del “a dónde” viene, como nuestro texto dice, “ex intentione ad finem”. Pero la “intentione” es ella misma la mirada tendida hacia el “a dónde”.

Se interroga, pues, el “a dónde” —ad finem— del ente natural por su “a dónde”, que lleva y funda este ente natural; es decir por la “intentione” que en él actúa. El “de dónde” del “a dónde” es, a su vez, como intención antepuesta, un “a dónde”.

En conjunto, la perspectiva del “a dónde” es la perspectiva directora de la quinta vía. Y significativamente está frente a la perspectiva del “de dónde” de las tres primeras vías.

Entre las vías que preguntan por el "de dónde" y la vía que pregunta por el "a dónde" está, curiosamente extraña, la cuarta vía.

¿Será que está en el medio de la misma manera que entre el "de dónde" del origen y el "a dónde" del futuro está el ahora del presente? ¿Será que el Ser en cuanto Tiempo se manifiesta en el orden de las cinco vías? ¿Que estas cinco vías conducen del pasado como del "de dónde", a través del presente, al futuro como el "a dónde"? ¿Será que Heidegger con su tema "Ser y Tiempo" tenía aquí un preludeo? ¿Y también Kant con su capítulo sobre el esquematismo, tal como Heidegger lo ha interpretado? De todos modos la cuarta vía es un caso especial, y su posición detrás de la primera y antes de la quinta apenas casual.

En este seminario no podremos tratar todos los problemas de las cinco vías con la misma penetración. Ante todo nos dejaremos penetrar por el conjunto de problemas del grupo de las tres primeras vías. Esto nos conducirá a una serie de preguntas.

Hacia el final de estas exposiciones tendremos ocasión de entrar brevemente en la quinta vía.

La enigmática cuarta vía tendremos sin duda que dejarla a un lado, pero queda confiada y recomendada a su propia reflexión posterior.

I

LAS TRES PRIMERAS VÍAS

1. *El principio de causalidad y la pregunta acerca del por qué*

Examinemos en primer lugar las tres primeras vías de Tomás de Aquino. Las tres parten, como ya hemos dicho, de la experiencia del cambio en nuestro mundo e interpretan este cambio como efecto de una causa.

La experiencia del movimiento, del cambio, del originarse y dejar de ser en el mundo es común a todas ellas y no puede ponerse en duda. Tampoco ha sido nunca puesta en duda seriamente. El punto de partida de estas tres vías es también, para nuestra actual comprensión del ser, claro y aceptable.

Otra cosa es con las proposiciones mayores de estas tres vías, es decir con las proposiciones universales formuladas como reglas de validez universal, como p.e.: "quidquid movetur ab alio movetur". Esta proposición y las correspondientes de la segunda y tercera vías forman juntas una especie de principio de causalidad universal que, por ejemplo, puede tomar la forma: todo lo que se ha originado, se ha originado por una causa.

Ahora bien, Kant ha limitado críticamente, como es sabido, la validez del principio de causalidad. Habiendo fundamentado, a su manera transcendental, el principio de causalidad, creía así poder mostrar también para qué ámbito tiene validez objetiva y para cuál no puede tener pretensión a tal. No puede, como Kant dice, tener validez más allá del contexto de la experiencia posible.

Esta tesis, que limita el ámbito de validez del principio de causalidad, ha llegado a ser, independientemente de la fundamentación transcendental de Kant, bien común del pensamiento moderno. Pero, ante todo, no nos es ya posible aceptar simplemente, sin reflexión crítica, el principio de causalidad tal como aparece en las tres primeras vías de Tomás de Aquino y tanto más cuanto que se trata aquí de un uso transempírico y metafísico de este principio.

En atención al escepticismo respecto a la validez metafísica del principio de causalidad, deseo proponer un procedimiento cauteloso y que no se presta apenas a dudas. Consistirá en una especie de reducción fenomenológica. Así, podríamos preguntarnos: ¿en qué fenómeno se apoya propiamente el principio de causalidad? ¿Cómo se origina propiamente?

A tales preguntas me parece que podemos contestar aproximadamente así: El ente del mundo se nos presenta primeramente en su simple positividad, está dado, y se hace fenómeno. Se nos muestra: es lo que es. Esta es la simple positividad del fenómeno.

Pero en el desenvolvimiento de la fenomenalidad espiritual de nuestra existencia en el mundo, no nos quedamos en esta simple positividad del ser del ente. Antes bien, en el desenvolvimiento, lo dado positivamente se nos hace problema. Cuando preguntamos: ¿qué es esto? ¿de dónde viene esto? ¿para qué sirve esto? y otras cosas semejantes, hay en el fondo de estas preguntas una cierta experiencia y por tan-

to un cierto fenómeno. El ente del mundo se nos ha mostrado como digno de interrogación y necesitado de interrogación. Esto es un fenómeno elemental de nuestro mundo de hombres. No puede ponerse en duda ni tampoco ha sido nunca propiamente puesto en duda.

Pero allí donde el ente se nos ha hecho problemático su presencia fenomenal se ha alterado también y, según parece, de manera doble.

En primer lugar, la positividad de lo dado ha empezado a tambalearse de una manera peculiar. El ente no está ya más ahí firme y evidente frente a nuestro entendimiento. Es como si hubiese empezado a vacilar. Por eso preguntamos: ¿de dónde viene? ¿para qué sirve?, etc.

Pero además, en segundo lugar, ha aparecido que el ente en su problematicidad necesita de otro para poder quedar como ente resuelto y para poder ser asido por nuestro pensamiento.

Cuando preguntamos, preguntamos *por algo* y precisamente por algo que contesta la pregunta y hace lo problemático firme y sin problema.

Pero esto significa que ese algo por el que en cada caso preguntamos nos es dado de alguna manera. Evidentemente nos es dado, en la situación del preguntar, de manera distinta que lo que está ahí delante, empírico y positivo. Vemos empíricamente delante de nosotros aquello que *interrogamos*, pero no vemos empíricamente delante de nosotros *aquello por lo cual* preguntamos. En otro caso ya no necesitaríamos preguntar más.

Pero aunque no vemos empíricamente delante de nosotros aquello por lo cual preguntamos, sin embargo, sabemos de aquello por lo que hemos de preguntar. Si no no haríamos tampoco ninguna pregunta.

Así pues, se manifiesta como supuesto del preguntar una presencia no empírica y por tanto oculta y, por decirlo así, en suspenso, de aquello por lo cual se pregunta en cada caso. Es un "ser dado" y en este sentido un fenómeno. Nadie puede preguntar sin que se le haga presente, y por tanto dado, aquello por lo que él pregunta en cada caso y lo que él busca con su pregunta.

Por lo tanto, en el fenómeno de la problematicidad no sólo el ente dado empíricamente ha empezado a vacilar en esta problematicidad, sino que también ha aparecido junto a él un algo no empírico, aquello por lo que se pregunta, y esto

se ha hecho igualmente, aunque de manera distinta, fenómeno.

Pero en el fenómeno de la problematicidad, estos dos elementos que constituyen el fenómeno se pertenecen uno a otro de una manera peculiar. Se pertenecen de tal manera que el ente, en el horizonte de nuestro preguntar, permanece para nosotros problemático y por tanto, en cuanto ente, vacilante, mientras y en tanto que no se encuentre aquello por lo que se pregunta.

La problematicidad supone el pensamiento de que aquello por lo que en cada caso se pregunta puede consolidar, aclarar y resolver de nuevo en su ser el ente vuelto vacilante. Y supone también el pensamiento de que el ente dado positivamente puede ser resuelto en su positividad y permanecer claro solamente a partir de aquello que da razón y que, en principio, no es positivamente dado. Por eso tenemos tanto interés en encontrar las respuestas a nuestras preguntas. Con ellas se nos hace claro y seguro qué es lo que pasa con el ente.

Todos estos son elementos que, lo repito, pertenecen a la pura fenomenalidad de nuestra existencia pensante en el mundo. No se pueden poner en duda y no han sido tampoco puestos en duda. No ha sido nunca puesto en duda que el ente puede ser conocido positivamente, y tampoco es de dudar que nosotros interrogamos a este ente ni tampoco que todo preguntar contiene ciertas implicaciones fenomenales, como hemos mostrado.

Si se puede, con Kant, poner en duda el principio de causalidad en su validez metafísica, no se puede, sin embargo, dudar que los hombres a veces hacen preguntas: ¿por qué? ¿de dónde?. Se puede poner en duda el *principio* de causalidad, pero no la *pregunta* por la causalidad. Y tampoco las implicaciones que esta pregunta contiene y supone.

Y de aquí mi propuesta: Podríamos, por decirlo así, retirar el principio de causalidad, que aparece en el texto de las tres primeras vías de Tomás de Aquino, y reducirlo a la pregunta causal "por qué" y a sus implicaciones fenomenales. Esto sería un procedimiento crítico y cauteloso. De esta manera trasladamos la argumentación, por decirlo así, a un plano más atrás; del principio de causalidad al origen fenomenal del pensamiento causal, es decir, a la pregunta causal y lo que en ella está incluido.

Con esto hacemos retroceder toda la reflexión a un dominio que pertenece todavía objetivamente al texto de Tomás de Aquino, pero que tiene la ventaja, para un entendimiento crítico moderno, de estar dado fenomenalmente y por ello ser propiamente indudable.

Así pues, preguntamos: ¿Por qué preguntamos "por qué"? Preguntamos por el por qué del «por qué». Y en el marco de un examen de los silogismos tomistas, ponemos esta pregunta en el lugar en que en el texto de Tomás de Aquino figura cada una de las proposiciones mayores, o sea, el principio de causalidad, que el mismo Tomás de Aquino, con una ingenua seguridad, como sólo en sueños podemos representárnosla, osa formular así: "quidquid movetur ab alio movetur".

Una vez realizado este cambio, pensamos proseguir el examen del pensamiento de Tomás de Aquino en el nuevo nivel que hemos alcanzado mediante esta reducción: en el nivel de la pregunta, en el nivel del "por qué", en el nivel del fenómeno del preguntar.

Con ello hemos logrado no sólo para la proposición menor, sino, ante todo, también para la mayor y la consecuencia del discurso tomista, una base sostenible críticamente, aunque, por otra parte, modesta y prudente. Nos queda por reflexionar cómo, a partir de esta reducida base, puede continuar el proceso lógico de la conclusión.

2. *La lógica de la demostración I*

Hemos reducido ya críticamente la estructura de la vía unitaria que está a la base de las tres vías de Santo Tomás. Lo que nos queda en las manos es: primero, el movimiento y el cambio, así como el surgir y perecer empíricamente accesibles; segundo, el hecho de que todo esto despierta en nosotros la pregunta: de dónde procede ese movimiento y ese cambio, ese surgir y ese perecer.

La primera frase ocupa el lugar de la premisa menor de las proposiciones de Santo Tomás y constituye esa premisa misma; la segunda frase ha sufrido una modificación: de proposición se ha convertido en una pregunta. En cuanto proposición está ahora en el lugar que en el texto de Santo Tomás ocupa en cada caso la premisa mayor.

Examinemos ahora la estructura lógica, según la cual Santo Tomás saca la conclusión de las dos premisas. La va-

mos a examinar tal y como Santo Tomás la emplea en principio. Más tarde la examinaremos según y como se presenta en el terreno de nuestra base reducida críticamente.

Una atenta mirada advierte que el proceso lógico pasa en el texto de Santo Tomás por dos fases.

En una primera fase se concluye, a partir de algo móvil, en algo que mueve y, a partir de esto, en algo que a su vez le mueve, y así sucesivamente. Algo semejante ocurre con el ensamblaje de efectos y causas así como con la retrotracción de lo real a lo necesario, es decir con la segunda y la tercera vía. Los fenómenos quedan retrotraídos a sus principios, y éstos a otros principios anteriores, y así sucesivamente de un modo provisional.

En esta fase del proceso lógico, lo característico parece ser la misma secuencia, el "y así sucesivamente".

Traduzcamos esta primera fase al nivel de nuestra pregunta: "¿de dónde procede esto o por qué es esto así?". La cuestión se presenta entonces del modo siguiente: preguntamos por qué es esto así, y a esta pregunta encontramos en general una respuesta. Ocurre que esto es así o de otro modo por esta o por otra causa o razón. Lo que se encuentra, pues, es el principio o fundamento. El fundamento encontrado da respuesta a la pregunta "¿por qué?".

Sin embargo, si observamos a su vez este fundamento, notamos en seguida que él mismo provoca de nuevo la pregunta "¿por qué?" ¿Por qué es el fundamento tal y como es? ¿Por qué fundamenta lo que se sigue de él?

El fundamento como respuesta se transforma a su vez en algo cuestionable, y así sucesivamente. Este "y así sucesivamente" aparece de nuevo como característica esencial de esta fase del proceso lógico. A este respecto, la lógica a que alude Santo Tomás concuerda perfectamente con la fenomenalidad de toda pregunta en su característico proceder.

Sobre este punto me permito observar que todas las ciencias, con su cúmulo inmenso de conocimientos en progreso siempre creciente, surgen y se componen de estas series encadenadas de preguntas y respuestas. En la Física moderna, en la Biología o en cualquier ciencia moderna que tomemos como ejemplo, se ofrece como cuestionable un hecho o proceso, o, en su caso, un grupo de hechos y procesos, que es sometido a la pregunta "¿por qué?" y para el que se encuentra una respuesta o un grupo de respuestas.

Al ser puestas en cuestión a su vez tales respuestas, el proceso del conocimiento prosigue su curso continuadamente, de pregunta a respuesta y de respuesta a una nueva preguntata, con su respuesta consecutiva, etc. Esta lógica corresponde también a las realidades que se debaten en la ciencia y que constituyen su fundamento.

Sin embargo, el proceso lógico tiene en Santo Tomás una segunda fase. En el texto de las cinco vías, viene dada esta segunda fase por la repulsa del proceso en infinito. En las tres vías que ahora comentamos, observa Santo Tomás que en la serie de preguntas y respuestas no se puede seguir hasta el infinito. Esta observación representa una consideración complementaria que no está encerrada sin más en la primera ni, por tanto, se deduce de ella.

Desde el momento en que comenzamos a preguntarnos por la causa de los fenómenos y a reducir éstos a aquélla, no es posible ver, mientras no intervenga un nuevo argumento, por qué razón esa serie de preguntas y respuestas no puede continuar indefinidamente. Desde el momento en que comenzamos a plantear la pregunta ¿"por qué"?, no se ve por qué motivo hemos de cesar de plantear esa pregunta de nuevo ininterrumpidamente.

Santo Tomás ha notado esto claramente. De ahí que fundamente, en la segunda fase de la operación lógica, la repulsa del proceso en infinito con nuevas razones frente a la primera fase. Santo Tomás señala las razones por las que no puede haber un proceso en infinito. La primera y la segunda vía ponen de manifiesto esas razones de una manera breve y pregnante; la tercera vía hace referencia a las explicaciones de las dos anteriores.

¿Cuál es el fundamento que obliga a rechazar el proceso al infinito? La fundamentación es sobremanera extraña y merece una atención detenida.

Tanto en la primera como en la segunda vía procede Santo Tomás de igual modo sobre este punto. Si no hubiera, dice, un primer moviente o motor, no podría haber un segundo ni un último, y si no hubiera una primera causa, no podría haber tampoco causas intermedias ni causas finales. Dado, por tanto, que, evidentemente, hay movimientos terminales y efectos finales, que son los que nosotros percibimos actualmente, tiene que haber también un primer moviente y un primer causante.

¿Qué clase de argumento es éste? El argumento presupone manifiestamente que la serie en cuestión de causas o de movimientos comienza por algo primero. Sólo bajo este supuesto es viable la argumentación. Allí donde se da una serie de miembros que se condicionan respectivamente y que comienza con un primer miembro, desaparece, por supuesto, todo la serie si se elimina este primer miembro. Esto es lógicamente indudable.

El argumento presupone que la serie de causas comienza con una primera. Sin embargo, lo que aquí se presupone es lo que habría que demostrar. Lo que se trataba de demostrar es, en efecto, que no puede haber un proceso en infinito en la serie de causas y que, por tanto, tiene que haber una causa primera. Esto se demuestra con un argumento que a su vez presupone que hay una causa primera. ¿No estamos ante un caso clásico de petición de principio?

Detengámonos todavía algo en este punto decisivo. Hemos visto que si el argumento no presupusiera una primera causa, no podría demostrar nada, ya que en ese caso presupondría que la serie de causas podría continuar indefinidamente. En ese caso no hay una primera causa. Pero esto no impediría que cada miembro de la serie tuviera su causa. Cada miembros tendría en ese caso incluso una serie indefinida de causas.

El principio de causalidad, se tome como se tome, quedaría salvaguardado por la serie indefinida. De ella no se deduciría que los movimientos intermedios y los efectos últimos que percibimos no fueran posibles. Al contrario, serían perfectamente posibles.

Esta reflexión muestra que, efectivamente, el argumento sólo demuestra lo que pretende si presupone lo que quiere demostrar, es decir, que la serie comienza con un primero. Demuestra pues, sólo como "petitio principii". Pero como tal parece que no puede demostrar nada, puesto que la *petitio principii* cuenta como un defecto lógico. ¿Cómo podría ser demostrado nada si se presupone de antemano lo que había que demostrar?

En este punto del proceso lógico propuesto por Santo Tomás, se presenta un extraño estado lógico, por no decir una extraordinaria tensión lógica. ¿No se ha percatado Santo Tomás de ello? ¿No cae con esta tensión lógica el argumento? Así parece a primera vista. ¿O no podría ocurrir más bien

que con este extraño giro, con esta peripecia, el argumento alcanza por vez primera el plano que le corresponde?.

Merece la pena detenerse todavía un poco más en este importante punto. Lo que acabamos de exponer como una petición de principio cabe exponerlo también como una "quaternio terminorum", en cuyo caso también la tensión lógica aparece en toda su amplitud. En efecto, si consideramos el curso del pensamiento de la primera o de la segunda vía en su conjunto, vemos que ambas vías arrancan de un último movimiento dado o de una causa última dada para, a partir de aquí, preguntar retrospectivamente por aquello que fundamenta en cada caso estos movimientos o causas últimas. De este modo proceden, conforme al programa, de los efectos a las causas. Así surge primeramente una serie, cuyo último y para nosotros más próximo miembro nos lo da en la mano la misma experiencia, y a partir de aquí se prolonga la serie hacia atrás en busca de miembros previos y más originarios, que la experiencia no nos da en la mano en la misma medida que los anteriores.

En este nivel del argumento tenemos una serie ante nosotros, cuyos últimos miembros tenemos en la mano y que, en la visión regresiva, prolongamos en dirección a causas cada vez más previas y dadas cada vez en menor medida.

En cambio, en cuanto entra en juego la segunda fase de la operación lógica, nos encontramos en el texto de Santo Tomás, de repente, con algo totalmente diferente. Por supuesto, otra vez con una serie de causas, pero con una serie que comienza ahora con una primera causa, a partir de la cual continúa hacia causas intermedias y últimas. Si en tal serie desaparece el primer miembro, quedan eliminados ipso facto también todos los demás.

Ahora bien, antes no teníamos una serie semejante. Antes no teníamos el primer miembro a mano sino el último, desde el cual nos embarcamos en el proceso regresivo. Parece, pues, que se trata ahora de una serie diferente de la anterior, o sea de un caso de aquello que en la lógica clásica se llama una "quaternio terminorum": en el lugar del concepto medio, de los tres requeridos, se introduce subrepticamente un concepto diferente, con lo cual en el argumento se opera sólo en apariencia con tres conceptos, pero no en realidad.

Por tanto, nos preguntamos otra vez: ¿ha cometido Santo Tomás aquí un error lógico? Y, en caso afirmativo ¿cae

con este error también el argumento? O ¿qué sucede aquí en realidad?

Creo que se puede mostrar que Santo Tomás propone aquí, en efecto, un extraño camino lógico, pero que no comete en absoluto un error lógico. El error sería demasiado simple como para no haberlo advertido Santo Tomás; el argumento no es tan simple como pudiera aparecer a primera vista. Bien pudiera ser que la reflexión lógico-formal que nos ha guiado hasta ahora se efectúe al margen del pensamiento clave de Santo Tomás a este respecto, sin llegar a alcanzarlo.

Tal vez se le escapara una sonrisa a Santo Tomás al ver la manera cómo creíamos poderle tomar en un fallo lógico. Tal vez dijera: ¿no notáis precisamente en este fallo aparente que el argumento en su conjunto está concebido de un modo totalmente diferente a como lo habéis interpretado hasta ahora?

¿No será que el andamiaje lógico-formal de las tres vías es sólo un ropaje escolar o una preparación para un proceso mental completamente diferente y completamente nuevo respecto a ese andamiaje? ¿No será que, bien mirado, se trata incluso de otra clase de lógica? Tenemos que seguir pensando sobre esto.

Para iniciar esta nueva etapa de nuestra reflexión, podemos empezar por volver al plano fenoménico que antes propusimos. Partiendo de él nos será más fácil reconocer las características estructuras lógicas que reinan aquí. Para ello, recordemos otra vez el resultado de nuestro análisis de la pregunta.

La pregunta implica dos cosas: aquello a lo que preguntamos o dirigimos nuestras preguntas y aquello por lo que preguntamos. Ambas cosas han de ser dadas de modo característico y ambas cosas han de poder ser discernidas de una manera especial, para que algo sea cuestionable y pueda, así, surgir una pregunta. Lo que sé y lo que quiero aún saber me tienen que ser dados como discernibles. Entonces me pregunto por qué es así: Eso es lo que quiero saber.

Si dirigimos nuestras preguntas a cualquier hecho que nos llame la atención en nuestro alrededor (por qué ocurre tal o cual cosa), encontramos en general el "porque" como respuesta. El "porque" como contestación se nos convierte, sin embargo, enseguida en una nueva pregunta o, incluso, en todo un haz de nuevas cuestiones.

Siempre que en la ciencia se consigue explicar un fenómeno, surge en seguida la nueva pregunta acerca del modo en que lo explicante puede a su vez ser explicado. La encuesta investigadora continúa así su curso, aparentemente sin solución de continuidad.

Respecto a nuestro análisis de la pregunta en su propio contexto, esto significa que en esa serie de preguntas no sólo se muestra aquello a que dirigimos nuestras preguntas sino también aquello por lo que preguntamos y de lo que quisiéramos enterarnos preguntando. ¿Cómo se muestra esto último? Se muestra de tal modo que deja ver algo de sí mismo en todas las circunstancias en que se nos ofrecen las respuestas. En todas las contestaciones a las preguntas encontramos algo de lo que queríamos saber; pero en ninguna de las circunstancias en que se nos ofrecen las respuestas, se presenta eso que queríamos saber de tal manera que no cupiera ya más seguir preguntando. Siempre se ofrece, pues, como algo mayor que cada respuesta. Precisamente por esto sigue el preguntar siempre adelante.

Aquello a lo que tienden nuestras preguntas para averiguarlo, se presenta, por una parte, en todo aquello que puede figurar como respuesta, y se muestra, por otra parte, como algo mayor que todas las contestaciones. De este modo, en toda respuesta se substraer a la vez a la respuesta misma y deja así margen para preguntas ulteriores.

Mientras la serie de preguntas y respuestas se desarrolle, por ejemplo, en el marco de la investigación científica, necesariamente tiene que surgir cada vez una suma mayor de respuestas que conocemos y sabemos; pero siempre queda también un margen abierto de nuevas cuestiones. Parece, incluso, que este margen restante no disminuye nunca sino que más bien sigue y sigue siempre creciendo. Y esto es sorprendente: cuanto más alcanzan a saber los hombres, tanto mayor y tanto menos abarcable resulta el círculo de cuestiones sin cancelar aún.

Sin embargo, en el proceso inquisitivo puede ocurrir algo que haga variar de modo fundamental ese proceso y lo oriente en una nueva dirección. Puede ocurrir, en efecto, que en medio de sus interminables pesquisas e investigaciones uno se encuentre de pronto frente a la pregunta: ¿para qué hago todo esto? ¿Qué significa todo esto? ¿Por qué hay algo y no, más bien, nada? Así es como radicaliza Schelling una pregunta que ya había planteado Leibniz.

En cuanto se presentan en la mente humana preguntas de este tipo, aparece de un golpe en el horizonte de su pensamiento algo para lo cual todo lo anterior no constituye, propiamente hablando, preparación alguna. Un nuevo comienzo se impone. La nueva pregunta no es la continuación de las preguntas anteriores en la misma dirección. La secuencia en esa dirección podría haber sido prolongada "ad libitum", de descubrimiento en descubrimiento, ininterrumpidamente.

Sin embargo, en cada punto de esa serie resulta posible el cambio, por el cual el hombre pensante deja a un lado el proceso inquisitivo y, de un golpe de vista total, dirige su mirada en un nuevo sentido. Es en ese momento cuando uno se pregunta: ¿por qué hago esto? ¿por qué hay algo y no más bien nada?

Intentemos captar esta novedad con mayor precisión. Hasta ahora la pregunta avanzaba de caso en caso, de detalle en detalle dando lugar a una serie paratáctica, a una yuxtaposición de conocimientos. Cada uno se colocaba junto al anterior, cada cual apoyaba y fundamentaba al siguiente, y así sucesivamente. Ahora, en cambio, en el ámbito del nuevo planteamiento, no se pregunta nada particular: una circunstancia o un fenómeno especial en el conjunto del mundo. Ahora queda puesto en cuestión de una vez *todo lo que es*, independientemente de lo que cada cosa es e independientemente asimismo de si la serie de causas descubiertas y de preguntas contestadas era ya más o menos larga.

¿"Por qué hay algo y no más bien nada"?, es una pregunta que se puede hacer tanto después de los primeros pasos en el campo del conocimiento como al cabo de una larga vida de investigación, cuando uno puede abarcar con la mirada una larga serie de hallazgos. Esa pregunta permanece siempre igual, independientemente de las preguntas anteriores. Es más, siempre sigue siendo la misma pregunta, independientemente de que la serie objetiva de respuesta parciales se considere como finita o como infinita. Sea finita o infinita la cadena de causas y razones, la pregunta "¿por qué hay algo y no más bien nada?" no pierde en ninguno de los dos casos nada de su mordiente.

Esta nueva e incisiva pregunta pone en cuestión el conjunto de todo lo que es, se trate de lo que se trate en cada caso particular. Además, al poner todo en cuestión, pone a la vez de relieve que ella misma se mueve en un sentido distinto de todo ese conjunto. Por tanto, no puede ser tratada

como uno de los miembros de la serie de preguntas y respuestas particulares que se van sumando unas a otras. Su curso no discurre por la horizontal de una mera adición de razones y conocimientos parciales, sino que toma un nuevo sesgo con toda la suma de conocimientos y con todo el conjunto del ser.

Sobre la línea horizontal de las ciencias con sus horizontes ilimitados de preguntas y respuestas, se esboza una vertical que pertenece a un nuevo orden.

¿Qué es lo que pregunta esa nueva pregunta? ¿De qué se hace cuestión en ella? ¿Qué quiere saber el hombre que pregunta al preguntar por encima de toda ciencia y de todo el ser del mundo: "¿por qué hay algo y no más bien nada?". Por de pronto, quiere saber algo que ya le ocupa y hasta preocupa. Fijémonos primero en esto. Ya lo indicamos en cierto modo en nuestro primer análisis del fenómeno de la pregunta.

Quien pregunta: "¿por qué hay algo?", está ya ocupado con aquello por lo cual hay lo que hay, y esto a pesar de no disponer de ello como de un dato empírico; se ve ya solicitado y hasta acuciado por un factor que queda fuera de lo empírico y que, sin embargo, se deja sentir hasta el punto de lanzar al hombre a la pregunta de "¿por qué hay algo?".

Tal pregunta, siempre que se plantee seriamente, no puede surgir por un capricho del pensamiento humano, sino por una experiencia de carácter eminentemente específico. La experiencia surge del hecho mismo de que se trata en cada caso.

En el caso en cuestión, hay algo que inquieta al hombre a la vista de la totalidad del ser. El hombre experimenta, o puede llegar a experimentar, que todo eso no le basta, que quiere saber más y, entonces, se ve abocado a esa pregunta, quiera o no. El pensar humano tiene ya que ver con el factor por el que se pregunta, cuando se dice: "¿por qué hay algo?".

El pensar humano tiene ya que ver con ello, no porque este factor le sea dado empíricamente, al modo como las estrellas y los átomos o los animales le son o le pueden ser dados empíricamente. Es como si, antes y por encima de todo lo empírico, el hombre recibiera una llamada y la persiguiera al plantear tales preguntas. El hombre recibe esa llamada en el fondo apriórico, previo a todo lo empírico, de su propia esencia.

¿Qué clase de factor es éste, por el cual el hombre se ve a priori solicitado y al que persigue con tales nuevas preguntas? ¿Qué es aquello de que se hace cuestión, qué es aquello que quiere saber cuando pregunta: “¿por qué existe algo?”.

A esto tenemos que dar primero una respuesta negativa. No se hace cuestión de nada de lo que “es” en el sentido de que se constituya para nosotros como un ente empírico y conceptuable o aprehensible o pensable. Porque esto: “*que haya en absoluto algo*” es precisamente lo que está en cuestión. Si no, no se preguntaría por qué hay algo.

A tal pregunta no tiene ningún sentido contestar refiriéndose a algo que a su vez “sea”, ya que eso quedaría a su vez igualmente sometido al imperio de la misma pregunta: “¿por qué es entonces aquello?” Aquí se ve que la pregunta está por encima de todo, es decir apunta por encima de todo lo que es.

Puesto que aquí se pregunta por un primero; en el sentido de un origen, o sea por un “A partir de” originario, ese “A partir de” no puede en absoluto ser considerado como un primero en la serie de los entes o de los conocimientos sobre el ente. No se puede ya tratar de un primer término en el sentido de un primer miembro de la serie de causas y efectos. Desde el momento en que se trata más bien de un primero, en el sentido de un fundamento originario, ese origen queda proyectado por la misma pregunta como un primero *para toda la serie* y queda como tal fuera de toda la serie, de tal modo que su relación con el conjunto de los miembros es igual que su relación con cada uno en particular.

Con esto quedan nuestras consideraciones anteriores sobre una serie finita o infinita de causas, por así decirlo, fuera de propósito. Ya no se trata de si la serie en sí misma tiene un final o un comienzo; se trata más bien de saber si la serie en su conjunto está fundamentada en un origen que la mantiene con independencia de su intrínseca longitud. Esto quiere decir que, frente a las consideraciones anteriores, se nos ofrece aquí un nuevo concepto de principio.

Si se pregunta por un principio que sea el “por qué” de todos los seres, se pregunta más allá del conjunto de los seres y se penetra en lo inabarcable. Todo lo que no sea un ser (o un ente), todo aquello de lo que no se pueda decir que

es así o de otra manera, esto o aquello, es inabarcable para el pensar, es decir: no se puede reducir a un pensamiento conceptual. No podemos abarcar lo que no se puede expresar en forma de conceptos o juicios.

La pregunta "¿por qué hay algo?", al apuntar por encima de lo que es, apunta también por encima de lo que se puede expresar en forma de conceptos o de juicios. Esa pregunta se introduce, pues, en lo inabarcable o inconceptualizable o impensable. Y, sin embargo, el pensamiento interrogante se ve tocado, movido y, en este sentido, abarcado por lo inabarcable e inconceptualizable.

La pregunta pregunta, pues, por lo supraentitativo, originario e inconceptualizable y, en este sentido, por lo infinito.

Lo que tiene que permanecer siempre inabarcable, al substraerse a toda captación, se subtrae a la vez también a todo término final. Todo concebir, juzgar y captar humanos constituye un término, por el cual se dice que tal y tal cosa es de tal y tal manera y no de otra. Lo inabarcable, lo que rebasa todo "es así", todo juicio, todo ente, es in-terminable, infinito.

Si el hombre sabe lo que pregunta al preguntar: "¿por qué hay en absoluto algo y no nada?", puede llegar a sentir que con ello se asoma al borde de todo lo que es, al borde de todo mundo, al borde de toda finitud. Con esa pregunta se pregunta allende los confines de ese borde. ¿Hacia dónde? Hacia un abismo sin confín ni asidero. Hacia una zona abismal, no parcelada por ningún "así y no de otra manera".

El hombre pregunta por lo supraentitativo, originario, insondable, infinito, por aquello que está a la base de todo mundo y le da su fundamento; por aquello que puede sacar a todo ente y a todo mundo de su incertidumbre, para colocarlo en la resuelta claridad de lo decidido; en una palabra: por aquello por lo que hay en absoluto algo.

En la esfera de la pregunta permanentemente abierta, todo lo que hay es indeciso, enigmático, carente de claridad y solidez. La pregunta sabe que todo ente requiere un fundamento de explicación y solidez, y pregunta por ese fundamento. Pregunta por él, sin preocuparse de si la suma o serie de entes es grande o pequeña. La pregunta pregunta por lo que explica todo el ser de todo ente y decide sobre él, por lo insondable, originario, infinito; la pregunta se remonta sobre todo el ser de todos los entes o seres. Pregunta por

ello, porque se ve desde siempre tocada, llamada, solicitada por ese poder.

Pensemos sobre esto y volvamos desde aquí la mirada al texto de Santo Tomás: un pensamiento totalmente nuevo surge en relación con la extraña lógica que encontramos allí.

¿No parece ahora que el poder infinito e insondable—solemos llamarle Dios— solicita de antemano el pensamiento humano? ¿No parece ahora que el hombre, a quien es consubstancial, más allá de todo, preguntar por el sentido y fundamento de todo, puede y tiene que hacerse esa pregunta, no por otro motivo, sino porque ese fundamento y ese sentido de todo ser, previamente le ha tocado a él, le ha inquietado y le ha solicitado? ¿No se muestra aquí algo primero que es principio en el sentido más alto del término? ¿Y no se muestra de por sí mismo y, por tanto, con independencia de la serie de seres?

Entonces, tan pronto como el hombre comienza a preguntar por eso, ¿no se mueve con pleno derecho en una originaria petición de principio? ¿No surge ésta, a la larga, del hombre mismo, con independencia de todas las operaciones mentales anteriores, no como una operación mental cualquiera del hombre, sino como algo que pertenece a la esencia del espíritu humano? Sólo porque el principio insondable comienza por su parte a ocupar y preocupar al hombre, puede éste empezar a buscar su comienzo con una pregunta como ésta: “¿por qué hay algo en absoluto?”.

En ese caso, tenemos que contar seriamente con la posibilidad de que la lógica formal en el texto de Santo Tomás sólo sea una especie de introducción, de proemio, de ropaje. De repente, y como de un salto, se deja atrás el proemio. Sólo con ese salto alcanza el pensamiento su peculiar y más propia dimensión. En ese momento comienza el auténtico pensamiento. Podría haber empezado por aquí sin ropaje y sin proemio. Ahora comienza una nueva serie totalmente distinta de la anterior. Esta nueva serie empieza con razón por lo primero, que es a la vez aquello por lo que se pregunta al final de todo.

Sobre esto tenemos que seguir pensando en lo que sigue, tanto por lo que se refiere a la estructura lógica del texto de Santo Tomás, como —lo cual es más importante aún— por lo que respecta a la cuestión que aquí se ventila, la gran cuestión de Dios.

3. *La lógica de la demostración II*

¿Cuál es el resultado de nuestras reflexiones?

En los pasajes decisivos del texto de Santo Tomás hemos encontrado una tensión lógica. Para aclarar el sentido de esta tensión hemos reducido las tesis de Santo Tomás a la forma de pregunta, y hemos intentado analizar el fenómeno de la pregunta. En el curso de este análisis hemos tropezado con preguntas de un tipo especial. Como prototipo de las mismas cabe considerar la pregunta: "¿por qué hay algo y no nada?". El análisis de esta pregunta especial, y de todas las preguntas análogas, muestra lo que sigue.

La pregunta se dirige a todo de un golpe. Y esto independientemente de cuántos seres pueda haber y de qué clase de seres se trate, independientemente también de cuánto podamos llegar a conocer mediante nuestras preguntas y mediante nuestras investigaciones. En todos los casos, todo queda incluido en la pregunta.

El análisis de la pregunta muestra también aquello por lo que se pregunta y lo muestra como la cuestión que interesa, como el proyecto de lo que quisiéramos saber. Ya como pregunta, revela la dimensión de aquello por lo que preguntamos.

La dimensión de la cuestión que interesa es una dimensión más allá de todo ser y también más allá de todo lo finito; es la dimensión de lo supraentitativo e infinito.

Por lo que respecta a la relación de lo infinito con el hombre, el análisis de la pregunta muestra que lo infinito determina al hombre de antemano, previamente a toda experiencia positiva y, en este sentido, aprioricamente. En efecto, lo infinito hace posible ese preguntar.

Por otra parte, el análisis de la pregunta muestra a la vez que lo infinito no es alcanzable como algo abarcable y conceptualizable, sino que permanece como lo inconceptualizable y, en este sentido, incomprendible. Lo infinito es, así, a la vez lo más próximo y lo más lejano para el hombre.

En cuanto a priori, es lo más cercano, en cuanto incomprendible, es lo más lejano. ¿Cabe aplicar aquí la fórmula agustiniana: "intimior intimo meo, superior summo meo"?

En la pregunta universal se pone de manifiesto que el hombre busca como lo último, como última instancia, aquello que ya desde el principio determinó previamente toda su búsqueda. El hombre, mediante la pregunta más radical, inten-

ta conseguir aquello que desde el comienzo le ha hecho comenzar. En este sentido, la pregunta más radical y más característica para el hombre, se revela como una auténtica petición de principio.

Por supuesto, con todo esto estamos todavía en el ámbito de la pregunta. Mientras la pregunta siga siendo pregunta, no está dicho aún que encuentre también su respuesta, es decir, que aquello por lo que se pregunta se haga patente en su realidad. Por el momento, se ha ofrecido sólo como la cuestión que interesa conocer, como el "qué" por lo que pregunta la pregunta radical. ¿Encuentra la pregunta realmente una respuesta o sigue siendo hasta el final una pregunta vacía y sin respuesta que, a la larga, sólo proyecta una dimensión en el vacío? Sobre esto tenemos que seguir pensando.

Intentemos esbozar formalmente las dos posibilidades que aparecen aquí: la posibilidad de que la pregunta radical des-
emboque en una vacía carencia de respuesta y, frente a ella, la posibilidad de que pueda encontrar realmente su respuesta.

Empecemos por la posibilidad de que nuestra pregunta universal no encuentre ninguna respuesta; de que no sea otra cosa que una vacía mirada interrogante hacia lo infinito e insondable, a la que no corresponda nada real; de que sólo proyecte la cuestión que le interesa, sin dar con ella en realidad. ¿Qué ocurriría en ese caso con todo lo que hay en el mundo? ¿Qué ocurriría entonces con el ser del ente en su conjunto, que es a lo que se dirige el hombre con su pregunta?

El ente que conocemos por experiencia sería entonces cuestionable y dudoso. ¿De dónde viene? ¿Qué es? Todas las respuestas intermedias quedarían en entredicho y resultarían dudosas: todas las respuestas que se pudieran encontrar por el camino de la experiencia y de las ciencias empíricas. Estas respuestas no se tornarían dudosas respecto a su validez en particular, pero sí respecto a su fundamentación e su totalidad. Todo ser y toda ciencia quedaría colgada del vacío y fundada en la nada. ¿No se convertiría con ello todo lo que es en algo cuestionable, dudoso, vacío? ¿No se disolvería todo en una duda infinita?

Si así fuera, podríamos decir igualmente: el ser es; como también: el ser no es, no es nada. En ese caso, ¿qué nos impediría pensar que el ser es la pura inconsistente proyección de nuestra subjetividad o la mentira de un espíritu ma-

ligno, tal y como Descartes lo concibe, o una total nulidad? La diferencia entre ser y no ser se desvanecería. Daría lo mismo decir: "es algo", que: "no es nada".

En efecto: Si la pregunta universal "¿por qué hay algo y no nada?" no conduce a nada, entonces todo es nulo, sin fundamento y dudoso. Tal sería la consecuencia insoslayable del caso admitido por hipótesis.

Ahora bien, esta consecuencia queda refutada por el carácter decisivo del ser de los seres. Lo que es, el ente, pone por ese mismo hecho de manifiesto que es, que está decidida y contundentemente en su ser y que, por tanto, en cuanto es, no es nulo. Está decididamente separado de la nada. Su mismo ser muestra su determinación, decisión y discernimiento. Su mismo ser se rebela en contra de todo intento de dejar caer al ente en la duda ontológica total o en la infinita nulidad. Se rebela contra esto frente a todo pensamiento humano, frente a toda duda humana, frente a toda humana pregunta. Todo ser muestra que es y que no es nada; que está decididamente determinado en su ser y no indecisamente indeterminado en el mismo; que es lo que es. Este decidido y decisivo discernimiento se alza con vigor en medio de todas las preguntas indecisas, incluso las más radicales.

Hay todavía más. El hecho elemental de que haya lo que hay no muestra sólo una decisión en el ser, empírica y condicionada, sino también una decisión ontológica absoluta, por encima de toda condición empírica. El hecho de que sea precisamente este ser, y no otro, este grupo de seres, y no otro, y que aparezca ante nuestra vista en este lugar del tiempo y del espacio está, sin duda, condicionado empíricamente por las más diversas circunstancias. Bajos otros presupuestos empíricos, se nos mostrarían otras cosas diferentes.

Pero, en medio de este condicionamiento de lo empíricamente dado se advierte un factor absoluto. Por muy fugaz que sea un ente en cada caso, en cuanto que es, es. Y esto no lo puede destruir nadie.

Si contemplamos esta frase bajo el aspecto de la verdad, la cosa resulta más patente aún. Es verdad y seguirá siempre siendo verdad que el ente es como es, por muy pasajero que sea lo que es. Su verdad será siempre verdadera, y será verdadera desde todos los puntos de vista posibles. Y no habrá nunca y bajo ningún concepto un pensamiento que pueda pensar con razón que eso que acabamos de decir no es nada o es nulo.

En cuanto que es, todo ente está incondicionalmente en la verdad y, por tanto, en el absoluto incondicional del ser. Por eso, ningún poder del mundo puede hacer que no sea verdadero lo que es verdadero. Y por esto mismo, no hay poder en el mundo, por grande que sean sus fuerzas destructoras, que pueda hacer que no haya ocurrido lo que ha ocurrido una vez. En este sentido, el ser de los seres o entes no está decidido solamente de una manera general, sino que está decidido de una manera incondicional, está firmemente asentado en lo absoluto, por muy fugaz y relativo que sea en sí mismo.

Ahora bien, todo esto no podría ser ni permanecer en pie, si la pregunta universal quedara abierta y sin respuesta, ya que en ese caso, según hemos visto, todo lo que es sería vacío, indeciso, cuestionable y dudoso. En una palabra: la decisiva escisión o decidida diferencia entre ser y nada perdería su fuerza decisiva y desaparecería.

Por tanto, esa pregunta no carece de respuesta. Por tanto, la pregunta: "¿por qué hay en absoluto algo?", al apuntar a lo infinito e inconcebible, apunta a la realidad infinita, a la realidad inconcebible, a la realidad incondicionada, a la realidad que otorga todo lo que es, decide en su ser y le da a todo, en ese su ser, una firmeza incondicional: es, pues, una realidad infinita, inconcebible e incondicionada, que a todo ente otorga su ser y lo incondicional del mismo.

El ser, el decidido ser de los entes aparece así a la luz y en la dinámica de la pregunta infinita como testigo de la realidad de lo que reina sobre todo ente como infinito, incondicional e inabarcable poder. El mismo ser del ente *da testimonio* de ese poder, por cuanto que, en sí mismo, en su propio ser, se muestra como fugaz, pasajero y dudoso y, a pesar de ello, al mismo tiempo como absolutamente decidido.

Lo que decide su ser y lo decide por encima de todo condicionamiento no está ni en él mismo ni depende de él mismo; sería demasiado débil para ello. Depende de lo que está por encima de todo ente y de todo lo concebible. El carácter decisivo del ser del ente da testimonio del poder infinito que, en el lenguaje de la religión, llamamos Dios.

¿Qué significa esto en el conjunto de nuestras reflexiones y, especialmente, en el texto de Santo Tomás?

Significa que el poder infinito es lo primero que toca nuestro espíritu, antes que cualquier material empírico con

el que estemos en contacto. En efecto, el material empírico no nos puede haber enseñado a preguntar por encima de sí mismo por el "por qué" y el "de dónde". No es lo empírico lo que nos intranquiliza y nos lleva a preguntar una y otra vez más allá de los límites de todo lo óntico. Ese gran misterio es lo primero en el corazón de nuestro pensamiento. Y eso primero se muestra al final como la realidad, incluso como la realidad de todo lo real. Con la ayuda del testimonio del ente real, se muestra como la realidad incondicionada.

En este sentido podemos decir: sólo si hay un primero, hay también realmente un posterior y un postrero. Lo primero en este respecto está siempre presente en el pensamiento del hombre, aunque el hombre no lo llegue a notar en todos los casos.

Con ello podemos volver ahora al texto de Santo Tomás. Eso es precisamente lo que el texto dice; ahora lo vemos: "si non fuerit primum in causis... non erit ultimum nec medium... quod patet esse falsum". No habría el ser de los seres o entes como intermedio y último, si no hubiera previamente lo primero que está por encima de todo ente.

La frase de Santo Tomás se muestra como una frase sobre la estructura fundamental del pensamiento humano. Lo primero, en el fondo del pensamiento, lo lleva a su camino, para que encuentre esto primero como lo último.

La frase es a la vez una frase sobre la estructura fundamental del ser del ente: es una frase ontológica. La estructura fundamental del ente es la siguiente: sólo porque lo infinito insondable existe realmente como lo primero y otorga todo ser, puede haber lo intermedio y lo final, de tal modo que sea posible retenerlo en la decisión ontológica de su propio ser.

La frase se nos aparece como el nervio auténtico de todo el argumento. Esa frase es un principio ontológico y trascendental a la vez, puesto que trata del ser de todo ente y de su necesaria fundamentación en lo infinito primero, siendo esta fundamentación la esencia del ser de todo ente.

Los argumentos que presenta el breve texto de Santo Tomás desembocan en esta frase y en otras parecidas, aunque no empiezan con tales frases. Empiezan más bien con observaciones empíricas: "certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo", etc. Después continúan con consideraciones que, según vimos, van de un dato empírico a otro dato empírico: "omne quod movetur ab alio movetur". Hasta

aquí el pensamiento de Santo Tomás, por lo menos en su sentido inmediato, es sólo introducción y preparación. Se mueve todavía en la esfera categorial y en la lógica correspondiente a esta esfera.

La introducción, sin embargo, no conduce de un modo continuo al pensamiento decisivo, del que hemos tenido que hablar. Más bien sirve para poner en movimiento al espíritu pensante y para mostrarle que tiene que ir en esa dirección de su movimiento, pero que no puede encontrar por ahí el coronamiento de sus esfuerzos.

Una vez que se ha mostrado esto, el curso del pensamiento efectúa un salto desde la esfera de la lógica categorial a la esfera totalmente nueva de la lógica trascendental. Este salto corresponde exactamente a aquel otro por el cual el hombre, fatigado a la vista de la serie interminable de preguntas y respuestas de la ciencia, de repente deja de preguntar en el marco de esa serie y comienza a hacerse cuestión de la serie misma: ¿qué ocurre con todo esto? ¿por qué todo esto? ¿para qué?

Es el salto de la dimensión categorial a la dimensión trascendental del pensar y del preguntar. Por eso, el paso es discontinuo. La introducción sirve para preparar al pensamiento para el salto, o sea para engendrar la discontinuidad. Del mismo modo, cualquier hombre, a través de muchas reflexiones sobre el ser de los entes, se dispone mejor a pensar que todo esto es insatisfactorio y permanece insatisfactorio, mientras siga en este orden.

Por eso, lo que viene *después* del salto, la consideración trascendental, no es sencillamente un fruto o una consecuencia directa de las consideraciones introductorias anteriores. Aquí interviene, por el contrario, algo nuevo, lo cual, teóricamente, hubiera podido empezar desde el comienzo, ya que no se basa en lo anterior. Lo que ahora interviene es el principio trascendental de que hablábamos.

La tensión lógica en el argumento, que podría aparecer como una "quaternio terminorum", es en realidad la tensión del paso discontinuo de la lógica categorial preparatoria a la lógica trascendental decisiva. En ésta, de repente, todo se presenta de manera diferente que antes, pero no porque se haya introducido subrepticamente nada, sino porque aquí lo nuevo se alcanza de repente y como de un salto, y eso nuevo es lo auténtico y decisivo.

Por supuesto, tan pronto como interviene esta nueva ló-

gica trascendental, las anteriores consideraciones ganan a su vez un sentido nuevo y decisivo. En efecto, el ser de los entes, que se iba recorriendo hasta ahora, se convierte en un auténtico testigo de la realidad de lo que trasciende todo ser. Lo provisional da testimonio de lo definitivo y primero. Por eso, lo provisional no queda al final abandonado como algo superfluo; en la fase definitiva del pensamiento queda, por el contrario, integrado en el conjunto de la lógica trascendental.

Con esto, la audaz y complicada estructura lógica del pensamiento tomista adquiere su última perfección. Al final todo aparece de nuevo en su propio lugar, aunque en una luz totalmente nueva frente a la primera apariencia.

El texto de Santo Tomás parece haber sido construido con toda exactitud. Precisamente porque encierra algo semejante a un salto, es muy exacto. Es exactamente el salto lo que conduce a las fases definitivas. Lo que le precede está pensado primero como preparación para los principiantes, para los cuales Santo Tomás escribió la Suma, como él mismo advierte en la introducción. Pero al final, esa preparación queda asimismo integrada en el movimiento lógico decisivo, en calidad de testigo patente del más grande origen.

Que esto constituye una interpretación correcta de los argumentos de Santo Tomás, queda corroborado, según me parece, de modo decisivo por otros textos, en los cuales Santo Tomás es más explícito que en nuestro breve texto. A continuación indicamos los dos grupos más importantes de esos textos.

En el quinto capítulo del escrito de juventud "De ente et essentia" expone Santo Tomás el principio de causalidad del modo siguiente: "omnis res, quae non est esse tantum, habet causam sui esse". Con esta breve fórmula indica Santo Tomás explícitamente qué es lo que provocaría el proceso in infinitum, si no existiera el "esse tantum" como lo primero.

En esa fórmula se dan exactamente dos circunstancias dignas de interés. La frase habla de las cosas que no son "esse tantum". Del contexto se deduce que con ello se alude a "omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua". Se trata de todo ente, cuyo ser se añade a su naturaleza. Se trata, pues, de todo ente en general. La frase habla del ente como tal. Ente es todo lo que tiene ser y todo aquello

de lo que, por eso mismo, se puede predicar el ser: “es”, “es un ente”.

La frase habla del ente como tal y, por tanto, del ente en conjunto. Para esta frase no juega, pues, ningún papel la pregunta de si hay muchos o pocos entes y de cuántas o de qué maneras conviene el ser al ente. Todo esto es indiferente a nuestra frase. La frase está por encima de los modos o categorías del ente y, por supuesto, por encima del número de entes. Es una frase o principio trascendental, “transcendens suprema genera”. En esto es semejante a la pregunta universal y trascendente: “¿por qué hay algo?”.

Lo segundo que llama la atención en esta frase es que en ella se opone al ente como tal y en su conjunto aquello que aquí se denomina como “ese tantum”, el ser simple e infinito, el ser divino. Como “esse tantum”, no es *un* ser o un ente en el sentido estricto de la palabra, es decir: no es nada que tenga ser y a lo que, por tanto, se atribuya el ser. El “esse tantum” no necesita tener ser, precisamente por ser el mismo ser: “esse tantum”.

Con ello, el “esse tantum” se subtrae al lenguaje humano, puesto que el lenguaje humano se articula en juicios, y los juicios, a su vez, tienen todos la forma de una atribución del ser. Los juicios dicen siempre: esto es eso y aquello. Así, pues, si se quiere hablar del “esse tantum” como de lo supraóntico, hay que utilizar el lenguaje en contra de su propio sentido formal. Santo Tomás procede así, aquí y en otros lugares parecidos.

Nuestra frase es, pues, una frase o principio trascendente. Según ella, todo ser o ente puede sólo ser en cuanto fundado en aquello que es más que puro ente, en cuanto fundado en lo inexpresable, en el misterio, en el Ser.

El principio trascendente de causalidad aquí formulado explícita, pues, nuestra frase del texto de las “quinque viae”: “si non fuerit primum, non erit ultimum nec medium”.

Ese principio dice lo que significa ese “primum”: el misterio indecible e infinito que aquí se llama “ipsum esse”, por cuanto que es el fundamento del ser de todo ente. Ese principio habla, además, de un “medium” y de un “ultimum”, es decir, de los seres como tales y en su conjunto. El principio explícita y confirma la tesis decisiva del texto de las cinco vías.

Como principio trascendente, la frase es más que un principio empírico de causalidad. En cuanto principio empí-

rico de causalidad, tendría que hablar de la concatenación de efectos particulares con causas particulares. Ahora bien, nuestro principio no habla de nada de esto, y lo que dice no se desprende de semejantes causas y razones.

Nuestro principio se basta a sí mismo. Santo Tomás no lo deduce aquí de otros principios, sino que lo presenta como autosuficiente. No es la consecuencia lógica de una lógica categorial e inmanente.

También en esto corresponde fielmente al texto de las cinco vías. Sólo que éstas constituyen más bien un ejercicio preparatorio basado en elementos de la lógica inmanente categorial. Sin embargo, su sentido decisivo no se agota en esos elementos.

Por tanto, nuestro texto del "De ente et essentia" habla de causa en un sentido que trasciende la doctrina aristotélica de las cuatro causas. Lo primero trascendente como causa originaria no corresponde a ninguna de las cuatro causas ni tampoco resulta de su mera adición. En cuanto causa de todas las causas está por encima de todas las causas. Bien es verdad que Santo Tomás no trata explícitamente de esto; pero esto se deduce claramente de sus consideraciones.

Hay, sin embargo, todavía más textos de Santo Tomás que hemos de tener en cuenta para adquirir suficiente claridad sobre nuestro problema.

Cabría preguntar cómo llega el espíritu humano a ver la causa trascendente o el principio trascendente de causalidad. ¿Cómo hace para saber que el "primum" supraentitativo es el presupuesto de todo ente, si no es por deducción de otras relaciones causales?

Sobre este punto Santo Tomás dispone de un pensamiento altamente significativo acerca de la naturaleza del espíritu humano. En la Suma Teológica, I, q. 88, a. 3 ad1m., dice, por ejemplo: "*in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri... nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae*".

La frase tiene numerosos paralelos en Santo Tomás. En ella se habla de la "veritas prima". Esta es sólo otro nombre para lo que, en general, se denomina "esse tantum". La frase nos dice, pues, cómo llega el "primum infinitum" al espíritu humano: no de tal modo que éste piense primero en aquél, sino de tal modo que aquel misterio de la "veritas

prima" se ha dado previamente a sí misma al hombre; y esto, en un darse que ha hecho y hace del espíritu humano lo que es: "nihil aliud, quam quaedam impressio veritatis primae".

El "primum" eterno ha pensado, pues, desde siempre darse al hombre, y por eso puede el hombre a su vez pensar en lo eterno; por eso no puede encontrar reposo en su búsqueda y en sus preguntas, mientras no encuentre por sí mismo aquello; y, finalmente, por eso puede decir el texto de las cinco vías, audazmente, y aparentemente sin previa preparación: "si no hay lo primero, tampoco lo intermedio ni lo último".

Así, pues, estos textos confirman nuestra interpretación.

Las cinco vías y, sobre todo las tres primeras, representan en sus frases decisivas una explicación y articulación de la relación, única en su género, en que el espíritu humano se encuentra, desde su propia fundamentación, respecto al espíritu eterno.

El aspecto formal de las cinco vías es un ejercicio preparatorio a este fin; y, al final, la preparación queda integrada en la relación decisiva. Esto explica la tensión en nuestros textos. Una vez visto esto, esos mismos textos nos pueden proporcionar nuevos conocimientos que tenemos que seguir buscando.

4. *La diferencia entre la esencia de la demostración tomista de la existencia de Dios y su articulación exterior.*

Nuestras reflexiones hacen ahora posible distinguir, en el texto de Tomás de Aquino sobre la demostración de la existencia de Dios, entre el contenido esencial e interno de estas ideas y su forma exterior. Esta distinción tiene profundas consecuencias para la recta comprensión de la demostración tomista y también para la comprensión de otras posiciones respecto al problema de la existencia de Dios, que han aparecido en el curso de la historia. Por ello abordemos brevemente la cuestión.

Como hemos visto en la parte preliminar, las cinco vías se presentan con la forma exterior de un silogismo clásico compuesto de menor, mayor y conclusión. Un examen más detallado nos ha mostrado que esta forma es un ropaje, sin duda conveniente, pero no necesario, y que como tal no per-

tenece a la esencia del pensamiento, sino por una parte a su orientación pedagógica para los "incipientes", y, por otra, sirve para corroborar el significado que el ente finito tiene para este pensamiento. Pero la idea esencial hubiera podido ser también expuesta sin esta forma, como muestra el lugar citado de "De ente et essentia" en el que el argumento entero aparece reducido a una única proposición.

Se puede bien decir que el pensamiento fundamental de las pruebas de la existencia de Dios no puede en ningún caso ser expuesto sin resto en una forma lógica, aunque por otra parte no puede tampoco prescindir completamente de tal forma.

Henri de Lubac tiene evidentemente razón cuando, en su libro "Sur les chemins de Dieu", dice: "La voie qui mène à Dieu, si multiple et variée en ses formes, en elle même est unique".

Pero con esta distinción se hace patente la posibilidad de tomar en consideración y comprender, a partir de la base ya lograda, también otras articulaciones del camino hacia Dios, así como las decisivas posiciones críticas que han sido tomadas frente a estas vías.

Si el silogismo formal no es la esencia, sino solamente la articulación de este pensamiento, hay que considerar como posible que este mismo pensamiento tome también otras articulaciones como otras tantas vestiduras. Si la demostración de la existencia de Dios es la articulación de una original, y en su especie única, relación del hombre con Dios, tienen que ser posibles también otras articulaciones de esta misma referencia al origen.

Podemos incluso dar un paso más. Si con algún derecho hemos sacado del texto de Santo Tomás y del análisis de su lenguaje conceptual lo esencial de la decisiva relación del hombre con Dios, debería sernos también posible reconocer a partir de ahí el *sentido* y los *límites* de otras posibles articulaciones de la demostración de su existencia.

Es más, podemos a partir de ahí hacernos libres para un auténtico encuentro con las diversas grandes formulaciones que se han destacado en la historia de la demostración. Tomás de Aquino no nos fija en sólo una formulación, por más que esencialmente señala a una sola. Intentemos penetrar en esta cuestión desde el punto de vista de nuestro texto, con algunos importantes ejemplos.

1. Recordemos el famoso argumento ontológico que ha formulado Anselmo de Canterbury. Como es sabido, Tomás de Aquino lo ha criticado, lo mismo que más tarde lo ha criticado Kant, pero entre tanto ha logrado también una y otra vez altos honores, de Descartes a Hegel.

¿Qué luz arrojan nuestras reflexiones orientadas hacia Tomás de Aquino sobre la idea de la prueba ontológica?

El argumento parte, como se sabe, del concepto del ser más perfecto, tal que no puede ser pensado más grande.

Este punto de partida puede, sin embargo, ser interpretado de diversas maneras. Se piensa con el concepto del ser más perfecto en un simple concepto humano; entonces es claro que, a partir de un tal concepto solamente imaginado por el hombre, ciertamente no se puede concluir la realidad de Dios. En este punto hay que dar la razón tanto a la crítica de Santo Tomás como a la de Kant.

Pero nuestras reflexiones sobre el texto de Tomás de Aquino han hecho visible otra forma posible de comprensión.

Hemos llegado a que no es el hombre quien piensa primero el concepto de Dios, sino que primero Dios se piensa dirigiéndose al hombre y define así a priori el espíritu del hombre. Desde este punto de vista se puede decir que hay en el hombre un pensamiento de Dios a priori que es más profundo y anterior que los pensamientos que los hombres mismos se hacen sobre Dios.

Y también se puede además decir: Es este pensamiento de Dios a priori en el ser del hombre el que se impone por sí mismo por el camino de la argumentación y prueba él mismo su realidad. Y lo hace en cuanto induce al hombre a preguntar y a preguntar cada vez más allá, en cuanto lo induce a dejar finalmente atrás como insuficientes todas las respuestas provisionales, en cuanto, por último, hace patente al hombre que todo sería para él sin valor, si no aceptase el pensamiento infinito como real.

La demostración de la existencia de Dios, tal como la presenta Tomás de Aquino, puede ser entendida en este sentido como un "imponerse por sí mismo" en nuestro pensamiento de la "impressio primae veritatis". En este mismo sentido puede, pues, de hecho decirse, y en concordancia con Tomás de Aquino, que la idea de Dios *se prueba a sí misma*. Y en ello se muestra la posible verdad del argumento ontológico. Este argumento puede ser la expresión de que Dios se prueba a sí mismo en cuanto Él se piensa dirigiéndose

al hombre y deja su impronta en su espíritu. Puede ser también la expresión de el necesario y legítimo círculo vicioso, tal como lo hemos encontrado en la estructura del pensamiento tomista.

Pero aún conteniendo el argumento ontológico una tan grande posible verdad, en la forma permanece, sin embargo, equívoco.

Puede parecer evidente considerar su punto de partida como una mera idea humana y en consecuencia ver el argumento como una especie de truco lógico que, además, produce la ilusión de que el hombre no necesita la discusión con la realidad de su existencia empírica para encontrar un camino hacia Dios. Pero este equívoco, tan posible, incluso tan evidente como pueda ser, no es, sin embargo, necesario. Detrás de él se oculta una no menos posible gran verdad.

2. Una posición antitética en la demostración de la existencia de Dios ha tomado, como es sabido, Manuel Kant. Con ello ha ejercido un influjo considerable en la marcha del pensamiento moderno y en la situación de la idea de Dios y de la demostración de su existencia. Kant creía haber probado en su "Crítica de la razón pura" que la demostración de la existencia de Dios no es posible.

Preguntémos de nuevo: ¿Se desprende tal vez de nuestra interpretación del texto tomista una cierta luz y comprensión también para la posición de Kant? La respuesta a esta pregunta sería para nosotros de capital importancia a causa del significado de la posición de Kant para el pensamiento más reciente.

¿De qué se trata para Kant en la "Crítica de la razón pura? Se trata para él de mostrar el fundamento de la posibilidad y el alcance de las ciencias tal como él en su tiempo ante sí las tenía. El tenía ante sí la Matemática, la Física y la Metafísica como los verdaderos modelos de la ciencia en general. Y él concibe esta investigación como un intento de descubrir el fundamento de la posibilidad de juicios objetivos y con validez general. Pues las ciencias tal como él las entiende y ante sí las ve constan por entero de tales juicios objetivos y con validez general. Kant los llama "juicios sintéticos a priori". Son juicios en los que son determinados con validez general objetos en cuanto objetos, es decir en cuanto verificables objetivamente.

Para investigar la posibilidad de tales juicios y con ello

la posibilidad de las ciencias, Kant introduce su famoso método transcendental. No es aquí nuestra tarea explicar y discutir de más cerca este método. Nos limitaremos a observar a qué posiciones llega Kant respecto de la metafísica y especialmente respecto de la demostración de la existencia de Dios.

Desde sus supuestos, Kant llega a la conclusión de que se puede establecer una tabla completa de las categorías, es decir, de las formas fundamentales del pensar y del juzgar.

Las categorías son para él "reinen Formen des Verständgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens" (formas puras del uso del entendimiento respecto de objetos en general y del pensar). De ellas dice que pueden ser de uso empírico, pero nunca de uso transcendental. Esto significa —citamos de nuevo el texto original— "dass es über das Feld möglicher Erfahrung hinaus überall keine synthetischen Grundsätze a priori geben Können" (que fuera del campo de la experiencia posible no puede haber ningún principio sintético a priori en ninguna parte).

Lo que expresado en nuestro lenguaje significa: Kant llega a la conclusión de que la forma del juzgar puede tener un significado objetivo y con validez general solamente si se refiere a objetos de experiencia posible.

Se ha de ver que esta afirmación de Kant vale ante todo para el ámbito de la física como ciencia y allí es también atinada. Lo que en la física es enunciado como válido universalmente y objetivo tiene un sentido real solamente en tanto y en cuanto que se refiere a una posible experiencia.

Ahora bien, Dios no puede ser un objeto de posible experiencia, en todo caso en el sentido de experiencia de que Kant habla. Dios no puede aparecer en la experiencia humana en la misma forma en que los objetos de la física aparecen y son dados.

Pero con ello las categorías como formas fundamentales del pensar no tienen, según Kant, ninguna aplicación e incluso ninguna significación objetiva en relación con Dios. Así pues, no se puede decir que significa causa, allí donde esta categoría se aplica a Dios, que nunca puede ser visto y cuyo causar no puede nunca ser observado.

Kant ha visto que la conceptualidad y la lógica que reina en la física como el modelo de las ciencias empíricas y que hace de estas ciencias ciencias objetivas, no hace ya presa en la idea de Dios. Y esta es la razón por la que,

según él, Dios no es demostrable objetivamente. Él no puede un día aparecer en el telescopio o el microscopio. Y en tanto que las formas fundamentales del pensar y del juzgar se refieren desde sí mismas a tales fenómenos sensibles, no tienen ya aplicación objetiva más allá de este ámbito.

Es por esto que no se puede, siguiendo a Kant, descubrir a Dios por elaboración lógica de datos empíricos, como se puede concluir en la existencia de una estrella, por ejemplo, por las ondas radio que emite; o en la de una partícula elemental por las huellas que deja detrás de sí en la cámara de Wilson.

Por esta razón es inevitable que, como Kant hace observar, las pruebas de la existencia de Dios ofrezcan a la vista "ein Nest dialektischer Irrtümer" (un nido de errores dialécticos). Lo ofrecen efectivamente siempre y cuando sean consideradas, como Kant supone, como pruebas objetivas en el sentido de las ciencias empíricas y las formas de pensar a ellas ordenadas.

Con esto tenemos suficiente por el momento para exponer, solamente esbozada, la posición de Kant en nuestro asunto.

¿Qué podemos decir a esto desde nuestra posición tomista?

Hemos visto que Tomás de Aquino empieza con aquella lógica que está ordenada a lo empíricamente verificable y a lo objetivamente comprensible. Y está también en clara correspondencia con aquella otra lógica de las categorías, como Kant la ha desarrollado, si bien partiendo de otros supuestos.

Pero por lo que toca a Tomás de Aquino hemos visto más adelante que él abandona en último término esta lógica y finalmente desemboca en una corriente de pensamiento que ya no se apoya decisivamente en ella. Ahora podemos ver el significado de esta distinción.

Los argumentos de Tomás de Aquino no caen en lo decisivo bajo la crítica de Kant, porque en sus rasgos fundamentales no tienen absolutamente la pretensión de operar con la lógica finita del ente y sus predicados y porque consecuentemente tampoco tienen la pretensión de querer demostrar algún ente comprobable e inteligible. Los argumentos conducen fuera de toda esta esfera, tanto en lo que toca a su instrumental conceptual como también en lo que toca al esencial concepto de Dios.

Naturalmente, si las cinco vías tomistas son entendidas como un cálculo lógico-formal, como lo han sido no rara vez, especialmente en el tiempo del racionalismo teológico, entonces caen sin duda alguna bajo el veredicto de la crítica kantiana. Pero para este caso puede la crítica de Kant ayudarnos directamente a comprender de nuevo estos argumentos mejor y en su sentido original, y a acercarnos de nuevo al espíritu que era el verdadero espíritu y el verdadero pensamiento de Tomás de Aquino.

Partiendo del verdadero Tomás de Aquino se puede muy bien aprobar en principio la tesis de Kant de que no hay ninguna demostración de la existencia de Dios, es decir, ninguna demostración de su existencia en el sentido de un proceso lógico-empírico, pues no hay un Dios objetivo y empíricamente verificable.

En cuanto a esta distinción hay muy bien una coincidencia entre Tomás de Aquino y Kant, si bien, para repetirlo una vez más, los supuestos son otros. Kant ha ayudado mediante su famosa crítica a hacer de nuevo visible, después de la nivelación del pensamiento racionalista, la unicidad de la idea de Dios y la unicidad de la demostración de su existencia. Pero Tomás de Aquino podía también hacernos prestar atención a esa unicidad, supuesto que meditemos con suficiente atención sus reflexiones.

Por lo que a Kant toca, ciertamente no ha podido hacer visible más allá de su crítica y de manera decisiva, que hay caminos del pensar que conducen más allá de lo empírico y categorial y con ello más allá de la lógica predicamental a la que esto pertenece. Lo que él en los famosos postulados de la razón práctica, desarrolla en esta dirección, puede apenas ser visto como suficiente.

Es por esto por lo que la crítica kantiana ha nutrido y fortalecido en el pensamiento moderno el prejuicio de que solamente aquello que el hombre puede comprobar objetiva y empíricamente es real para este último.

Así quedan marcados los límites de Kant y con ello los límites de un tipo de pensamiento moderno muy difundido y poderoso. Pero Kant sigue siendo importante para nosotros a causa del —por lo menos relativo— derecho de su posición crítica. Y es aún importante para nosotros ver que también a partir de Tomás de Aquino es visible el relativo derecho de esta posición.

3. La posición de Kant ha continuado actuando en el pensamiento moderno y ha conducido a que en general, fuera de la escuela tomista en sentido estricto, no se hayan formulado más pruebas de la existencia de Dios.

No obstante, es precisamente el pensamiento moderno el que ha producido intentos de poner al descubierto nuevos accesos a Dios. El más importante pensador europeo que se haya esforzado en ello podría muy bien ser Karl Jaspers.

Karl Jaspers ha adoptado expresamente una posición postkantiana y, en sentido propio, *moderna*. Por esto ha renunciado desde el principio, en el problema del conocimiento de Dios, a todo método lógico y conceptualmente elaborado. Expresamente ha renunciado a argumentos de validez general y objetivables. Ha intentado algo completamente distinto, a saber: poner al descubierto accesos más primordiales en los que el hombre puede, si se introduce libremente en ellos, percatarse interiormente del indecible misterio del Eterno, más allá o más acá de toda argumentación y de toda fijación conceptual. Este es propiamente todo el sentido de la filosofía de Karl Jaspers.

El apela al hombre, no como a un ser con validez general, sino como a una existencia concreta en la experiencia de la absoluta situación-límite, para que en ella se abra a la experiencia espiritual en la que para el hombre concreto todo lo inmanente pierde su sentido, y para que se percate interiormente del misterio del que venimos y al que vamos y al que, sin embargo, no comprendemos.

El intenta conducir a experiencias concretas de Dios, pero en un sentido de experiencia completamente distinto del de que Kant ha hablado. El evoca la trascendencia de Dios y hace sentirla sin demostrarla y sin fijarla conceptualmente.

¿Cómo se ha de comprender una tal posición desde nuestra interpretación de Tomás de Aquino?

En Tomás de Aquino la construcción lógica de la introducción y la articulación formal del pensamiento sirve, pero no expone, el pensamiento mismo en su forma propia y él, además, da a entender que este pensamiento, en su forma propia, es único. Si ello es así, el intento de encaminar este pensamiento en su propia originalidad y unicidad sin el ropaje de una articulación conceptual y una lógica nunca completamente adecuada, no puede, en todo caso en principio, ser visto como ilegítimo. Este mismo es el intento de

Jaspers, característico de una época que desconfía de todas las tradicionales articulaciones conceptuales en materia de metafísica.

He intentado, en su oportunidad, mostrar en una propia investigación de qué manera el pensamiento de Tomás de Aquino, a pesar de grandes diferencias en la forma, puede ser considerado, sin embargo, como equivalente en cierto modo del pensamiento de Karl Jaspers. Entiendo que esta equivalencia se deja verificar punto por punto, sin hacer violencia al uno o al otro pensador. La verificación muestra entonces, y precisamente en la equivalencia, también el carácter propio y con ello la gran diferencia histórica de ambos pensadores.

En nuestro contexto es importante ver, según me parece, que desde el pensamiento de Tomás de Aquino, bien interpretado, también un pensamiento tan alejado del tomista, como el de Karl Jaspers, recibe alguna luz y que desde aquí se hace, además, comprensible en su derecho fundamental. En ello se muestra la fuerza universalmente esclarecedora del pensamiento de Tomás de Aquino.

II

LA QUINTA VÍA

Finalmente ha llegado el momento de una breve discusión de la quinta vía. La quinta vía se refiere a los "*corporalia quae cognitione carent*" y que, sin embargo, obran a causa de un fin: "*operantur propter finem*".

Pero lo que obra tendiendo a un fin sin tener él mismo conocimiento, puede hacerlo solamente si es dirigido "*ab aliquo cognoscente et intelligente*", como en este contexto nos dice Tomás de Aquino. El cree, pues, poder concluir que reina una Inteligencia universal que dirige todas las "*res naturales*" a su fin. Esta Inteligencia es llamada Dios. Hasta aquí el pensamiento del quinto argumento de Santo Tomás.

De nuevo nos preguntamos como hombre modernos, y por lo mismo críticos, frente a este argumento: ¿qué significa este argumento? ¿Nos dice algo todavía?

A tales preguntas podemos en primer lugar observar incidentalmente que este argumento produce en hombres sencillos tal vez la más fuerte impresión de todos. A través de

la marcha maravillosa de la naturaleza les parece siempre que habla una sabiduría prodigiosa que no tiene su asiento en la naturaleza misma. Así parece completamente natural la sensación que se puede expresar con las palabras del Salmo: "Los cielos cantan la gloria del Eterno".

Pero si se considera este argumento con sentido crítico moderno, entonces parece disolverse todavía más completamente que todos los otros, de tal manera que a primera vista no parece quedar apenas algo de él.

Tenemos que discutir brevemente los más importantes argumentos contrarios que desde el punto de vista de la conciencia moderna, crítica y científica, hablan contra la quinta vía.

Ante el foro de la ciencia natural moderna aparece ya el punto de partida y proposición menor de este argumento altamente problemático, si no completamente imposible, al menos indemostrable.

¿Se deja realmente sostener ante la ciencia natural moderna la proposición de que los "corpora naturalia" obran "propter finem"?

La biología moderna comprende esa esfera de seres a los que Tomás de Aquino llama "corpora naturalia". Y estudia las reacciones y procesos de lo viviente. En especial, la investigación del comportamiento se adentra en las maneras de comportarse, específicas para cada especie, de los seres vivientes. En ello se muestra cada vez más a la mirada de la ciencia que los procesos vitales, por ejemplo, el metabolismo y también el comportamiento, son específicos para cada especie. Esto, para la comprensión biológica, significa que tales procesos están fijados en el código de informaciones como cuyos portadores aparecen los elementos macromoleculares de los genes en su naturaleza físico-química. Pero esto significa que todo el comportamiento de los seres vivientes transcurre en virtud de un proceso que desde el principio está fijado y dirigido físico-químicamente.

El tener lugar de estas informaciones hereditarias y de sus modificaciones, que resultan en el curso de muchas generaciones, se deja, según parece, aclarar cada vez más por causas sencillas y, en detalle, en modo ninguno tendientes a un fin.

Se deja aclarar por una parte por las mutaciones fortuitas que se originan siempre de nuevo, por otra por el efec-

to de selección de la lucha por la vida. Esta última hace que las formas en cada caso más aptas para la vida resten y alcancen nueva reproducción, mientras que las formas poco aptas para la vida sean eliminadas en creciente medida. Así pues, la lucha por la vida y su efecto de selección, conduce a formas vivientes cada vez más aptas y mejor adaptadas al medio ambiente y en este sentido cada vez más convenientes, y esto sin necesidad de que en ello actúe una causa final.

De tal manera aparece cada vez más probable desde el punto de vista de la ciencia natural que todas las formas y procesos de los seres vivientes pueden ser interpretados por puras causas eficientes de naturaleza físico-química y su encañamiento y que, por tanto, no es necesario que actúe ninguna causa final.

Las causas finales se han hecho superfluas. Pero con ello también el recurso a una causa inteligente que dirija. No se necesita más, en principio, de estas causas finales como tampoco son necesarias para explicar, por ejemplo, las órbitas de los planetas.

Pero con ello parece derrumbarse a menor y la base del quinto argumento: "corpora naturalia operantur propter finem".

Pero con ello parece derrumbarse la menor y la base del filosófico, que Kant ha formulado ya y cuyas consecuencias podemos asimismo apenas eludir.

Aún si se quisiese aceptar como explicación de los fenómenos y maravillas de la naturaleza una inteligencia proyectora de fines —y aunque para la ciencia natural aparece como innecesaria— aun así, no se estaría, sin embargo, autorizado, ni con mucho, para equiparar esta inteligencia con el Dios infinito.

Un alma del mundo bastaría para ello, como por otra parte ha sido imaginada por los filósofos una y otra vez desde los tiempos de la antigua Stoa. Su inteligencia tendría sin duda que ser tan grande como el mundo entero, y como la suma de todos los seres en el mundo, y de todo aquello que en este mundo y en todos los seres del mundo ocurre. Tendría que ser muy grande, mucho más grande que la inteligencia humana en su presente estadio. Pero no necesitaría de ninguna manera ser infinitamente grande. Pues el mundo entero y todo lo que en él ocurre es sin duda una muy grande suma para nuestra imaginación, pero no es, sin em-

bargo, una suma infinita. De todas formas nada nos constriñe a aceptar esta suma como infinita.

En consecuencia, el alma del mundo, como representante de esta inteligencia que todo lo abarca, tendría que mostrar, si ha de poder ser considerada como el principio que fija su finalidad a todos los procesos y seres del mundo, una inteligencia sin duda muy grande en comparación con la del hombre, pero con todo solamente una inteligencia finita. Pero la diferencia entre una pequeña inteligencia, como la del hombre, y una mucho más grande, como la del alma del mundo, —si se está dispuesto a aceptarla— respecto a otra inteligencia realmente infinita, es siempre una diferencia infinita.

Frente a lo infinito son, tanto lo pequeño como lo grande, ambos igualmente distintos e igualmente pequeños. Con esta idea —la del alma del mundo— no llegamos a una inteligencia realmente infinita, y por tanto divina. En todo caso no con necesidad.

Kant ha hecho ya precisamente esta objeción en la discusión de la demostración físico-teleológica, como él la llama. La objeción, según me parece, no se puede rebatir.

Pero esto significa: mediante la posición crítica de la ciencia natural por una parte y mediante la reflexión crítico-filosófica de Kant por otra, el quinto argumento de Tomás de Aquino ha sido completamente despojado de su fundamento y de su carácter concluyente. Parece no quedar nada de él. ¿No deberíamos abandonarlo por completo?

A pesar de todo me parece que también en este caso el argumento, aparentemente perdido, se deja salvar. Pero para ello hay que intervenir en su marcha más radicalmente que lo que hemos intentado en las tres primeras vías. En este caso hay que elegir otro punto de partida que aquel que pareció evidente a Tomás de Aquino.

Desde este otro punto de partida cambia también de manera decisiva la argumentación. Pero la idea directora de la finalidad puede ser retenida.

Intentaremos mostrar en sus rasgos fundamentales esta transformación del argumento, mediante la cual me parece que puede recobrar de nuevo su fuerza.

De *un* ser en el mundo podemos decir con seguridad que "operatur propter finem": lo decimos de ese ser que somos nosotros mismos.

Es propio del hombre de vez en cuando dirigir la mirada

a algo así como a un fin, y todo lo que él hace, lo hace con una finalidad.

Si elegimos el hombre como punto de partida del argumento, y el hombre precisamente en cuanto que es un ser viviente, que actúa y que obra, entonces tenemos, por lo que a la finalidad toca, una base indudable.

Mientras Tomás de Aquino para el quinto argumento dirige la mirada a los seres de la naturaleza, por tanto a lo otro que el hombre, proponemos nosotros, a causa de la seguridad que esta base ofrece, dirigir la mirada precisamente al hombre mismo. Intentemos desde esta base transformada desarrollar de nuevo el argumento.

Los hombres obran, en efecto, siempre, y por tanto evidentemente en virtud de su modo de ser, a causa de un fin. Lo que los hombres hacen, sea lo que fuere, lo hacen porque les promete ser algo que tiene sentido, algo bueno, algo agradable, algo útil, algo necesario. Hasta aquí obran los hombres siempre "propter finem". Aun allí donde dicen que lo que hacen no tiene ningún objeto, que juegan solamente por jugar, este mismo juego les parece, con todo, como un fin, "finis". Obran también entonces "propter finem".

E incluso cuando dicen que han renunciado a obrar con arreglo a un fin, pues en último término nada tiene sentido, y por tanto tampoco lo buscan ya más; aun en este caso extremo no pueden los hombres decir tal cosa ni tampoco comportarse de tal manera, porque en tal caso les parece un tal lenguaje y un tal comportamiento lleno de sentido, porque quizás es para ellos más sincero y más verdadero; y en tanto que es así se puede decir aquí de nuevo: "operantur propter finem". Podemos por tanto decirlo también allí donde los hombres, expresamente, parecen renunciar a algo así como a un fin.

Es evidente, además, que el hombre no puede en absoluto existir como viviente y que su existencia como viviente comienza a desmoronarse cuando se borra para él la representación de fines. Si efectivamente ya nada parece al hombre tener sentido, ni siquiera la mera existencia, entonces la existencia humana amenaza extinguirse y asfixiarse en sí misma. Pierde la fuerza para continuar su marcha. Pero con ello se hace patente que el "operari propter finem" en este sentido no es un mero y externo aditamento de la existencia humana, sino que constituye más bien un *rasgo fundamental* de esta existencia misma.

Prestemos atención todavía a un curioso rasgo más en esta estructura de finalidad de la existencia humana. En este rasgo de la finalidad se muestra que ésta concierne no solamente al hombre como individuo *particular*, sino que más bien en ella el hombre se sabe, de curiosa manera, uno y solidario con el ser del ente en su totalidad.

Esto se ve, por ejemplo, en que la estructura de la finalidad de cada hombre en particular se siente también concernida si éste cree ver que en algún lugar del mundo viven o sufren hombres sin sentido y sin objeto. Donde los hombres oyen de dolor ajeno y de lejana desesperación no pueden menos de preguntarse: si las cosas son así, ¿tiene la existencia en general y por tanto también la mía un sentido?

El sentido para cada hombre es a la vez el sentido para todos y el sentido en general incluye la pregunta por el sentido de cada hombre. Y esto va tan lejos que aún allí donde los hombres creen ver que seres no humanos viven sin sentido y perecen sin sentido, pueden sentirse como asaltados por la pregunta: ¿qué sentido tiene, pues, existir en general *si hay algo así?* Es curioso, pero es cierto: al hombre puede aflijirlo e inquietarlo el tener que pensar que en alguna parte en la vastedad del espacio vacío del cosmos giran estrellas, sin sentido y sin objeto, unas alrededor de otras.

El hombre está en camino, es decir, vive hacia metas que confieren sentido, y de tal manera, que se sabe en ello solidario y por tanto uno con el ente en su totalidad. También en este lugar se muestra de nuevo la verdad de la frase aristotélica: "anima est quodammodo omnia", "el alma es en cierto sentido *todo*".

El hombre pregunta por el sentido para sí mismo y para todo lo que es, y esto de tal manera, que una condición para el cumplimiento de su existencia es el poder suponer el sentido no sólo como algo por lo que se pregunta, sino también como algo real y a lo que se encuentra. Esto aparece en la estructura de la existencia humana.

En el cumplimiento de esta estructura de sentido, el hombre encuentra efectivamente metas que confieren sentido en muchas clases de bienes que le parecen a su alcance: en la riqueza, en el éxito, en la gloria, en el amor en todas sus acepciones, en la compañía, en el poder, etc. Donde tales cosas nos sonríen como meta, se intensifica la existencia. Empieza, por decirlo así, una marcha más enérgica. Pero donde, en esta clase de cosas, lo esperado y como fin apete-

cido se niega más y más, la existencia se derrumba y se niega a su vez.

Al ir el hombre por el camino de su existencia, siempre la mirada puesta en metas que confieren sentido, se le manifiesta ulteriormente que, con frecuencia, un momento de negatividad aparece en los bienes que auguran sentido. Pero donde la negatividad aparece, pone en cuestión el sentido. El amor es bello y lleno de sentido para el hombre. Pero si en él aparece la negatividad de la muerte, si los amantes se percatan de que tienen que morir, ¿qué sentido tiene entonces toda su felicidad?

El poder es frecuentemente para los hombres una meta magnífica e irresistible, cuando ascienden a la cima de su esplendor. Pero si aún la dominación más grande y duradera, y la gloria que más lejos alcance llegarán un día a su término; si la negatividad del acabamiento emerge a este respecto; entonces puede preguntarse el hombre: ¿qué sentido tiene, pues, todo?

La suposición de sentido, propia de la existencia humana, supone a su vez evidentemente un sentido que no esté amenazado de ninguna negatividad. Por esto para el hombre es toda representación del acabamiento una terrible representación. Por esto es la muerte para el hombre algo terrible. Si en último término todo es nada y por tanto negativo: ¿tiene alguna cosa en absoluto verdadero sentido? Aún si durante un cierto tiempo han aparecido como metas bienes que confieren sentido, ¿pueden ser consideradas como tales todavía; siguen siendo metas que confieren sentido si todas serán alguna vez reducidas a nada?

La humana suposición de sentido, la humana pregunta por el sentido, el humano "operari propter finem" muestran en este punto claramente que preguntan por el sentido y suponen un sentido que esté libre de negatividad. Es característico de la humana pregunta por el sentido que sea una pregunta por un sentido libre de finitud, sin finitud, por un sentido infinito. Por eso para el hombre todo acabamiento es dolor.

Si se reúnen todas estas observaciones, se percibe que es para el hombre posible, aún más, conforme a su ser, plantear la pregunta *total* por el sentido. Se puede incluso decir: en el fondo el hombre como ser viviente *es* la pregunta total por el sentido. Aunque no piense siempre en ello. Pero si ocurre que la pregunta por el sentido se presenta realmente

al hombre en su magnitud total, esto puede tener como consecuencia que éste piense: ¿qué sentido tiene, pues, en absoluto, mi vida?

Pero esta pregunta por el sentido de mi vida es a la vez la pregunta por el sentido de la vida y de la existencia en general; por esto puede también ser formulada así: ¿qué sentido tiene la existencia en general? Esto: el que haya algo y no nada, ¿a dónde, en suma, va a parar?

Así formulada, la pregunta muestra que es completamente análoga a la pregunta total por el fundamento del hombre y de lo existente en su totalidad que hemos considerado anteriormente. La pregunta total por el sentido no es, como tampoco lo era aquella otra pregunta total por el fundamento, casual. Se origina en la estructura del ser del hombre.

Se presenta así la pregunta por el sentido, como la manifestación del verdadero ser de la existencia humana. Entonces abandona todo lo provisional y alcanza su forma definitiva. Pero entonces es una pregunta por sentido infinito. Toda finitud contradice su intención más íntima.

Se puede imaginar que haya una situación llena de sentido por la que nuestra existencia pregunta y que ésta consista en un grande, pero finito estado de felicidad. Entonces habría que pensar, supuesto que es finito, que un día tocaría a su término. Pero si una vez toca a su término, se acabará también una vez. Y entonces se puede preguntar de nuevo: ¿qué sentido tenía en tal caso todo ello?

Una tal reflexión puede hacer visible que propiamente la pregunta humana por el sentido es una pregunta por sentido infinito y que rehusa todo acabamiento como no adecuado.

Pero con ello se hace al mismo tiempo visible que la pregunta por el sentido, en cuanto pregunta por el sentido de que el hombre viva y exista, no puede ser contestada por remisión a un ente por grande y comprensivo que sea. Si pudiese ser contestada así, habría que preguntar de nuevo ante este gran ente: ¿qué sentido tiene esto, a dónde va a parar en último término?

La pregunta por el sentido, como pregunta por el sentido de que el hombre exista, señala más allá de todo acabamiento y con ello a la vez más allá de todo simple ente. También aquí muestra de nuevo que su estructura es análoga a la de la pregunta total por el fundamento.

Pero todavía no hemos salido del horizonte de la pregunta. Queda, pues, por considerar todavía lo decisivo: ¿tiene el hombre fundamento para admitir que haya realmente un sentido infinito? ¿Tiene fundamento para admitir que haya realmente lo Infinito por encima de todo ente, que por sí mismo conceda a toda existencia y a todo curso de la existencia su sentido?

Ante esta pregunta podemos considerar lo siguiente: Si el hombre no encontrase por último para sí mismo y para el ente en su totalidad *ningún* fin infinito, entonces nada tendría propiamente sentido para él. Entonces propiamente todo vendría por último a parar en nada, por lejano que esté, por "último" que sea. Pero si todo viene por último a parar en nada, entonces son también los fines que ahora nos seducen sólo ilusorios. Pero si con los últimos también los más próximos fines se desvanecen, entonces la existencia viviente del hombre viene propiamente a parar en nada. Pero si viene a parar en nada, entonces la existencia viviente se hace propiamente imposible. Entonces se puede igualmente bien renunciar a ella inmediatamente, y si esto no sucediese, se extinguiría por sí misma. Pues no podemos existir como vivientes ni actuar, sino bajo la condición de que supongamos un verdadero sentido a nuestra existencia.

Y todavía más, si todo en último término va a parar en nada, entonces no sólo mi propia existencia se desvanece, sino que también se desvanece para mí el ser del ente en su totalidad, y esto en virtud de aquella solidaridad en que la pregunta por el sentido vincula a cada hombre con el todo del ser. Entonces, el que en absoluto haya algo, se disuelve para nosotros en nada, se disuelve en nada en el sentido de "no vale nada, no tiene sentido".

Pero contra este anonadamiento que amenaza nuestra existencia y la existencia en total habla el ser del ente en su totalidad y, más claro todavía, el ser del hombre. El ser del ente en su totalidad: lo que es, es y lo que es, sigue su curso. Y en cuanto que lo que es, es y que lo que sucede, sigue su curso, el ente dice al que quiere oírlo: *nada* es nada. Tiene sentido que lo que es, sea, aun cuando no conozcamos al portador de este sentido.

Y más claro todavía habla en esta dirección el ser del hombre mismo: Contra todo lo que amenaza la existencia de vacío y anonadamiento habla escuetamente esto: yo existo. Y más alto todavía habla contra esta amenaza esto otro igual:

mente escueto y que forma parte de lo anterior: *nosotros* existimos.

Yo existo, nosotros existimos, como los que suponen sentido y como los que viven en camino al sentido supuesto. Incluso se puede decir todavía algo más: yo existo, nosotros existimos como los que creen en un sentido. Si no, no podríamos absolutamente existir. Pues es propio de la existencia, es decir, del yo-soy viviente y del nosotros-somos vivientes la creencia en un sentido, es más, creencia en un sentido más allá de todo final y más allá de todo mero ente. Sólo por esto pueden los hombres a veces vivir alegres como si no hubiese acabamiento y muerte.

Lo que en este contexto nos dice nuestra existencia podemos también articularlo así: Yo existo, *luego me es posible existir*; nosotros existimos, *luego nos es posible existir*.

Pero esta voz de la existencia se opone a la nulidad y al anonadamiento de esta misma existencia, que se presentarían forzosamente si en último término no hubiese ningún fin que diese sentido.

Pero de esto se sigue: Por tanto puedo creer, simplemente porque existo; podemos creer, simplemente porque existimos y porque en suma existe lo que existe, que reina una *realidad* sin límite que por plenitud infinita concede y guarda sentido a toda existencia finita y que no deja caer nada en el vacío de la pura absurdidad. Podemos con razón creer en el poder infinito de Dios como "finis ultimus".

Las razones que podemos alegar para tal creencia no son, sin duda, concluyentes en el sentido en que en las ciencias exactas se alegan razones concluyentes. En el campo en que nos movemos, la percepción de las razones supone una libre apertura para el lenguaje del ser. Pero si esta apertura se produce, entonces se *muestran* las razones como seguras y convincentes, allende, por supuesto, del carácter constriñente de los argumentos empíricos.

Así se reconstruye de nuevo el argumento teleológico, en el supuesto de que se le funde en el hombre, pues la existencia humana es, vista desde dentro, sin duda alguna un "operari propter finem". Este humano "operari propter finem" muestra en un análisis suficientemente exacto una ilimitada referencia a fines.

Pero con ello desaparecen las dos objeciones que hubo que hacer valer contra el argumento en su forma simplificada, como se le encuentra en Tomás de Aquino. Pero la

idea fundamental del argumento, la idea de la *finalidad* subsiste, como subsiste aquello otro a lo que Tomás de Aquino aquí como en todas partes atribuye gran importancia: la significación del *ser de los entes a nuestro alcance*, como los verdaderos testigos de la realidad del fin infinito. Si en esta quinta vía nos hemos visto obligados a intervenir en la estructura del pensamiento tomista, modificándola más fuertemente que en las primeras vías, sin embargo, hemos podido dejar en pie los elementos fundamentales que en último término lo soportan y lo llevan.

Así se muestra, también en la quinta vía, que el pensamiento de Tomás de Aquino, si bien tiene como todo pensamiento sus límites condicionados por el tiempo, dentro de esos límites ha esbozado algo que en todos los tiempos y por tanto también en nuestro tiempo se puede conservar.

BIBLIOGRAFIA DE LAS PUBLICACIONES
DEL PROFESOR BERNARDO WELTE

1. *Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*; Freiburg i. Br., Herder, 1939.
2. *Vom Geist der Busse und vom Trost der Busse. Ansprache zu einer Votivmesse "In jedem Anliegen" (alms populi)*; Freiburg i. Br., Herder, 1945.
3. *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*. En *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXI (1947), págs. 379-393.
4. *L'homme, l'être et le sacré*. En *Library of the Xth. International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August 11-18, 1948), vol. 1, *Proceedings of the Congress*, North-Holland Publishing (1948), páginas 782-784.
5. *Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil*. En *Beuroner Hochschulwoche*, 1948, *Leib und Verleiblichung. Vom Ethos der Berufe*; Freiburg i. Br., Alber (1948), págs. 79-109.
6. *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. En *Symposion, Jahrbuch für Philosophie*, II (1949), págs. 1-190.
- 6a. Traducción francesa: *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*; París, Desclée de Brouwer, 1958.
7. *Die Glaubenssituation der Gegenwart*; Freiburg i. Br., Herder, 1949.
8. *Das Heilige in der Welt*. En *Freiburger Dies Universitatis 1948/49*, Kosmos, *Tier und Mensch*, Freiburg i. Br., Alber, 1949, páginas 139-183.
9. *Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*. En *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 130, (1950), págs. 385-406.
10. *Über den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas von Aquin*. En *Gregorianum*, XXXII, (1951), págs. 405-424.
11. *Gemeinschaft des Glaubens. Gedanken über die Kirche*; Frankfurt, Knecht, 1952.
- 11a. Traducción francesa: *Communauté de la foi*. En B. Welte, *Vraie et fausse religion* (Collection Présence chrétienne), París, Desclée de Brouwer, 1954.
12. *Vom Wesen und Unwesen der Religion*; Frankfurt, Knecht, 1952.
- 12a. Traducción francesa: *Vraie et fausse religion* (Collection: Présence chrétienne), París, Desclée de Brouwer, 1954.
13. *Wahrheit und Geschichtlichkeit*. En *Saeculum*, III (1952), páginas 177-191.
14. *Situation und Entscheidung*. En *Symphilosophiein. Bericht über*

- den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie, Bremen, 1950; München, Lehnen, 1952, pág. 288.
15. *Hegels Begriff der Religion - sein Sinn und seine Grenze*. En *Scholastik*, XXVII (1952), págs. 210-225.
 16. *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*. En *Freiburger Dies Universitatis*, 2 (1953/54), págs. 25-55.
 17. *Vom historischen Zeignis zum christlichen Glauben*. En *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 134 (1954), págs. 1-18.
 18. *Der philosophische Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion*. En *Studi Filosofici intorno all' "Essistenza", al Mondo, al Trascendente; Analecta Gregoriana*, vol. LXVII, (1954), páginas 283-304.
 19. *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*. En *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Würzburg, Echter, 1954, págs. 51-80.
 20. *Die Zahl als göttliche Spur. Eine Bonaventura-Interpretation*. En *Festschrift zur Feier des 350-jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums in Konstanz*, Konstanz, 1954, págs. 147-158.
 21. *Gott bildete einen Leib aus Erde. Gedanken über Schule, Bildung und ländliches Leben*. En *50 Jahre Höhere Schule Messkirch, Festschrift*. Messkirch, 1954.
 22. *Vom Geist des Christentums*; Frankfurt, Knetcht, 1955; 2ª ed. 1966.
 - 22a. Traducción española: *El Espíritu vida de los cristianos*; Madrid, Ediciones Fax, 1963.
 - 22b. Traducción francesa: *L'esprit, vie des chrétiens*; París, Editions de l'Orante, 1959.
 - 22c. Traducción italiana: *Lo Spirito del Cristianesimo (Voci dal alto)*; Milano, Edizione Paoline, 1961.
 23. *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft*; Freiburg i. Br., H. F. Schulz, 1955.
 24. *Maurice Blondel*. En *Theologische Revue*, 51 (1955), págs. 5-12.
 25. *La position de la théologie en Allemagne dans le cadre de la philosophie actuelle*. En *Catholicisme allemand (Rencontres 45)*, París, Editions du Cerf, 1956, págs. 536-558.
 26. *Die Philosophie in der Theologie*. En *Die Albert-Ludwigs-Universität 1457-1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier*; Freiburg i. Br., H. F. Schulz, 1957, págs. 27-41.
 27. *500 Jahre Freiburger Universität*. En *Freiburger Almanach, 8. illustriertes Jahrbuch 1957*, págs. 7-21.
 28. *Sobre una Filosofia cristã da Religião*. En *Revista portuguesa de Filosofia*, XIII (1957), págs. 1-9.
 29. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*; Darmstadt, Gentner (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1958.
 - 29a. Traducción española: *El Ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*; Madrid, Ediciones Taurus, 1962.
 30. *Die Grenze im Leben der Wissenschaft*. En *Freiburger Dies Universitatis* 6 (1957/58), págs. 9-19.
 31. *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*; (Quaestiones disputatae 6), Freiburg i. Br., Herder, 1959.
 32. *Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu*; Freiburg i. Br., Rombach, 1960.

33. *Vom rechten Hören*. En K. Hemmerle, B. Welte, H. J. Lange: *Gespräch ohne Partner*; Freiburg i. Br, Herder, 1960 (2ª ed. 1961), págs. 9-26.
34. *Der Weg der Heimat*. En *Martin Heidegger 26 September 1959*; Messkirch, 1960, págs. 3-13.
35. *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*. En *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, editado por M. Schmaus; Munchen, Hueber, 1960. páginas 184-195.
36. *Meister Eckhart als Aristoteliker*. En *Philosophisches Jahrbuch, im Auftrag der Görresgesellschaft*, 69 (1961), págs. 64-74.
37. *Die Theologie zwischen Erbe und Neubeginn. Ein geistesgeschichtlicher Querschnitt durch die wissenschaftliche Arbeit der Freiburger Theologischen Fakultät im 20. Jahrhundert*. En *Festschrift der Universität Freiburg zur Eröffnung des Zweiten Kollegiengebäudes*; Freiburg i. Br., E. Albert, 1961, págs. 9-30.
38. *Das Studium der Theologie*. En *Studienführer der Albert-Ludwigs-Universität*, Freiburg i. Br., 3ª edición, Freiburg i. Br., Albert, 1961, págs. 29-37.
39. *Credo ut intelligam als theologisches Programm heute*. En *Universitätstage 1962; Wissenschaft und Verantwortung*; Berlin, De Gruyter, 1962, págs. 16-30.
- 39a. Traducción americana: en *American Church Quarterly*, II (1962), págs. 143-152.
40. *Der Wissenschaftscharakter der Theologie im Verhältnis von Denken und Erfahrung*. En *Mainzer Universitätsgespräche Winter 1962*; Mainz, 1962, págs. 5-10.
41. *Euer Herz zage nicht*. En *Freiburger Universitätsblätter*, November 1962, Freiburg i. Br., Rombach, 1962, págs. 36-39.
42. *Konrad Gröber. Ansprache aus Anlass der Einweihung des Erzbischof Dr. Gröber Denkmals an der St. Martins-Kirche*. En *700 Jahre Stadt Messkirch*; 1962, págs. 17-24.
43. *La fraternité dans la faiblesse*. En *Informations catholiques internationales*, N° 168, (15 de Mayo de 1962), págs. 3-4.
44. *Miteinandersein und Transzendenz*. En *Freiburger Dies Universitatis*, 10 (1962/63).
45. *Das Gute als Einheit des Unterschiedenen. Eine thomistische Betrachtung*. En *Sein und Ethos*; Mainz, Grünewald, 1963.
46. *Sur la méthode de la théologie*. En *L'homme devant Dieu*; vol. III, París; Aubier, 1963, págs. 307-317.
47. *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*. En *Gott in Welt*; Freiburg, Herder, 1964, págs. 271-286.
48. *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*. En *Les Etudes philosophiques*; N° 1 (1964), París, Presses Universitaires de France, págs. 69-84.
- 48a. *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. En *Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth*; Freiburg i. Br., Herder, 1964, págs. 177-192.
49. *Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*. En *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft*, 71 (1964), págs. 243-252.
50. *Jahresbericht über das Rektoratsjahr 1955/56*. En *Annalen der Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.*, H. F. Schulz Verlag, Freiburg i. Br. 1957.

51. *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br., Herder, 1965. (En este volumen se reeditan 23 trabajos menores antes citados).
52. *Philosophische Meditation über den Personbegriff*. En *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*; Münster/Westf; 1966, págs. 9-19.
53. *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*. En *CONCILIUM*, Junio 1966.
- 53a. Traducción castellana: El conocimiento filosófico de Dios y la posibilidad del ateísmo; *Concilium*, ed. castellana, N^o 16, (1966), págs. 173-189.
54. *Heilsverständnis. Philosophische Untersechung einiger Voraussetzungen zum Vertändnis des Christentums*; Freiburg, Herber, 1966.