

LUIS ROMERA OÑATE

FINITUD Y TRASCENDENCIA
LA EXISTENCIA HUMANA ANTE LA RELIGIÓN

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 167: Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión.*

© 2004. Luis Romera Oñate

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/> E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. POLÍGONO INDUSTRIAL. CALLE O, Nº 31. MUTILVA BAJA. NAVARRA

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
NIETZSCHE Y LA MUERTE DE DIOS	20
1. La peregrinación de la libertad finita	22
2. La finitud: entre inmanencia y trascendencia	25
3. El valor de lo finito	30
4. Desenmascarar la idea de trascendencia	34
5. La carencia de horizonte	37
6. Hacia una caracterización de la libertad	39
7. Asumir la finitud	43
8. El rechazo del cristianismo	47
HEIDEGGER Y LA AUSENCIA DE DIOS	53
1. En un tiempo de indigencia	53
2. La hegemonía de la razón y el olvido del ser	55
3. La onto-teología y el “Dios no divino”	60
4. Lo sagrado y el ser	62
5. El silencio de Dios	66
6. El ser como verdad y la verdad del ser	68
7. Ademanos e insuficiencias en Heidegger	73
LA LIBERTAD EN LA EXISTENCIA Y LA RELIGIÓN	81
1. Existencia o metafísica	81
2. Existencia y libertad	85
3. Existencia y metafísica	94
4. Existencia y espíritu finito	97
5. Existencia y ser	100

a) Libertad finita: límite y apertura	100
b) El problema de la finitud y cuestión metafísica.....	102
c) Libertad finita y ser finito.....	105
d) De la finitud a la libertad creadora	107
6. Existencia y trascendencia.....	108
7. Existencia y decisión.....	110
8. Existencia y religión	117
EXISTENCIA FINITA Y CRISTIANISMO.....	123
1. La problematicidad de la existencia finita.....	125
a) La experiencia de la existencia humana	125
b) La dignidad ontológica del hombre y la misión de su existencia.....	126
c) Identidad constitutiva e identidad constituida.....	127
d) Ontología y temporalidad.....	128
e) La finitud de la existencia humana	130
f) Las preguntas suscitadas por la finitud	133
2. La crisis de la concepción moderna del yo.....	135
a) El yo como autonomía.....	135
b) La relacionalidad de la persona	138
3. Finitud y soteriología	141
a) La consideración metafísica de la finitud.....	141
b) La libertad en la existencia y Dios	144
c) Cristo: revelación de Dios y camino del hombre.....	146

PRÓLOGO

Todo hombre se ha sentido sobrecogido, en alguna ocasión, ante la experiencia de lo que Aristóteles denominaba *maravilla*, en la que cifraba —siguiendo a Platón— el despertar de la filosofía. Maravilloso es lo que suscita admiración por su belleza y esplendor, pero también lo que engendra en el hombre extrañeza, al constatar que se escapa ante sus pretensiones de clarividencia. El estupor corresponde a lo que asombra y nos pasma, pero también acompaña a lo que aturde y sorprende. La expresión aristotélica se mueve en una dualidad semántica, oscilando entre el encanto de lo admirable y la conciencia de encontrarse frente a un enigma que supera el marco de nuestras comprensiones. De ahí que la maravilla cause el aparecer de la reflexión, es decir, el afán por descifrar el misterio de una realidad que se revela más rica de lo que hasta ahora habíamos asumido.

El sentido de lo maravilloso se desarrolla en las edades tempranas de la existencia humana de un modo que el adulto, quizás, ha olvidado. Y, sin embargo, hay encuentros y circunstancias, acontecimientos y acciones que vuelven a reavivarlo. No es necesario que se trate de un evento excepcional; en ocasiones, es lo cotidiano lo que lo suscita, cuando es visto con todo su relieve, acaso con la ayuda de la poesía, de la música, del arte en general. La maravilla vuelve a dar ilusión a la vida, abre de nuevo al futuro espoleando la esperanza. No obstante, como decíamos, el estupor también surge ante el sufrimiento que acompaña a la humanidad. Si, alguna vez, la experiencia del “sin sentido” de la miseria en cuanto miseria dejara indiferente al ser humano, podemos tener la certeza de que el hombre habría cesado de ser hombre. Un nuevo nacimiento o la muerte de un ser querido, una obra de arte o la contemplación de la naturaleza, un resultado positivo e inesperado o un fracaso repentino, la constatación de los desafíos que el mundo presenta a la ciencia o el panorama de dolor y penuria de algunas situaciones que se exponen a nuestra mirada, son acontecimientos que resquebrajan nuestras persuasiones y nos enfrentan con la maravilla del ser, en el doble sentido aludido.

Lo maravilloso, tanto en el caso de lo admirable como en el de lo enigmático, sacude las certezas sobre las que se había edificado la propia existencia,

quizás de un modo precipitado; en otros términos, la experiencia de la maravilla muestra a la conciencia que el acontecer de la realidad no es algo evidente, claro de por sí. ¿Cómo es posible que la existencia sea tal y como es? ¿Qué significa, en definitiva, existir? De ahí que Aristóteles considerase, en el primero de sus libros sobre lo metafísico, que la maravilla conduce a plantearse preguntas y, concretamente, preguntas radicales y últimas acerca del por qué del ser y del qué de lo que existe. Sócrates, por su parte, había subrayado que la cuestión por excelencia planteada por el hombre es la que interroga por el propio quién; pregunta que incluye el problema acerca del origen y del sentido de la existencia que cada uno vive de un modo intransferible. La pregunta por el ser y la pregunta por el hombre se entrelazan, la una no es sondeable sin la otra; sin que por ello, ninguna de ellas sea estrictamente reductible a la otra.

El hombre es un problema para sí mismo, no solamente desde un punto de vista teórico, sino sobre todo vital. El ser humano ha recibido en sus manos su propia existencia; está dotado de una prerrogativa —la libertad— que es signo de excelencia, pero expone a un riesgo sin igual.

Tal vez el lector haya tenido ocasión de visitar el campo de concentración de Dachau, en las cercanías de Munich. El recorrido por los barracones de los prisioneros, la vista del edificio con las cámaras de gas y los hornos, la contemplación del recinto vallado, etc. engendran en el visitante toda suerte de preguntas acerca del hombre, porque, si bien es verdad que allí se palpa el sufrimiento, también es tangible —apenas se piense en los carceleros y responsables— a qué extremos de alienación puede dirigirse el ser humano en el ejercicio de su libertad. La visita conduce al viajero a visitarse a sí mismo, a ensimismarse con los grandes problemas de la humanidad. El trayecto termina en el extremo opuesto del campo, donde se yerguen ante el viandante tres edificios religiosos: una construcción hebrea, una iglesia protestante y un convento de carmelitas. Con toda sencillez, no exenta de esa cierta solemnidad que lo serio lleva consigo, el que quizás entró como curioso y se ha tornado meditabundo, se enfrenta con la instancia religiosa: se le ofrece a su reflexión la sugerencia de si no será la religión lo único capaz de dar una respuesta a los interrogantes que le han asaltado.

En la escalera que da acceso a la iglesia evangélica, se observa, adosada a la pared, una lápida con el salmo *De profundis*: «Desde lo más profundo clamo a tí, Yahveh»(*Sal* 130 [129], 1). En el grito del salmista resuena el eco de la humanidad inocente que sufre y acude a quien es capaz de consolar con una profundidad ontológica que va más allá de la historia con todas sus adversidades... pero, ¿no se distingue en esa exclamación también el lamento del mísero, que ha negado su propia identidad cometiendo el mal, y para el cual no hay otra esperanza que la de quien es poseedor de una misericordia ontológicamente más vasta y copiosa que la del mal perpetrado?

No obstante, el siglo que nos hemos dejado a la espalda también nos ha permitido contemplar la vida de personas cuya existencia ha estado llena de sentido: su recuerdo motiva el sentido de la maravilla. Y, de nuevo aquí, no es menester limitarse a personalidades de excepción, aunque sin duda las haya habido. Cada biografía es susceptible de ser edificada con sentido o, por el contrario, abocada al vacío, gracias al juego entre la libertad y las circunstancias que definen el marco de la existencia, así como muchos de los contenidos de su trama. Es difícil determinar dónde acaban los condicionamientos y empieza el libre albedrío, pero ello no anula el protagonismo de la libertad. El problema de la existencia, que la maravilla suscita, repercute en el ejercicio de la libertad: también ésta se enfrenta con las preguntas a que hacíamos mención y, en concreto, con la paradójica cuestión de si ella solamente será plenamente libertad si se relaciona con una instancia trascendente o si, por el contrario, la religión es la fuente última de un engaño en el que inadvertidamente habría incurrido el existente.

Con lo dicho, empieza a entreverse una de las convicciones que subyacen en estas páginas: pensar en los temas que han aflorado tiene alcance e incidencia existencial, posee un núcleo metafísico y se concluye en la esfera religiosa. Libertad, metafísica y religión constituyen tres asuntos intrínsecamente conectados, porque el problema de la existencia libre llama en causa la cuestión del ser y esta última no es ajena al ejercicio de la decisión; y porque los interrogantes existenciales y metafísicos encuentran en la religión su última instancia de comprensión y respuesta.

El pensamiento hermenéutico ha subrayado con insistencia en los dos últimos siglos la peculiaridad del acto intelectual de *comprender* y su carácter irrenunciable para la inteligencia humana. La hermenéutica se aproxima al tema desde su interés por el ejercicio interpretativo del pensamiento ante las manifestaciones o expresiones del hombre. Un texto escrito o un discurso oral, una ley o una obra de arte, una institución social o un hecho histórico en general, no son susceptibles de ser explicados gracias a la concatenación de causas que responden a la regla: puesta la causa, puesto el efecto. Tampoco son predecibles con exactitud o necesidad, ni encerrables en una representación racional fija. El ámbito en el que, en todo caso, vigiría tal dinamismo, podría ser el de la naturaleza, con todas las reservas que lleva consigo la actual concepción de lo natural que nos ofrecen las ciencias; o la esfera de la lógica. Todo ello exigiría ser precisado con rigor para evitar simplificaciones que tergiversasen la realidad de dichos ámbitos. De todas formas, la metodología o modalidad de pensamiento que caracteriza las ciencias naturales o formales no alcanza lo específicamente humano, como ya señalara Dilthey con su conocida distinción entre el explicar (*Erklären*) científico y el comprender (*Verstehen*) de cara a lo que acontece en el ámbito de la libertad. La distinción requeriría ser matizada con las aportacio-

nes de la hermenéutica posterior (Gadamer, Ricoeur, etc.) y por la reciente filosofía de la ciencia, pero permite acceder a una consideración más amplia del pensar que la vigente en las ciencias experimentales o la lógica.

Interpretar es el acto por el que se capta el sentido de una manifestación de lo humano, se desentraña el significado que se anunciaba en lo patente y, sin embargo, de algún modo se celaba detrás de ello. Interpretar un texto, un pensamiento, una acción, una obra de arte, etc. implica comprenderlo: acceder a su significado esencial, identificar motivos originantes y entender su sentido o finalidad. Lo que es fruto del pensamiento y de la libertad no es explicable según causas necesarias, ni a través de deducciones desde principios indefectibles; pero sí comprensible y, por ello, es susceptible de ser “fundamentado” con una modalidad de fundamentación que no coincide con la que se ejerce en las ciencias naturales o en la racionalidad lógico-formal.

El pensamiento hermenéutico —siguiendo la meditación heideggeriana— ha llamado la atención sobre la incongruencia de enfocar los problemas filosóficos con una modalidad de pensamiento que adquiera como paradigma la racionalidad científico-experimental o lógico-matemática. El ser, la historia, lo ético, etc., no caben en las angosturas de dichas metodologías; pretender entenderlos con ellas equivale a perderlos. De ahí que la hermenéutica insista en ampliar la visión reductiva de la inteligencia, que con frecuencia se posee a pesar de que el hombre constantemente use su razón según modalidades que no responden al paradigma de la metodología científica, sobre todo en los ámbitos más radicales de la existencia, como la ética, la política, la familia, etc. Pensar es mucho más que inducir modelos a partir de eventos singulares y deducir conclusiones en base a presupuestos ya asentados. Pensar es también entender lo esencial u originario de una realidad (ente o evento) que, simultáneamente, se muestra y se retrae en sus manifestaciones fenoménicas, yendo más allá de lo derivado. Pensar es también comprender el sentido de lo que acontece (el ser, la existencia propia, la historia, la libertad) de un modo más profundo que lo aprehendido por las primeras impresiones. Pensar incluye, así mismo, la elucubración reflexiva que intenta remontarse hasta la fuente primaria de lo que tiene lugar.

La comprensión es, con frecuencia, fruto de una reflexión que toma pie en la experiencia y se pone en marcha gracias a la conciencia del carácter insuficiente de lo asumido hasta ahora. La reflexión intenta ir de lo que se nos da, a su origen o entraña; sólo cuando se alcanza esto —aunque sea en parte— tiene lugar la comprensión. Junto a ello, la filosofía hermenéutica ha recordado la dimensión lingüística del pensar. El pensamiento humano es *logos*, palabra; un reflexionar que —aunque sea monólogo— es diálogo con una tradición cultural que se recibe en la historia; frecuentemente se desarrolla como diálogo con los que nos rodean; y culmina en el acto de entender (*intellectus*), es decir, en la

concepción de una palabra (*verbum*) interior que expresa lo entendido.

La comprensión, como acto intelectual del individuo, acontece en muchas ocasiones gracias a una palabra que, viniendo de fuera, ilumina y ayuda a penetrar en lo que se presentaba como problemático. Sin embargo, no hay comprensión sin entender; en otros términos, si la palabra no es asimilada, hecha propia, pronunciada —concebida— por el propio pensamiento.

La palabra que ilumina puede provenir de un conciudadano, de la tradición en la que nos encontramos, de otra cultura cuando nos abrimos a ella. El lenguaje, en el que se condensa una tradición cultural, es portador de palabras esenciales que permiten comprender y, por ello, constituyen la base desde la que el pensamiento se desarrolla en cuanto tal. Tanto la reflexión filosófica como la racionalidad científica, se apoyan en la propia historia para poder seguir desarrollándose. El científico, como el filósofo o el pensador espontáneo, no parte de cero; está en la historia y desde ella actúa.

Es aquí donde podemos retomar lo que se señalaba con la visita al campo de Dachau, traída a colación anteriormente: la religión está ahí, en innumerables monumentos diseminados por la geografía, en expresiones de uso común, en obras de arte recogidas en museos o colocadas en un cruce de caminos, en actitudes personales, etc. La religión está ahí, con una comprensión de la realidad y una praxis existencial, ofreciendo una palabra que ilumina y una actitud vital que orienta la existencia y la libertad. Ante las grandes cuestiones del hombre, la insuficiencia de su comprensión y su necesidad de llevar a cabo la existencia, la religión hace pensar; se presenta como una instancia que ofrece una palabra que ilumina —permite comprender— y salva —consiente a la libertad, al hombre libre, encaminarse a su plenitud en una existencia finita—. Denotaría falta de rigor, o una suficiencia fácilmente ingenua, descartar de antemano la palabra religiosa, como si sólo fuese aceptable la palabra científica, técnica, filosófica o artística. La peculiaridad de la palabra religiosa —de ello es plenamente consciente el cristiano— estriba en que, a diferencia de las restantes, no es fruto exclusivo del quehacer intelectual del hombre; por el contrario, proviene de una instancia trascendente y, por ello, no es aferrable plenamente.

La respuesta religiosa no es fácil, ante todo porque exige del hombre la confianza y el abandono en algo (alguien) que se escapa de su dominio intelectual y operativo; requiere, en una palabra, fe. San Pablo caracteriza la actitud religiosa del cristiano contraponiéndola a la que se expresa en la petición de signos (señales) que se adecuen a las pautas predefinidas del sujeto («los judíos piden señales») o a la que se traduce en reclamar una sabiduría aferrable («los griegos piden sabiduría»): para el primero, la fe en el crucificado escandaliza, rompiendo los cercos de lo preconcebido; para el segundo, es una necesidad, en la medida en que no es remisible a la lógica en vigor, ni conduce a resultados eficientes

(cfr. *1 Cor* 1, 18-25).

El escándalo del cristianismo radica, en último término, en que el mismo Dios asume la historia, no solamente en la medida en que es su creador, la destina a un fin escatológico que acontecerá definitivamente cuando la historia culmine y con su providencia misteriosa la dirige hacia su fin, sino de un modo inaudito en la encarnación. El camino que Dios ha elegido ante la menesterosidad del hombre y el mal en la historia no es el de acabar de un manotazo con dicha situación, como si la historia fuese sólo apariencia de libertad para espectadores ingenuos, como ocurre con una representación de marionetas. El camino de Dios es el del respeto y fomento de la libertad, introduciéndose en la historia y asumiéndola de un modo inabarcable para el hombre. De este modo, Dios se revela como amor trinitario que se desborda por amor, libremente, en el hombre y le ofrece la posibilidad de llegar a su plenitud. De ahí que San Pablo concluya doxológicamente, en lugar de pretender una racionalización del misterio o rechazarlo: «¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!» (*Rm* 11, 33).

El escándalo de la fe, con la renuncia al control definitivo que el abandono implica, lo experimenta el no creyente cuando se detiene ante lo religioso; pero también lo percibe el creyente en algunos momentos de la existencia y cuando es instado por el no creyente a que manifieste las «razones de su esperanza» (*IPt* 3, 15). En esta tesitura, el creyente debe exponer ante todo la palabra religiosa, como palabra que ilumina y salva; pero también es menester mostrar la base sobre la que se asienta la apertura a lo religioso y los motivos que avalan la asunción de dicha palabra. Para ello, se apela a la antropología y a la metafísica.

La dimensión hermenéutica del pensamiento no excluye la dimensión metafísica, por el contrario, la reclama; y ello —entre otros— por dos motivos. En primer lugar, porque una exigencia intrínseca del pensamiento —también del pensamiento que pretende comprender— consiste en ir más allá de lo que inmediatamente aparece (fenómeno) y dar con los fundamentos de lo que nos sale al paso. Ante manifestaciones de la naturaleza, pautas culturales, palabras que se presentan como iluminadoras, etc. el pensamiento reclama que se ponga de manifiesto su dimensión esencial y se muestre la base sobre la que se apoyan. Sólo de este modo, el pensamiento puede asumir de un modo congruente consigo mismo lo que recibe, y entender. En el caso de la palabra religiosa, apelarse a la metafísica es necesario porque esta última, en la medida en que impulsa el pensamiento a no conformarse con lo ya asumido, plantear preguntas radicales y profundizar hacia el origen último, abre la inteligencia a la recepción de la palabra religiosa. La pretensión metafísica de no limitarse a lo que se manifiesta de inmediato y dirigirse al fundamento último se lleva a cabo mostrando la insuficiencia de lo fenoménico y de los conocimientos adquiridos por ciencias secto-

riales, para encaminarse hacia la entraña y el fundamento del ser. Este dinamismo del espíritu abre el espacio para la recepción de una palabra que se presenta como portadora de la instancia definitiva de la verdad del ser y de la realización de la existencia.

En segundo lugar, la metafísica se ve implicada en el pensamiento hermenéutico y, para no salirse de nuestro tema, en la reflexión en torno a la religión, porque el pensamiento demanda criterios o puntos cardinales con los que orientarse para reconocer dónde se encuentra la verdad religiosa por excelencia ante la pluralidad de palabras religiosas (o pseudoreligiosas) que la sociedad multicultural le ofrece. La historia no ha cesado de mostrar las aberraciones a que conduce el fundamentalismo o el fanatismo (pseude) religioso. También desde esta perspectiva es imprescindible la metafísica, a pesar de que estrictamente la religión en su dimensión definitiva no le esté subordinada. El cristiano es consciente de que su verdad religiosa no se deduce sin más de la verdad que el metafísico obtiene con su ontología. Pero la metafísica ayuda a reconocer —y por tanto a discernir— si una palabra religiosa posee un valor iluminador auténtico.

En síntesis, la verdad religiosa es reconocible como verdad también gracias a que la metafísica, por una parte, abre la inteligencia a las preguntas radicales y conduce a reconocer la existencia de un Ser trascendente; y, por otra parte, con su pensamiento analógico es capaz de lograr algunos conocimientos del ser, del hombre e incluso de Dios, que ofrecen criterios para discernir la autenticidad de la verdad presentada por una religión. Toda religión contiene, en efecto, una visión de Dios, del hombre y del ser, más o menos explícita, implicada en su religiosidad ejercida.

La nuestra es una época de crisis de la metafísica, no solamente en cuanto disciplina académica, sino también como progresiva desatención hacia lo metafísico de la realidad. El desinterés académico por cultivar la modalidad por excelencia del *logos* filosófico —no olvidemos que Aristóteles la denominaba *filosofía primera*— es consecuencia de la hegemonía cultural de otras actitudes intelectuales ante la realidad; situación a su vez inducida o reforzada por la crisis académica de la metafísica.

En la actualidad no es infrecuente la opción por una actitud cognoscitiva que hereda la preeminencia de la experiencia empírica frente a la realidad que nos circunda. No se trata, ciertamente, de una simple reedición del positivismo ingenuo de algunas corrientes del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, según las cuales una afirmación es susceptible de ser considerada en términos de verdad o falsedad sólo si es empíricamente verificable o meramente analítica. La reflexión sobre la ciencia pone de manifiesto que el proceder científico no responde a dicho paradigma del conocimiento. Por lo demás, es evidente que la misma formulación del principio enunciado no se adecua a los criterios de

verdad que prescribe: la proposición que delimita lo veritativo a lo verificable empíricamente o a lo analítico, no es comprobable con la experiencia empírica, ni demostrable lógicamente según la formalidad que el principio exige.

El predominio de la experiencia empírica se impone como la asunción tácita de que el ámbito de la verdad corresponde a las ciencias experimentales, demarcando de este modo lo verdadero por lo que éstas adquieren. Paralelamente se consolida una actitud pragmática (en el sentido usual, no técnico, de la palabra) ante las elecciones que la libertad debe realizar y se adopta la afectividad como criterio para evaluar muchas de las esferas de lo humano, por ejemplo, la religión.

Los ámbitos prácticos de la existencia que no son reconducibles directamente a las ciencias experimentales, se enfocan con una racionalidad instrumental que intenta determinar los medios más eficientes para conseguir los fines predeterminados, gracias a estrategias cognoscitivas lo más cercano posible a la metodología de lo empírico. Ahora bien, la racionalidad instrumental no se plantea en dónde radican, ni cómo se determinan tales fines. La vida social no puede subsistir como un conjunto de racionalidades instrumentales —en la esfera económica, en el campo de la gestión del territorio, en el ámbito del recreo o de la salud, etc.—. Es necesario que el individuo supere lo puramente pragmático y se cuestione política y existencialmente cuáles son los fines del hombre y de la sociedad.

Es evidente la relevancia de las dimensiones empíricas de la experiencia humana, pero también que ésta no se reduce a lo empírico. La experiencia de la solidaridad, la experiencia estética o la experiencia de la exigencia de respetar los derechos del otro, son experiencias que acceden a dimensiones de la realidad que exceden la esfera empírica e implican una actitud ante la acción que no se reduce al pragmatismo que elevase a principio rector de la libertad, la eficacia cuantificable y la ventaja personal.

Abandonar lo humano al prisma exclusivo de lo eficiente, en términos cuantificables, o de la afectividad implica renunciar a dimensiones esenciales de la persona humana; lo que, a su vez, conlleva el peligro de devaluar algunas actitudes en las que se expresa la humanidad del hombre. Por ejemplo, reducir la comprensión de las relaciones humanas a lo que se capta con la afectividad o regirse con un criterio pragmático, supone limitar la amplitud de dimensiones que exigen y justifican actitudes como la honradez, la solidaridad o la lealtad. Tales actitudes se apoyan en dimensiones antropológicas que, si bien se presentan frecuentemente acompañadas por la afectividad o incluso inducidas por ella, y deben ser enfocadas con una razón prudencial que busque también la eficiencia, poseen un alcance antropológico que va más allá de los sentimientos o los resultados cuantificables. La solidaridad nace y se fomenta afectivamente, y eso

es indudablemente humano; pero no puede depender de los cambios de humor del individuo, ni estar a merced de la mera conmoción personal. La esencia de la compasión o de la lealtad no se aprehende afectivamente, aunque se induzca y exprese con los afectos; de ahí que su exigencia no esté condicionada por la presencia o por el grado de los sentimientos. Con otras palabras, la experiencia tiene un alcance más amplio que la percepción sensible y se extiende a dimensiones que no se agotan en lo afectivo o pragmático. La experiencia nos pone en contacto con la dimensión meta-física del hombre y de la realidad en general.

La ontología, en cuanto disciplina, vuelve sobre la dimensión metafísica de la experiencia para tematizar explícitamente lo que en ella se vislumbra, plantear preguntas radicales y encaminarse a desentrañar el fondo último de lo real. De este modo, la metafísica abre el espacio en el que la palabra religiosa es comprensible y reconocible como portadora de verdad. Es evidente, teniendo en cuenta lo que ha sido dicho, que aquí la metafísica se considera en estrecha relación con la antropología y los problemas existenciales.

Acudir a la metafísica y a la antropología para mostrar la base desde la que el hombre se abre y acepta la religión permite entender que asumir la religión no equivale a desampararse en manos de la irracionalidad, de lo idílico, de espejismos de unas promesas que ciegan ante la cruda realidad. El recurso a la antropología y a la metafísica pone de manifiesto que la verdad religiosa auténtica es una verdad sensata, y que el abandono en Dios no anula ni engaña la libertad; por el contrario, es lo único que la hace posible en su dimensión definitiva y plena.

Una de las páginas del Nuevo Testamento en la que se expresa la situación del hombre ante la religión, se encuentra en el capítulo sexto del Evangelio según San Juan.

Solicitado por una pregunta de Jesús, Simón Pedro toma la palabra y responde: «Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna» (*Jn* 6, 68). El contexto inmediato de las palabras de Pedro lo constituye el escándalo de la mayoría de los oyentes ante el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaú, el llamado discurso eucarístico. Dicho escándalo provoca el rechazo y —«en muchos de los que le seguían»— una desazón que conduce a volverle la espalda. Las expresiones de Jesús fueron netas y su significado exigía fe, confianza, abandono en Él, para ser asumido. Ante la huida del auditorio, Jesús pregunta a los doce: «¿También vosotros queréis marcharos?» A lo que responde Pedro, «Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna».

Se trata de una confesión de fe, en la que se expresa de una forma muy precisa la actitud religiosa del cristiano. Ante todo, su afirmación manifiesta —confiesa— la propia fe, que consiste en una convicción intelectual que engloba también la actitud de fondo de la persona en su integridad, ante sí mismo, ante

la realidad y, sobre todo, ante Dios; de ahí que sea un acto eminentemente religioso y no sólo intelectual o práctico. Ahora bien, la confesión de Pedro contiene tres presupuestos sin los cuales se transformaría en un sin sentido o podría insinuarse lo irracional, o incluso el fanatismo.

La afirmación petrina presupone, en primer lugar, que el hombre necesita una palabra. El ser que posee *logos*, la palabra, es un ser menesteroso de palabra; el ser que, gracias a su *logos*, se abre a la verdad, es un ser indigente, que carece de la verdad definitiva. Solamente si el hombre reconoce la necesidad de una palabra que ilumine y desvele la verdad, estará en condiciones de asumir dicha palabra y confesarla.

Sin embargo, la afirmación de Pedro no se refiere exclusivamente a la dimensión intelectual del hombre, a la carencia de comprensión y de verdad. Por el alcance y el contenido del discurso de Jesús, la confesión de Pedro se refiere a una palabra que, además de iluminar, es portadora de vida eterna, es decir, una palabra que se extiende a toda la persona, a la realización de la libertad humana y permite conseguir la plenitud de vida que anhela el hombre. La palabra que Pedro reconoce, asume y confiesa es la palabra divina, con su potencia creadora tal y como se pone de manifiesto en el relato de la creación del Génesis. Dios habla y su palabra es eficaz, la pronuncia y vivifica. El segundo presupuesto radica en la conciencia de la necesidad de la acción de Dios para ser en plenitud, para poder desarrollar la propia libertad y ser sí-mismo de un modo integral. En síntesis, el hombre debe reconocer una palabra que sea salvífica ontológica y existencialmente.

El tercer presupuesto consiste en la identificación de la palabra de verdad y salvífico-vivificante en un Dios que se puede invocar. En otros términos, la confesión cristiana requiere el reconocimiento de Dios y de su carácter personal: un Dios que actúa, interviene en la historia y permite que el hombre se dirija a Él. Desde aquí se reconoce en Jesús de Nazaret la presencia y revelación de tal Dios.

Los tres presupuestos poseen una dimensión antropológica y un núcleo ontológico. El pensamiento filosófico ayuda al hombre a abrirse a la religión —al reconocimiento, asunción y confesión de Pedro— en la medida en que los explicita: muestra que el hombre llega al conocimiento de Dios, manifiesta el misterio que el hombre y el ser en general son para el mismo hombre y aclara que el hombre sólo se realiza en plenitud, en cuanto ser libre, abriéndose al otro y especialmente a Dios. Ello no quita que sea la misma palabra de revelación la que, de un modo pleno, haga caer en la cuenta de la indigencia a la que ella responde.

La verdad cristiana no se deduce de la filosofía, ni ésta conduce de un modo lógicamente autónomo y necesario a la posesión de aquella, como si la revela-

ción fuese superflua o la acción de la gracia posterior. El acto religioso es más profundo y va más allá de lo que la filosofía puede obtener. Pero el pensamiento filosófico, explicitando lo dicho, abre a la dimensión religiosa y lo hace de tal modo que, una vez realizado el acto religioso de confesar, la religión se manifiesta como la conclusión más razonable del quehacer filosófico.

La explicitación de los presupuestos citados nos ocupará en las próximas páginas. Ellas constituyen un conjunto de ensayos. Si bien todos ellos forman una unidad y se suceden con el ritmo de una reflexión que vuelve en ocasiones sobre lo visto para adquirir una profundidad mayor o alcanzar una perspectiva más amplia, cada ensayo está dotado de una cierta identidad, siendo susceptible de ser comprendido por sí mismo, autónomamente. El ensayo, como su nombre alude, es un intento o una prueba, en este caso por acercarse a una cuestión debatida en la actualidad y cuyo estudio exhaustivo requeriría un amplio tratado. Aquí nos limitaremos a intentar introducirnos en la reflexión que le concierne, ensayando enfoques y apuntando bosquejos. El carácter propedéutico de ellos aplaza para otro momento una consideración conceptual más completa y técnica de lo considerado, mientras que subraya la reflexión en torno a la experiencia, para encaminarse desde ella a lo especulativo.

Roma, septiembre 2003

I

NIETZSCHE Y LA MUERTE DE DIOS

El tema de la religión es susceptible de ser enfocado desde diversas perspectivas; sin embargo, en todas ellas se llama en causa la cuestión del hombre y la pregunta acerca de Dios. Ambas reflexiones son imprescindibles para abordar la temática religiosa. Ésta posee una indudable dimensión antropológica, en la medida en que es el hombre quien se dirige a Dios con toda su persona en la religión. Así mismo, es evidente su dimensión teológica, dado que la religión remite a la verdad de Dios y a su acción en la historia.

La religión no corresponde a una esfera accidental del hombre, en cuyo caso, su presencia o ausencia, y la determinación de su fisonomía, podrían dejarse de lado sin provocar un perjuicio grave a la existencia humana. Por el contrario, la religión atañe a la comprensión radical que posee el hombre de sí y de la realidad, y especifica su actitud existencial de fondo. De ahí que la cuestión religiosa sea una pregunta que incumba a cada uno, afectándole en lo hondo de su intimidad.

Acercarse al tema de la religión exige, por tanto, plantear de nuevo la cuestión del hombre y retomar la pregunta acerca de Dios. Una declaración de intenciones como la enunciada suscita fácilmente una reacción de escepticismo, en primer lugar, por la magnitud de la empresa; en segundo, y sobre todo, porque se ha tornado dudoso que sea factible adentrarse en una reflexión antropológica que conduzca a respuestas fiables. A ello hay que añadir el relativismo que rodea la cuestión de la verdad de Dios y de la respuesta del hombre a la misma. Sin embargo, es precisamente la desorientación existencial en la que termina el hombre cuando se desentiende de las preguntas esenciales, lo que impele a reconsiderar su ser: su estado y constitución, el sentido de su existencia y la modalidad de su enfoque; y a replantear el tema de Dios.

La variedad de disciplinas que estudian al hombre responde a la multiplicidad de sus dimensiones. El hombre puede ser considerado desde una perspecti-

va biológica, desde un punto de vista psíquico y psicológico, en atención a su aspecto social o histórico, etc. Las diferentes dimensiones que constituyen al hombre no son alcanzables desde una sola de las disciplinas antropológicas. La dimensión que estudia la sociología no es abarcable con la metodología biológica, de ahí que lo sociológico no sea reductible sin más a lo biológico; y viceversa. Sin embargo, en la multiplicidad de disciplinas antropológicas, si bien se consideran aspectos de lo peculiar del hombre, no se enfoca directamente y de un modo integral lo que constituye al hombre en cuanto hombre. Lo peculiar del hombre ha sido objeto de la reflexión filosófica, caracterizada por la búsqueda de lo originario o esencial en todas las esferas de la realidad. El pensamiento filosófico no excluye ni desacredita las restantes disciplinas antropológicas; antes bien, las considera atentamente para acceder a lo suyo propio de un modo integral. Sin embargo, la antropología filosófica no se reduce a ser una amalgama de los resultados obtenidos en otras disciplinas. Ella pretende acceder a un horizonte de consideración más radical, en el que abordar el pensamiento de lo nuclear y distintivo del hombre en cuanto tal.

El desarrollo sistemático de la pregunta antropológica específica de la filosofía requeriría una extensa elaboración fenomenológica, histórica, hermenéutica, especulativa. Nosotros nos limitaremos a un intento —a un ensayo— por introducirnos en uno de sus temas centrales. Ha sido subrayado, aunque exigiría ser justificado por extenso, que uno de los modos en los que se puede denominar lo peculiar del hombre consiste en la expresión “carácter personal”, si se añade que ello engloba tanto su espíritu como su corporalidad y psiquismo.

El carácter personal conlleva, por una parte, la posesión de la libertad como elemento distintivo del ser personal; exige, por otra, la conciencia y el pensamiento para desarrollarse en cuanto persona; e implica, por último, la apertura a la alteridad —al tú personal y al ello impersonal— dada la relevancia de las relaciones interpersonales y de la referencia al mundo que distinguen al hombre. De todos modos, para acceder a una comprensión más exhaustiva de lo que quiere decir “ser hombre” según la condición ontológica real en la que se encuentra, se requiere ampliar la base fenomenológica y el número de categorías; únicamente así nos haremos cargo de cómo y de quién es el hombre. Algunas de las nociones a que nos referimos —y que irán apareciendo en estos ensayos— son, por ejemplo, la categoría de *existencia*, para indicar un aspecto radical del modo de ser de un ente que es libre y se caracteriza por la temporalidad; el concepto de *ser problemático* (*Fragecharakter des Menschen*), que subraya que la existencia humana no es evidente, ni está garantizada en su resultado; el término *ser que busca*, dado lo incierto y provisional de su condición; la categoría *expresión*, para indicar que el hombre en su existencia debe llevarse a cabo expresándose con su libertad; el neologismo *ser dialógico*, para referirse a su libertad como apertura al otro; etc.

Una reflexión en torno a lo que estos términos indican, acudiendo al análisis fenomenológico, ayudándose de la hermenéutica y atendiendo a la historia, permite adentrarse en el núcleo ontológico del hombre y empezar a vislumbrar lo que la tradición occidental ha designado con expresiones como espíritu y corporalidad humanos.

Ahora bien, y por ceñirnos al enfoque propedéutico que ahora nos ocupa, la totalidad de dimensiones esenciales del hombre ha sido comprendida a lo largo de la historia con referencia a la religión. El hombre se ha entendido con mayor o menor precisión conceptual como un ser personal que existe, se lleva a cabo y se expresa en relación con Dios. Sin embargo, uno de los aspectos más problemáticos de la comprensión del hombre en la actualidad radica en su dimensión religiosa, ya sea porque se pone en duda su relevancia, se niega su fundamento, o se difumina el modo en que debe ser enfocada especulativa y existencialmente.

Este es el aspecto central de la cuestión antropológica en el que pretendemos introducirnos en estos ensayos. Para ello, acudiremos inicialmente a dos pensadores que se han detenido a considerar cómo se encuentra el hombre ante la cuestión de Dios y de la religión en un siglo lleno de contrastes, como ha sido el siglo XX. En primer lugar, dirigiremos la atención a un pensador que se ha enfrentado directamente con la tarea de identificar las consecuencias teóricas y existenciales que lleva consigo una comprensión del hombre en la que se excluye la referencia a una trascendencia. El Nietzsche de *la muerte de Dios* es el pensador que intenta elaborar una hermenéutica del hombre desde la negación de Dios y de lo que se asociaba a Él.

Una vez considerada la comprensión nietzscheana del hombre desde la muerte de Dios, aludiremos a otra hermenéutica, en la que se presenta al hombre del siglo XX bajo el signo de la pérdida de Dios: el segundo Heidegger con su hermenéutica de *la ausencia de Dios*.

A la luz de lo que surja en estos análisis, quizás podamos detectar algunas indicaciones que, positiva o negativamente, señalen sendas, nuevas o ya transitadas, por las que adentrarse.

1. LA PEREGRINACIÓN DE LA LIBERTAD FINITA

La comprensión del hombre como un *ser que busca* aparece tanto en Occidente como en Oriente. Diógenes que enciende su linterna a la luz del sol y se encamina a la búsqueda del hombre, el oráculo delfico “conócete a ti mismo” que sella el pensamiento socrático o la imagen oriental del peregrino que anhela una iluminación, son manifestaciones de la conciencia que alcanza el hombre del carácter insuficiente de lo que constituye lo inmediatamente accesible. Ni la

realidad se limita a lo que las primeras impresiones nos revelan de ella, ni el hombre se agota en lo que pone de manifiesto la capa superficial de sus vivencias. Lo que son las cosas se anuncia en lo captado por la experiencia, pero sin reducirse a ello; de ahí el aparecer de la reflexión, encaminada a superar lo inmediatamente percibido para acceder —gracias a su mediación— al núcleo esencial de la realidad.

El hombre es un *ser que busca*, que vaga intentando arribar a lo que son las cosas y a su propia verdad. Sin embargo, la búsqueda que el hombre emprende no se limita al aspecto cognoscitivo. El hombre es un ser que busca también en un sentido que sobrepasa la esfera teórica y abarca la libertad en una dimensión más existencial y ontológica. El hombre es un ser que debe llevarse a cabo en la existencia. Existir para el hombre no consiste en estar y devenir, frutos de un dinamismo inalcanzable por él mismo; por el contrario, implica el cometido de tomarse a sí mismo y llevarse a cabo desde sí, en el correr del tiempo y a través de las relaciones que constantemente establece con otros hombres y con las realidades del propio entorno.

Desde esta perspectiva, se intuye que dos de las categorías antropológicas de mayor relevancia sean la de *llevarse a cabo* y la de *expresión*. El hombre es un ser que debe expresarse en la existencia, declarando la verdad de las cosas y de sí mismo, y desarrollándose en la realización de sí día tras día. Sin embargo, llevarse a cabo no es algo asegurado de antemano. Expresarse para el hombre, como misión y exigencia de su propio ser libre, no es algo ya dado, aporofrónico. El hombre anhela llevarse a cabo en la existencia en la doble dimensión aludida y para ello busca su propia expresión.

La historia descubre ante nuestra mirada la galería de los intentos de expresión del hombre, resaltando, entre otras cosas, el carácter limitado y parcial de cada uno de ellos. La temporalidad específica del hombre indica, por un parte, que ninguna de las expresiones que alcanza en la existencia y a las que llega por sí mismo es, en cuanto tal y aisladamente, definitiva. Por otra parte, señala la necesidad de expresarse cotidianamente, sin la posibilidad de cobijarse en una quietud inmanente. Ni la historia se ha concluido, ni la propia biografía ha alcanzado ya su plenitud en la existencia. Dicho en otros términos, la finitud del hombre se muestra incluso en una dimensión como es la libertad, que subraya la dignidad del ser humano. De ahí que el hombre, en la historia y en cada biografía, busque expresarse en una existencia marcada por la finitud.

Llevarse a cabo es peculiar de la libertad; estrictamente, es exclusivo de un ser libre. En cuanto tal, está constituido por tres dimensiones, intrínsecamente conectadas. En primer lugar, como el término utilizado indica, llevarse a cabo posee una dimensión inmanente, de autorrelación o reflexiva. En efecto, *expresarse*, en el sentido antropológico al que nos referimos, no consiste en ofrecer

una réplica de sí, como si el hombre ya existiese en plenitud y pudiese reflejarse en una imagen de sí de un modo cabal. Expresarse, por el contrario, significa desarrollarse, llevarse a cabo gracias a la libertad y a la comprensión adquirida de la realidad y de sí. Al expresarse en su actuar libre, el hombre se autoconfigura desde sí, estableciendo una relación consigo mismo (re-flexión cognoscitiva y volitiva) que implica al mismo hombre. Con otras palabras, la autodeterminación que acontece en el llevarse a cabo, nace del hombre y permanece en él (*in-manere*).

Es evidente que estas breves observaciones están cargadas de implícitos ontológicos, que deberán ser considerados con detenimiento más adelante. De todos modos, lo mencionado alude a otro aspecto irrenunciable del ser libre: la responsabilidad. La autoconfiguración específica del llevarse a cabo indica que la resultante de la expresión tiene una consecuencia inmanente, de la que el hombre puede y debe responder. La conformación que el hombre se imprime en sí mismo y otorga al curso de la historia con su libertad es una expresión que habla de sí y lo manifiesta ante la alteridad. De ella responde y acarrea con sus consecuencias. Una vez concluido el itinerario de nuestras reflexiones, se entreverá que expresarse es ya de por sí respuesta a una demanda (respuesta al mundo, a sí, al otro hombre y, sobre todo, a Dios) y que, por eso, la responsabilidad, más que acompañar, es intrínseca al expresarse.

La disgresión en torno a la responsabilidad conduce hacia las otras dos dimensiones del expresarse y de la libertad. El hombre se lleva a cabo relacionándose con el mundo, a través de lo que —en un sentido amplio— podemos denominar trabajo. El ser humano se expresa laboralmente, configurando una cultura y constituyendo historia. Si la autorrelación es signo de creatividad en la medida en que implica autoconfigurarse, la heterorrelación con *lo* otro habla de la introducción de novedades en la realidad histórica de un modo intencional.

La tercera dimensión del llevarse a cabo consiste en la heterorrelación con *el* otro personal. Es claro que la expresión laboral e histórica tiene lugar con la relación con otras personas y en función de ellas. El hombre se expresa sí mismo sobre todo en las relaciones interpersonales, dirigiéndose a un tú con modalidades de relación de intensidad variable, en las que siempre está en juego la libertad.

Lo señalado nos conduce a cuatro cuestiones que servirán de marco a las reflexiones que vienen a continuación. En primer lugar, surge la pregunta de si el hombre, en cuanto ser que puede y debe llevarse a cabo, es un ser amorfo, carente de identidad, de tal modo que cualquier expresión de sí sea equivalente o, lo que es lo mismo, indiferente. Por el contrario, si el hombre estuviese dotado de una identidad, sería menester determinar si una expresión, en su realización histórica y cultural y con las relaciones interpersonales implicadas, es efectiva-

mente expresión genuina del hombre y no un gesto alienante; y en qué grado lo es.

En segundo lugar, dada la pluralidad de dimensiones del acto libre, se plantea la cuestión de si llevarse a cabo o expresarse hay que entenderlo como un acto de autoafirmación, de tal modo que expresarse sea en su esencia decir *yo*, y el otro y lo otro queden subordinados al *yo*, como sus ocasiones, circunstancias, medios, etc.; o si, por el contrario, el hombre sólo alcanza la auténtica expresión de sí en la medida en que se relaciona con *el* otro (dice *tú*), según modalidades que habrá que especificar y que engloban una relación con *lo* otro.

En tercer lugar, volviendo a la finitud y a su temporalidad, se presenta la pregunta de si el hombre es un ser que debe expresarse variando constantemente, cambiando sin cesar de expresión en el supuesto de que en ninguna de ellas alcance a decirse; o si, por el contrario, es posible una expresión en la que el hombre se diga definitivamente sin dejar por eso de expresarse en ella. En otros términos, se plantea la cuestión de si es esencial a la libertad finita devenir sin cesar para no dejar de ser libre, o si, por el contrario, hay un acto en el que la libertad se lleva a cabo plenamente y se mantiene en él sin dejar de ser libertad (en acto).

En cuarto lugar, retomando las tres preguntas anteriormente formuladas, surge la cuestión de si el hombre debe realizar su misión de expresarse en la existencia a solas consigo mismo o, por el contrario, el hombre se sabe referido a un Infinito, en relación con el cual, y únicamente así, puede expresarse plenamente en cuanto hombre libre. Es la cuestión de la religiosidad humana.

Nietzsche es el pensador que ante las cuatro preguntas planteadas opta por la primera respuesta: el hombre es un ser sin identidad, cuya expresión consiste en la afirmación finita de sí en una creatividad en constante devenir, que no culmina en ninguna plenitud ni se lleva a cabo refiriéndose a un Trascendente. En la medida en que Nietzsche niega una verdad y un bien definitivos para el hombre, considera la libertad del ser humano como voluntad de sí, sostiene un devenir finito sin fin ni sentido y rechaza cualquier instancia trascendente. Nietzsche es quien asume y anuncia radicalmente la muerte de Dios, desterrando definitivamente del horizonte humano la religión, al menos tal y como él la combatió.

2. LA FINITUD: ENTRE INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

La primera respuesta ante la pregunta del porqué de la religión proviene del testimonio de la historia. El tiempo de la humanidad manifiesta que el hombre constantemente se ha comprendido a sí mismo y la realidad que le circunda con referencia a una instancia más allá de lo aferrable. Esta nota se extiende a toda la historia, a pesar de las evidentes diferencias en la caracterización de dicha

instancia.

Las sendas por las que el hombre se ha acercado a lo divino son variadas: la grandeza y majestad del cosmos, la belleza de la naturaleza también en sus manifestaciones más menudas, lo arrebatador de las potencias que envuelven al hombre o se anidan en su interior, lo oscuro y negativo de la existencia, el valor de la persona humana, la intensidad de las relaciones interpersonales, el afán de plenitud que late en la interioridad del hombre, etc., son vías que la humanidad ha recorrido para acceder a la realidad divina. En la historia ha habido momentos en que los se han subrayado algunas de ellas, mientras otras parecían haber quedado relegadas en un segundo plano, para invertirse los términos con el paso del tiempo. Uno de los elementos que más especifica a una cultura es la modalidad de aproximación a lo divino que tiene lugar en ella de un modo preeminente y su consiguiente comprensión de lo sagrado. Por lo demás, cabe sostener, con las correspondientes matizaciones, que cada hombre posee su propia vía, dada su índole personal e insustituible. Sin embargo, de un modo u otro, sólo hay auténtico acceso a Dios cuando las principales vías están presentes, porque únicamente entonces el hombre accede a Dios según la totalidad de dimensiones que exige tal encaminarse. De otro modo, el carácter sesgado del acceso fácilmente tergiversa o desequilibra la visión obtenible.

“Saber” de la presencia de Dios no es equiparable con la experiencia humana de la cercanía física o afectiva de otro hombre, o con la certeza del mundo material, ni siquiera con la percepción de un sentimiento íntimo o de los pensamientos que nos ocupan. Dios no es susceptible de ser sabido o experimentado como lo son las realidades materiales o humanas, incluso cuando se trata de realidades como las relaciones interpersonales, el arte o los valores en los que se manifiesta lo humano (como, por ejemplo, lo ético en la esfera individual o social). Todas ellas son vías para acercarse a Dios; el hombre religioso llega incluso a mantener que sin la referencia a Dios, ninguna de ellas alcanza la plenitud a la que apunta su esencia. Pero el saber de Dios no se reduce ni agota en ninguna de ellas, ni se modaliza según los parámetros de alguna de ellas. Como tendremos ocasión de poner de manifiesto, estas vías juegan un papel destacado en el acceso a Dios, y alguna de ellas es decisiva para abrirse al Dios vivo del que habla la Biblia; pero no son más que vías: al final es inevitable enfrentarse con la exigencia de uno de los actos más profundos del hombre, con la fe. En ella acontece el encuentro radical con Dios en la existencia terrena.

La riqueza de las dimensiones antropológicas del acto de fe y su hondura ontológica —por tanto, su lejanía de cualquier forma de irracionalidad, fanatismo, intransigencia o irrelevancia— son elementos que sólo se pueden comprender si primeramente se ha mostrado cómo se abre el hombre a Dios, con la multiplicidad de dimensiones de tal acceso, y la correspondiente variedad y articulación

de vías y esferas de la realidad en ellas implicadas.

Si la humanidad ha accedido a Dios —o por lo menos a una dimensión de lo sagrado— a través de esas realidades, y en ellas y por medio de ellas ha configurado una religión, ha sido gracias a que el hombre ha entendido que ninguna de ellas es autónoma, ni en su origen, ni en la realización cumplida de su existencia. La realidad que el hombre alcanza inmediatamente dice en sí y en cuanto tal una “heterorrelación vertical”; en otras palabras, remite a una instancia que se encuentra allende dicha realidad. Penetrar en ello conduce a lo sagrado y, desarrollado plenamente, a Dios; llevar a cabo existencialmente tal referencia implica ser religioso. La conciencia de la no autosuficiencia se obtiene a partir de la experiencia del carácter finito del hombre y de la realidad que le circunda, a pesar del esplendor con el que en ocasiones se presenta.

La conciencia de la finitud, sobre la que volveremos frecuentemente en estos ensayos, es una de las fuentes de la inquietud que caracteriza a la humanidad. En la base de la historia hay un inconformismo, fruto del convencimiento del carácter insuficiente de lo ya alcanzado, que impulsa a proseguir camino adelante. La misma experiencia de la finitud ha conducido al hombre a comprender lo finito en términos de *no autosuficiencia* y a identificar en la raíz ontológica de lo que existe una contingencia y una insuficiencia que remiten más allá de lo finito.

La referencialidad a un Infinito no se limita a la dimensión de origen, sino que engloba —como hemos aludido— la realización cumplida de lo real, ante todo del hombre. La finitud se percibe de un modo especialmente patente ante lo negativo de la existencia: en la experiencia del mal que se sufre o comete, en las dificultades de la vida, en las limitaciones con las que constantemente nos topamos. La temporalidad constituye otro ámbito en el que se manifiesta la finitud: la fugacidad de personas y situaciones; lo inevitable de la muerte. Pero también en lo positivo se experimenta la finitud: no hay situación o estado, acto humano o evento que, aislado y cerrado en sí mismo (en una inmanencia clausurada) sea definitivo o susceptible de serle atribuida la plenitud. En lo que acontece o actuamos late la provisionalidad; en todo lo meramente humano o natural se comprueba una limitación y carencia de plenitud. De ahí que la humanidad haya entendido que lo finito adquiere su valor definitivo cuando es referido a un Infinito. Tal referencia, lejos de conducir a un desprecio de lo finito, le confiere su auténtica valía, permitiendo asumir lo finito sin pesimismo, renuncia al ejercicio de la libertad o recurso a la fuga.

Por todo ello, la humanidad se ha remitido existencialmente a tal Infinito —aconteciendo la religión—, ha referido a él el mundo que le rodea y ha situado en él la norma última para comprenderse a sí misma y orientarse en la existencia. *No autosuficiencia* significa, por una parte, *no autarquía*, es decir, referen-

cia a un principio-origen diverso, en atención a la raíz del término griego; y, por otra, *no autonomía*, es decir, que la ley-norma de la plenitud existencial no proviene de la propia arbitrariedad o cálculo, sino que se recibe de la divinidad a través de lo finito originado por ella y de la mediación de la propia racionalidad. Conciencia de lo divino, respeto de criterios para la acción, convencimiento de una plenitud que se alcanza en el más allá, han acompañado a la humanidad.

A este punto se dirige precisamente la mirada crítica de Nietzsche, con su afán de poner en marcha un proceso de denuncia de lo que ha constituido el fondo último sobre el que se ha construido la historia y se ha ido edificando la existencia del hombre. Nietzsche era consciente de las implicaciones contenidas en su proyecto de minar los fundamentos de la humanidad, mostrando que detrás de palabras como sagrado, bien y mal, trascendencia, valores en sí, verdad absoluta, etc. no se esconde otra cosa sino el mismo ser finito que las ha acuñado: el hombre. Desenmascarar lo más alto, para revelar que el presunto fundamento no constituye ninguna base sólida, implicaba poner de manifiesto que lo indicado con términos como metafísica, ética o religión se resuelve en un hueco, en un espacio vacío detrás del que se oculta el mismo hombre. Caer en la cuenta y asumir la ausencia de fundamento (*Grundlosigkeit*) conlleva hacer frente a un abismo (*Abgrund*), situándose ante la nada que rodea lo finito y encarándose con el nihilismo que se descubre en lo que la historia había considerado el fondo firme de la existencia. Con tonos más bien patéticos, confesaba de sí mismo: «Conozco mi destino. Mi nombre se asociará algún día con el recuerdo de algo prodigioso, — con una crisis como no ha existido nunca otra sobre la tierra, con la colisión más profunda de la conciencia, o un veredicto evocado contra todo lo que se ha creído, pretendido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita»¹.

La radicalidad pretendida por Nietzsche obliga de algún modo a enfrentarse con él, situándose ante el carácter de encrucijada histórica que reivindicó para sí, tal y como señala Fink². No es fácil desentrañar quién es Nietzsche y en qué consiste el núcleo último de su mensaje. Como frecuentemente ha sido puesto de manifiesto, el que se erguía como maestro del desenmascaramiento, se esconde muchas veces detrás de las caretas que crea un lenguaje en el que en ocasiones predomina la imagen sobre el desarrollo conceptual, en otras la intuición sobre el razonamiento, o el tono rapsódico —e incluso afectado— sobre la neutralidad objetiva del *logos* teórico. Y, sin embargo, Nietzsche es un pensador penetrante y abstracto en muchos de sus contenidos, con una coherencia especu-

¹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1969, Bd. VI/3, p. 363.

² Cfr. E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid 1993.

lativa que lo aleja en algunas de sus expresiones filosóficas del común sentir. Como también subraya Fink, acceder a Nietzsche significa remontarse o desentrañar la filosofía que se esconde entre los velos de su lenguaje.

Uno de los puntos más conflictivos en la interpretación de Nietzsche estriba en la articulación entre su *pars destruens*, en la que arremete contra todo lo que ha sido pensado y creído, y su *pars construens*, con su “doctrina” sobre el superhombre, la voluntad de poder o del eterno retorno. El Nietzsche ilustrado que desenmascara todo valor en sí es el pensador que relativiza las presuntas verdades en sí: «¿Qué es la verdad?» —y lo mismo podría preguntarse de cualquier valor humano—. «Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, — brevemente, una suma de relaciones humanas, potenciadas poética y retóricamente (...) y que tras un largo uso parecen a un pueblo sólidas, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son: metáforas»³.

El rechazo de un “sistema” —religioso, metafísico, axiológico— que justifique el acaecer ofreciendo “razones suficientes” y lo evalúe en función de criterios absolutos reaparece —como ahora veremos— en los fragmentos no elaborados definitivamente, que la edición crítica de sus obras nos ha puesto al alcance. ¿Qué son entonces sus elucubraciones en torno a la voluntad de poder y al eterno retorno de lo mismo: la manifestación de una metafísica que Nietzsche habría confeccionado a pesar de sus críticas, tal y como interpreta Heidegger⁴; o un simple juego hermenéutico-creativo, sin pretensiones serias de verdad, como cree reconocer una lectura nihilista?

De todos modos, se subraye la fuerza especulativa de su pensamiento o se acentúe su voluntad de destrucción, es innegable que Nietzsche es Nietzsche y que difícilmente se le puede ocultar a la lucidez de la *pars destruens* de su pensamiento las implicaciones teóricas y existenciales que ella coimplicaba. El Nietzsche del superhombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno quizás no constituya una nueva versión del metafísico sistemático que él combatió;

³ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1973, Bd. III/2, pp. 374-375.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Metaphysik*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, Bd. 50, pp. 3-83. En concreto afirma: «la *voluntad de poder* denomina la expresión para el ser del ente como tal, la esencia del ente. *Nihilismo* es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. *Eterno retorno de lo mismo* dice el modo según el cual el ente es en su totalidad, la existencia del ente. El *superhombre* designa la humanidad exigida por esta totalidad. *Justicia* es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. Cada uno de estos títulos fundamentales nombra al mismo tiempo lo que los otros dicen» (p. 6).

pero los contenidos de su pensamiento tampoco se limitan a ser meros juegos de manos, puras interpretaciones ilusorias del ser y del hombre, totalmente indiferentes, intercambiables, sustituibles. La *pars construens* de su pensamiento no es tal vez tanto una edificación especulativa, como una hermenéutica anhelante que pretende pensar lo que significa la muerte de Dios.

La misma lucidez con la que se autopresenta el pensador de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia* es la que exige hacer frente a las consecuencias del desmoronamiento que ha provocado, como acontece ya al final de *La gaya ciencia* y se prosigue en *Así habló Zaratustra* y obras posteriores. La crítica, también cuando es demoledora, no puede hacer caso omiso a la demanda de coherencia que ella misma ha esgrimido para llevar a cabo su acción desmanteladora. De ahí que haya en el reverso de cada crítica una comprensión del ser y del hombre, al menos implícita.

No es éste el lugar para detenernos a considerar las diferentes interpretaciones de su obra: el Nietzsche de Jaspers o de Heidegger, de Löwith o del deconstructivismo, etc.; ni para ofrecer una visión exhaustiva de su pensamiento. Vamos a limitarnos a señalar lo que podemos denominar el intento de coherencia hermenéutica, y por ello especulativa, con el que Nietzsche se encara con su convicción de la muerte de Dios. Con otras palabras, vamos a asistir al aparecer de una comprensión del hombre en la que lo finito se piensa sin una referencia a un Infinito más allá de él.

3. EL VALOR DE LO FINITO

La experiencia de la finitud no fue ajena a Nietzsche. Años antes de la crisis definitiva de salud, que le sumió en la oscuridad de la demencia, escribía a su médico: «Mi existencia es un peso tremendo: desde hace tiempo la habría alejado de mí si no llevase a cabo, precisamente en este estado de dolor y de renuncia casi absoluta, pruebas y experimentos de lo más instructivo en el campo ético-espiritual»⁵. El encuentro intenso con la propia finitud ha movido a la humanidad a emprender la tarea de reconsiderar especulativamente lo que, de un modo precipitado, parecía imponerse como evidente e incuestionado en su dimensión fenoménica. En esta misión se enfrasca Nietzsche, movido —como confiesa— por su misma biografía y con el objetivo de superar el pesimismo al que, desde Schopenhauer, podía conducir una comprensión del ser sin una trascendencia. Nietzsche rechaza cualquier intento de descalificación de la vida en

⁵ F. NIETZSCHE, *Brief an Otto Eiser. Anfang Januar 1880*, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Hrg von G. Colli und M. Montinari, Dtv, München 1986, Bd. 6: Januar 1880-Dezember 1884, pp. 3-4.

su inmediatez, ya sea cuando en ello se apela a una vida en el más allá para despreciar la del más acá, o bien cuando se decae en un pesimismo existencial ante lo negativo de la vida, interpretado como un fondo insuperable. La vida dice y exige afirmación de sí, autoafirmación; a pesar de lo negativo que en ella acontece. Y de ello, Nietzsche tenía experiencia sobrada.

La descripción nietzscheana no deja lugar a dudas: «Dolor continuo, durante diversas horas al día un sentido de semiparálisis muy semejante al mareo que me dificulta hablar; como alternativa, ataques feroces (el último me obligó a vomitar durante tres días y noches, anhelaba la muerte). ¡No poder leer! ¡Escribir, muy raramente! ¡No tratar a nadie! ¡No poder oír música! Estar solo y pasear, aire de montaña, dieta a base de huevos y leche. Todos los medios interiores para atenuar la enfermedad se han mostrado inútiles; no tengo necesidad de nada. El frío me es muy dañino»⁶. En tal estado, añade, «mi consuelo son mis pensamientos y perspectivas»⁷; de los que llega incluso a decir: «Esta alegría sedienta de conocimiento me conduce a alturas en las que venzo cualquier martirio y decaimiento de la esperanza. En conjunto, nunca he sido más feliz en mi vida»⁸. En las palabras de Nietzsche se anuncia el acceso a una comprensión de la realidad desde la que incluso el dolor es asumido sin rebelión.

La experiencia de la finitud es la experiencia de la fugacidad y fragilidad de la existencia, del dolor y de la indigencia de cada instante de la vida y de lo que sucede en él. El instante, ese “lugar” en el correr del tiempo en donde acontece cada evento del existir y la vivencia en su inmediatez —ya no como espera, todavía no como recuerdo—, se manifiesta ante los ojos del experto en finitud con su carácter fugaz y conteniendo una dualidad: lo positivo y lo negativo que califican a una existencia finita. La fugacidad y falta de plenitud de lo que se da en el pasar del tiempo han conducido —observa críticamente Nietzsche— a estimar el instante como provisional y, por tanto, sin sentido, si es considerado en sí mismo de un modo aislado, sin referencia a una instancia más allá de él, que lo justifique. Con ello se enjuiciaba como inútil lo que acontece en él⁹. Esta interpretación de lo temporal ha sido la causa, en opinión de Nietzsche, de que la humanidad se haya referido a una instancia ulterior: ya sea como Dios, o como un dinamismo evolutivo dirigido a un estado final de plenitud. Tanto en un caso como en otro, el instante se entiende desde algo más allá de él. Nietzs-

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1970, Bd. VIII/2, fr. 11[97], pp. 287-288.

che no se enfrenta únicamente con la fe en un Dios, sino también con la “fe” científica o filosófica en un mecanismo subyacente orientado hacia un estado final. A lo que objeta: «Si el movimiento del mundo tuviese un estado final, debería estar alcanzado. El único hecho fundamental es que no tiene ningún estado final; cada filosofía o hipótesis científica (por ejemplo, el mecanicismo), en la que ello sea necesario, es refutada por ese único hecho»¹⁰.

El hombre ha pretendido encontrar un sentido en todo lo que acaece, y dado que el instante en sí mismo se manifiesta aparentemente como no autosuficiente, ha postulado «una totalidad, una sistematicidad e incluso una organización en todo acaecer y como fundamento de todo acaecer»¹¹. Con otras palabras, lo inmediato es remitido a otra instancia para ser dotado de verdad y valor. La comprensión de lo que acaece se lleva a cabo desde un punto que está más allá de lo que acontece en la medida en que lo origina, orienta y no se agota en él. Si la inmediatez corresponde a lo temporal, la instancia a la que la humanidad se ha apelado deberá poseer un estatuto ontológico diferente: es lo eterno o, por lo menos, lo definitivo, en la medida en que lo definitivo no es seguido, y por ello trasciende la temporalidad.

Situarse ante una comprensión de lo finito en la que éste no es remitido a un más allá, plantea una serie de problemas especulativos y existenciales, a los que Nietzsche no vuelve la espalda. Defender la inmanencia cerrada de lo finito implica renunciar no solamente a una referencia divina, sino incluso a cualquier instancia que desde fuera (trascendente) se presente como sustitutiva de lo divino. Una situación o estado definitivo al que se dirigiese la historia —incluso en una interpretación materialista de la concepción hegeliana de la historia o en una perspectiva científica— supondría justificar el instante y lo finito desde un más allá, cayendo de nuevo en una metafísica de un ser y un valor absolutos en contraposición al acaecer temporal: «El mundo mejor, el mundo verdadero, el mundo del más allá, la cosa en sí»¹².

Contra esta hermenéutica de lo finito, que remite lo temporal a algo definitivo, se revela Nietzsche, reivindicando una concepción del mundo en la que el devenir se muestre justificado en sí mismo y por sí mismo en cada uno de sus instantes. «Yo busco una concepción del mundo que justifique este hecho: el devenir debe ser explicado sin recurrir a tales intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en cada instante (o indevaluable, lo que es lo mismo); no se debe justificar lo presente en función de un futuro o lo pasado en función

¹⁰ *Ibid.*, fr. 11[72], p. 276.

¹¹ *Ibid.*, fr. 11[99], p. 289.

¹² *Ibid.*, fr. 11[72], p. 277.

de un presente. La ‘necesidad’ no en la forma de una poderosa y omniabarcante fuerza total o un primer motor»¹³.

Para la interpretación metafísica, lo finito se justifica ontológicamente y recibe su orientación desde una instancia trascendente. En esta perspectiva, opina Nietzsche, se considera aparente lo fenoménico, en la medida en que su déficit ontológico remite a un ser auténtico, más allá de él. Por el contrario, oponerse a esta hermenéutica para afirmar lo finito sin referirlo a una trascendencia significa afirmar: «1. El devenir no posee *ningún estado final*, no desemboca en ningún ‘ser’. 2. El devenir *no es un estado aparente* (...). 3. El devenir tiene en todo momento el mismo valor»¹⁴.

La última observación se explicita y apoya del siguiente modo: el devenir «no tiene ningún valor, pues falta aquello en función de lo cual pueda ser medido, en relación a lo cual la palabra *valor* tenga sentido»¹⁵. Al excluir de la visión del mundo una instancia más allá que se yerga como valor en sí, lo que deviene carece de parámetro con el que ser juzgado; o, dando la vuelta al argumento, el devenir posee valor y está justificado en cada uno de sus momentos porque el criterio es él mismo. De lo que concluye Nietzsche, que «el valor total del mundo es indevaluable; en consecuencia, el pesimismo filosófico pertenece a lo cómico»¹⁶. Negar una instancia exterior al instante que le dé sentido y lo mida, equivale a eliminar la posibilidad de que lo finito sea devaluable. Ante lo finito, sólo cabe su afirmación, porque ¿en base a qué es susceptible de ser despreciado? Tal estrategia para refutar una conclusión pesimista ante la finitud cerrada en sí misma, no excluye la presencia de lo negativo en la existencia; en todo caso abriría una rendija para superar la dialéctica de finito e infinito: si lo finito fuese susceptible de ser calificado como finito únicamente desde el concepto de infinito, el rechazo de cualquier instancia definitiva podría conducir a superar el concepto de finitud. Sin embargo, la experiencia de la finitud no es fruto de una filigrana lógica o dialéctica. Es evidente que la reflexión especulativa acerca de si existe o no una instancia infinita y el pensamiento que ayuda a profundizar en ella repercuten en la comprensión de lo finito, pero la experiencia de lo finito, el problema que suscita y su elaboración intelectual se imponen desde sí; por eso el problema de la finitud de lo finito, se nombre como se nombre, vuelve a presentarse ante el pensamiento —y la biografía— de Nietzsche, y precisamente como exigencia del valor inmanente a lo finito.

¹³ *Ibid.*, fr. 11[72], p. 276.

¹⁴ *Ibid.*, fr. 11[72], p. 277.

¹⁵ *Ibid.*, fr. 11[72], pp. 277-278.

¹⁶ *Ibid.* fr. 11[72], p. 278.

4. DESENMASCARAR LA IDEA DE TRASCENDENCIA

Como se indicaba, el núcleo de la argumentación, espontánea o sofisticada, que ha conducido a la humanidad a idear una trascendencia lo ha constituido la experiencia de la finitud, de ahí que la misión especulativa y existencial que se presenta ante Nietzsche consista en asumir la finitud sin una trascendencia, en una autorreferencialidad que no proviene de ningún lugar ni apunta a ningún fin.

En *Más allá del bien y del mal*, sintetiza Nietzsche su interpretación de cómo surgió la idea de lo en-sí trascendente: «¿Cómo podría nacer algo de su contrario? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada del propio interés? ¿O la pura contemplación solar de los sabios de la concupiscencia? Tal origen es imposible; quien sueña algo de este estilo es un insensato, o algo todavía peor; las cosas de valor supremo deben tener un origen diverso, un origen propio — ¡no pueden derivar de este mundo efímero, seductor, engañoso, irrelevante, de este enredo de delirio y brama! Más bien, su origen debe estar en el seno del ser, en lo no transeúnte, en un Dios escondido, en la ‘cosa en sí’ — allí, y en ningún otro sitio»¹⁷.

Es evidente que la síntesis de Nietzsche es excesivamente precipitada: concluir que la verdad nace del engaño, supone ya la experiencia de ambos; lo mismo cabe decir de los diferentes ámbitos de “valor” (bien, belleza, divino, etc.). Por ello, su intento de descalificación psicológica no llega al núcleo de la cuestión antropológica y ontológica que ello contiene. De todas formas, lo que ahora queremos subrayar estriba en que en su proceso de crítica a lo considerado en-sí, Nietzsche asocia la experiencia de los valores con la ideación de una trascendencia; ambas corren la misma suerte, negar una, implica rechazar la otra.

En la base del surgimiento de la idea de una trascendencia —sostiene Nietzsche— se esconde en último término la autocompasión de hombre ante la experiencia de lo negativo que acompaña a la humanidad. La constatación de lo que amenaza a la existencia y la vivencia de lo que es contrario a la vida condujeron a consolarse imaginando un estado en el que toda manifestación de indigencia ontológica se hallase excluida. Tal estado permite enjuiciar lo que se encuentra en la situación degradada propia del más acá, enderezarla a su luz y suscitar la esperanza en un futuro definitivo sin mal; esperanza imprescindible para seguir existiendo. Sin embargo, la mirada crítica de Nietzsche plantea una

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1968, Bd. VI/2, p. 10.

pregunta cargada de sospechas: ¿Qué late en la base de la actitud humana de la autocompasión y, por tanto, en el fondo de la idea de un en-sí definitivo?

Como ahora veremos, “valor” es lo que vale, algo valioso en función de un objetivo. Valor es lo que permite valorar y, por ello, ser (mantenerse en vida) y alcanzar la plenitud (incrementar). Si «el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y crecimiento»¹⁸, el mismo sentimiento de autocompasión y la ideación de un más allá no son sino expresiones de dicho punto de vista. Con otras palabras, la voluntad de conservación y crecimiento (voluntad de poder) es la que ha creado la idea de un valor en sí precisamente para poder mantenerse y aumentar, para ser capaz de autoafirmarse en la finitud. El título *Humano, demasiado humano* es significativo a este respecto y muestra la estrategia de Nietzsche: desvelar lo que se oculta detrás de una aparente dualidad.

Desenmascarando el origen real de los valores y de la idea de en-sí, la dicotomía entre mundo aparente y provisional, por un lado, y mundo definitivo y auténtico, por otro, pierde todo su valor hermenéutico. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche ofrece una reconstrucción histórica del Occidente en la que recorre las principales etapas de la interpretación europea del “mundo verdadero”: desde su formulación socrático-platónica, pasando por la versión cristiana y su formulación kantiana, hasta el momento en que la idea «mundo verdadero se descubre inútil, superflua, confutada»¹⁹. Ahora bien, concluye Nietzsche: «Hemos eliminado el mundo verdadero, ¿qué mundo queda? ¿El aparente?... ¡No! Con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente»²⁰. Al acabar con la falacia del mundo auténtico, la interpretación del mundo temporal como aparente pierde todo su valor. Aquí se percibe la radicalidad que implica asimilar especulativa y existencialmente la finitud: es menester superar el bagaje conceptual-hermenéutico recibido, y comprender y orientarse en la existencia de un modo inédito. Rechazar el más allá porque se descubre que en la base de la idea de trascendencia yace la voluntad de conservación y crecimiento, implica reconocer que el núcleo del ser finito lo constituye la voluntad de autoafirmación. Fue ella quien recurrió a la artimaña de elaborar el concepto de valor en sí para mantenerse como afirmación de sí en su finitud. Ahora bien, ¿qué significa este reconocimiento?

Nietzsche pretendió afrontar la empresa de denunciar la argucia del dualismo metafísico sin eludir el peso teórico y práctico que suponía. De hecho, Nietzs-

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, o.c., Bd. VIII/2, fr. 11[73], p. 278.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1969, Bd. VI/3, pp. 74-75.

²⁰ *Ibid.*

che criticó con resolución la actitud de quien se declaraba ateo pero se negaba a extraer lo que, en su opinión, son las últimas consecuencias que la desaparición de Dios lleva consigo. En efecto, en las primeras páginas de *Así habló Zaratustra* se presenta y reproba una modalidad de asimilación de la finitud que podríamos calificar de cínica y que se caracteriza porque, negando a Dios, carece de la audacia que exige asumir todo lo que ello implica. Nietzsche denomina al personaje que encarna tal modalidad “el último hombre”, contraponiéndolo al superhombre, es decir, a quien es coherente hasta el final con la privación de la trascendencia.

El último hombre representa al descreído que, al caer en la cuenta de la falacia de los valores supremos, reacciona con sarcasmo, al tiempo que renuncia a la creatividad que Nietzsche reclama del superhombre. «Yo os digo: se debe tener un caos en sí, para poder dar a luz una estrella danzante»²¹, sentencia Zarathustra. La ausencia de una instancia trascendente, de una verdad en sí y de un sentido definitivo para la existencia, sustraen los puntos de orientación con los que se dotaba de orden al acontecer. Sin orden, se asienta el caos. Ahora bien, la convicción de la voluntad finita como origen de todo valor y sentido, tiene como conclusión la certeza de que lo propio del hombre consiste en ser creador, sin referencia alguna a un orden metafísico o moral; pero sin renunciar a ello, abandonándose a una inercia heredada y eludiendo el compromiso de destrucción que toda nueva creación implica. De ahí que Nietzsche espere del superhombre la creatividad de valores nuevos, que serán a su vez superados en un futuro próximo: del caos finito y creador sólo puede surgir una estrella danzante. Sin embargo, Zarathustra contempla a sus contemporáneos y se lamenta a renglón seguido: «¡Ay! vienen tiempos en los que el hombre no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! llega el tiempo del más despreciable de los hombres, que no es siquiera capaz de despreciarse a sí mismo. Mirad, os hablo del último hombre»²². Éste personaliza la actitud de quien se retrae ante lo que supone el caos de la ausencia de puntos cardinales, y renuncia con ello a la *hybris* propia del superhombre.

El último hombre se caracteriza por un gesto: guiña. «¿Qué es el amor? ¿La creación? ¿El anhelo? ¿La estrella? — Así pregunta el último hombre, y guiña el ojo»²³. No es ingenuo el último hombre, no se deja llevar por palabras altisonantes, ni se embelesa ante ideales solemnes; se conforma con una existencia

²¹ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Vorrede* 5, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1970, Bd. VI/1, p. 13.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

sin pretensiones. El último hombre lo «empequeñece todo», «brinca sobre la tierra» sin emprender grandes acciones, abandona las regiones «donde fue duro vivir» para limitarse a lo cómodo y placentero. El último hombre renuncia a la creatividad, se limita a una existencia rastrera. «De vez en cuando un poco de veneno: eso provoca sueños agradables. Y al final, mucho veneno, para una muerte agradable»²⁴. A los ojos de Nietzsche, esta actitud desengañada y burguesa es mezquina. El último hombre «es listo y sabe todo lo que pasó»; por eso no cree en Dios ni en lo en-sí, pero le falta valor para erguirse como creador y afrontar el desafío que eso implica. «Uno tiene su placerillo para el día y su placerillo para la noche: pero se venera la salud. — Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres, y guiñan»²⁵.

5. LA CARENCIA DE HORIZONTE

Lo que supone asimilar y soportar la supresión de una instancia trascendente se expresa con claridad en el famoso parágrafo 125 de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche describe el significado del enunciado de la muerte de Dios precisamente ante ateos no plenamente conscientes de lo asumido por ellos. «¿No habéis oído de aquel hombre loco que encendió una linterna en la clara luz de la mañana, corrió al mercado y se puso a gritar: ‘¿Busco a Dios, busco a Dios!’? Y, ya que allí se encontraban reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó grandes risas: ‘¿Se ha perdido?’, dijo uno. ‘¿Se ha extraviado como un niño?’, apostrofó otro. ‘¿O está bien escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?’ — gritaban y reían con gran alboroto. El hombre loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada: ‘¿Adónde se ha ido Dios?’ — grito — ‘¿Os lo diré! *Nosotros lo hemos matado*. Vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos’»²⁶.

A la luz del texto citado, cabría introducir un debate hermenéutico, como alude Heidegger en su escrito *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*²⁷, sobre el significado último de la imagen nietzscheana: ¿en qué sentido se habla de la muerte de Dios? O, con otras palabras, ¿qué se indica con la expresión *Dios* en el anuncio del hombre loco, una idea en la versión histórica que la tradición nos ha legado, o esa idea en la totalidad de sus posibilidades semánticas? Adentrarse en esta

²⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe, o.c., 1973, Bd. VI/1, n. 125, pp. 158-159.

²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, en *Holzwege*, Gesamtausgabe, o.c., 1977, Bd. 5, pp. 209-267.

cuestión exigiría un largo periplo interpretativo. De todas formas, lo que ahora se pretende identificar es el significado de la sentencia nietzscheana que pregonaba la desaparición del Dios de las religiones, y en concreto del Dios de los cristianos, de cara a la comprensión del hombre. «¿Cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho, soltando la tierra de su cadena con el sol? ¿Adónde iremos ahora? ¿Adónde nos moveremos nosotros? (...) ¿No es el nuestro un eterno precipitar? ¿Hacia atrás, de lado, adelante, de todos los lados? ¿Existe todavía un alto y un bajo? ¿No erramos como a través de una infinita nada? (...) ¿No viene incesantemente la noche y más noche?»²⁸.

La sentencia «Dios ha muerto y sigue muerto»²⁹ priva al hombre del horizonte que le permitía orientarse; sin él, todo parece precipitar en un vacío, en la ausencia de sentido que hace tambalear la base misma de la existencia. «¿No es excesivamente grande, para nosotros, la grandeza de esta acción? (...) Nunca ha habido acción mayor: quienes vengan después de nosotros pertenecerán, en virtud de esta acción, a una historia más alta»³⁰. A pesar de que Nietzsche considere que la eliminación de Dios ya ha acontecido, constatando la dificultad por asimilar lo que ello supone, afirma: «He llegado demasiado pronto», «este enorme acontecimiento está todavía en camino — todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombres»³¹.

Sobre la última idea vuelve en otras ocasiones, señalando que el hombre contemporáneo ha llegado a descubrir el origen oculto de los valores en los que antaño creía, de tal modo que ahora «conoce lo suficiente como para no creer en ningún valor»³². El «vacío y la pobreza de valores»³³, en el sentido tradicional, constituyen para Nietzsche un proceso imparabile: «Describo lo que acaecerá: el advenimiento del nihilismo»³⁴. Es algo que ya está ahí y, sin embargo, todavía debe ser asimilado: «Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos»³⁵, concluía a finales del siglo XIX.

En sus fragmentos inéditos, Nietzsche caracteriza el hecho de la muerte de

²⁸ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, o.c., p. 159.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, o.c., 1970, Bd. VIII/2, fr. 11 [119], p. 299.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, fr. 11 [119], p. 298.

³⁵ *Ibid.*, fr. 11 [119], p. 299.

Dios y del vacío de valores en sí como «una de las crisis mayores, el momento de la más profunda autorreflexión del hombre»³⁶. La última observación es de la mayor importancia de cara a la comprensión del hombre. La crisis de lo trascendente —de los valores en sí, de Dios— proviene de haber descubierto que detrás de lo trascendente se encuentra únicamente el mismo hombre finito, que lo ha creado para ser capaz de autoafirmarse en la existencia. «Muchos países y muchos pueblos vio Zarathustra: así descubrió el bien y el mal en muchos pueblos. Zarathustra no encontró fuerza mayor sobre la tierra que el bien y el mal»³⁷. Sin embargo, las diferentes tablas de valores son «la voz de su voluntad de poder. (...) En verdad, los hombres se dieron a sí mismos todo su bien y su mal. En verdad, no lo tomaron, no lo encontraron, no descendió a ellos como venido del cielo. ¡Fue el hombre quien puso valor en las cosas para mantenerse, él creó sentido a las cosas, un sentido humano! Por eso se llama ‘hombre’, es decir, el que valora. Valorar es crear: ¡Oíd, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo porque se valora, existen los valores: y sin valorar, la nuez de la existencia estaría hueca»³⁸.

El hombre existe en cuanto hombre en la medida en que es creador; sólo así se afirma y expresa. Sin embargo, la voluntad que crea valores es una voluntad finita que crea valores finitos, ninguno de ellos definitivo. Por eso es necesario destruir lo anterior y seguir creando: «quien debe ser un creador, no puede sino destruir»³⁹. El dinamismo de la destrucción-creación de sentido y valor no puede cesar, de otro modo se decae en un estaticismo que equivale a la desaparición de la libertad. Un ser finito y creador no puede dejar de devenir, en la medida en que no hay nada definitivo en lo que se exprese con plenitud.

6. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE LA LIBERTAD

El superhombre de Nietzsche encarna la imagen de quien ha descubierto el engaño del dualismo metafísico, ético, religioso; ha desentrañado la esencia autoafirmante del ser finito en su devenir; y asume conscientemente su auto-comprensión. Una de las vías para acceder a la concepción nietzscheana del superhombre la ofrece un célebre parágrafo del primer libro de *Así habló Zarathustra*.

Nietzsche presenta su visión del hombre consciente de la falacia de una ins-

³⁶ *Ibid.*, fr. 11 [119], p. 298.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, o.c., p. 70.

³⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.

³⁹ *Ibid.*, p. 71.

tancia trascendente y que asimila la finitud sin recurrir a ella, con el esbozo del periplo que recorre el espíritu humano desde su estado de sumisión a presuntos valores en sí, hasta lograr la madurez en el conocimiento y en la libertad. El aforismo se titula *De las tres metamorfosis* y describe cómo el espíritu deviene camello, el camello se transforma en león y el león concluye por tornarse niño. El estado de camello caracteriza al espíritu que se inclina ante lo que cree grande y aspira a cargarse con pesados fardos, llenos de una magnificencia que dignifica al animal de carga. «¿Qué es lo pesado? Así pregunta el espíritu de carga y se arrodilla como el camello y quiere ser bien cargado»⁴⁰. Humildad y sometimiento, superación de las propias inclinaciones, consuelo y apacibilidad, renuncia a lo propio con tal de alcanzar lo que se vende como alto, a pesar de que eso mismo maltrate y no quiera saber nada del animal de carga: todo ello especifica el estado de camello.

Sin embargo, el animal de carga se introduce a su modo, cargado, en un desierto. «Pero en el desierto solitario acontece la segunda metamorfosis: aquí el espíritu deviene león, quiere hacerse con su libertad y ser señor en su propio desierto»⁴¹. Para obtenerlo, el espíritu se ve obligado a librar batalla contra el dragón del “tú debes” defendiendo su “yo quiero”. El dragón resplandece con “todos los valores de las cosas”; a él se le opone el “yo quiero” del león. Frente a la actitud sumisa, el espíritu —precisamente en la soledad del desierto en el que se ha introducido— se rebela, reclamando su libertad en cuanto autoafirmación.

No obstante, se pregunta Zarathustra: «¿Por qué necesita el espíritu del león?»⁴². La respuesta que ofrece el profeta del superhombre es neta: «Crear nuevos valores — de eso todavía no es capaz del león; sin embargo, crearse la libertad de crear nuevos valores — para eso tiene poder el león»⁴³. La libertad que logra el león es todavía intermedia; se mantiene en la esfera que corresponde al “santo” decir que no ante el deber. El león es el animal de presa que arrebató para sí la libertad, pero la auténtica realización de ésta la alcanza el espíritu con la tercera metamorfosis, cuando se transforma en niño. El superhombre no es necesariamente expresión de la antropología de un ser altanero que se rebela e impone despóticamente; su estado definitivo no radica en una actitud de fuerza, aunque se requiera la mediación de la ruptura con la tradición y asimilar la muerte de Dios, y eso exija la firmeza de una actitud decidida.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Von den drei Verwandlungen*, o.c., p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

La ausencia de una trascendencia, la conciencia de que los valores son meras producciones humanas, la asimilación de que la esencia de la existencia humana consiste en la creatividad en cuanto autoafirmación, sin otro fin que ella misma; todo ello conduce a la imagen del chiquillo, del *pais paizôn*: «inocencia y olvido es el niño, un volver a empezar, un juego, una rueda que gira desde sí, un primer movimiento, un santo decir-sí»⁴⁴. En efecto, sin valores en sí ni fines que lograr, la existencia es pura inocencia (culpa, ¿ante qué o ante quién?), olvido de un pasado que no pesa ni condiciona, apertura a un futuro que no preocupa. Existir consiste en una creatividad que se autoafirma lúdicamente desde sí y para sí. «Sí, para el juego del crear, hermanos míos, se necesita un santo decir-sí: el espíritu quiere únicamente su voluntad; el perdido del mundo se gana su mundo»⁴⁵.

La imagen del juego expresa la operatividad inocente de una libertad que configura constantemente nuevos mundos, horizontes de valor y de sentido que se suceden sin otra meta que la propia creatividad. Si bien hay ámbitos de la existencia que imponen al hombre su propio dinamismo, lo específicamente humano —la cultura, el arte— es fruto de esa operatividad libre, y delimita el campo en el que ella se desarrolla.

Lo nuclear de la existencia humana consiste, en resumidas cuentas, en la creatividad de una libertad que es voluntad de sí —voluntad de poder— no en el sentido fanático e intolerante de quien se yergue oprimiendo, sino en un sentido más sutil: como voluntad de afirmación de sí, para la cual, valorar es conceder sentido a las cosas desde sí y en función de sí.

De todos modos, el santo decir “sí” no puede limitarse a la propia voluntad de sí, pues el acontecer de la existencia se encuentra acompañado por una facticidad que se impone. La finitud de la creatividad implica, en primer lugar, que ella no alcanza ni recibe nunca algo definitivo; pero también lleva consigo, en segundo lugar, que muchos hechos que le acaecen sean inevitables, incluso los negativos como el dolor. De ahí que querer el propio querer —la voluntad de voluntad— en una finitud cerrada incluya decir que sí a la facticidad. La afirmación vital es libertad de sí y también *amor fati*. Asumir la finitud exige situarse ante la facticidad tal y como es y afirmarla sin veleidades utópicas ni sumirse en el pesimismo.

La imagen del juego creativo alude a una tercera nota de la libertad. El hacer lúdico se determina como inventiva en el desarrollo del juego en que se encuen-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*

tra incluido, pero se extiende también hasta la posibilidad de cambiar las reglas de juego e ingeniar juegos nuevos. En definitiva, la libertad de valor y sentido consiste en configurar nuevos marcos de significado y operatividad, elaborando juegos nuevos. Ahora bien, una voluntad vuelta sobre sí misma, como la que se delinea en la imagen nietzscheana, es una voluntad sin identidad, indiferente con respecto a los contenidos que crea, con tal de que sean creaciones suyas. Todo es juego y nada más que juego porque no hay identidad en sí y, por tanto, ni verdades ni bienes que fomentar. La libertad es libertad lúdica de afirmación de sí en continuo devenir.

La radicalización de esta línea de pensamiento conduciría a una concepción de la existencia y de la libertad en la que se abre espacio a la arbitrariedad, con todo lo que esto lleva consigo. Sin identidad, la diferencia pierde rango y se rebaja a mera distinción. Los actos y las creaciones de la libertad son indiferentes porque la diferencia, sin una identidad a la que remita, se agota en la simple distinción, sin que quepan juicios de valor que distingan éticamente. El único valor es aquel en el que consiste el mismo acto o creación en cuanto dación de sentido. De ahí la imposibilidad de enjuiciarlo según grados de mayor o menor bien. Sin identidad, todo es equivalente, intercambiable. En esta perspectiva, la arbitrariedad es lo único que tiene vigencia. Ahora bien, una comprensión del hombre y de la sociedad según este enfoque deja en una situación muy precaria a la humanidad y la convivencia. ¿Qué diálogo cabe (en torno, por ejemplo, a la protección del débil) donde no hay un *logos* sobre el que versar?

En el análisis bosquejado se advierte que Nietzsche acentúa una dimensión de la libertad de un modo desequilibrado, en detrimento de otras dimensiones. Ello conduce a una unilateralidad que acaba distorsionando la misma dimensión subrayada. En Nietzsche, la libertad se enfoca desde la perspectiva de la relación consigo mismo, que sin duda constituye una dimensión fundamental de la libertad. Ahora bien, la unilateralidad de acentuar exclusivamente la autoafirmación conduce a entender la libertad como voluntad de sí, como voluntad de voluntad en el sentido de una *autorreferencia* que excluye cualquier heterorreferencia que no esté al servicio de la autoafirmación. Una concepción de la libertad como autonomía y mera autorreferencialidad es refractaria tanto de una *heterorreferencialidad constitutiva*, propia de una visión creacionista de la libertad finita, como de una *heterorreferencialidad teleológica*, que implica que la libertad sólo logra su plenitud en la medida en que se refiere a una alteridad personal.

Es clara la lejanía de una visión de la libertad como voluntad de sí con respecto a una comprensión de la libertad en un horizonte más amplio, como el aludido al comenzar nuestras reflexiones, en el que el yo dice de por sí relación a una alteridad (de un modo no equivalente a como puede acontecer en la volun-

tad de poder). En esta concepción alternativa a la voluntad de poder, la libertad contiene una dimensión inmanente o de autorrelación, en la medida en que el yo decide sobre sí mismo y se expresa a sí mismo; pero también es constitutivo de ella una dimensión de trascendencia o heterorrelación, tanto en su origen —en cuanto libertad creada— como en su realización y plenitud —teleológicamente— ya que la libertad solamente es colmada en la relación con el *otro* humano (según diversas modalidades de intensidad variable cargadas de implicaciones éticas) y, en definitiva, con Dios. Desde aquí se pone de manifiesto que lo ético, lejos de limitar la libertad, define sus condiciones de posibilidad en cuanto auténtica libertad.

La heterorrelación exige superar las angosturas de una comprensión de la libertad como autorreferencialidad autosuficiente. En la heterorrelación personal, el yo no es autónomo, antes bien, se expresa en el acto de apertura, aceptación y relación con un tú, que a su vez se abre libremente. Evidentemente, mostrar estas observaciones y justificarlas requiere un análisis que amplíe la base fenomenológica de la libertad, se abra a un horizonte hermenéutico más profundo y se adentre en temáticas metafísicas; de ello deberemos ocuparnos especialmente al considerar la existencia humana sin desatender la instancia metafísica, como se intenta esbozar en un próximo capítulo.

La libertad como voluntad de poder es una libertad creativa que no encuentra paz, ni puede encontrarla porque no posee finalidad alguna; es inocencia en la medida en que carece de sentido. Dado que la voluntad se quiere a sí misma, con una actividad finita e inquieta, nunca definitiva, el juego creativo forma una cierta circularidad: una rueda que eternamente rueda en sí y desde sí misma.

7. ASUMIR LA FINITUD

La libertad del hombre —del superhombre nietzscheano— no deja de ser finita ni en sí, ni en sus realizaciones. La finitud se experimenta constantemente en la presencia del dolor que acompaña a la existencia. Una finitud que se afirma sin referirse a una trascendencia es una finitud que debe decir *sí* a la vida tal y como es. En el célebre parágrafo de *Así habló Zaratustra* titulado *La canción del sonámbulo*, Zaratustra entona el cántico *Todavía otra vez*, cuyo sentido es *por toda la eternidad* y en el que se recita: «El mundo es profundo (...) / Profundo es su dolor, / placer — aún más profundo que la aflicción de corazón: / el dolor dice: pasa. / Sin embargo, todo placer quiere eternidad, / quiere profunda, profunda eternidad»⁴⁶. Por eso pregunta Zaratustra: «¿Habéis dicho alguna vez

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Das Nachtwandler-Lied, 12, o.c.*, p. 400.

que sí a un placer? Oh amigos míos, entonces habéis dicho que sí también a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas»⁴⁷.

El dolor y la alegría acontecen juntos. «Si habéis querido una vez, dos veces, si habéis dicho en alguna ocasión, ‘tú me gustas, felicidad, momento, instante’, entonces habéis querido todo hacia atrás. — Todo de nuevo, eterno; todo encadenado (...): oh, así amasteis el mundo — vosotros eternos, amadlo eternamente, en todo tiempo, y también al dolor decís: pasa, mas ¡vuelve! Pues todo gusto quiere — ¡eternidad!»⁴⁸.

La coherencia interna del pensador Nietzsche encamina a una idea, difícil de aceptar como él mismo reconoce, y a la que, sin embargo, concede una importancia capital: la idea del eterno retorno de lo mismo. En la visión retrospectiva de su obra que nos ofrece en *Ecce homo*, en el capítulo dedicado a *Also sprach Zarathustra* confiesa: «Ahora narro la historia del Zarathustra. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno, la fórmula más alta de la afirmación que se puede alcanzar en absoluto, es del agosto de 1881»⁴⁹.

La idea del eterno retorno había sido anunciada en la conclusión de *La gaya ciencia*, en cuyo penúltimo aforismo (n. 341) Nietzsche presenta su concepción en forma hipotética, para dirigir la mirada del lector en el último aforismo (n. 342) hacia el visionario del eterno retorno, Zarathustra, y remitirlo a su obra *Así habló Zarathustra*. «¿Qué pasaría, si un día o una noche, un demonio en la más solitaria soledad, se te acercase furtivamente y te dijese: ‘esta vida, como tú la vives ahora y la has vivido, la deberás vivir otra vez y una infinidad de veces; y no habrá nada nuevo en ella, por el contrario, cada dolor y cada gozo y cada pensamiento y cada suspiro y toda pequeñez y cada grandeza de tu vida, debe volverte, y todo en la misma secuencia y sucesión — e incluso esta araña y este claro de luna entre los árboles, y así mismo este instante y tú mismo’?»⁵⁰.

A la idea del eterno retorno se puede acceder desde diferentes perspectivas; en todas ellas una de sus claves estriba en la finitud. Una creatividad finita no puede ser cualitativamente infinita en sus creaciones, de ahí que si lo único sin fin es el tiempo, lo que acontece ya habrá ocurrido y volverá a tener lugar. Si lo finito en constante devenir no se dirige hacia una meta, el tiempo no puede tener una estructura lineal sino circular. Una voluntad finita que se quiere a sí en el tiempo, es una voluntad vuelta sobre sí misma, que vuelve una y otra vez sobre

⁴⁷ *Ibid.*, 10, p. 396.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, o.c., p. 333.

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, o.c., p. 250.

sí: una rueda que gira sin cesar y se reitera eternamente en su autoafirmarse. La eternidad que reclama la afirmación vital de sí en cada instante finito sólo se puede alcanzar si se recrea la decisión y la vivencia, es decir, gracias a la repetición del gozo de quererse a sí en las diferentes circunstancias por las que fácticamente transita la libertad finita. El único modo de redundar en una libertad finita sin trascendencia consiste en la reincidencia en finitudes y de finitudes. La aceptación de la vida con su finitud sólo es cierta si se desea volver a vivirla; etc.

Se podría incluso conjeturar que en la idea del eterno retorno se advierte la contienda final entre el deseo nietzscheano de la voluntad de sí —que quiere afirmarse totalmente y para ello abarcar el pasado y el futuro— contra la resignación del *amor fati* ante la factualidad de la existencia. El problema que queda pendiente consiste en decidir quién vence: si la voluntad de poder que acaba englobando lo temporal, o la sumisión a la factualidad que termina por imponerse a la voluntad finita y le asigna el margen en el que expresarse. En otras palabras, hay que solventar la cuestión de si el eterno retorno significa el triunfo de la voluntad sobre la fugacidad, en la medida en que ella vuelve una y otra vez en sus decisiones finitas; o si la idea nietzscheana representa la victoria de la facticidad sobre la libertad, en tanto en cuanto el retorno imposibilita de hecho superar limitaciones y pone en tela de juicio el que una voluntad que se reitera sea auténticamente libre en su actuar actual. En todo caso, la idea del eterno retorno nos habla de una concepción de la existencia en la que la dualidad fáctica de felicidad y dolor, que eternamente vuelve, no sólo no se supera nunca, sino que exige ser afirmada y querida como expresión de amor a la vida inmediata.

La idea de que «el reloj de arena deba ser invertido de nuevo una y otra vez — y tú con él, mota de polvo», horroriza al oyente, precisamente porque es consciente de no ser más que polvo, un ser finito en una existencia marcada por la finitud. «¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así habla?»⁵¹. Sin embargo, es precisamente la conciencia de la finitud, la convicción de su aislamiento y la ausencia de referencia a una trascendencia, junto con el deseo de afirmarse en la finitud lo que —en Nietzsche— abre la puerta a una interpretación del eterno retorno: «¿O has vivido algunas veces un instante grandioso, en el que habrías contestado: tú eres un dios y nunca oí yo algo más divino?»⁵². La existencia tal y como es, si debe valer de por sí en cada instante, no tiene otra solución que la de volver una y otra vez. El ins-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

tante tiene valor por sí, sin remitir a un *telos* o a una trascendencia, si suscita el deseo de ser eternizado. ¿Cómo puede estar dotado de valor el instante que se hubiese querido eternizar, sin perder su carácter finito de instante, si no es recurriendo a la idea de que ese instante volverá una y otra vez? Ahora bien, no se olvide que Nietzsche pretendía una justificación de cada instante de la vida en sí y de por sí.

Nietzsche es consciente de la sensación de extrañeza que suscita la vieja idea del eterno retorno. «La pregunta que afecta a todo — ‘¿quieres esto otra vez e infinitas veces?’ — sería en tu actuar el peso más grande. O bien, ¿cómo deberías apreciar la vida y apreciarte a ti mismo, para no exigir nada más que esta última, eterna confirmación y sello?»⁵³.

La idea del eterno retorno se ilustra en el párrafo *De la visión y del enigma (Vom Gesicht und Räthsel)* de *Así habló Zarathustra*. Enfrentarse con la existencia tal y como se manifiesta a un pensamiento lúcido, concede Zarathustra, requiere valor: «Hay algo en mí que yo llamo coraje (*Muth*): él ha acabado en mí con toda falta de valor (*Unmuth*)»⁵⁴. La *hybris* nietzscheana se afirma con resolución: «El coraje mata también el vértigo a los abismos: ¡Y dónde está el hombre, si no junto a abismos! ¿No es el mismo ver, un ver abismos? — El coraje es la mejor maza mortal (*Todtschläger*): el coraje mata también la compasión. La compasión es el abismo más profundo: cuando el hombre mira profundamente a la vida, con la misma profundidad ve sólo el sufrir (...) — El coraje mata la muerte, pues dice: ‘¿Esto es la vida? Entonces, ¡otra vez, de nuevo!’»⁵⁵.

La afirmación de la vida en su finitud inmanente, cerrada a una trascendencia y sin finalidad, requiere la *hybris* que posee el superhombre: osadía, arrojo, resolución, esfuerzo que permite encararse con el abismo del sin-sentido (en un más allá o trascendente) de una sucesión de instantes que debe tener sentido en cuanto tal y en cada uno de ellos. El pensamiento se retoma en los fragmentos póstumos: «Pensar esta idea en su forma más terrible: la existencia tal y como es, sin sentido ni finalidad, volviendo constantemente de un modo inevitable, sin un final en la nada: el eterno retorno. Esta es la forma extrema de nihilismo: ¡la nada (el absurdo) eterna!»⁵⁶. A lo que se añade: «La energía del saber y de la fuerza obligan a tal fe. Es la más científica de todas las hipótesis posibles. No-

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Vom Gesicht und Räthsel, 1, o.c.*, p. 194.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente, o.c.*, 1974, Bd. VIII/1, fr. 5 [71], *Der europäische Nihilismus*, 6, p. 217.

sotros negamos fines-finales: si la existencia tuviese uno, debería haberlo alcanzado»⁵⁷.

El instante se representa en el párrafo recordado del *Zarathustra* como un pórtico en el que convergen dos senderos; cada uno de ellos dura una eternidad. «Desde esta puerta que se llama instante, corre hacia atrás una larga, eterna calleja: detrás de nosotros yace una eternidad. ¿No es necesario que cada una de las cosas que pueden correr, ya haya recorrido esta calleja? ¿No es necesario que lo que podía acontecer, ya haya acontecido, transcurrido, sido hecho? Y si ya ha existido todo, ¿qué piensas de este instante? Esta puerta, ¿no debe haber existido ya? (...) Cada cosa que puede andar, también en esta calleja adelante — ¡Debe andar de nuevo! — Y esta lenta araña que se arrastra al resplandor de la luna, y este mismo resplandor lunar, y tú y yo en la puerta, susurrando juntos, susurrando de cosas eternas — ¿No deberemos ya haber sido todos nosotros? (...) Y ¿no deberemos volver eternamente?»⁵⁸.

8. EL RECHAZO DEL CRISTIANISMO

El recorrido del pensamiento de Nietzsche que hemos llevado a cabo ha estado presidido por la conciencia de la problematicidad que la finitud implica. La experiencia de la existencia sitúa al hombre frente a lo inevitable de la finitud. El pensamiento y la libertad pueden hacer caso omiso durante un cierto tiempo de las preguntas que plantea el carácter finito de la realidad propia y ajena. Sin embargo, una actitud de indiferencia ante ellas no se prolonga en el tiempo: la existencia se encarga de despertar al hombre del estado de ensueño o hipnosis en el que la atención a la dimensión superficial de la realidad le puede haber conducido. La problematicidad que percibe el hombre ante la conciencia de la finitud se agudiza cuando cae en la cuenta que finitud no significa únicamente carácter fraccionado y fugacidad. La realidad en su estado “real” no solamente es limitada; también contiene en sí una variedad de contradicción que incrementa el grado y la incidencia de su “dimensión negativa”. Todo lo de-limitado implica un “no”; pero dicho *no*, se extiende más allá del límite ontológico constitutivo.

Las experiencias del dolor, del sufrimiento del inocente, de las catástrofes o de las injusticias cometidas y padecidas, de la muerte, etc. nos hablan de una realidad que es finita no solamente porque todo en ella está dotado de confines temporales y formales. Las realidades se encuentran determinadas, definidas y

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Vom Gesicht und Räthsel*, 2, o.c., p. 196.

eso ya plantea un problema de índole metafísica, no susceptible de ser meramente arrinconado: ¿qué significa que lo real está delimitado en su conformación constitutiva y en su temporalidad? Las preguntas de este tenor no se pueden despachar sosteniendo simplemente que provienen del miedo ante la vida en su facticidad. El problema que presentan no es un mero reflejo de la debilidad psicológica del hombre, ante la cual se podría alzar una *hybris* antimetafísica y antireligiosa. De todos modos, junto a la problematicidad de lo finito en cuanto finito, se encuentra esa otra que el sufrimiento lleva consigo. El dolor y la injusticia demandan una respuesta especulativa y práctica. Su problema agudiza la cuestión de la finitud. El problema que despierta la experiencia del sufrimiento físico o moral ha sido designado “problema del mal”.

Nietzsche ha intentado rechazar la trascendencia, justificando su actitud por medio del desenmascaramiento de la idea de Dios y de la creencia en el bien y el mal. Sin embargo, el problema de la finitud, en la doble dimensión señalada, no se elude con una mera negación de la metafísica y de la moral. Su problematicidad se impone. Por eso, el pensador de la muerte de Dios se enfrenta irremediablemente con ambas cuestiones. La elucubración en torno a la idea de la voluntad de poder o a la imagen del eterno retorno —en la que intenta cifrar su contienda acerca de lo finito—, junto con la concepción del superhombre, ponen de manifiesto la conciencia de dicha problematicidad y la necesidad de encontrar una respuesta. El que expulsa la metafísica y la cuestión del mal, acaba tropezándose con ellas. Desenmascarar implica dejar aflorar lo que se escondía; toda destrucción conlleva poner de manifiesto el principio con el que se derrumba, el cual se constituye en un principio hermenéutico, frecuentemente con consecuencias estructurantes. Y ello —como hemos subrayado— tanto desde un punto de vista especulativo, como existencial. A este respecto, Nietzsche busca «el paradigma de quien asume y redime la contradicción y problematicidad de la vida»⁵⁹.

La afirmación de la vida que Nietzsche anhela, sin recurrir a una instancia trascendente, conduce a la necesidad de una “defensa de la vida” frente a la problematicidad del dolor (a una bio-dicea que substituya la teodicea) y a una “divinización” de ella ante el problema de una finitud que no remite a un Infinito trascendente. Para ello, considera imprescindible superar el cristianismo, volviendo de algún modo la mirada hacia comprensiones paganas en las que aparece una exaltación de la vida, en las que poder inspirarse: «¿No es el culto pagano una forma del agradecimiento y de la afirmación de la vida? ¿No debe-

⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente, o.c.*, 1972, Bd. VIII/3, fr. 14 [89], *Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte*, p. 58.

ría ser su mayor representante una apología y divinización de la vida?»⁶⁰. De todos modos, el mayor enemigo del pensamiento de Nietzsche fue el *hombre* Nietzsche: la *hybris* que ensalza en su obra, corresponde en su vida a un anhelo nunca alcanzado que deja paso a la nostalgia por el Dios y la religión perdidos, como se pone de manifiesto en alguna de sus cartas y en párrafos alusivos de sus escritos. Su persona es probablemente la instancia crítica más contundente de su pensamiento.

Una de las conclusiones a las que conduce la lectura detenida de Nietzsche sugiere que éste no logró entender el cristianismo de un modo cabal. Sus descripciones del cristianismo y de su comprensión del ser, adquieren las semblanzas de una caricatura en muchas ocasiones. Es difícil rechazar esta impresión al leer alguna de sus páginas. La caricatura resalta rasgos que pueden resultar llamativos, mientras que oculta los moderados o los que introducen mesura. De este modo consigue el efecto de representar al personaje subrayando los tonos ridículos de sus trazos faciales o de su personalidad. En la caricatura se reconoce al representado, pero no es él. Para conocer al representado —no simplemente reconocerlo— se debe acudir al retrato, no a la caricatura. La imagen de ésta parece, mas no es. Curiosamente, la caricatura requiere un proceso de desmascaramiento y desmitificación (desridiculización) para hacerse con el rostro auténtico.

Sin embargo, no es en esos lugares donde se pone de manifiesto su incompreensión del cristianismo. En muchas ocasiones las expresiones que utiliza son tan grotescas que cuesta creer que en ellas se vierta la visión nietzscheana del cristianismo en su sentido más profundo. Nietzsche es un pensador penetrante, que no raramente identifica con acierto el núcleo del problema y de la disyuntiva que se presenta ante el pensamiento. «Se adivina: el problema es el significado del sufrimiento: o un sentido cristiano o un sentido trágico... En el primer caso, el sufrimiento debe ser el camino que conduce a un ser bienaventurado; en el segundo, el ser es considerado lo suficientemente bienaventurado como para justificar un enorme sufrimiento»⁶¹. Es precisamente ahí, al señalar aspectos nucleares, donde se muestra la parvedad de su comprensión del cristianismo.

La contraposición entre la imagen del cristianismo que él combatió y su concepción de la vida como autoafirmación que asume la finitud, la expresa acudiendo a la dicotomía entre el Crucificado y el dios pagano del frenesí, del vitalismo que irrumpe desbaratando el orden establecido que sofocaba la vida, de la vitalidad que resurge de las manifestaciones de mortandad. «Dionisos contra el

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

‘Crucificado’: ahí tenéis la contraposición. No es una diferencia en función del martirio,— más bien, lo mismo posee otro significado. La vida misma, su eterna fertilidad y volver de nuevo, requiere el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilar... En el otro caso, se considera el sufrir, ‘el Crucificado en cuanto inocente’, como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena»⁶².

Nietzsche tergiversa el significado y la realidad de lo que acontece en la cruz. «‘Dios en la cruz’ es una maldición a la vida (...) el Dionisos fragmentado en trozos es una promesa a la vida: ella volverá a nacer eternamente y de la destrucción, tornará»⁶³. Sin embargo, el Crucificado es el Resucitado que ofrece al hombre una vida que ya empieza a ser realidad aquí. La cruz, en cuanto acto redentor y revelación definitiva de un Dios que es amor y que ama hasta el extremo de la cruz, lejos de ser signo del desprecio de la vida, es la afirmación de la vida en su autenticidad, también de la vida actual. La trascendencia del más allá, en lugar de devaluar la vida del más acá, le otorga su genuino relieve. La encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo de Dios confirman el valor de la historia y, al mismo tiempo, la encaminan hacia lo definitivo escatológico. La incompreensión de la cruz, quizás fruto entre otras cosas de acontecimientos biográficos, impide la comprensión de la trascendencia; y viceversa, la incompreensión de la trascendencia conduce a la incompreensión de la cruz.

Las implicaciones teóricas del rechazo del cristianismo reciben una respuesta —o intento de respuesta— en la elaboración de las imágenes y concepciones de la voluntad de poder y del eterno retorno. Las consecuencias existenciales afloran en ambas representaciones y se encarnan en el superhombre. «El hombre trágico afirma el sufrimiento más acerbo: él es fuerte, pleno, lo suficientemente divino para ello. El cristiano niega la suerte más gozosa sobre la tierra: él es débil, pobre, lo suficientemente desheredado como para sufrir en toda forma todavía en vida»⁶⁴.

La crítica nietzscheana al cristianismo no alcanza su esencia real; él combate contra una caricatura. Sin embargo, la dicotomía que presenta entre una hermenéutica de lo real sin Dios y sin Crucificado-Resucitado, y el cristianismo, se adentra hacia el núcleo del problema: «¿Se me ha entendido? Dionisos contra el Crucifijo»⁶⁵.

Nietzsche pretendió pensar qué significa una existencia sin el Dios del teís-

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce homo, o.c.*, p. 372.

mo, y concretamente sin el Dios trinitario del cristianismo, y deja en herencia la tarea de replantear la disyuntiva y, sobre todo, la misión de considerar la relevancia y el fundamento de remitir o no lo finito a una trascendencia. Considerado cristianamente: ¿es un engaño dirigirse a Cristo para alcanzar la propia plenitud, o es algo fundado? ¿Tiene relevancia lo que Dios ofrece al hombre en Jesucristo de cara a la realización de su existencia libre?

Nietzsche sitúa ante el problema especulativo y existencial de Dios y de la religión. Para afrontarlo es menester considerar el fundamento de la referencia ontológica y existencial del hombre a Dios —dado que Nietzsche intenta minar la base de ella— y esforzarse por comprender auténticamente la religión. Ésta es una tarea que deberá ocuparnos. Sin embargo, antes de acceder a ella, nos detendremos a considerar otra interpretación de hombre del siglo XX ante Dios. También ella nos situará ante una misión.

II

HEIDEGGER Y LA AUSENCIA DE DIOS

La comprensión del ser desde *la muerte de Dios* sella el pensamiento de Nietzsche tanto en su visión antropológica, como histórica. El hombre se enfoca a la luz de la negación de la trascendencia, obteniéndose el resultado que sintéticamente hemos esbozado. La historia, a su vez, se interpreta desde ese prisma: el pasado como aparecer y desarrollo de la idea de Dios; el presente, como momento en el que empieza a alborear la conciencia de la falacia de lo que ha constituido el principio constructor-estructurante de las tradiciones metafísicas y religiosas; el futuro, como el tiempo en el que se afianza la nueva visión de la existencia.

1. EN UN TIEMPO DE INDIGENCIA

Heidegger retoma la sentencia nietzscheana “Dios ha muerto” de *La gaya ciencia*, enfocándola desde las palabras con las que aparece el “hombre loco” en el citado texto de Nietzsche: “¡Busco a Dios!”⁶⁶. En este grito del personaje nietzscheano se reconoce Heidegger, ante el panorama histórico que se le ofrece a su mirada. Heidegger considera que Dios debe ser buscado, no en un sentido eufemista, como si hubiese muerto —en cuyo caso, la búsqueda sería obviamente vana—, sino porque la situación cultural del siglo XX se caracteriza por *la ausencia de Dios*.

Esta nota determina cómo se encuentra el hombre ante la cuestión de Dios y otorga una clave hermenéutica tanto para comprender el marco cultural de la época que a Heidegger tocó vivir, como para interpretar el desarrollo histórico que condujo hasta ella.

⁶⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, o.c., pp. 209-267.

Como es conocido, Heidegger denomina el siglo XX como la época de la técnica, entre otros modos. Con esta expresión no pretende designar simplemente *un* rasgo distintivo del contexto histórico contemporáneo, por lo demás evidente. Heidegger quiere indicar con ella, más bien, el elemento esencial que especifica cómo comprende el hombre contemporáneo lo que es el ente en cuanto tal y cómo determina su relación con él. La época de la técnica es la época en la que el hombre interpreta el ente de tal modo, que éste es susceptible de ser manipulado técnicamente. La técnica se puede analizar distinguiendo ámbitos de aplicación, elementos constitutivos en función de sus modalidades, fases históricas de su desarrollo, efectos positivos o negativos según diferentes puntos de vista y acudiendo a datos estadísticos, etc. Todo ello, sin embargo, no consigue desentrañar lo que constituye el núcleo esencial de la técnica⁶⁷. Éste es de naturaleza metafísica, según Heidegger, y no fácilmente perceptible. «La esencia de la técnica viene a la luz del día sólo lentamente. Este día es la noche del mundo (*Weltnacht*) transformada en día meramente técnico. Con él, amenaza un único invierno interminable. Ahora no sólo se priva al hombre de protección, sino que lo íntegro del ente en su totalidad permanece en tinieblas»⁶⁸.

La amenaza que se cierne sobre los hombre en la época de la técnica radica en las implicaciones que conlleva el modo de concebir el ente y la relación básica con él. La época de la técnica es la noche del mundo porque consiste en un tiempo menesteroso. La indigencia de esta época atañe a la dimensión esencial del hombre y no a un aspecto marginal o derivado. Apelándose de nuevo a Nietzsche, Heidegger afirma: «el tiempo es indigente, no sólo porque Dios ha muerto, sino porque los mortales apenas son capaces de conocer su propio ser mortales. Los mortales todavía no están en la posesión de su esencia. La muerte se retrae en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece oculto»⁶⁹. La indigencia consiste en la desaparición de Dios y en la incapacidad del hombre de hacerse cargo especulativa y existencialmente de su finitud. Ambos elementos se encuentran intrínsecamente relacionados.

Como señalábamos, la muerte de Dios se interpreta en Heidegger como ausencia; en esa ausencia se enraíza la menesterosidad de la época en la que culmina la Modernidad. La desaparición de Dios implicaba en el aforismo 125 de *La gaya ciencia* la pérdida de las coordenadas que estructuraban la comprensión del mundo y del hombre; con ello, el ser se precipitaba en el caos y a la existen-

⁶⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, o.c., 2000, Bd. 7, pp. 6-36.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, o.c., p. 295.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 274.

cia se le substraían sus referencias de orientación. Heidegger insiste en este análisis: «La noche del mundo extiende sus tinieblas. La época del mundo se caracteriza por la falta de Dios, por la ‘ausencia de Dios’ [*Fehl Gottes*] (...). La ausencia de Dios significa que ya no hay ningún Dios que, visible y claramente, reúna a los hombre y las cosas y que, desde esta reunión, disponga la historia del mundo y la permanencia de los hombres en ella»⁷⁰.

De todos modos, en la hermenéutica heideggeriana la indigencia afecta a un estrato del hombre todavía más profundo, en la medida en que la penuria no se reduce a mera privación. La pobreza de la época de la técnica radica en la incapacidad de percibir la carencia como vacío: «En la ausencia de Dios se anuncia, empero, todavía algo peor. No sólo los dioses y Dios han huido, sino que el resplandor de la divinidad en la historia del mundo se ha apagado. El tiempo de la noche del mundo es un tiempo indigente, porque es cada vez más indigente. Es ya de tal modo indigente, que no es capaz de advertir la ausencia de Dios como ausencia»⁷¹. Dios ha desaparecido y, sin embargo, el hombre aún no ha entendido la lección nietzscheana: el tema de Dios se ha tornado irrelevante.

El camino que permite empezar a remontar la pobreza de este tiempo de indigencia es el que conduce a percibir la ausencia como ausencia. Para ello, el hombre debe reconocer la relevancia de la presencia o ausencia de Dios de cara a la comprensión de lo real y a su misma existencia: «La salvación (*das Heile*) se retira. El mundo se vuelve impío (*heil-los*). Con ello, no sólo sigue escondido lo santo (*das Heilige*), en cuanto indicio (*Spur*) de la divinidad; sino que el mismo indicio de lo santo, la salvación, parece extinguido. A no ser que algunos mortales sean capaces de ver la amenaza de la ausencia de salvación como ausencia»⁷².

Para poder reconocer la senda que aleja de la pobreza esencial y de su amenaza, es menester, en primer lugar, que el pensamiento identifique el proceso por el que el hombre ha llegado a su situación de indigencia. Tal tarea del pensamiento es prioritaria; únicamente a la luz de su resultado, se podrá identificar la vía que encamina hacia la salvación.

2. LA HEGEMONÍA DE LA RAZÓN Y EL OLVIDO DEL SER

Heidegger dedicó varios años de su reflexión y docencia universitaria a meditar detenidamente el pensamiento de Nietzsche. Fueron años en los que, tras la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 295.

publicación de *Ser y tiempo*, se fue consolidando el nuevo rumbo del pensamiento que caracteriza lo que se ha denominado el segundo Heidegger. Como ha sido puesto de manifiesto repetidamente, el paso del primer al segundo Heidegger —su célebre *Kehre*— no responde a una inversión o cambio radical en la senda del pensamiento, sino más bien al intento de abrirse camino desde *Ser y tiempo* e ir más allá de lo alcanzado en esa obra. Ello implicaba adentrarse, a través de un nuevo sendero (*Feldweg*), en el bosque de la madeja especulativa de lo que constituyó desde el principio la cuestión de su pensar (*Sache des Denkens*): el ser. El nuevo sendero sólo es accesible si se ha recorrido el camino que anduvo el primer Heidegger.

Como decíamos, el rumbo del pensamiento heideggeriano se va determinando en los años 30 y 40, entre otras cosas, gracias a la lectura e interpretación de Nietzsche. En la hermenéutica de Heidegger, Nietzsche no aparece como una ruptura con respecto a la tradición occidental, sino como su culminación. Heidegger considera que la historia del Occidente consiste esencialmente en el sucederse de las diferentes interpretaciones del ser, que han formado la base sobre la que han surgido y se han desarrollado sus diferentes culturas. Todas las hermenéuticas del ser (la griega, la romana, la cristiano-medieval, la ilustrada, la kantiana, la idealista, la positivista, etc.) se encuentran —en opinión de Heidegger— en un mismo surco, delimitado por el desarrollo de lo contenido implícitamente en los rasgos distintivos del modo occidental de plantear la relación especulativa y práctica con el ser, a pesar de las diferencias entre las diversas ontologías. Lo específico de ese surco, que aún el Occidente y define su proceso, es lo que Heidegger denominada metafísica.

La ontología empieza en Grecia, y concretamente cuando con Platón la cuestión del ser se enfoca como pregunta acerca del ente verdadero, y lo verdadero se entiende como lo que corresponde al *logos* conceptualizante, a la idea. En la lógica de este enfoque —considera Heidegger— el hombre pretenderá a lo largo de la historia atrapar el ser en un concepto, transformándolo de este modo en algo “razonable”, y a la postre controlable y susceptible de ser manipulado técnicamente. El desarrollo paulatino de este rumbo constituye para Heidegger la historia del ser (*Seinsgeschichte*), base de la historia del Occidente, cuyo fruto maduro es la Modernidad que culmina en Nietzsche.

Desde la perspectiva adoptada por Heidegger, toda la historia de las filosofías occidentales debe ser interpretada a la luz de su resultado definitivo. La metafísica occidental en su totalidad es comprensible con la ayuda de la elaboración crítica de lo que acontece en la Modernidad y se concluye en Nietzsche, como ya se intuye en la anterior referencia a Platón. Esta óptica determinará el enfoque y las fronteras de la reflexión del pensador que nos ocupa.

Heidegger subraya que las diferentes manifestaciones en las que una cultura

se expresa, son fruto de y se sostienen en una comprensión radical de lo que es el ser en su totalidad y en el planteamiento básico de las relaciones entre el hombre y el ser que deriva de dicha comprensión. Ésta, con el proyecto pragmático que incluye, define el marco de una cultura. La metafísica de una época indica, en efecto, cómo se entiende en ella lo que significa ser o, dicho con otras palabras, cómo se identifica la verdad del ente y qué puede ser considerado verdaderamente ente. Ello significa que cada civilización se apoya en una determinada metafísica, desde la cual es posible y de la que derivan todas sus realizaciones, aunque la interpretación del ente en cuanto ente que subyace en ella permanezca implícita, inexpresa. El pensamiento ontológico de cada época constituye la explicitación de la misma. Desde aquí se concluye que la filosofía de una época histórica —y propiamente, su metafísica— trae a la luz lo que define el marco de una cultura y sus trazos constitutivos. En función de tal comprensión, se orienta la existencia histórica del hombre.

A este respecto, declaraba Heidegger: «Para el pensamiento de la edad moderna, el modo en que el ente ‘es’ se basa en la objetividad de los objetos»⁷³. Desde Descartes, el enfoque de la verdad del ente lo determina la conceptualización que lleva a cabo el yo-pienso (*cogito*). Para la Modernidad, la verdad del ente es lo *representado* en el concepto elaborado o constituido por la razón desde su propia racionalidad autónoma. La re-presentación (*Vor-stellung*) sitúa ante la conciencia (*Bewußtsein*) la objetividad del ser, es decir, objetiva la realidad presuponiendo que el objeto (*ob-iectum*) así alcanzado es lo que muestra la verdad del ente. En función de ello, puede ser considerado verdaderamente ente sólo el ente —o aquello del ente— que se presente en la objetividad de la representación racional⁷⁴. Evidentemente, si la verdad del ente es lo que se manifiesta en la idea clara y distinta —en el concepto transparente para la razón—, entonces, lo verdaderamente ente es lo delimitable conceptualmente y lo definible racionalmente, sin confusión ni rincones oscuros. La inteligencia, concluye Heidegger, no se concibe como instancia que deja aparecer el ente en su ser, sino como razón que determina desde sí e impone a la realidad los parámetros de lo verdadero.

El planteamiento moderno de la verdad del ente y del ente verdadero implica que la razón impone sus propias condiciones al ser, en la medida en que una pretendida racionalidad pura, *a priori*, demarca el ámbito de la verdad, y decide y discrimina lo que puede ser enjuiciado como verdadero. La razón emancipada de la Modernidad, junto con la exigencia de que el ente se presente según sus

⁷³ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, o.c., 1997, Bd. 10, p. 37.

⁷⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wissenschaft und Besinnung*, en *Vorträge und Aufsätze*, o.c., pp. 37-65.

parámetros de racionalidad, impone a lo representado que muestre (demuestre) la justificación racional de su ser y de su modo de ser. La verdad y lo verdadero es lo racional que es susceptible de ser fundamentado-demostrado racionalmente, es decir, lo representado que ofrece de sí una razón a la razón del sujeto. De ahí que el principio leibniziano de *razón suficiente* —según el cual, cada ente tiene una *razón de ser* susceptible de ser mostrada racionalmente— sea para Heidegger una expresión esencial de la metafísica moderna⁷⁵. Todo «lo que se encuentra, es situado en una presencia; es dirigido, remitido y presentado ante el yo que representa. En conformidad con el *principium reddendae rationis*, el representar, si quiere ser cognoscitivo debe ofrecer al representar mismo el fundamento de lo que encuentra, debe dárselo (*reddere*)»⁷⁶.

Lo ahora dicho significa que la razón se erige en instancia suprema de la verdad, porque impone desde sí misma —desde su racionalidad autónoma— los criterios de lo verdadero: su conceptualización racional y su fundamentación-demostración lógica. De este modo, el hombre se concibe como sujeto ante el ente (objeto), ya que «la *ratio* es *ratio reddenda*. Esto significa: el fundamento es algo que se da al hombre que representa y que piensa»⁷⁷. El hombre se aventura a idear un sistema racional en el que englobar todo lo real con conexiones lógicas que justifiquen cada una de sus partes. El *logos* o *ratio* comprende la totalidad del ser y de algún modo lo domina, imponiéndole sus cláusulas y restricciones. Encontrar las causas es dar con la *ratio* que justifica un ente o evento racionalmente (según la *ratio* del sujeto), en base al presupuesto típicamente moderno de una equivalencia entre *causa* y *ratio* señalado por Cassirer⁷⁸ y formulado por Leibniz: *causae non a reali influxu sed a reddenda ratione sumuntur*⁷⁹. La hegemonía de la razón conduce a una concepción del ente como lo racionalmente abarcable, tanto porque se muestra totalmente en el concepto, como porque puede ser demostrado. Lo verdaderamente real es lo deducible racionalmente desde un principio que posee en sí su razón de ser. Como es evi-

⁷⁵ Heidegger recuerda una serie de enunciados del principio leibniziano: 1) *nihil est sine ratione*; 2) *nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*; 3) *principium reddendae rationis: quod omnis veritatis reddi ratio potest*; 4) *principium reddendae rationis vel ut vulgo adjunct, quod nihil fit sine causa*; 5) *ratio est in natura, cur aliquid potius existat quam nihil*.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, o.c., p. 34.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlin 1922-1923, Bd. 2, 1922.

⁷⁹ G. W. LEIBNIZ, *Speciem inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Akademie-Verlag, Berlin 1875-90, Bd. VII, p. 312.

dente, en un marco de este estilo no queda espacio para el misterio y lo libre se torna difícilmente comprensible.

Desde un punto de vista teórico, Heidegger considera que la metafísica de la voluntad de poder nietzscheana constituye el fruto de la ontología moderna. Desde un punto de vista cultural y práctico, el culmen de la filosofía moderna estriba en la ciencia y en la técnica del siglo XX, al menos en gran parte. La conexión entre “concepción racional del ente” y “técnica” se interpreta como la traducción práctica (dominio técnico) de la imposición del yo-pienso al ser (dominio lógico). «Lo que ahora ‘es’ [el ente], se encuentra contraseñado por el predominio de la esencia de la técnica moderna, cuyo dominio se manifiesta en todos los campos de la vida a través de diversas características expresables como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información»⁸⁰.

Es conocida la conclusión que obtiene Heidegger de su análisis de la edad moderna y de la época de la técnica: el intento de hacerse con el ser gracias a la red de representaciones racionales conectadas lógicamente y de manipularlo técnicamente conduce a la pérdida del ser, a su olvido (*Seinsvergessenheit*). En todo caso, es el ente lo que sería susceptible de ser captado o hacerse valer en la representación y ser subyugado por la tecnificación; pero el ser —subraya Heidegger— es lo que no se encuentra a disposición del dominio racional, ni del poderío técnico.

Aquí se pone de manifiesto la paradoja que Heidegger identifica en la ontología moderna. La metafísica surge como pretensión de pensar el ente en cuanto tal, en su ser; sin embargo, al intentar “logicizarlo” o “idealizarlo”, lo olvida o pierde.

De este modo, si —como considera Heidegger— el hombre dice una relación esencial con el ser, la pérdida del ser lleva consigo una amenaza esencial para el hombre. «El peligro consiste en la amenaza que afecta a la esencia del hombre en su relación con el ser y no en un peligro momentáneo»⁸¹. «¿Y si este olvido fuese la esencia escondida de la indigencia de este tiempo de indigencia?»⁸².

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 42.

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, o.c., p. 295.

⁸² *Ibid.*, p. 273.

3. LA ONTO-TEOLOGÍA Y EL “DIOS NO DIVINO”

La hegemonía de la *ratio* fundamenta y determina el modo de enfocar la relación del hombre con el ente, tanto desde un punto de vista especulativo o teórico, como desde una perspectiva práctica. El mundo es susceptible de ser considerado como un conjunto de reservas a disposición de un uso más o menos prudente, porque el ente ha sido determinado precedentemente como lo representable científicamente y lo usufruible técnicamente. La metafísica moderna define, según Heidegger, la base de la época de la técnica.

Ya el primer Heidegger había establecido una distinción entre lo *óntico*, lo que se refiere meramente al ente, y lo *ontológico*, lo que corresponde al ser en cuanto tal. Esta distinción se mantendrá a lo largo de su camino intelectual, utilizándola para referirse, por ejemplo, a la diferencia entre el ser y el ente, denominada *diferencia ontológica* desde fases muy tempranas de su pensamiento. Sin embargo, la expresión ontológico u ontología recibe en Heidegger un segundo significado cuando la aplica a la metafísica; en este caso, un significado peyorativo. En la interpretación heideggeriana, la metafísica es ontológica en un sentido muy preciso. En primer lugar, es *onto-logía* porque en ella acontece la imposición del *logos* humano —en cuanto *ratio*— con respecto al ente, en el doble aspecto de razón que objetiva el ente representándolo ante el sujeto según sus parámetros racionalistas y de razón que exige un fundamento-razón de lo representado que dé razón de sí a la razón. En segundo lugar, la metafísica es *onto-logía* en la medida en que la hegemonía o casi exclusividad de la *ratio* tolera considerar el ente de un modo lógico, pero impide al pensamiento pensar el ser. La metafísica analizada es, para Heidegger, un “logos-ratio” del ente y sólo del ente; y, en este sentido, el lugar del olvido del ser.

La lógica condiciona el modo de acceder al ente, exigiendo su conceptualización racional y su justificación según demostraciones. «En el sufijo ‘—logía’ no se esconde únicamente lo lógico en el sentido de lo consecuente y, en general, de lo conforme al enunciar, que articula, mueve, asegura y comunica el saber de las ciencias. ‘Logía’ es respectivamente la totalidad de una conexión de fundamentación, en la que el objeto de las ciencias es representado —esto es, concebido— en relación a su fundamento»⁸³.

La exigencia de un fundamento-razón último o definitivo del ente ha conducido —en opinión de Heidegger— a la introducción de Dios en dicha metafísica, y ha condicionado la modalidad de dicha introducción y del Dios pensado en

⁸³ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, o.c.*, p. 50.

ella. El carácter lógico de la onto-logía implica que la metafísica sea también teo-lógica, en el sentido de un Dios que es pensado y concebido lógicamente, según los parámetros de la *ratio*. «La ontología y la teología son ‘logías’ en la medida en que sondan el ente en cuanto tal y lo fundamentan como totalidad. Ellas dan razón del ser como fundamento del ente. Ambas dan cuentas al *logos* y son, en un sentido esencial, conformes al *logos*, es decir, son la lógica del *logos*»⁸⁴.

El principio de razón, según el cual cada ente posee una *causa-ratio sufficiens* de sí que lo explica-fundamenta, guía la modalidad de la relación intelectual del hombre con el ente y determina cómo entra Dios en esa filosofía. En una perspectiva en la que el ente debe estar justificado por una *causa-ratio*, cada fundamento remite racionalmente a un fundamento antecedente. Si lo que se pretende es la fundamentación de la totalidad, el sistema exige la existencia de una *causa-ratio* primera que garantice la coherencia lógica del todo; una *causa-ratio* que ya no remita a otra, sino que dé razón de sí misma, se autojustifique según las pautas de la razón. «El ser, como fundamento que produce (*her-vorbringender Grund*), requiere [a su vez] un fundamento adecuado desde lo fundamentado por él, es decir, ser causado (*Verursachung*) por lo más originario. Ello es la causa como *causa sui*. Así suena en la filosofía el nombre adecuado para Dios»⁸⁵.

Ahora bien, señala Heidegger, el Dios *causa sui* que aparece en la metafísica como onto-teo-logía, es un Dios muy lejano al Dios de la religión. Se trata de un Dios bajo el dominio de la *ratio*, en la medida en que se halla atrapado en la malla de las conexiones lógicas de una razón según el principio de razón suficiente.

Como se recordará, Pascal había contrapuesto el “Dios de los filósofos” al “Dios vivo” de la Escritura, teniendo como referente del Dios de los filósofos ante todo el Dios racionalista, el Dios del deísmo, el Dios que elaborará la Ilustración. En Heidegger sucede algo semejante; pero el pensador alemán, merced a su principio hermenéutico de que la clave de la metafísica la ofrece la ontología moderna, extiende a toda la metafísica occidental su caracterización de la ontoteología y, por tanto, su interpretación de Dios como *causa sui*.

El rechazo de la onto-logía, en cuanto olvido del ser, se acompaña del des- crédito de la teo-logía, en cuanto lógica de la *causa sui*. «A tal Dios, el hombre no puede rezarle, ni ofrecerle sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

arrodillarse con temor, ni danzar y cantar. En consecuencia, el pensar sin-Dios, que debe renunciar al Dios de la filosofía, al Dios en cuanto *causa sui*, quizás se encuentre más cercano al Dios divino (*dem göttlichen Gott*). Esta expresión pretende indicar únicamente que tal pensamiento es más libre para Él de lo que la onto-teo-logía querría admitir»⁸⁶.

La descalificación del Dios de la metafísica onto-teo-lógica, del Ente supremo en cuanto *causa sui*, no deja lugar a medios términos. Retomando su diálogo con Nietzsche y su análisis de los valores, afirma: «El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, como ente del ente, ha sido degradado a valor [metafísico] supremo. El golpe más duro contra Dios no consiste en considerar a Dios incognoscible o en mostrar que su existencia no es demostrable, sino en elevar [metafísicamente] al Dios considerado como real, a supremo valor. Este golpe no proviene de los que (...) no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos que hablan del mayor ente de los entes, sin esforzarse por pensar el ser ni caer en la cuenta que tal hablar y pensar, considerados en función de la fe, son la pura y simple blasfemia contra Dios»⁸⁷.

4. LO SAGRADO Y EL SER

En la perspectiva heideggeriana, el tiempo indigente es el resultado del olvido del ser y de la consiguiente ausencia de Dios, provocados por la modalidad de relación con la que se ha determinado la referencia del hombre al ser. La pretensión de racionalizar el ser implica *ontificarlo* (pensarlo como ente o como fundamento-razón) y, por ello, perderlo en cuanto ser. En la medida en que el hombre dice una relación con el ser —y no sólo con el ente— y el predominio de la *ratio* comporta el retiro del ser, la época del olvido del ser constituye la época del extravío esencial del hombre. El estado de alienación en el que se encuentra el hombre abarca la cuestión de Dios, ya que el retraerse de lo que no se deja encerrar en la red de conexiones lógicas ni está al alcance de la técnica (el ser), comporta el cierre del espacio en el que Dios se muestra. Heidegger ha subrayado la responsabilidad causal de la ontoteología en el nacimiento de tal proceso y en su desarrollo; de ahí que descarte cualquier intento de retomar un planteamiento semejante.

La dificultad primordial, que comporta la indigencia de no percibir la ausencia de Dios como ausencia, estriba en la incapacidad de pensar en la dirección en la que se percibe dicha ausencia y se plantea correctamente la pregunta acer-

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, o.c., pp. 259-260.

ca de Dios: «¿Cómo puede el hombre de la actual historia del mundo preguntarse seriamente y de modo riguroso si Dios se acerca o se retrae, si ese hombre omite pensar, ante todo, en la dimensión en la que tal pregunta puede ser planteada?»⁸⁸. Heidegger ha defendido la estrecha relación entre la pregunta por el ser y la posibilidad de una pregunta acerca de Dios. La dimensión a que se refería ahora «es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión, sino se ilumina la apertura del ser y, en su claro (*Lichtung*), no es cercana al hombre. Quizás la característica de esta época del mundo consista en la clausura de la dimensión de lo sagrado (*des Heilen*). Quizás sea ésta la única desgracia (*Unheil*)»⁸⁹.

La impugnación del predominio de la *ratio* no supone en Heidegger ni el rechazo taxativo de la ciencia, ni resignarse a no traspasar lo empírico. La ciencia tiene mucho que decir y que hacer, como el progreso social pone de manifiesto; pero no puede exigir la exclusividad en el campo del conocimiento. Más allá de la ciencia y de su *ratio*, Heidegger indica otras modalidades del *logos* humano, como el poetar o lo que él denomina “pensar” (*Denken*), que acceden a ámbitos cerrados para las ciencias. Para distinguir sin peligro de confusión lo que Heidegger designa con la expresión “pensamiento” o “pensar”, de lo propio de la metodología científica, no duda en afirmar: «La ciencia no piensa»⁹⁰. Conceptualizar racionalmente, calcular matemático, demostrar lógicamente, no son *pensar* en el sentido heideggeriano.

Al pensar no se llega a través de la prosecución radicalizada de la metodología científica, como si fuese su modalidad última, sino gracias a un salto (*Sprung*) que supera el ámbito del método científico y de su campo de objetos. Tal pensar consiste en un meditar que se remonta a lo implícito, a lo no dicho en lo dicho por otras modalidades de *logos* y de relación con el ente. Pensar es llevar a cabo un paso hacia atrás (*Rückschritt*), que se remonta de lo patente a su origen esencial oculto.

El pensador mora en las cercanías del poeta; ambos, cada uno a su modo, se aventuran a considerar lo que otros han perdido⁹¹. Acudiendo al lenguaje figurado que caracteriza al último Heidegger —y dificulta la hermenéutica de su obra— el pensador alemán señala: «Los divinos son los mensajeros de la divi-

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, o.c., 1976, Bd. 9, p. 351.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 351-352.

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, en *Vorträge und Aufsätze*, o.c., p. 133.

⁹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, “...dichterisch wohnt der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze*, o.c., pp. 189-208.

nidad, que nos hace una señal. Desde el escondido dominar de ésta, Dios aparece en su esencia, la cual lo aleja de cualquier comparación con lo que está presente [el ente]»⁹². Lo divino no es susceptible de ser demostrado, ni de ser representado, como —por el contrario— acontece con el ente en la óptica de la ciencias. De lo divino hay que saber entrever los signos, las señas que los “mensajeros” (los “dioses”) nos dirigen. «El éter en el que únicamente los dioses son dioses es su divinidad. El elemento de este éter, en el que la divinidad misma está presente, es lo sagrado. El elemento del éter para la vuelta de los dioses, lo sagrado, es la traza de los dioses huidos. Sin embargo, ¿quién será capaz de encontrar esta traza? Las trazas frecuentemente son poco visibles, son en cada caso la herencia de una indicación apenas presentida»⁹³.

La alternativa a la ontoteología la encuentra Heidegger en un pensamiento lleno de alusiones, más cercano al poetar o al lenguaje místico que al reflexionar conceptual. Con ello, intentaba dar con un pensar que, sin caer en una nueva modalidad de “lógica” que conduzca a un “Dios no divino”, se torne atento al reconocimiento de las señas de Dios.

Pensar es cavilar, recapacitando en lo asumido y meditando en lo que ello supone, para reconcentrarse en su esencia y abismarse en su origen. Paradójicamente, lo buscado por Heidegger es un pensar que, superando su hermenéutica de la metafísica occidental, se encuentra atisbado en pensadores insignes de la filosofía clásica y, muy especialmente, en pensadores cristianos (a los que habría que añadir figuras del pensamiento hebreo y árabe). En efecto, el límite de la reconstrucción histórica de Heidegger estriba en haber adoptado como criterio hermenéutico definitivo para toda la metafísica el enfoque moderno. Desde esta óptica, no es posible percibir con toda su radicalidad —y sutileza— la distinción entre Platón y Kant, o entre S. Agustín y Descartes, o entre Santo Tomás y Leibniz. La problematicidad de la crítica heideggeriana a la onto-teología radica, en definitiva, en haber homogeneizado de algún modo los *logoi* de las ontologías y de las teologías, interpretándolos desde la perspectiva de la *ratio* del *principium reddendae rationis*. Sin embargo, hay tanta distancia entre el *intellectus* de Tomás de Aquino y la *ratio* cartesiana o la *Vernunft* kantiana o idealista, como la que hay entre estas últimas y el *Denken* heideggeriano. En definitiva, también Heidegger es un pensador occidental⁹⁴. Un análisis minucio-

⁹² M. HEIDEGGER, *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, o.c., p. 180.

⁹³ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, o.c., p. 272.

⁹⁴ Cfr. J.B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Neske, Pfullingen 1975; W. BEIER-WALTERS, *Martin Heidegger. La sua tesi dell'oblio dell'essere messa in dubbio dal pensiero neoplatonico*, in AA.VV., *Identità e differenza*, Vita e pensiero, Milano 1985, pp. 365-378; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 335-419; *id.*, *Tomismo e pensie-*

so pone de manifiesto que la modalidad de pensamiento que Tomás de Aquino asigna a la metafísica —por seguir con este autor— no se confunde con la *ratio* moderna, ni implica perder el ser o cerrarse a la mística; sino todo lo contrario. Una cierta conciencia de los límites de su reconstrucción histórica se vislumbra en sus análisis del pensamiento de Aristóteles, que exigirían un tratamiento a parte.

De todos modos, lo que se muestra es que el pensamiento del ser y la apertura a Dios requieren un pensar que supere los confines de la razón racionalista. Ello no es fácil, sobre todo cuando se prescinde de logros decisivos de la tradición heredada. Heidegger, junto a textos en los que acaba en un misticismo del ser que muestran las dificultades (quizás insuperables) con las que se tropieza en su pretensión de pensar el ser desde sus planteamientos, tiene otros en los que se esfuerza por penetrar especulativamente en la cuestión del ser, ya que ésta es imprescindible para replantear la cuestión de Dios: «Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir qué debe designar la palabra Dios»⁹⁵.

El ámbito de la verdad del ser es el ámbito de una verdad que no se deja encerrar en la lógica humana, ni ofrece recursos para la manipulación técnica de lo que muestra. La verdad del ser no es demostrable desde otra instancia, ni es comprensible desde lo óntico o entitativo. La verdad del ser se manifiesta desde sí misma y abre el espacio (ontológico) de cualquier verdad sobre el ente. El ser es lo indisponible para la técnica y lo indeducible a partir de un ente. Por eso, pensar el ser supone introducirse en un ámbito del pensar distinto del deducir, representar, calcular, clasificar; corresponde a la esfera de lo que se manifiesta como un don. El ámbito de la verdad del ser es aquel en el que el pensamiento, en lugar de derivar, predecir y proveer, reconoce: en el doble sentido de caer en la cuenta y dar gracias. Pensar (*Denken*) es agradecer (*Danken*).

Con el objeto de subrayar la diversidad del pensamiento del ser con respecto a lo propio de la metodología que tematiza una modalidad de ente, Heidegger recurre a expresiones que pueden sonar ambiguas; con ellas pretende aludir a lo que no es representable. Así, por ejemplo, afirma del ser que es abismo (*Ab-*

ro moderno, PUL, Roma 1969; M. BERCIANO VILLALIBRE, *La crítica de Heidegger al pensamiento occidental*, UPS, Salamanca 1990, pp. 45-46. Me permito remitir también a un estudio que he dedicado a este tema: L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, G. Barghigiani, Bologna 1996.

⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"*, o.c., p. 351.

grund), carencia de fundamento en tanto en cuanto se encuentra más allá de lo que es pensable con la *ratio* justificante; o que es lo no-ente, en cuanto diferente ontológicamente del ente y, por ello, un *nihil* con respecto al ente; etc.

El ser reclama una plenitud que concede al ente su estar presente, lo mantiene, lo recoge y custodia. El ser otorga al hombre las posibilidades históricas de su existir. El ámbito del ser es el ámbito del don frente a lo explicable y producible a través de causas necesarias. Por todo ello, el ámbito de la verdad del ser es el que constituye el espacio para la experiencia de lo sagrado.

Desde lo indicado, se comprende el motivo por el que Heidegger insista en que lo primario para acceder al paraje de la cuestión de Dios sea el pensamiento de la verdad del ser. «En esta cercanía se lleva a cabo, si en alguna ocasión se lleva a cabo, la decisión de si y cómo Dios y los dioses se nieguen y permanezca la noche, de si y cómo el día de lo sagrado alboree, de si y cómo en la aurora de lo sagrado puedan empezar de nuevo a aparecer Dios y los dioses. Pero lo sagrado, que es el único espacio esencial de la divinidad, que a su vez es lo único que concede la dimensión de los dioses y de Dios, llega a aparecer sólo si antes y tras una larga preparación, el ser mismo se ha abierto-iluminado (*gelichtet*) y es experimentado en su verdad»⁹⁶.

Heidegger nos enfrenta con la necesidad de un pensar más radical que el que se limita a una región de la realidad o a una esfera del ente; gracias a él, el hombre se abre a la cuestión de Dios. No obstante, no es suficiente indicar un objetivo; también es menester considerar cómo pretende adentrarse en él. Aquí se ponen de manifiesto las insuficiencias del intento heideggeriano.

5. EL SILENCIO DE DIOS

La mediación del pensamiento del ser para acceder a la cuestión de Dios es imprescindible para Heidegger por un motivo preciso: sólo en ella y desde ella el ser humano se prepara para reconocer las trazas o señas de Dios, en la medida en que ella introduce en el ámbito en el que tales señales son perceptibles. «Pocos son los que saben que Dios espera la fundamentación de la verdad del ser (...). Por el contrario, parece como si el hombre debiera esperar a Dios. Quizás sea ésta la forma más capciosa del más profundo ser-sin-Dios (*Gottlosigkeit*)»⁹⁷.

Sin embargo, Heidegger se muestra muy receloso cuando alude al alcance del pensamiento del ser en relación a la cuestión religiosa. «El pensamiento que

⁹⁶ *Ibid.*, p. 338.

⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, o.c., 1989, Bd. 65, p. 417.

remite a la verdad del ser como aquello que debe ser pensado, no pretende haber decidido por el teísmo. No puede ser teísta, como tampoco ateo. Y ello no por una actitud de indiferencia, sino por respeto a los límites puestos al pensamiento en cuanto tal y, precisamente, por parte de lo que se debe pensar, es decir, la verdad del ser»⁹⁸.

El proyecto heideggeriano de «asomarse a la perspectiva de una unidad de la esencia de la metafísica todavía no pensada»⁹⁹ le ha conducido a identificar dicha esencia unitaria en el carácter ontoteológico y, por ello, a rechazar cualquier acceso metafísico al ser y al tema de Dios. De ahí que insista: «Lo sagrado no es simplemente lo divino de una ‘religión’ existente, en este caso, la cristiana. Lo sagrado, en general, no puede establecerse ‘teológicamente’, porque toda ‘teología’ ya presupone el *theos*, el Dios; y ello es de tal modo así que, allí donde aparece la teología, Dios ya ha empezado su fuga»¹⁰⁰.

Las consecuencias de la ruptura con cualquier modalidad de tradición metafísica no deja indiferente al pensamiento con respecto a sus posibilidades de pensar. En la reflexión de Heidegger se intuye una vaguedad o ambigüedad de fondo, tanto por lo que respecta la cuestión del ser como con referencia al tema de Dios. Por un lado, Heidegger pretende situarse más allá de las diatribas especulativas y religiosas en torno al teísmo o a una religiosidad sin Dios personal (panteísmo, por ejemplo); o al debate acerca de cómo pensar el *theos* del teísmo, en su caso. A ello le encamina su rechazo de cualquier ontoteología. De ahí que en los *Beiträge zur Philosophie* abogue por “el último Dios”, que caracteriza —en primer lugar— como «el totalmente otro con respecto a los precedentes y, sobre todo, con respecto al cristiano»; especificando —en segundo lugar— que «el último Dios posee su más única unicidad y se mantiene al margen de la determinación calculante que se piensa en los títulos ‘mono-teísmo’, ‘panteísmo’ y ‘a-teísmo’. El ‘monoteísmo’ y toda forma de ‘teísmo’ existe a partir de la ‘apologética’ judaico-cristiana, que tiene como presupuesto especulativo la ‘metafísica’»¹⁰¹. Como aludíamos, la equiparación sin más de “razonar calculante” con metafísica excluye la posibilidad de penetrar en la relevancia de algunos debates de la historia del pensamiento y de la religión.

Por otro lado, Heidegger parece que no acierta a encontrar el sendero que conduce a una apertura del pensamiento con respecto a las señas divinas, es

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, o.c., p. 352.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, o.c., p. 45.

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, Gesamtausgabe, o.c., 1982, Bd. 52, pp. 132-133.

¹⁰¹ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, o.c., p. 411.

decir, a reconocer la acción de Dios como acción divina que habla de un Dios que actúa. Tal reconocimiento no acontece en el ámbito de una razón autosuficiente e impositiva, cerrada al ser, como Heidegger ha subrayado, pero tampoco en la esfera de un pensamiento que elude la cuestión de si Dios es reconocible en términos de ser personal que actúa y se dirige al hombre. Por eso, a la ambigüedad de su pensamiento no cabe otra opción que la de refugiarse en el silencio: «La metafísica es onto-teo-logía. Quien conoce la teología, tanto la de la fe cristiana como la de la filosofía, desde su madurado origen, prefiere hoy, en el ámbito del pensar, callar acerca de Dios. Pues el carácter onto-teo-lógico de la metafísica se ha vuelto problemático para el pensamiento, no en función de alguna modalidad de ateísmo, sino gracias a la experiencia de ese pensamiento, al que se le ha mostrado la onto-teo-logía como la impensada unidad de la esencia de la metafísica»¹⁰². No obstante, el silencio fruto de la carencia de orientación al repudiar las grandes tradiciones en las que el hombre se ha enfrentado con la cuestión de la verdad divina —bien diverso del silencio místico ante la sublimidad de haberse asomado a una verdad que supera todo saber humano— no puede ser la actitud concluyente. Ante lo definitivo, la renuncia no es respuesta, ni siquiera para un pensador intrincado como Heidegger. A este respecto, es significativo el apelar a una manifestación de Dios en una célebre entrevista: «Si se me permite contestar brevemente y quizás de un modo un poco general, pero después de una larga cavilación: la filosofía no podrá efectuar ninguna transformación inmediata en el estado actual del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino para todo meditar y aspirar meramente humano. Sólo un Dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que, con el pensamiento y la poesía, preparemos una disposición para la aparición del Dios o para la ausencia del Dios en el ocaso»¹⁰³.

6. EL SER COMO VERDAD Y LA VERDAD DEL SER

El asunto del pensar (*Sache des Denkens*) que guía la totalidad del caminar especulativo de Heidegger consiste en el ser, tal y como se pone de manifiesto desde sus primeros pasos filosóficos hasta sus últimas obras. El ser requiere ser pensado porque ha sido mistificado por la metafísica de la razón. El predominio de la *ratio* ha “ontificado” el ser cada vez que ha pretendido acceder a él con representaciones o demostraciones. Ahora bien, ontificar el ser —transformarlo en un ente— es lo mismo que perderlo en cuanto ser: significa olvidarlo. Para

¹⁰² M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, o.c., p. 45.

¹⁰³ M. HEIDEGGER, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, o.c., 2000, Bd. 16, p. 671.

pensar el ser en cuanto tal, es menester pensarlo en su diferencia con el ente, es decir, a partir de lo que Heidegger denomina “diferencia ontológica”, e intentar una modalidad de pensamiento que lejos de ontificarlo, lo “experimente” en sí, en su diferencia con el ente.

El caminar meditativo de Heidegger no responde a la imagen de una línea recta, o más o menos derecha. Su caminar está constituido por sendas en el bosque (*Wege, nicht Werke*) que, en ocasiones, parecen interrumpirse y exigen, para proseguir desde el punto alcanzado, dar un salto hacia una nueva vereda que apenas se entrevé. Sin embargo, tanto el tema del pensar (el ser) como su enfoque, se mantienen a lo largo de todo su recorrido.

Los mojones que indican el itinerario heideggeriano están formados por las palabras clave en las que se expresa la esencia de cada uno de sus tramos. No obstante su diversidad, en todas ellas se reconoce un enfoque de fondo que permanece constante. Tal enfoque estriba en considerar el ser desde la perspectiva de la verdad del ser, de su hermenéutica existencial o especulativa¹⁰⁴. El pensar heideggeriano se pone en marcha sobre todo gracias a la temprana lectura del texto de Brentano sobre la multiplicidad de *sentidos* de la expresión *ser*. La cuestión del *sentido* del ser, de su *verdad* como manifestación o apertura que se retrae, de su *hermenéutica* a lo largo de la historia, de su *experiencia pensante*, de la actitud de *escucha* a su hablar, marca la reflexión heideggeriana y le imprime su determinación esencial.

En efecto, el Heidegger de *Ser y tiempo* es el pensador que pretende plantear la cuestión del *sentido del ser*, es decir, la identificación de la instancia a partir de la cual el ser es comprensible. En la reflexión heideggeriana se indica que el sentido que posee cada ente remite a un contexto o totalidad de sentido, denominado mundo (*Welt*): lo jurídico tiene sentido en el “mundo” del derecho; los instrumentos del taller, en el contexto del ejercicio artesanal correspondiente. En esta perspectiva, la verdad como adecuación está antecedida por otro significado de verdad: la verdad como apertura del contexto de sentido, en el que el ente recibe su significado y es comprensible. El ente es encontrado en cuanto tal si se reconoce su sentido; únicamente así, el ente “está presente”. Y el sentido remite a la “presencia” de la apertura del contexto: se reconoce el instrumento en cuanto tal y uno se adecúa con él, sólo en la medida en que su contexto (mundo) esté “abierto”. La verdad radical consiste en la manifestación o desvelamiento del mundo en el que el ente es “encontrable” y está presente en cuanto tal. En *Sein und Zeit*, Heidegger mostrará además que dicha apertura remite, a

¹⁰⁴ Cfr. W. BIEMEL, *M. Heidegger*, Rowohlt, Hamburg 1985; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsá, Pamplona 1984.

su vez, a la temporalidad intrínseca del comprender humano.

A partir de ahí, Heidegger intentará pensar el ser desde la palabra clave *verdad* en cuanto *a-letheia*, desvelamiento: el ser es lo que saca a la luz y ostenta el ente, lo manifiesta y lo trae a la presencia; mientras él mismo, en cuanto desvelar, se vela para dejar aparecer lo que muestra (el ente). El ser es pensado desde la imagen del claro del bosque (*Lichtung*) donde penetra la luz que ilumina lo que se halla presente en él (los entes) y permite al hombre la relación teórica y práctica con el ente¹⁰⁵. Así mismo, el ser es pensado a partir de la metáfora del crucero (*Geviert*) que mantiene unidas las cuatro dimensiones a que remite el ser o las cuatro direcciones en las que pensarlo¹⁰⁶. El ser es entendido como evento (*Ereignis*) en el que la verdad histórica del ser (su hermenéutica en un momento de la historia) acontece, otorgando al ente y al hombre su espacio; etc.

La preeminencia del enfoque hermenéutico desplaza otras dimensiones de la cuestión del ser y de la antropología. Para Heidegger, el hombre es quien existe en la cercanía (*Nähe*) del ser. El hombre es un “ser ontológico” porque no se limita a relacionarse con los entes, sino que dice o alcanza una referencia constitutiva al ser. En *Ser y tiempo*, dicha referencia es veritativa, pero también existencial, dado que el hombre se relaciona con su mismo ser gracias a la libertad. Existir dice comprender, pero la comprensión acontece en un proyecto existencial en el que lo que está en juego es la propia existencia. La peculiaridad ontológica del hombre se empieza a identificar con penetración en el primer Heidegger; sin embargo, aunque lo alcanzado en *Ser y tiempo* se mantenga como patrimonio irrenunciable en la prosecución de su pensamiento, hay temas empezados en esa obra que luego no son desarrollados, tal vez porque el planteamiento de los mismos en dicha obra era estrecho. Uno de ellos es la relación

¹⁰⁵ O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 75: «Nicht das erstarrte und entleerte Sein, sondern die “Welt” soll das zentrale Thema Heideggers sein: die Welt als “wahre Welt”, als Welt, die den abendländischen Nihilismus in seiner Gesamtheit hinter sich läßt. Heidegger soll die alte verfallene, christlich-metaphysisch-bürgerliche Welt verwerfen und die kommende, heile und neue Welt erwarten».

¹⁰⁶ Las dimensiones son la siguientes: 1) el mundo (*Welt*) o cielo (*Himmel*), que indica que el ser dice apertura de un contexto histórico de sentido (verdad como *aletheia*) en el que los entes están dotados de significado; 2) la tierra (*Erde*), que alude a que el ser se retrae al mismo tiempo que abre un mundo, porque el ser no se agota en ninguna de sus hermenéuticas históricas (desvelamientos); 3) los mortales, es decir, los hombres que acceden al ente precisamente porque están en la apertura del ser; 4) los divinos, en cuanto mensajeros de la divinidad en cada época histórica. Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, o.c., pp. 385-426; *id.*, *Die Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, o.c., 1985, Bd. 12, pp. 7-30; *id.*, *Das Ding*, o.c., pp. 165-187; *id.*, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, o.c., pp. 1-74.

entre ser, existente y libertad. En el segundo Heidegger se acentúa que la libertad consiste en dejar aparecer el ser, en «dejarse incluir en el desvelamiento del ente en cuanto tal»¹⁰⁷; concluyendo: «El acontecer del desvelamiento, o sea, de la verdad, es aquello con lo que la libertad tiene la parentela más estrecha y profunda»¹⁰⁸. En el acontecer del ser, la tilde se pone en el tener lugar del desvelamiento, y no en otras dimensiones. La preeminencia de la perspectiva veritativo-hermenéutica relega a un segundo plano la meditación en torno a temas esenciales de la libertad, como el pensamiento dialógico y personalista ha puesta de manifiesto.

La perspectiva de la verdad, del desvelamiento, de la apertura, del presentar y traer a la presencia, etc., se consolida en la medida en que gana peso la dimensión histórica en su interpretación del ser. Como hemos aludido, para Heidegger la historia radica en los diferentes modos en los que el ser ha sido interpretado. Cada uno de ellos constituye la base de un mundo histórico, en el que los entes tienen el sentido que les es propio en esa época, y el hombre se autocomprende y comporta de modo correspondiente. El ser *presentifica*, es decir, trae a la presencia y mantiene presente. «Sólo hay ser, en cada caso, según este o aquel cuño históricamente destinado (*geschicklichen Prägung*): *physis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad»¹⁰⁹. La historia, en último término, es la historia del ser (*Seinsgeschichte*), es decir, la historia de sus interpretaciones, caracterizada porque en ella el ser en cuanto tal se retira y permanece impensado.

La historia del ser explicita cómo acontece el ser (*wie Sein geschieht*) según Heidegger: como acaecer en cuanto evento (*Ereignis*) de una apertura que se ofrece al hombre y lo reclama, apropiándose de él y de los entes que en dicha apertura se muestran, en la medida en que en dicha apertura el ente está presente y el hombre tiene acceso a él¹¹⁰. El ser se destina al hombre y le concede su espacio histórico.

Como se pone de manifiesto, la óptica de Heidegger responde a la perspectiva hermenéutica que subraya la dimensión veritativa del ser¹¹¹. Es indudable que

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, o.c., p. 189.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, o.c., p. 33.

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, o.c., p. 58.

¹¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, o.c., pp. 227-257.

¹¹¹ O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, o.c., p. 118: «Sein als das unverfügbare, jeweils geschichtliche Seinsgeschick zeigt sich in seinem Sinn oder in seiner Offenheit und Wahrheit als *Ereignis* (...). *Sein als Ereignis*: mit dieser Bestimmung des Sinns von Sein ist Heideggers Denken angekommen an seinem Ziel. Im Ereignis ist die Zeit, in deren Licht

la historia de la humanidad está constituida por la comprensión del ser que tiene lugar en cada época, ya que ella determina el modo de comprender la existencia y los entes que al hombre le salen al paso, y canaliza la modalidad de acción. Sin embargo, también es indudable que ni la historia se agota en la hermenéutica del ser, ni la dimensión hermenéutica es la única dimensión del ser o la más radical o definitiva. La historia, ya sea como biografía personal o como temporalidad de la humanidad, surge de decisiones que configuran la existencia y según las cuales se determina la identidad de la existencia histórica. El intelectualismo que puede insinuarse cuando se pone énfasis casi exclusivamente en la dimensión hermenéutica corre el peligro de ocultar el alcance y la responsabilidad —en el sentido radical aludido anteriormente al introducimos en el análisis de Nietzsche— de la acción al reducirla a una traducción pragmática de la comprensión (o viceversa, si el proyecto pragmático determina la comprensión).

La experiencia del ser es experiencia hermenéutica (*verum*), pero también experiencia del actuar y de la libertad de la persona, con todo lo que esto lleva consigo: experiencia ética (*bonum*), en cuanto acción moral y repercusión de ella en la biografía y en la historia; experiencia de la dignidad de la persona (del tú), que interpela al yo y debe expresarse en la relaciones interpersonales; y, en definitiva, experiencia radical del acontecer de una realidad (*ens*) que es la raíz en la que se asienta su desvelarse veritativo y en la que repercute el actuar histórico. Por lo demás, la hermenéutica heideggeriana, en la medida en que interpreta la historia de las comprensiones históricas del ser como historia del olvido del ser, es una hermenéutica de la hermenéutica —una hermenéutica judicativa— que pretende haber desentrañado cómo están las cosas en verdad y acceder a la verdad del ser más allá de las hermenéuticas históricas, aunque tal acceso sea posible gracias a ellas.

La verdad del ser no se reduce a la apertura de contextos históricos de sentido. La verdad del ser no es meramente desvelamiento, en cuanto darse histórico de una interpretación del ser que abre un contexto de significado. En otras palabras, la verdad del ser no se limita a una hermenéutica histórica y, paralelamente, la hermenéutica del ser no se reduce a la apertura “aséptica” de un horizonte de sentido. La crítica heideggeriana a la racionalización histórica del ser es posible si el pensar es capaz de criticar, es decir, de juzgar (*krinein*) según el sentido de la expresión griega. Juzgar-criticar es reconocer una verdad que se encuentra más allá de lo asumido acriticamente en un contexto. De ahí que la *verdad del ser* no se agote en el *ser como verdad histórica* en cuanto apertura de

das Sein immer schon auf eine verborgene Weise verstanden wurde, eigens mitgedacht». Para un análisis del término *Anwesen* y su relación con el *Es*, cfr. M. MARASSI, *Presenza e differenza. Heidegger e l'unità originaria*, en AA.VV., *La differenza e l'origine*, Vita e pensiero, Milano 1987.

sentido. Una apertura histórica puede corresponder (*adecuarse*) más o menos a la verdad que custodia el ser; por eso cabe hablar de olvido del ser como destino histórico de una cultura. Dicha verdad remite al ser como poseedor de verdad, que excede sus hermenéuticas históricas. Desde aquí se atisba una dirección del pensar que remite el *verum* al *ens*, y de ahí al *esse* y a Dios. La modalidad de pensamiento llamada en causa es de carácter meyfísico, pero no en el sentido ontoteológico criticado por Heidegger.

7. ADEMANES E INSUFICIENCIAS EN HEIDEGGER

En Heidegger se constatan una serie de indicaciones que no pueden ser desatendidas; pero también se perciben carencias que requieren ganar una cierta distancia.

Sintéticamente, y por lo que atañe a nuestro tema, se pueden identificar tres insuficiencias en el enfoque heideggeriano que condicionan el alcance de su pensamiento del ser y el planteamiento de la cuestión de Dios. Heidegger ha señalado con acierto las distorsiones inherentes al proyecto moderno, con su pretensión de hacerse con la verdad del ser por medio de una *ratio* que intenta objetivar la realidad desde presuntos parámetros autónomos de la subjetividad racional. Al racionalismo, en el sentido amplio de la palabra, se le escapa el ser; así como tampoco la metodología científica está en condiciones de acceder a la dimensión radical de la realidad. El pensamiento del ser exige superar tanto los desenfoques del *logos* moderno, como la delimitación óptica de las ciencias. Sin embargo, el poco aprecio efectivo por lo que las ciencias pueden aportar a la reflexión filosófica, limita de por sí la base de la meditación heideggeriana. Para pensar el ente en su ser y acceder a la cuestión del ser en cuanto tal, es necesario superar el nivel u horizonte de interrogación y de pensamiento en el que se mueven las ciencias, pero lo obtenido por ellas no es indiferente con respecto a la tarea del filósofo.

De todos modos, la primera de las insuficiencias a que nos referimos radica en la limitación del planteamiento que deriva de haber extendido la crítica del desenfoque moderno a la totalidad de la metafísica occidental. El rechazo de las grandes reflexiones de la tradición metafísica, junto con la pretensión de situarse al margen de ellas, acarrea la pérdida de indicaciones especulativas que permiten penetrar con amplitud en la cuestión del ser. La interpretación de Heidegger de temas como el acto —también en las metafísicas creacionistas—, la substancia, el fundamento último, la causalidad, etc. es reductiva en la medida en que la concordancia de *ratio* y *causa* —que Cassirer reconoce como distintivo de la Modernidad y Heidegger extiende a toda la metafísica— conduce a considerar cualquier metafísica como una ontología bajo el dominio del *logos* racionalista, menoscabando el genuino horizonte en el que la reflexión de muchas

metafísicas se ha movido. Con ello se pierde el contexto en el que temas como la creación *ex nihilo* o el debate en torno al panteísmo, monoteísmo, politeísmo, etc. adquieren su auténtica perspectiva; reduciéndose la amplitud temática del pensamiento del ser al rechazarlos.

La segunda insuficiencia proviene de una excesiva unilateralidad en el enfoque heideggeriano. La perspectiva veritativa lleva a reconducir el resto de dimensiones a la cuestión de la verdad, como acontecer histórico de la apertura o desvelamiento (*aletheia*) que trae a la presencia el ente y se dirige al hombre¹¹². De este modo, las restantes de dimensiones ontológicas, como por ejemplo la dimensión ética, quedan subordinadas a ésta. Con ello, la reflexión radical se aleja de temáticas que anteriormente habrían recibido una atención mayor, incurriéndose en lo que podríamos considerar una insuficiencia en su tratamiento¹¹³. La parvedad del desarrollo de la esfera ética y la exigüidad del papel que a ella se le atribuye en Heidegger ya se ponen de manifiesto en *Ser y tiempo* —como tendremos ocasión de indicar próximamente— y ha sido subrayada entre otros, por Levinas, para quien es ontológicamente originaria la responsabilidad del yo ante el apelo que me dirige el rostro menesteroso del otro¹¹⁴.

¹¹² Cfr. E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987; R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid 1993.

¹¹³ Como decíamos, la justificación del enfoque hermenéutico se hereda desde la fase de elaboración de *Ser y tiempo*, cuando se precisa que lo estrictamente preguntado al plantear la cuestión del ser es el *sentido* del ser. La pregunta radical es la que dirige la mirada hacia la raíz de lo que es. El ente es lo que nos sale al paso en nuestra existencia, eso con lo que constantemente nos relacionamos intelectual y prácticamente. Ahora bien, ¿cómo nos topamos con el ente? ¿Cómo nos sale al paso el ente? ¿De dónde surgen todas las posibles relaciones con el ente? Lo presente en nuestro mundo lo aprehendemos constantemente como dotado de un sentido: el hombre no percibe ondas sonoras —expresión que, dicho sea de paso, ya designa a una realidad según un significado— sino sonidos (el motor, la voz de la persona conocida, la trompeta de la banda, etc.). Lo presente está presente en la medida en que tiene significado (oímos cantar, no ruidos), por eso nos topamos con ello en tanto en cuanto ambos nos encontramos dentro de un contexto o plexo de significados. La cuestión radical se formula entonces como pregunta acerca de la instancia última desde la que lo presente es comprensible, es decir, está dotado de significado. Dicha pregunta es radical, porque la investigación científica (física o psicológica), por ejemplo, es en cuanto tal una relación cognoscitiva con una modalidad de ente (lo físico o lo psicológico), que se enraíza en la precomprensión que nos hace entender que dicho sector de la realidad es investigable científicamente con la metodología correspondiente (la metodología de la física o de la psicología). De ahí la radicalidad de la pregunta que focaliza la raíz de eso que hace que lo presente, esté presente. Esa raíz es la apertura histórica que corresponde a la verdad como evento del desvelamiento.

¹¹⁴ Cfr., por ejemplo, E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997.

No reducir la reflexión radical a la dimensión veritativa significa, en primer lugar, ampliar el horizonte del pensar y, en segundo lugar, encaminarse hacia la base que sostiene tal horizonte y a la que remiten dichas dimensiones. De este modo, la misma dimensión hermenéutica o veritativa recibe su dirección apropiada. Para ello, puede ser pertinente recuperar la aquilatada cuestión de los trascendentales del ser (*unum, verum, bonum, pulchrum*) y su reconducción al ser; desde ella se pueden abordar otros temas, como por ejemplo la temática de la esencia y del acto, etc. Con esta reflexión no sólo no se descalifica la cuestión hermenéutica, sino que se alcanza su trasfondo último.

En la tradición metafísica que intenta esclarecer las dimensiones trascendentales del ser, todas las esferas que caracterizan lo real en cuanto tal (ontológicamente) —más allá de su diversidad categorial o formal (óptica)— se enraízan en el ente (*ens*); el cual remite a su vez al ser como a su acto radical (*esse, actus essendi*). La cuestión de dónde se individúe lo ontológicamente originario o radical condiciona el enfoque del pensamiento del ser y repercute también en el planteamiento del resto de dimensiones trascendentales, la verdad incluida. Así, por ejemplo, la verdad adquiere en Tomás de Aquino un tratamiento significativamente amplio, al indicar que debe ser enfocada según tres direcciones: 1) como declaración, manifestación u ostentación, 2) como lo propio del ser y 3) como apertura acontecida (adecuada) del hombre al ser¹¹⁵. Todas ellas son posibles porque el *verum* —en cuanto dimensión trascendental del ente que hace referencia a la inteligencia— descansa en el ser; y no viceversa.

Dilatar el horizonte de la cuestión del ser se lleva a cabo recuperando otras dimensiones trascendentales del mismo y reconduciéndolas a él. Con ello, se accede a una dimensión en la que se aprecia la pertinencia de retornar a problemas que han ocupado la historia del pensamiento del ser y de la religión, como por ejemplo, la temática de la creación o del monoteísmo.

¹¹⁵ Q.D. *De Ver.*, q. 1, a. 1: «Ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. *Solil.*: verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaphysic.*: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. *De veritate*: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et Philosophus dicit in *IV Metaphysic.*, quod definiens verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in lib. *De vera relig.*: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus».

La tercera insuficiencia se refiere a la comprensión del hombre como ser personal. Heidegger ha dedicado muchas páginas a hablar del hombre; por extenso en su primera fase, más implícita y sintéticamente en la segunda. El hombre es quien vive en la cercanía del ser, el que oye su apelo y lo custodia (es “el pastor del ser”). El hombre es quien posee el don del lenguaje, que al decir de Heidegger constituye la “casa del ser”¹¹⁶ y responde a su llamada. La meditación heideggeriana ha ayudado a reconocer el carácter ontológico (de relación con el ser) y no meramente óntico (de referencia al ente) del hombre en una época que la que parecía indiscutible el sin sentido de un hablar sobre el ser, dada la hegemonía de las ciencias y de la técnica. Sin embargo, la escasez del esclarecimiento de la dimensión dialógica del hombre, como ser personal que se dirige a una alteridad personal para ser plenamente, condiciona el alcance de su antropología y a la posture de su pensamiento del ser y apertura a Dios.

Lo que podríamos denominar relación ontológica, y no meramente óntica o entitativa —siguiendo la indicación heideggeriana de pensar desde la diferencia ontológica—, está constituida en Heidegger por la relación del hombre con el ser: de ella derivan y desde ella se modalizan históricamente el resto de relaciones. Ahora bien, la relación interpersonal es una relación que, aunque esté mediada por circunstancias, acontecimientos, asuntos, etc. ónticos, posee rango ontológico; de ahí que sea ontológicamente diversa de las restantes, hasta el punto que, según la máxima kantiana, el hombre no sea nunca instrumentalizable y, con mayor radicalidad en el cristianismo, el segundo mandamiento (el amor al prójimo) sea semejante al primero (el amor a Dios). No puede olvidarse que, en la comprensión cristiana, el hombre sólo existe con autenticidad y se desarrolla en cuanto hombre si ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo según la medida de quien ha dado su vida por la humanidad, Jesucristo.

Desde lo señalado se muestra que el hombre posee una dignidad ontológica que no es patrimonio de los entes no personales; lo que, a su vez, remite a una diferencia ontológica —en el ámbito del ser— y no simplemente óntica con respecto a lo impersonal. Sin embargo, en el último Heidegger se afianza un enfoque del ser como un neutro (lo, *es*), sin conjugarse según los pronombres personales. El ser no adquiere el semblante de lo personal, lo cual dificulta la comprensión ontológica, antropológica y teológica que el cristianismo lleva consigo, ya que, para el cristiano, la relación ontológica en el sentido señalado es relación con un Dios personal y con el prójimo.

Insuficiencia no significa ausencia, sino estrechez, limitación, falta de hondura o amplitud en el tratamiento de una cuestión. En Heidegger, no obstante la

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, o.c., pp. 313-364.

riqueza de su lección, se identifica una insuficiencia en la consideración de temáticas propias de la metafísica, consecuencia de su rechazo de la metafísica en cuanto tal; se detecta una insuficiencia en la amplitud de su cuestión del ser; y se revela una insuficiencia en la explicitación del carácter ontológico del hombre. La triple insuficiencia señalada condiciona en Heidegger el pensamiento del ser y su planteamiento de la cuestión de Dios y de la religión. Uno de los modos de ilustrarlo sintéticamente nos lo ofrece precisamente el tema de la diferencia ontológica.

Para Heidegger, la diferencia ontológica denomina, como decíamos, la diferencia entre el ser y el ente. Si se intentan superar las insuficiencias de su pensamiento recuperando, por un lado, el pensamiento de la distinción entre ser como acto y esencia, presente en la reflexión de Tomás de Aquino, y, por otro, se elabora metafísicamente la intuición de la radicalidad ontológica de las relaciones interpersonales, que el pensamiento dialógico y personalista ha señalado, entonces se reconoce que la diferencia ontológica no se limita a la diferencia entre el ser y el ente, sino que se extiende a modalidades o grados de ser diferentes (como el primer Heidegger había señalado a su modo). La diferencia ontológica es también diferencia entre el ser de lo personal y el ser de lo no personal, en cuanto ser. Junto a ello, y a la luz de la distinción entre ser y esencia, se advierte el carácter finito del ser, tanto personal como no, abriéndose el espacio para el reconocimiento de la distinción ontológica definitiva entre ser finito y Ser infinito.

En este contexto se plantea la cuestión del ser y de Dios exigiendo la dilucidación de temas como el ateísmo, panteísmo, monoteísmo, politeísmo. El pensamiento es apertura al ser que se encamina a desvelar el fundamento, aunque no sea abarcable o aferrable racionalmente. El ámbito de lo gratuito —que es la esfera de lo más radical de la libertad— es un ámbito en el que se accede a un fundamento, en el sentido amplio del término; pero un fundamento no expresable en términos de una “razón suficiente”. La apertura a lo indisponible, al ser, y con ello a lo sagrado, acontece de un modo pleno donde se introduce el tema de la persona y de la libertad. De ahí que en la cuestión de Dios sea imprescindible el esclarecimiento de los temas aludidos.

* * *

Heidegger ha mostrado la necesidad de un pensamiento que supere la pretensión de encerrar la realidad en representaciones claras y distintas y en sistemas lógicos en los que todo, cada elemento, cada pieza, es explicable o susceptible de ser demostrado según nexos necesarios. Junto a ello, Heidegger ha recordado la importancia de replantear la cuestión del ser para que el hombre puede ser plenamente hombre, en un momento cultural en el que el desarrollo de las ciencias y la disolución de planteamientos filosóficos del siglo XIX comportaba

frecuentemente considerar el tema por excelencia de la filosofía como algo obsoleto o ilusorio.

El ser requiere un pensamiento que acceda a un orden de consideración que sea más radical que el que corresponde a las ciencias, caracterizadas por limitarse a un sector o campo de la realidad. El ser es además el ámbito resolutivo del ente, no susceptible de ser justificado o fundamentado apelándose a un orden causal como el que se puede elaborar en los diferentes ámbitos ónticos que las ciencias estudian. El ser es lo indisponible para la racionalización absoluta y lo inalcanzable por la causalidad de un orden entitativo. Por eso, el pensamiento del ser introduce en el espacio de lo sagrado, en donde es posible reconocer las señas de lo divino en cuanto tal.

Todo ello es de suma importancia para acercarse al misterio de Dios. Solamente un pensamiento que reconoce el carácter donado del ser, y por tanto que lo radical de la realidad no se fundamenta gracias a causas semejantes a los dinamismos causales de la naturaleza, es capaz de abrirse para el reconocimiento de un Dios auténticamente divino que, en su trascendencia, dona el ser. Sin embargo, el pensamiento heideggeriano despierta la duda de si su planteamiento no se habrá quedado corto.

En su afán por pensar el ser sin ontificarlo, Heidegger distingue entre un lenguaje apropiado para el ente y otro exclusivo para el ser. Del ente decimos que “es”: el ente es (*das Seiende ist*); del ser, por el contrario, que “hay” o “se da” (*es gibt Sein*). Heidegger utiliza la expresión alemana *es gibt* que permite la dualidad semántica del “hay” y del “se da”. En función del lenguaje del ser, del que decimos que *se da*, el ser debe ser pensado como un *don* y no como algo fundamentado-causado, que Heidegger reserva para el ente con el objeto de mantener la diferencia ontológica ente-ser.

Hacia el final de su vida, afirmaba su propósito de dirigir la mirada hacia adelante, hasta el *Es* del *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*, es decir, hacia la instancia (*Es*) que da ser y tiempo. Heidegger pretende enfrentarse con el pensamiento de la instancia que dona el ser, y con él, el tiempo del ser y de la existencia humana. Para ello le da vueltas a la expresión *se da*, indicando que en el darse se alude a una instancia que da (el *es* de la expresión alemana *es gibt*). Heidegger subraya su objetivo de acceder a esa instancia apuntando, «y escribimos el *Es* en mayúscula», como un sustantivo, concluyendo: «Por este camino se deberá mostrar el *modo* en el que se da ser y se da tiempo»¹¹⁷.

Con otras palabras, el último Heidegger considera que el ser remite a una

¹¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969.

instancia donante, advirtiendo además que hay una correspondencia entre el *modo de entender el ser*, la *modalidad del darse*, la *modalidad del dar* y la caracterización de la *instancia que dona*. En último término, el pensamiento se abre al reconocimiento de una remisión del mismo ser a un origen ontológicamente diferente de los orígenes ónticos, y por eso no reductible a los dinamismos entitativos de la naturaleza o de la técnica. Ahora bien, es precisamente aquí donde se pone de manifiesto, de nuevo, la insuficiencia del pensamiento heideggeriano. Los límites de su planteamiento del ser condicionan el alcance de su apertura intelectual al reconocimiento de las señas de Dios. Heidegger no ha conseguido ir más allá de una remisión del ser a una instancia donante de carácter neutro: el neutro *Es* del *es gibt Sein*, se da ser, ello da ser. La correspondencia en Heidegger entre *modalidad de pensamiento del ser*, de *don*, de *donar* y de *donante*, conduce a una instancia no personal, ante la cual tampoco es posible orar, caer de hinojos o danzar.

Las señas de Dios, con las que se manifiesta al hombre, empiezan por eso que se ha denominado acción creadora. El Dios creador es el Dios personal y trascendente que dona el ser por amor. Es aquí donde se percibe la necesidad de una ontología que, superando los desenfoces de la *ratio* “representante” y “logicizante”, acceda al ser del ente con toda su riqueza y comprenda la dignidad ontológica de la persona. También aquí se entiende la relevancia del debate acerca del teísmo. En términos no presuntuosos, se podría insinuar si el intento heideggeriano de situarse más allá de cuestiones metafísicas como el teísmo, no conduzca a acabar más acá de ellas, es decir, a perder terreno en algunos aspectos, a pesar del gran mérito de haber repropuesto la cuestión del ser y de Dios en el contexto postmoderno.

III

LA LIBERTAD EN LA EXISTENCIA Y LA RELIGIÓN

La apertura del hombre a Dios, su reconocimiento y la relación religiosa que éste conlleva si el hombre no se clausura en su inmanencia, son acontecimientos radicales de la existencia humana, que la modulan en todas sus dimensiones. Considerarlos intelectualmente requiere no desgajarlos de donde tienen lugar; es más, uno de los accesos primordiales a ellos lo constituye la reflexión entorno a la existencia, ya que es ella misma la que muestra su exigencia ontológica y existencial de referirse a Dios. De lo dicho se deduce que el pensamiento que se plantee la cuestión de Dios y de la religión deba detenerse a considerar las relaciones entre existencia, metafísica y religión. Para abrirnos camino en una temática tan compleja, acudiremos a dos pensadores que, en contextos distintos, se han enfrentado con ello de un modo decidido: Soren Kierkegaard, en cuanto “fundador” de la filosofía de la existencia, y Cornelio Fabro, pensador del siglo XX que ha retomado los desafíos de la visión moderna de la libertad, recuperando motivos fundamentales de la metafísica tomista en el contexto contemporáneo¹¹⁸. Para mostrar la incidencia de nuestro problema y contextualizarlo, dirigiremos la atención también al Heidegger de *Ser y tiempo*.

1. EXISTENCIA O METAFÍSICA

¿Exige la existencia ser pensada? Por lo demás, ¿puede ser pensada? ¿Cabe acceder a ella con un pensamiento metafísico? A primera vista, la respuesta a estas preguntas podría ser negativa. Lo esencial de la existencia consiste en vivirla —cabría argumentar— y lo propio de lo vital es una dinamicidad incompatible con el fijismo de lo conceptual. Sin embargo, ¿se puede vivir la existen-

¹¹⁸ El presente capítulo reelabora elementos ya publicados en *Existencia y metafísica. En recuerdo de Cornelio Fabro*, “Espíritu”, 48 (1999), pp. 5-30.

cia sin pensarla?

Si por “existencia” se entiende —como suele hacerlo un importante sector de la filosofía a partir de Kierkegaard— el ser del hombre en su peculiaridad, y con la denominación “metafísica” se designa un pensamiento que reivindica la pretensión de alcanzar una verdad *sub specie aeterni*, la expresión “existencia y metafísica” adquiere un carácter paradójico, pues los términos empleados no admiten una unión copulativa por poseer un significado disyuntivo: existencia o metafísica. El mismo pensador danés advierte en numerosas ocasiones que «pensar la existencia *in abstracto* o *sub specie aeterni* significa suprimirla en su esencia»¹¹⁹. Ante la pretensión de encerrar toda la realidad en un sistema (racionalista o dialéctico), Kierkegaard reprocha «a la filosofía moderna en su totalidad» haberse construido sobre un presupuesto «no ya falso, sino cómico», que consiste en haber olvidado —en una «especie de distracción cósmico-histórica»— que el hombre no es nunca un hombre en general, sino un yo, un tú, un él, «cada uno por sí mismo»¹²⁰.

Para un pensamiento abstracto-racionalista que corresponda al objetivo espinoziano de conocerlo todo y de conocer el todo *aeterno modo*¹²¹, pensar la verdad significa prescindir de lo concreto, de lo temporal, del mundo de la existencia, de las circunstancias y situaciones en las que se encuentra el hombre realmente existente. El pensamiento racionalista debe abstraer de la existencia concreta para detenerse en lo universal abstracto. Lo que en esta operación se pierde irremediabilmente es la posibilidad de pensar la existencia en cuanto existencia, con la irrepetibilidad que el yo posee.

El ser humano, el existente, es un ser que en su existencia —debería decirse orteguianamente— no puede prescindir de sus circunstancias: de su situación histórica, cultural, familiar, laboral, de su biografía y de sus compromisos. Pero, sobre todo, es un ser que no puede renunciar a tomar decisiones que involucran en primer lugar al propio yo y, con él, a los suyos y a la sociedad en la que se

¹¹⁹ S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, en *Samlede Vaeker [SV]*, vol. VII, udg. af A.B. Drachmann J.L. Heiberg og H.O. Lange, Copenhagen 1901-06. Citaré según está edición, sirviéndome de la traducción italiana de C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, en *Kierkegaard, Opere*, Sansoni, Milán 1993, y de la traducción inglesa de H.V. Hong and E.H. Hong, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, en *Kierkegaard's Writings*, vol. XII-1, Princeton U.P., Princeton 1992; en este caso P. II, Sec. II, c. 3, § 1, p. 264.

¹²⁰ *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, § 4, b, p. 99.

¹²¹ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, V, prop. 40 Scolion, en *Spinoza Opera*, 4 vol., herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, Spun, Navarra 2000.

encuentra. En el pensamiento racionalista abstracto, en el que *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*¹²², con la pretensión de una determinación de la verdad de las cosas remitiéndose a un orden ideal, *a priori* y necesario, no queda espacio para pensar la vivencia de la decisión que el existente debe llevar a cabo ante las disyuntivas (los *aut-aut*) de la vida¹²³.

Si el existente existe tomando decisiones en las que él mismo y lo suyo se ven implicados, la existencia debe considerarse como en movimiento, como una tarea todavía por realizar que tiene por objeto el mismo yo del existente en su singularidad. Desde esta perspectiva, Kierkegaard considera que, de un modo hasta cierto punto semejante al racionalismo, tampoco para una filosofía idealista-dialéctica es posible alcanzar la existencia. En un pensamiento en el que lo finito y particular es visto como un momento del desarrollo del Todo infinito, que será posteriormente superado-conservado (*Aufhebung*) a través de una mediación (*Vermittlung*), racionalmente expresable, con la que alcanzará la reconciliación (*Versöhnung*) definitiva de finito e infinito, no hay espacio para el existente. ¿Puede la mediación conceptual que pretende superar lo singular bajo su consideración *sub specie aeterni* ayudar a un existente, mientras existe, a tomar decisiones que se refieren a su mismo existir y están encaminadas a que sea él mismo de un modo más pleno?¹²⁴

La conclusión a la que se llega es clara: un pensamiento sistemático, que intenta encerrarlo todo en un sistema racional, para pensar la existencia debe, en primer lugar, quitarla. En todo caso, concede Kierkegaard, para Dios sería posible pensar la existencia dentro de un “sistema”, pero no se trataría ya de un sistema racionalista, sino de otro orden¹²⁵. El resultado de la especulación racionalista o idealista es una «ilusión», una quimera, «en cuanto el sujeto existente pretende abstraer, pensando, del hecho de la existencia, y ser *sub specie aeterni*»¹²⁶.

La propia existencia se presenta ante el existente como una misión que debe realizar en la que se ve implicado el propio yo: el ser mismo del existente. En la medida en que el existente toma conciencia de lo que significa existir —y de ello todo existente tiene ya una cierta conciencia— el hombre «no puede existir sin pasión»¹²⁷ porque, al percibir que está en juego su mismo ser, el existir se

¹²² Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7.

¹²³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, P. II, Sec. II, c. 3, § 1, pp. 257-258.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 2, pp. 157-211.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, § 4, b, pp. 97-103.

¹²⁶ *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, § 2, p. 63.

¹²⁷ *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, § 1, p. 267.

convierte, «para el existente, [en] su supremo interés»¹²⁸.

Verse a sí mismo como misión significa que el existente, que ya es un existente, todavía debe llevarse a cabo en cuanto existente, de ahí que la existencia sea vista y vivida como una exigencia insuprimible, irrenunciable e intransferible¹²⁹. La existencia se realiza sobre todo en la decisión, en las disyuntivas por las que el existente pasa y en las que decide sobre sí mismo, involucrando en su decidir a otras personas y a su entorno. A través de la decisión, el existente se va haciendo lo que va siendo¹³⁰.

Sin embargo, en la medida en que la existencia constituye el interés supremo del existente, la existencia conserva una exigencia de verdad ante el existente. Frente a la verdad del sistema que, al dejar fuera la existencia se resuelve en una falacia, el existente necesita encontrar la auténtica verdad de la existencia para orientar la suya en función de tal verdad. Kierkegaard denomina el pensamiento abstracto y la presunta verdad que se da en él, pensamiento y verdad objetivos respectivamente. Por contraste, el pensamiento y la verdad genuinos son calificados como subjetivos, no para indicar que, frente al objetivismo de corte racionalista, sólo cabe un subjetivismo relativista, sino para subrayar que dichos pensamiento y verdad corresponden al existente en cuanto sujeto insustituible. La auténtica verdad se dirige, se da y tiene por objeto primordial la interioridad del existente. De ahí que «la misión del pensamiento subjetivo» consista en «comprenderse a sí mismo en la existencia»¹³¹ y que también eso sea insustituible: «solamente el individuo puede, por su cuenta, saber lo que él es»¹³².

La disyunción existencia o metafísica es valedera en la medida en que bajo el término metafísica se entiende el pensamiento abstracto racionalista o idealista, pero la metafísica concebida como reflexión que hace referencia al ser no excluye la existencia. Antes bien, en sentido estricto la implica, pues pretender entender la existencia significa ir a la zaga del ser, y viceversa. Por eso, Kierkegaard reconoce que no han faltado en la historia del pensamiento occidental filósofos con una idea del pensar semejante a la suya: el mérito de Sócrates, por ejemplo, consiste en haber sido un «pensador existente», un pensador que no olvida qué es el existir¹³³.

¹²⁸ *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.1, p. 271.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, §.4, b, pp. 97-103.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 1, pp. 104ss.

¹³¹ *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.4, p. 304.

¹³² *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.2, p. 278.

¹³³ Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 2, pp. 170-172.

2. EXISTENCIA Y LIBERTAD

La categoría de existencia ha pasado al pensamiento existencialista del siglo XX influyendo en una parte considerable de la filosofía contemporánea; para acercarnos un poco más a su contenido recurriremos a un pensador que, si bien se ha resistido a ser incluido en dicha corriente, en cuanto su reflexión sobre el existente no pretendía ofrecer una antropología sino preparar la formulación de la cuestión del ser en cuanto tal, ha dedicado una parte importante de sus reflexiones a pensar el ser del existente. Nos referimos al Martin Heidegger de *Sein und Zeit*¹³⁴. Sin adentrarnos en la riqueza del análisis de *Ser y tiempo* nos limitaremos a recordar algunos elementos significativos para nuestro tema.

Como decíamos, Heidegger no dejó de subrayar que el objetivo de *Ser y tiempo* consistía en el replanteamiento de la pregunta por el ser. Concretamente, lo que se pretende dilucidar en esta obra es la cuestión del *sentido* del ser, es decir, responder a la pregunta acerca de qué significa ser. Para ello, se parte, por un lado, de la evidencia de que quien plantea la pregunta ontológica es el hombre; y, por otro, de la convicción de que a quien se dirige tal pregunta es al mismo hombre, en la medida en que éste constituye el lugar en que acontece la *comprensión* del ser. Desde esta perspectiva, se concluye que replantear la cuestión del ser e intentar encontrar una respuesta, llevan consigo dilucidar preliminarmente el ámbito en el que el ser se muestra; y ese lugar es el hombre en cuanto ser que comprende el ser¹³⁵.

El análisis del ser del hombre que realiza Heidegger pretende superar tanto el planteamiento moderno, como el de la metafísica tradicional. Heidegger no parte del presupuesto de un yo desde el que pueda fundamentarse la verdad de un modo racionalista, idealista o trascendental; tampoco se cierra en un positivismo autorreduccionista, y por ello abstracto. El hombre en Heidegger se encuentra ya situado en un contexto —mundo— con el que establece constantemente relaciones que presuponen una comprensión del significado de las realidades contenidas en dicho contexto. La verdad-sentido de lo presente en el

¹³⁴ Cfr. para el sentido de la analítica de la existencia en Heidegger: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., §§ 1-5 y § 72. Cfr. también, M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, o.c., Bd. 24, 1975 y F.W. VON HERRMANN, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweite Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.

¹³⁵ Dicho con más precisión, si lo estrictamente preguntado en la cuestión del ser es su *sentido*, plantear la pregunta ontológica requiere —en el enfoque del primer Heidegger— aclarar propedeuticamente el marco en el que tiene lugar la *manifestación* del (sentido) del ser: el hombre en cuanto ser *hermenéutico*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., § 1-7.

mundo antecede al individuo, no es algo fundado o constituido por el yo. Pero Heidegger tampoco se remite en su análisis a los conceptos elaborados por la metafísica occidental para comprender al hombre; palabras como alma, virtudes o fin último del hombre no tienen cabida en sus reflexiones.

Otro es el camino que sigue este pensador para acceder al hombre. Heidegger se concentra en el análisis de la existencia cotidiana del hombre para identificar allí las dimensiones constitutivas del ser humano. Con un uso peculiar de la fenomenología, Heidegger se detiene a dilucidar las estructuras del hombre a partir de una analítica existencial de la facticidad humana. En este sentido, es lícito considerar la obra *Ser y tiempo* como un texto en el que aflora una visión del hombre, tanto desde un punto de vista existencial, como especulativo.

Como es sabido, Heidegger empieza su análisis subrayando la diferencia radical que hay entre el ser propio de las meras cosas, de los instrumentos o de otras modalidades de vida, y el ser del hombre. Retomando pues la expresión de Kierkegaard, Heidegger limita el uso del término *existencia* a su referencia al ser del hombre. Por eso, las características peculiares del ser del hombre son denominadas existenciales.

La visión del hombre que se presenta en *Ser y tiempo* es de carácter dinámico. El hombre es un ser que se relaciona consigo mismo, como ponen de manifiesto la experiencia de decidir sobre uno mismo y la autoconciencia. La relación consigo mismo (autorrelación) fundamenta que el hombre pueda afirmar de sí que su ser es siempre suyo, que él es un sí-mismo; contemporáneamente, su modalidad de autorrelación lleva consigo que, en su existencia, su mismo ser esté en juego. En efecto, si es propio de la autorrelación que el hombre decida sobre sí mismo en su existencia, durante ella lo que está en juego es el mismo hombre en su propio ser¹³⁶.

Por otra parte, el hombre establece constantemente relaciones con otros hombres y con otros entes, naturales y culturales. La autorrelación se lleva a cabo en el tiempo, a través de la heterorrelación. Establecer relaciones con otros entes implica que para el hombre dichos entes están dotados de sentido. La totalidad o contexto en el que los otros entes se encuentran con sentido es lo que constituye el mundo (*Welt*). En la medida en que la heterorrelación es constitutiva del ser del hombre, se concluye que el hombre se halla ya en un mundo (*In-der-Welt-sein*) con el que se relaciona constantemente¹³⁷.

Desde lo visto, se identifican ya algunas características fundamentales del

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, § 4, 9.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, § 12.

hombre en el pensamiento de Heidegger: el hombre es un ser que decide sobre sí mismo en la existencia de tal modo que de lo que “se trata en ella” (*es geht um*) es la misma existencia; el hombre puede, por tanto, afirmar de su ser que “es siempre mío” (*Jemeinigkeit*); el hombre es un ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*) que convive con otros hombres (*Mitsein*) y se ocupa de asuntos, de otras entidades (*Sein-bei*); en la medida en que establece relaciones consigo mismo, con otros hombres y con otros entes, el hombre posee ya una cierta comprensión del ser propio y ajeno (*Seinsverständnis*)¹³⁸. Lo peculiar del ser del hombre puede ser resumido en la expresión “ser-ahí” (*Dasein*) con la que se indica 1) la existencia en cuanto modo de ser peculiar del hombre, 2) la apertura (*Erschlossenheit*) del existente al ser y 3) el carácter situado del hombre, en la medida en que no es él quien determina ni su contexto existencial, ni su mismo ser¹³⁹. En este sentido, el hombre se encuentra arrojado (*Geworfenheit*) en la existencia, con la misión de decidir sobre sí mismo en un contexto dado.

Heidegger acentúa que tanto la autorrelación, como la heterorrelación tienen en el hombre una constitución temporal. Decidir sobre uno mismo a través de las relaciones con otros hombres (*Fürsorge*) y ocupándose de asuntos (*Besorgen*) implica, en primer lugar, reconocer las posibilidades propias y ajenas que el *presente* ofrece. Decidir significa, en segundo lugar, proyectar, es decir referirse al *futuro* (aunque estrictamente es el proyecto el que permite encontrar las posibilidades del presente). Pero reconocer posibilidades reales y proyectarse, exige asumir la propia situación, que en cuanto tal es antecedente; con otras palabras, decidir implica, en tercer lugar, hacerse cargo del *pasado*. En la decisión se dan cita pasado, presente y futuro de un modo peculiar, exclusivo del hombre. Tal convicción condujo a Heidegger a proponer la temporalidad (*Zeitlichkeit*), en el sentido aludido, como el horizonte de comprensión definitivo para entender al hombre¹⁴⁰.

Ahora bien, la existencia humana se halla expuesta a un riesgo en el que — en opinión de Heidegger — el hombre en su cotidianidad habitualmente cae. En la medida en que el hombre se relaciona con otros y se ocupa de asuntos, tiene el peligro de olvidar que es un sí-mismo que se tiene como tarea en la existencia, y diluirse en la anónima masa y enfrascarse en los asuntos que le conciernen, hasta identificarse con el impersonal “se” (*man*) del “se dice”, “se hace”, etc. y con las ocupaciones que le afectan. El existente que se deja conquistar por esta amenaza cae en el estado de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), de aliena-

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, § 4, 43.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, § 29.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, § 65.

ción¹⁴¹.

El hombre que se encuentra en el estado de inautenticidad puede salir de él y recuperarse en autenticidad en la medida en que cae en la cuenta de lo que significa existir. La instancia desde la que recuperarse, que Heidegger subraya en su análisis, es la consideración de la muerte. No es ésta la única modalidad posible para salir del estado de inautenticidad, pero Heidegger la prefiere porque considera que es la más radical y, por ello, la que permite el acceso más profundo a la verdad de la existencia humana¹⁴².

La muerte es la posibilidad última del existente, aquella que no puede ser “ejercida” por ningún otro y cuya consideración nos enfrenta con la cruda realidad de 1) la no identificación de cada uno con los otros o sus asuntos, 2) la insuperable obligación de vivir personalmente las posibilidades que la existencia conlleva, 3) la necesidad de proyectarse en la propia existencia decidiendo sobre sí mismo y 4) la irremediable temporalidad de la existencia.

La consideración de la muerte, poniendo ante los ojos que el hombre es un ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), conmueve de tal manera al existente que éste cae en la cuenta de que la posibilidad fundamental de la existencia no consiste, en primer orden, en las posibilidades efectivas que el mundo le presenta, sino en la posibilidad de decidir sobre sí mismo. La resolución (*Entschlossenheit*) por ser uno mismo, con la que el ser-ahí responde a la consideración de la posibilidad definitiva de la existencia (la muerte), abre al hombre a su verdad última de tal modo que, ahora en el estado de autenticidad (*Eigentlichkeit*), el hombre se encuentra ante la apertura definitiva (*Erschlossenheit*) con respecto a su ser¹⁴³.

Para un ser temporal, la muerte constituye —en opinión de Heidegger— la instancia desde la que el existente puede considerarse como un todo (*Ganzsein*), pero también la que relativiza todo lo meramente mundano. La comprensión propia del ser, que acontece a la luz de la anticipación reflexiva de la muerte, induce un estado de ánimo radical (*Befindlichkeit*) en el que se expresa existencialmente cómo se entiende a sí mismo el existente en su existencia como totalidad. Tal estado de ánimo —que no consiste en un sentimiento circunstancial o pasajero sino una actitud anímica radicada— constituye el temple radical del existente, desde el que enfoca cualquier situación o posibilidad en la existencia. Para Heidegger, el estado de ánimo que corresponde a la comprensión más pro-

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, § 35-38.

¹⁴² Cfr. *Ibid.*, § 39-40.

¹⁴³ Cfr. *Ibid.*, § 54, 61-62, 74.

funda del hombre es la angustia (*Angst*)¹⁴⁴.

La lucidez de quien sabe que la posibilidad más propia del existente es la muerte, es decir, que la posibilidad radical del hombre consiste en ser-libre-para el poder-ser más propio que es la muerte, provoca que el existente se enfrente con la conciencia de la soledad ante la propia existencia, en la decisión por ser uno mismo, y con el convencimiento de la nulidad de diluirse en lo impersonal y en sus asuntos.

Cuando el existente se encara con la muerte, se decide por sí mismo y alcanza una comprensión auténtica de su ser. Dichas comprensión y decisión, sin embargo, no cambian el contexto en el que se encuentra (el mundo) ni sus posibilidades efectivas. Tampoco se modifican las estructuras existenciales del hombre. Todo ello permanece como antes, pero ahora es visto en toda su plenitud gracias a la comprensión adquirida.

La consideración de la muerte permite desvelar definitivamente el alcance de la temporalidad del hombre. Como hemos visto, el existente se ve como un sí mismo que tiene que realizarse en la existencia con su proyecto, pero al mismo tiempo es consciente de que ni él se ha dado a sí mismo su existencia, su libertad y su misión, ni ha configurado el mundo en que se encuentra con sus posibilidades efectivas. La dimensión de *pretérito* que la libertad humana implica significa, a la luz del análisis conducido por Heidegger, que el hombre es un ser arrojado (*Geworfensein*) a la existencia. Pero además, el proyecto que el hombre concibe y emprende implica necesariamente elegir algunas posibilidades y renunciar a otras. El *presente* se caracteriza por la negatividad que el elegir —en cuanto escoger y rechazar— lleva consigo. Por último, el *futuro* que se anticipa en el proyecto es un futuro que se sabe en cuanto tal a la luz de la muerte (como ser para la muerte)¹⁴⁵.

La meditación de estas consideraciones acerca de la temporalidad del hombre lleva a concluir a Heidegger que es radical en el ser del hombre la negatividad, nihilidad o nulidad (*Nichtigkeit*). La expresión existencial de la conciencia de la negatividad propia del ser del hombre es denominada por Heidegger como ser-culpable (*Schuldigsein*). No se trata aquí de un elemento de la conciencia moral o religiosa, sino del convencimiento (más radical en Heidegger que cualquier modalidad de conciencia religiosa) de la nulidad de la existencia humana¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, § 39-40, 50.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, § 65.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, § 58, 60.

La radicalidad con la que Heidegger asume sus resultados, le conduce a afirmar que la decisión por la que el hombre se retoma a sí mismo, superando la inautenticidad y proyectándose en la lucidez de la completa comprensión de sí, consiste en último término en un tácito y angustioso proyectarse en su más propio ser-culpable, en su nulidad. «¿Posee acaso el ser-en-el-mundo una instancia de su poder-ser más alta que la muerte?»¹⁴⁷.

La temporalidad del hombre define, en el Heidegger de *Sein und Zeit*, el horizonte de comprensión definitivo del ser del hombre. Ella se manifiesta como ser-arrojado, ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte y deja aflorar la verdad de la finitud y nulidad de la existencia humana. El hombre, en cuanto ser libre que se proyecta, eligiendo en el presente y asumiendo el pasado, es —más que tener tiempo— *temporalizarse*. Desde la comprensión de la temporalidad, se le revela también el sentido último de su autoproyectarse, ocuparse de asuntos (*Besorgen*) y preocuparse (*Fürsorge*) de los otros hombres; es decir, de lo que Heidegger denomina cuidado (*Sorge*), para sintetizar las dimensiones existenciales del hombre como ser libre que, en el mundo, es temporalizarse¹⁴⁸.

No puede perderse de vista que aquí *sentido* no indica otra cosa que la instancia desde la que se *comprende* una realidad; no remite a ningún Trascendente al que la radicalidad de la existencia humana debiera referirse. Que la temporalidad sea el horizonte último de comprensión significa que no cabe un preguntar filosófico más radical que el hasta ahora ejercido, ni un plano analítico-existencial más profundo. Por eso, afirmar que el sentido de la existencia se revela a la luz de la temporalidad, tal y como ha sido expuesta en la analítica existencial, significa que el sentido de la existencia se encuentra en la *negatividad* que lo temporal del ser-arrojado, ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte implica¹⁴⁹.

Sin embargo, todavía queda un último paso en las reflexiones heideggerianas. La temporalidad de la existencia libre del hombre, en cuanto implica la asimilación del ser-arrojado y del mundo en que se encuentra el existente, conlleva que el hombre sea un ser histórico. La historicidad (*Geschichtlichkeit*) se muestra fundada en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ello significa que el existente se sabe insertado en un pueblo y en una cultura históricos y que él —en la lucidez de su existencia auténtica— asume y hace suyo el *destino histórico* hereda-

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 63, p. 414.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, § 65.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, § 58. Cfr. como comparación G. MARCEL, *L'Homme problématique*, Aubier, Montaigne, Paris 1955.

do, proyectándose en él con los hombres con quienes lo comparte¹⁵⁰.

El hombre se temporaliza porque se proyecta, y en tal acto se “historiza”. Su historicidad consiste en la asunción de la herencia histórica que recibe, pero es también un co-historizarse con los otros en la proyección de un destino común. Ahora bien, todo ello se lleva a cabo con la conciencia de la finitud y negatividad. «Sólo el ser *para* la muerte ofrece al ser-ahí su propio fin e instala la existencia en su finitud. La finitud (...) lleva al ser-ahí ante la sencillez de su destino. Con este término designamos el historizarse originario del ser-ahí, que tiene lugar en la decisión auténtica; historizarse en el que el ser-ahí, libre para la muerte, se *remite* a una posibilidad heredada y, no obstante, elegida»¹⁵¹. La consideración de la *posibilidad* de la muerte (en cuanto todavía no acaecida) ofrece la instancia de comprensión del resto de posibilidades en la existencia.

A partir de la conciencia de la nulidad de la existencia, el hombre debe contemplar y tomar cada una de las decisiones de la existencia. «El auténtico ser-para-la-muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del ser-ahí»¹⁵².

Heidegger ha vuelto a enfrentarnos con la conciencia de la diversidad ontológica del ser del hombre y con el carácter irrenunciable de la responsabilidad ante la propia existencia. Junto a ello, el pensador alemán non sitúa frente a frente con la finitud de la temporalidad humana, despojándonos del recurso a utópicas pretensiones de superación (*Aufhebung*) de corte racionalista, idealista, biologista, etc. La filosofía vuelve a retomar el *pathos* existencial que le corresponde y se encamina de nuevo hacia la cuestión ontológica que le había dado su mayoría de edad. Como ocurría con Nietzsche, el hombre contemporáneo no puede dejar de lado la reflexión heideggeriana.

De todos modos, los elementos del análisis de Heidegger que ahora hemos recordado someramente, si bien no son más que una parte de *Ser y tiempo*, muestran las conclusiones existenciales y teóricas a las que llega una reflexión que, superando muchos planteamientos modernos, no tematiza directamente la pregunta acerca de Dios al considerar al hombre.

No es éste el lugar para debatir si hay o no una referencia cifrada a la religión en *Ser y tiempo*, en todo caso la temática religiosa no aflora explícitamente en el análisis existencial de *Sein und Zeit*, y su ausencia no deja indiferente la comprensión del hombre a la que allí se accede. La existencia humana se nos

¹⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., § 72-73.

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*, § 74, p. 507.

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, § 74, p. 510.

presenta como el fundamento nulo de una nulidad que se dirige hacia la muerte. En el planteamiento considerado, la finitud es equivalente a nulidad en el sentido visto: no como nada absoluta —concepto que no tiene espacio en la reflexión de *Ser y tiempo*— sino en cuanto temporalidad como ser-arrojado a la existencia, proyección de sí en el horizonte del ser-para-la-muerte y necesidad de retomarse del estado de inautenticidad, asumiendo de un modo consciente la condición de la propia finitud.

La historicidad del hombre que se apoya en una consideración del carácter temporal de su ser como el alcanzado sólo puede consistir, a la postre, en apropiarse de la herencia histórica y colaborar en el destino común.

El Heidegger de *Sein und Zeit* es uno de los lugares en los que se constata el carácter problemático —tanto existencial como especulativo— que caracteriza a una consideración de la existencia humana que pretende superar el planteamiento moderno sin remitir *explícitamente* a una instancia trascendente que fundamente y dé sentido al ser del hombre. La ausencia *temática* de dicha remisión implica, en primer lugar, que su concepción presupone que el hombre es comprensible (ontológicamente) al margen de la relación con Dios y, en segundo lugar, que el análisis desarrollado en ella está cerrado metodológicamente al reconocimiento de la referencia a tal trascendencia. La problematicidad teórica del planteamiento y del resultado al que se llega en estas comprensiones del hombre se detecta, ante todo, como insuficiencia del análisis seguido (en la medida en que en él permanecen sin indagar dimensiones antropológicas fundamentales) y, posteriormente, en la limitación ontológica de las dimensiones identificadas¹⁵³.

En el análisis de Heidegger se echa en falta la formulación de la pregunta moral y de la temática metafísica en el sentido más radical del término. Es cierto que Heidegger pretende reformular la cuestión del ser y que el análisis de *Sein und Zeit* persigue poner de manifiesto la ontología de la existencia humana, pero su planteamiento no parece superar el plano fenoménico¹⁵⁴. Heidegger no se detiene a preguntar ulteriormente *por qué* el hombre se manifiesta como un ser sí-mismo que está en el mundo y se proyecta con su libertad en un horizonte temporal e histórico. En *Ser y tiempo* no se tematiza la pregunta por el funda-

¹⁵³ No podemos detenemos, por cuestiones de espacio, a considerar qué relación tienen las reflexiones religiosas del Heidegger de los años veinte y la metodología y alcance temático de *Ser y tiempo*.

¹⁵⁴ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 81ss; *id.*, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 374ss.

mento metafísico (intrínseco) de la distinción ontológica entre el ser del hombre y otras modalidades de ser, como tampoco se formula la cuestión acerca del fundamento (extrínseco) del ser del hombre en la medida en que — como se ha puesto de manifiesto — el hombre se tiene a sí mismo, pero no se ha dado a sí mismo ni su ser, ni su libertad. Desde los resultados de *Ser y tiempo*, la remisión a una instancia trascendente y a la religiosidad que ésta conllevaría no se engarzan en los existenciales identificados, los cuales se muestran más bien concluidos. Y, sin embargo, ni la obra publicada ni su caminar especulativo estaban concluidos. En *Ser y tiempo* late el eco de la conciencia de haber alcanzado un resultado provisional.

La comprensión del hombre a la que se llega tiene consecuencias existenciales de primer orden. Por una parte, faltan criterios éticos para juzgar la situación cultural, la herencia histórica, la determinación del proyecto común, las decisiones que se toman, etc. Si la libertad tiene como culmen retomarse a sí mismo del estado de disolución en la masa o de la identificación con las ocupaciones, todo ello en el horizonte del ser para la muerte, el hombre no puede dilucidar la autenticidad de un proyecto sino es limitándose a considerar si lo asume con conciencia de su finitud ontológica. La temática ética se limita a la dimensión formal, es decir, a considerar *cómo* se realiza el acto de libertad (su modalidad de autenticidad o inautenticidad), sin introducirse en la cuestión de los contenidos (*qué*). Para ello, se debería poseer una instancia desde la que abordarlos críticamente, de la que carece el resultado obtenido. Dicho con otras palabras, al no referirse a un ámbito estrictamente trascendente, no se alcanza una comprensión de la identidad constitutiva del hombre con sus exigencias éticas, ni de su teleología ontológica. La ausencia de criterios éticos ante la historia quizá posea alguna relación con sus desventuras biográficas.

Por otra parte, al no tematizar las cuestiones metafísicas y éticas no se muestra la exigencia de la consideración de Dios al analizar la existencia humana. Por eso, la dimensión religiosa no compadece explícitamente y el resultado al que se llega se ve expuesto a la amenaza del nihilismo. La única salida al nihilismo en una temporalidad que no se remite a un Trascendente se encuentra en la historicidad; pero también ésta, en último término, se halla expuesta al nihilismo.

El carácter aporético del resultado obtenido se muestra tanto en las consideraciones teóricas como existenciales. Teóricamente se pone de manifiesto que el preguntar del pensamiento se detiene en un determinado punto, sin proseguir en su radicalización. Tal detención impide el acceso al nivel resolutorio de la realidad, y esto es lo más propio del pensamiento filosófico. Por eso mismo, el camino del pensamiento de Heidegger no se detuvo en lo alcanzado en *Sein und Zeit* y evolucionó hacia el segundo Heidegger.

Desde un punto de vista existencial, la amenaza del sin sentido al que la existencia se halla expuesta provocan en el hombre una angustia que conduce a replantearse si vale la pena el esfuerzo en la existencia.

Para salir del atolladero al que una comprensión de la existencia como la expuesta nos conduce y superar de este modo la amenaza de nihilismo y el estado de angustia, sólo cabe la posibilidad de replantear la cuestión antropológica de un modo metafísico más radical y atisbar así la auténtica profundidad de la existencia temporal e histórica. En un planteamiento en el que el preguntar no se detiene, sino que se enfrenta con la cuestiones del *fundamento*, de la *identidad* y de la *teleología*, aflora explícitamente la temática de Dios tanto en su dimensión especulativa, como existencial-religiosa. Es aquí donde se muestra que no cabe una comprensión cabal del hombre sin la referencia explícita a Dios y a la relación religiosa con Él. En definitiva, el problema existencial exige una especulación metafísica, desde la que abrirse a la cuestión religiosa. Evidentemente, la metafísica, en cuanto disciplina, no es el único camino; pero para el pensamiento es imprescindible el reconocimiento de la dimensión metafísica de lo que en cada caso trate, y el desarrollo temático de la metafísica, si pretende una fundamentación definitiva.

3. EXISTENCIA Y METAFÍSICA

La conciencia de ser un yo que tiene en sus manos su propia existencia, como misión que ha de llevar a cabo, está presente en todo hombre. Sin embargo, en ella se puede crecer, como el análisis heideggeriano ha puesto de manifiesto y como próximamente veremos en Kierkegaard. Cornelio Fabro observa a este respecto, en una de sus últimas obras, que el hombre contemporáneo, precisamente «porque pretende afrontar en primera persona la aventura de la propia existencia, no consiente en delegar la propia libertad, sino que está decidido a vivirla con todo su riesgo»¹⁵⁵.

La libertad supone un riesgo para el hombre, del cual todo existente es más o menos consciente. La percepción de la existencia como riesgo hunde sus raíces, en primer lugar, en la experiencia de la finitud de la propia existencia que nos sale al paso constantemente. Hemos visto en Heidegger algunas de las experiencias que llevan a caer en la cuenta de la finitud de la existencia. El hombre se sabe poseedor de una capacidad, la libertad, que no se ha dado a sí mismo y de la que depende su mismo yo. Esta libertad es una libertad condicionada por la situación en la que se encuentra: por el contexto cultural e histórico, por la pro-

¹⁵⁵ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 3.

pia biografía, por las personas con las que se tiene que ver, por los avatares de la vida. La libertad del hombre es de tal naturaleza que toda elección implica, a primera vista, una renuncia. La libertad humana se realiza a través de relaciones con el mundo, ocupándose de asuntos y preocupándose de personas que, al estar sometidos a la temporalidad, son pasajeros. Pero es sobre todo la consideración de la muerte lo que otorga al hombre la conciencia de la propia finitud y del sin sentido en que parece precipitar toda existencia. En efecto, si la libertad supone esfuerzo, ¿qué sentido tiene insistir en la edificación de la propia existencia si soy un ser-para-la-muerte?

Sin embargo, la existencia humana no se caracteriza únicamente por su finitud según el significado ahora aludido, sino que implica un riesgo también en un segundo sentido. En Heidegger, el riesgo de la existencia consiste esencialmente en la posibilidad de la inautenticidad, cuando el hombre se diluye en la masa impersonalizada y en los asuntos de los que se ocupa, olvidando que es un sí mismo. Pero ¿es éste el único riesgo de la libertad? ¿No está la libertad humana expuesta también al riesgo del fracaso existencial, incluso siendo consciente de sí? El que la libertad pudiese fracasar, aun siendo libertad de una existencia auténtica en el sentido heideggeriano, significaría que en el análisis ahora expuesto faltaba todavía una dimensión esencial. El fracaso de la libertad condiciona el malograrse de la propia existencia, es decir, una edificación de la misma que acaba con la ruina más absoluta, con su quiebra definitiva.

La historia es testigo, por desgracia, de las numerosas ocasiones en las que individuos o grupos de personas han sucumbido ante el engaño de construir una existencia que se ha demostrado falsa, arruinando la propia existencia y provocando sufrimiento en otros. Aquí estamos ante la presencia de un nuevo sentido del riesgo de la libertad que va más allá del peligro de la inautenticidad del primer Heidegger, y que exige profundizar todavía más en la esencia de la existencia humana, para alcanzar una nueva dimensión de la misma.

La consideración del riesgo de la libertad nos reconduce al tema de la finitud de la existencia, que ahora podemos ver con una luz nueva. Es precisamente la conciencia de la finitud la que nos hace ver que la realidad de la propia existencia, la realidad de los demás y la realidad del mundo en general, no se agotan en lo que la experiencia en un primer momento nos muestra. De ahí nace la exigencia de la reflexión que pretende alcanzar una comprensión más profunda del propio yo como sí-mismo, de los demás y del mundo, con el objetivo además de orientar la propia existencia en función de dicha comprensión e intentar evitar, de este modo, la frustración de la existencia a la que el riesgo nos expone.

La reflexión que ahora se nos presenta como tarea atañe a la dimensión radical de la existencia, a su finitud ontológica y al riesgo que ésta conlleva: es una reflexión que no puede dejar de lado la existencia en cuanto tal, porque ésta es

su tema. La reflexión es ontológica y, al mismo tiempo, existencialmente comprometida: es una reflexión metafísica con alcance existencial; una especulación que involucra la interioridad del sujeto pensante.

Cuando Cornelio Fabro se encuentra con el pensamiento de Kierkegaard (de quien no solamente fue traductor sino uno de los mayores especialistas italianos) ya había madurado su interpretación de la metafísica de Tomás de Aquino, según la cual el núcleo de la metafísica tomista reside en la noción de ser como acto. En opinión de Fabro, el pensador medieval alcanza esta noción relejendo la doctrina platónica de la participación a la luz de la noción aristotélica de acto, si bien trasciende ambas filosofías gracias a la doctrina de la creación *ex nihilo*¹⁵⁶. Lejos de considerar que la cuestión de la existencia y de la libertad, por una parte, y el tema de ser, por otra, se excluyan, Fabro entendió que la metafísica del ser no podía dejar de lado la indagación acerca del ser del hombre y el problema de su libertad, así como que la cuestión de la existencia y de la libertad solamente es susceptible de tener respuesta en un marco metafísico.

En un curso, todavía inédito, del periodo académico 1967-68 titulado “Ser y libertad” se expresa en los siguientes términos: «*Ser y libertad* no son sinónimos, pero tampoco constituyen dos temas o investigaciones diversas o heterogéneas; por el contrario se reclaman recíprocamente: lo uno remite a lo otro; (...) constituyen el par dialéctico en el que surge, se desarrolla y debe cumplirse la actuación del ser del hombre. Se empieza con el ser para captar la libertad, pero el mismo sentido del ser y su dilatarse en lo interior del hombre se refieren, se dirigen y no tienen sentido si no es con respecto a la libertad»¹⁵⁷.

Efectivamente, la existencia plantea la cuestión del sentido ontológico de su finitud y el problema existencial de la orientación de la libertad. Para Fabro, «profundizar en el sentido real de la nulidad del ente significa penetrar en su origen escondido»¹⁵⁸, y ello es cometido de la metafísica en cuanto «es a la filosofía, y en ésta a la metafísica como determinación de la verdad del ser en su sentido absoluto, a quien corresponde proyectar la totalidad de la naturaleza y

¹⁵⁶ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Turín 1939 en donde ya está el núcleo de su interpretación, que luego profundizará en: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Turín 1960. Cfr. también C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1936-1967).

¹⁵⁷ C. FABRO, *Essere e libertà*, curso en la Universidad de Perugia 1967-68, p. 5. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987; LL. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Armando, Roma 1996.

¹⁵⁸ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno, o.c.*, p. 15.

del espíritu en la plenitud resolutive, que no puede implicar remisiones que no sean intrínsecas a la posición absoluta del mismo ser», es decir (como ahora veremos), «al ser de una libertad creadora»¹⁵⁹.

4. EXISTENCIA Y ESPÍRITU FINITO

La existencia, en cuanto modo de ser característico del hombre, se nos presenta como finita y por eso plantea un problema especulativo (porque remite a la comprensión del ser) y existencial (porque se refiere a la existencia misma, a su orientación). La *finitud* supone que, si bien la libertad tiene un rango de *prioridad* en cuanto origen autónomo, en su orden, de los actos que ejerce, es una libertad recibida (*donada*), no autárquica.

Aquí radica la paradoja de la libertad finita: por una parte, posee una *prioridad ontológica* en cuanto, en su orden, es una fuente de actos que no remite a otra instancia más radical o fundamento, e implica una *prioridad existencial* en la medida en que la realización de sí mismo, que la existencia exige, corre a su cargo; pero, otra parte, la libertad humana no se autofunda en su ser, sino que remite a un origen ontológico que le trasciende. Esta constatación —sobre la que volveremos— podría provocar una reacción de desconcierto si se viese una contradicción entre prioridad ontológico-existencial y carácter donado de la libertad. Sin embargo, concentrar la atención en esta dualidad permite adentrarse en el dinamismo esencial del espíritu del hombre y en su hondura ontológica.

En efecto, el análisis de la finitud nos muestra que «lo que parecía y se presentaba como inmediato» —la libertad en cuanto no mediada ni dependiente de otra instancia— en su ser «es más bien algo *puesto*». La conciencia de ello conduce al espíritu a «un impulso para proceder más allá» —tanto especulativa como existencialmente— hacia el auténtico Independiente, «hacia el Absoluto de libertad»¹⁶⁰ y de ser. En este dinamismo se lleva a cabo la libertad finita y se accede a la plenitud de su esencia.

La prioridad de la libertad es algo de lo que el hombre tiene conciencia en la medida en que ejerce su libertad. El análisis fenomenológico destaca que la libertad, como autodeterminación del hombre, es un *prius* pues, como decíamos, la realización de la existencia tiene su origen en ella. No obstante, una visión intelectualista que considerase la inteligencia superior a la voluntad, podría poner en tela de juicio el carácter prioritario de la libertad. Fabro ha sabido reconocer el valor que la Modernidad ha concedido a la libertad y, en concreto,

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

ha subrayado la prioridad que le otorga el pensamiento existencialista de Kierkegaard.

No obstante, el carácter de *prius* de la libertad también ha sido entresacado por Fabro de entre las obras de Santo Tomás en las que se estudia la voluntad. Discutiendo la interpretación de quien ve al pensador medieval como un intelectualista absoluto, Fabro matiza la lectura del pensamiento de Tomás de Aquino acudiendo a algunos textos en los que se puntualiza el dinamismo de la libertad humana. Sin introducirnos en la discusión hermenéutica, nos limitaremos a señalar que Fabro acude, por ejemplo, a la sexta cuestión del *De malo*, en la que se afronta el tema de la elección humana. Allí, subraya Fabro, se mantiene que a la inteligencia corresponde un primado por lo que respecta a la determinación del acto; sin embargo, desde el punto de vista del ejercicio del acto el primado corresponde a la voluntad, ya que es ella el origen de su propio acto y, en cuanto tal, mueve al resto de potencias humanas, incluso al intelecto¹⁶¹.

Fabro considera que en Santo Tomás se afirma indiscutiblemente un «dominio objetivo formal del intelecto»¹⁶² con respecto a la voluntad, en la medida en que la presentación del objeto condiciona la elección delimitándola y en cuanto la unión con Dios consiste en un acto contemplativo. Sin embargo, desde el punto de vista del acto de libertad, considera que hay «un dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad»¹⁶³ en cuanto origen del acto de libertad¹⁶⁴, y en cuanto dimensión amorosa de la contemplación.

¹⁶¹ *Q.D. De malo*, q. 6: «Considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti. (...) Si ergo consideremus motum potentialium animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentialium animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intellego enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo». Cfr. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, en *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 13-55. Para la interpretación fabriana de la libertad en santo Tomás y en Kierkegaard cfr. AA. VV. *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, y AA. VV. *Veritatem in caritate*:¹⁶³ *studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell’LXXX genetliaco*, Ermes, Potenza 1991.

¹⁶² C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà, o.c.*, pp. 22-27.

¹⁶³ *Ibid.* pp. 27-35.

¹⁶⁴ Fabro cita, entre otros, textos de *S. Th.*, I-II, q. 9, a.1; *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 3; *S. Th.*, I, q. 9, a. 3; *Q.D. De Ver.*, q. 24, a. 1; *Q.D. De Ver.*, q. 24, a. 4; *Q.D. De Ver.*, q. 24, a. 6; *Q.D. De Ver.*, q. 22, a. 4; etc.

La radicación del acto libre en la voluntad y su misma posibilidad se fundan, a su vez, en la dimensión *re-flexiva* o de relación consigo mismo, característica del espíritu según Tomás de Aquino. Dicho en otros términos, si bien es claro que el acto libre deriva del *volo* que corresponde a la voluntad, la libertad no se limita a ser una mera “propiedad” de tal facultad, sino que remite ontológicamente a una dimensión más honda del hombre: para empezar, al espíritu como relación consigo mismo. La reflexividad, en cuanto autorrelación del espíritu, acontece en la inteligencia como autoconciencia y en la voluntad como autodeterminación. La autorrelación manifiesta la dimensión de *inmanencia* o *interioridad* que caracteriza al espíritu. Sin embargo, tampoco se concluye aquí la hermenéutica ontológica de la libertad humana.

Santo Tomás despliega un análisis metafísico de la dimensión re-flexiva o de auto-relación del espíritu, y la conecta con la dignidad ontológica radical del hombre, que (si bien de carne y finito) en cuanto espíritu y libertad dice una cercanía a Dios mayor que los entes meramente biológicos o inertes. La argumentación es neta: si corresponde a la dignidad divina no ser inclinada por nada, sino moverse exclusivamente por pura libertad, por liberalidad, entonces cuanto más cerca de Dios se halle un realidad, tanto más actuará por libertad¹⁶⁵. De este modo, cabe relacionar la visión ontológica de los grados del ser y de la participación, con la temática de la libertad, y establecer una correlación metafísica entre el *ser* de lo espiritual y la libertad, en la medida en que Dios (*Ipsum esse subsistens*) es libertad creadora.

De todos modos, y con independencia de la discusión hermenéutica sobre a qué potencia corresponde en Santo Tomás una preeminencia, si a la inteligencia o a la voluntad, lo que se pone de manifiesto en los textos citados es que la cuestión de la libertad no se puede enfocar correctamente si no es desde una consideración unitaria de la persona humana. Lo propio del ser espiritual, también del hombre en cuanto unidad substancial de espíritu y cuerpo, es la inescindible relación entre inteligencia y voluntad¹⁶⁶. La libertad surge de la relación

¹⁶⁵ *Q.D. De Ver.*, q. 22, a. 4: «Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare». Que el tema es de compleja interpretación lo atestiguan numerosos textos como el siguiente también del *De Ver.* (q. 24, a. 2): «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet ... Totius libertatis radix est in ratione constituta».

¹⁶⁶ *De Ver.*, q. 22, a. 13: «Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem».

del espíritu consigo mismo, según la cual el existente es un sí mismo que tiene en sus manos su propia existencia.

El problema existencial tiene una dimensión ontológica, porque solamente en la medida en que esclarezcamos el modo de ser propio del existente, estaremos en condiciones de plantear la cuestión del fundamento (origen) y del sentido (fin) del existir, desde el que enfocar la propia existencia. No obstante, el problema existencial sólo se soluciona definitivamente en el plano de la libertad. A este respecto Fabro no tiene reparos en hablar de una «estructura trascendental (existencial) de la libertad radical» en Santo Tomás, en cuanto sería legítimo afirmar —en conformidad con el espíritu del pensamiento del Aquinate— una «autodeterminación originaria de la voluntad en el ejercicio de la libertad»¹⁶⁷. En la consideración especulativa (antropológico-metafísica) se pone de manifiesto que la raíz de la libertad de la existencia consiste en la relación del espíritu consigo mismo, que involucra a sus potencias operativas. La autorreflexividad se da en cada una de las potencias espirituales, pero en la unidad de la persona, de ahí que sea el existente en cuanto tal quien es libre y se autodetermine conscientemente en la existencia¹⁶⁸.

5. EXISTENCIA Y SER

a) Libertad finita: límite y apertura

Explicitar que la existencia dice libertad por su dimensión espiritual y que a la libertad compete el carácter de prioridad, deja pendiente todavía la cuestión que la finitud de la existencia y el riesgo de la libertad planteaban. De ahí que, después de haber esbozado cómo cabe enfocar ontológicamente la libertad desde el punto de vista de la prioridad antropológico-existencial, sea necesario considerarla desde la perspectiva de su carácter finito. La finitud implica una exigencia de fundamento porque, si bien «la libertad es —ciertamente— el *prius* de la existencia», la finitud indica que «este *prius* puede moverse solamente en la medida en que se funda en un *prius* fuera de la existencia, en el

¹⁶⁷ C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, o.c., pp. 35-43.

¹⁶⁸ *Q.D. De Ver.*, q. 22, a. 12: «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis». Cfr. C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, en *Riflessioni sulla libertà*, o.c., pp. 57-85.

fundamento del ser»¹⁶⁹. Con otras palabras, si bien a la libertad corresponde una prioridad existencial y ontológica en su orden, en cuanto finita es una libertad que remite a una prioridad “fuera” (trascendente) y ontológicamente superior: a Dios. Desde esta perspectiva, el itinerario especulativo que conduce de la conciencia de la propia libertad finita a la Libertad infinita se desarrolla como una metafísica de la libertad y del ser.

La experiencia de la finitud (o de la nulidad, como gustaba decir a Fabro) impulsa al pensamiento a profundizar en la raíz ontológica de dicha nulidad y en su significado existencial. La reflexión que no olvida la existencia con su intrínseca finitud identifica que la nulidad no es pasajera o dialéctica: es intrínseca a la finitud; en otros términos, que no se resuelve en un momento del proceso del espíritu o de la comprensión, que se deja a la espalda. De este modo, la nulidad «constituye el ‘antes’ de la creación y permanece como constitutivo del límite, es decir, de la negación de ser que penetra lo finito». Dicho límite es «intrínseco a lo finito en cuanto tal, ya sea éste una piedra o un espíritu», porque la nulidad expresa «el no-ser del ser del ente» (finito), o sea que éste «es precisamente un ente (y no el Ser) en cuanto está ‘fuera’, es decir, es distinto del Ser y es creado de la nada. Únicamente la nulidad puede explicar la ‘diferencia’ entre el ente y el Ser»¹⁷⁰.

La nulidad permite identificar el lugar ontológico del ente finito, desentraña su carácter fundado y expresar la diferencia radical entre él y Dios, en cuanto la nulidad «es y permanece inmanente a lo finito», mientras que Dios es la negación total de la «nada, como negación de realidad finita, de perfección finita, como negación absoluta precisamente de límite»¹⁷¹.

De este modo, la reflexión sobre la finitud, en su articulación con otras dimensiones de la experiencia radical del hombre (el ser y la persona), nos sitúa en el centro de la metafísica, lo cual supone un «retorno no a la especulación vacía, ni al virtuosismo verbal, sino al último o primer interrogante, acerca de la verdad [última] del ente y de su acto [originario-radical]. Ello constituye la investigación del ser (...), que no consiste en la dispersión de la filosofía en las distintas filosofías, sino en el retorno (*Rückgang*, *Rückkehr*, dice Heidegger) al fundamento»¹⁷². Plantear la cuestión del ser y concentrarse en ella no es tarea fácil; ésta exige una suerte de ascesis o de desprendimiento de lo derivado o secundario para centrarse en lo primordial, «en lo que consiste precisamente el

¹⁶⁹ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno, o.c.*, pp. 26-27.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷² C. FABRO, *Essere e libertà, o.c.*, p. 5.

acto teórico fundamental»¹⁷³.

Ahora bien, tanto para desarrollar el análisis especulativo que la finitud exige —y que ahora hemos esbozado— como para realizar la propia libertad en la existencia, es menester no olvidar el carácter de *trascendencia* que posee el espíritu humano, junto a su inmanencia o interioridad a la que anteriormente nos referíamos. Desde un punto de vista especulativo, la trascendencia del intelecto se manifiesta ante todo como apertura al ser. A partir de ella, y a su luz, se plantea la cuestión ontológica del ser y de la libertad de la persona, que la finitud implica.

b) El problema de la finitud y cuestión metafísica

La metafísica va en busca de un saber que no puede ser reducido a lo dado en la inmediatez de la experiencia; sin embargo, el tema de la metafísica (el ser) no es completamente nuevo para el pensamiento, en la medida en que todo acto del existente —cualquier relación con los entes que encuentra en su mundo, con los demás y consigo mismo— presupone la conciencia de la realidad, es decir, del ser. Sin esta conciencia no se establece ninguna relación cognoscitiva, práctica o personal por parte del hombre libre. La presencia del ser en el pensamiento tiene, por tanto, una prioridad noética absoluta, en cuanto está presupuesta en cualquier acto del sujeto: en cada operación cognoscitiva, en el ser consciente de la conciencia, en todo acto de voluntad, en las relaciones interpersonales, etc. En definitiva, toda manifestación operativa del existente presupone la conciencia del ser. Por esto se puede definir la conciencia como *ser-para-el-ser*: «ser-para-el-ser, es por tanto la determinación esencial de la conciencia según su ser, que consiste en hacer aparecer el ser y en aparecer en el ser»¹⁷⁴.

El binomio inmanencia-trascendencia, o interioridad-éxtasis, caracteriza al hombre tanto en su dimensión noética, como en su dimensión libre. Por ello, la libertad implica autodeterminación, pero también heterorrelación: relación con los entes (trabajo, cultura e historia) y con el otro (relaciones interpersonales). En todas estas esferas, se presupone el ser y la apertura noética y existencial del hombre. En cuanto presupuesto, «en el ser no se entra, porque en él se está siempre, y el pensamiento no sale del ser, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, lo cual es contradictorio para la conciencia: sería un ser-consciente que al mismo tiempo no es consciente o bien un *decidir* abando-

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 13.

narse a sí misma para trasladarse más allá del ser»¹⁷⁵. La prioridad del saber del ente en cuanto presupuesto (lo que podríamos llamar la precomprensión del ente presupuesta en toda relación establecida por el existente) no desaparece nunca porque determina completamente la vida intelectual y volitiva; es el soporte último y radical que da sentido a toda acción humana¹⁷⁶.

La metafísica es el saber que vuelve sobre el presupuesto radical para comprenderlo con mayor profundidad. Por ello, la metafísica no puede olvidar que el ser no es constituido por la conciencia, sino encontrado por ella. Por el contrario, señala Fabro, «la filosofía moderna ha llevado a cabo un nuevo inicio con la conciencia y ha invertido por eso la perspectiva del ser operando el más audaz y fascinante intento del espíritu humano, el de la autofundamentación radical del pensamiento en sí mismo»¹⁷⁷. Como Heidegger ha acentuado, subsumir

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 12. *Q.D. De Ver.*, q. I, a. 1: «Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens»; cfr. q. XXI, a. 4, ad 4. La reflexión sobre la experiencia pone de manifiesto que en el ente (cuyo saber está presupuesto en todo acto del existente) se da una dualidad de acto (el ente está *siendo*) y de contenido (el ente está siendo *algo*). «La dualidad intrínseca a la noción de ente está presente por tanto también en el análisis fenomenológico: una cosa es la cosa como cosa, y otra el hecho de ser de la cosa. Esta dualidad de sujeto y acto es la primera entre todas, y es la razón de por qué se pueda presentar cualquier otra: lo mínimo que yo puedo percibir de alguna cosa es que es *algo* en acto y ningún objeto es perceptible, si antes no es percibido como *algo* en acto» (C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, p. 498).

¹⁷⁶ De ahí que Fabro lo denomine “semantema trascendental”, indicando con esta expresión que el *primum cognitum* sostiene toda la vida consciente del hombre. «*Ente*, entonces, en cuanto es el semantema originario que indica *lo que tiene el acto de ser*, es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en cuyo interior se actúan todas las restantes determinaciones de la realidad como sus participaciones. *Ente* es el semantema *trascendental fundante* respecto a cualquier otra determinación de lo real: se escapa a cualquier determinación lógica (de género y especie) en cuanto no se encuentra en la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino que se sitúa como plexo primero del acto primero (el *esse*), como fundamento de la realidad de todas las formas y de todos los actos que constituyen lo concreto en sí, fuera del pensamiento y de la mera posibilidad» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milán 1983, p. 206).

¹⁷⁷ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, p. 1091. «Si la afirmación de la conciencia es *cogito ergo sum*, si el *Ich denke überhaupt* procede únicamente de sí mismo, entonces el ser es el pensamiento y el pensamiento es el ser porque ser es ser-de-conciencia (*Bewusst-Sein*): éste es el abc del pensamiento moderno, como el comienzo más obvio de toda reflexión teórica; de este modo la experiencia, el arte, las ciencias son las vías, las formas, los modos de actuarse del ser-de-conciencia y por eso de la realidad humana que se expresa y se recoge en tal conciencia. La filosofía como reflexión sobre la verdad del ser-de-conciencia expresa la

el ser a la subjetividad implica su pérdida u olvido (*Seinsvergessenheit*). Con ello, se cierra el acceso a un planteamiento de la finitud en el que ésta se enraíce ontológicamente en el ser del hombre y permita enfrentarse con el problema existencial de la libertad finita.

La disyuntiva que se presenta ante el pensamiento determina esencialmente el enfoque, el desarrollo y el resultado de la especulación. Y no sólo de ella; también la orientación de la existencia —como la crítica de Kierkegaard a la Modernidad ponía de manifiesto— estará influida por la disyuntiva entre un ser encontrado o un ser puesto por la conciencia. La posibilidad de una metafísica que no caiga ni bajo la acusación de Kierkegaard de haber olvidado la existencia, ni bajo la heideggeriana del olvido del ser estriba, ante todo, en no invertir la relación ser-conciencia¹⁷⁸. Significativamente, es la experiencia de la finitud la que también aclara que el ser no puede reducirse a ser-de-conciencia si no queremos perderlo en cuanto tal. En efecto, la experiencia, de la que nadie está exento, del error de un juicio, de la unilateralidad de un planteamiento, de la insuficiencia de una comprensión, etc. pone de manifiesto que el ser excede la conciencia, de ahí que su verdad no sea constituida por la conciencia trascendental o histórica. En este sentido, la finitud permite precisar el lugar del hombre y el alcance de su dinamismo; pero al mismo tiempo, muestra la apertura de la conciencia y de la libertad al ser.

Con otras palabras, «la advertencia de la nulidad califica a la conciencia humana como trascendencia»¹⁷⁹, y ello en dos niveles. En primer lugar, cognoscitivamente, porque la conciencia de la nulidad manifiesta la finitud de la propia inteligencia, indicando que el pensamiento no puede agotar el ser, y se limita a ser capacidad de presentación del ser (trascendencia cognoscitiva). En segundo lugar, ontológicamente, en cuanto la experiencia de la finitud anula la posibilidad de que el ente no sea fundado, y hace emerger en la inteligencia la dimensión trascendente (Dios), a través del proceso reflexivo de fundamentación. Si,

verdad en la identidad suprema, el Concepto del concepto, la unidad de todas las formas» (C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969, p. 25).

¹⁷⁸ C. FABRO, *La dialéctica de Hegel, o.c.*, p. 30: «Es la conciencia la que se funda sobre el ser en todos sus modos; porque el Yo es el sujeto por esencia del cual nadie puede abstraer, es el núcleo indestructible de la propia singularidad, y el singular es lo real, tanto en nosotros como fuera de nosotros. Ahora bien, sí se puede abstraer de lo real actual para tener las *esencias*, las formalidades puras; pero el ser no es una esencia, el ser es el acto y es lo que hace ser cada cosa en acto. Para aferrar el ser acto yo no puedo abstraer de lo real, sino que debo internarme en él; la conciencia, el Yo, el pensamiento, el concepto... del idealismo son formalidades abstractas, son el ser reducido a esencia, es decir el ser negado como ser».

¹⁷⁹ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno, o.c.*, p. 17.

podríamos decir, la finitud del ente no espiritual se limita a la dimensión constitutiva, ontológica, de aquel ente que no es el ser sino que lo posee de un modo participado; en el existente, en cuanto adquiere conciencia de la finitud, esa misma es «garantía de apertura y disponibilidad» para trascenderse noéticamente y con la libertad, siendo «la vida de la conciencia» en definitiva «una lucha contra la nada»¹⁸⁰.

Limitándonos ahora a la dimensión especulativa y dejando para el próximo apartado la dimensión existencial, la conciencia de la propia finitud ontológica —experimentada tanto en los actos del pensamiento, como en el dinamismo de la libertad— impele al pensamiento a plantearse la cuestión del fundamento radical de un ser no autárquico.

Fabro presenta en su obra *Partecipazione e causalità* una visión sintética del proceso de fundamentación propio de la metafísica, que empieza volviendo sobre el ente presupuesto en todo acto del existente, para desentrañar su dimensión última y, viendo que la finitud se enraíza en el mismo núcleo ontológico del ente, va en busca del fundamento trascendente de su ser finito: «El método de la metafísica tomista no es ni intuitivo ni demostrativo, sino *resolutivo*: consiste en pasar de las determinaciones más vagas, a las más propias; de acto en acto, de potencia en potencia, de tal modo que de los actos múltiples y superficiales se pase a los más constantes y así hasta el último o primero, que es el *esse*. Esta forma de *pasar* no es demostración ni intuición, pero podría ser llamada *fundamentación*; ésta, sin embargo, no puede darse sin una cierta experiencia o aprehensión directa. En primer lugar, está claro, tenemos la aprehensión directa del *pasar* mediante el cual se actúa el proceso de *fundamentar*; sin embargo, después, y como consecuencia, tal proceso de fundamentación no tendría sentido si no implicase la emergencia en la conciencia del acto último, el *esse*, en el cual se aquieta el proceso mismo, porque el proceso, para formarse, exige una cierta aprehensión del punto de llegada, según un modo que la tenga sólidamente»¹⁸¹.

c) Libertad finita y ser finito

El tema de la metafísica es, como se ve, el ser. «El punto de vista propio del análisis metafísico es que el punto de partida y el punto de llegada coinciden efectivamente: el principio es el *esse* como acto del *ens* y el final es el *esse* como acto de los actos y perfección de todas las perfecciones. El *esse* que en el inicio es el acto más común, al final se manifiesta como el acto más intenso que

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸¹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 64.

trasciende todos los actos y los debe generar de la eterna e inagotable fuente de la propia plenitud»¹⁸². Aquí radica también la conexión entre ser y libertad que anteriormente se subrayaba, tanto desde un punto de vista ontológico como existencial. Al ser, entendido como acto de todo acto en el sentido aludido, le compete la libertad cuando es acto de un ente que no es meramente material; por eso, la finitud de la libertad remite a la finitud del ser y viceversa, engendrando la exigencia de una especulación metafísica que plantee la cuestión del ser finito y de la libertad finita. La reflexión ontológica parte del ser precomprendido, lo comprende como acto y se remonta al Ser infinito, Libertad infinita.

La impresión de circularidad o de movimiento en espiral del pensamiento ontológico ha sido una constante, subraya Fabro, de los pensadores que han pretendido pensar el ser, sin limitarse al estudio de las esencias. Es el caso de Parménides, de Hegel¹⁸³, de Heidegger¹⁸⁴. Pero es en Santo Tomás donde el pensamiento se dirige hacia la comprensión cabal del ser como acto primero: «El progreso principal de la noción tomista de *esse* consiste precisamente en tratar el *esse* como *acto* y en proclamarlo la perfección absoluta o en cuanto tal, lo cual constituye una auténtica revolución respecto al aristotelismo y al platonismo, y quizá respecto a la totalidad de las principales formas históricas de la filosofía que centran el acto en la forma y en la esencia. Por el contrario, Santo Tomás antepone a la esencia el *esse* como *acto* actuante primero. En un primer conjunto de textos, el acto de *esse* se presenta como ‘acto primero y último’, ‘actualidad de toda forma o naturaleza’; es el ‘acto más formal y más simple’. En otra serie de textos, el *esse* es presentado como lo que en las cosas es ‘lo más íntimo y profundo’ y el ‘complemento de todas las perfecciones’. El *esse*, por tanto, es lo que hay de *más perfecto* en la realidad y el nombre más propio (o el menos impropio, si se prefiere) que nosotros podemos dar a Dios es el de *Ipsum esse subsistens* que es el *esse sine addito* o bien el *esse per essentiam*»¹⁸⁵.

¹⁸² *Ibid.*, p. 221.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 532: «Con independencia de la crítica al modo con el que Hegel ha encontrado el *Sein* en el que él sitúa el comienzo (*Anfang*) del pensar puro, y al método con el cual la dialéctica hegeliana pasa del *Sein* inicial absolutamente indeterminado al *Sein selbst* de plenitud que es la determinación de Dios, es mérito de Hegel haber vuelto al *esse* como inicio, medio y término del filosofar y haber reafirmado, después de Parménides, la perfecta circularidad del pensar, fundamentando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta».

¹⁸⁴ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno, o.c.*, pp. 81-86.

¹⁸⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità, o.c.*, p. 181.

d) *De la finitud a la libertad creadora*

La finitud ontológica de la libertad impele a buscar un fundamento. El proceso reflexivo de fundamentación que pretendemos esbozar se centra en la conexión ser-libertad a que hemos aludido. La metafísica del ser a la que se accede desde la libertad es una ontología en la que el ser en cuanto acto dice “actuosidad”, actividad según grados ontológicos (y no meramente ónticos) en función de la “intensidad” del ser.

Tomás de Aquino empieza significativamente una obra dedicada a la actividad divina (la *Quaestio Disputata de potentia Dei*), en la que considera tanto el actuar *ad intra* de Dios (Trinidad) como su acción *ad extra* (creación, intervención en la historia, etc.), con la siguiente afirmación: «A Dios le compete ser acto puro y primero; *de ahí* que le compete actuar máximamente y difundir su similitud en otros»¹⁸⁶.

Repárese en el conectivo *unde*: el panorama que se abre ante nuestros ojos consiste en una visión ontológica en la que actuar es lo propio del acto (trascendentalmente). Dejando de lado una interpretación unívoca de lo dicho, se muestra que la actuosidad del ser es según grados no equivalentes. Esto significa que si la libertad finita implica una modalidad de actuar que sobrepasa el dinamismo físico, químico, biológico, etc., el origen ontológico de su ser no es reconducible a lo natural.

Libertad dice creatividad intencionada tanto en la esfera de la autodeterminación, como en el ámbito del hacer histórico y de las relaciones interpersonales. La libertad finita es fuente de novedades conscientes y queridas, de ahí que no sea reductible a un dinamismo en el que, si hay novedades, éstas no son intencionadas por parte del agente, como acontece en la naturaleza. Por lo demás, tanto la libertad finita como la naturaleza, presuponen el ser en su actuar.

Ahora bien, por encima de las novedades de la libertad, la mayor novedad es el aparecer ontológico de la libertad finita misma (de la persona). Su origen no radica en lo meramente natural, pues lo supera ontológicamente. El fundamento de su ser no es tampoco autárquico, éste se encuentra en una libertad absoluta, creatividad creadora capaz de una novedad con respecto a la nada: el ser finito. En la metafísica de Tomás es central a este respecto la distinción entre ser y esencia en el ente finito; con ella se señala el núcleo ontológico de la finitud, su no autarquía y su remisión a Dios.

El camino que sigue el pensamiento metafísico consiste en una *reductio*, re-

¹⁸⁶ *Q.D. De Pot.*, q. 1, a. 1: «Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere».

conducción de lo fundado al fundamento, que ahora simplemente hemos esbozado y requiere ser considerada con mayor atención.

En este proceso de reconducción de lo fundado al fundamento estriba la contribución del especular ontológico al problema que la finitud de la existencia plantea. A este respecto, comenta Fabro, que la distinción radical y «definitiva de ente por participación [finito] y de *esse* por esencia [Dios] venga como última o exija un proceso más o menos complicado de reflexión metafísica, no significa que comporte una verdadera y propia demostración: en realidad se trata de un proceso de *retorno*, o bien de una toma de posesión explícita por parte de la mente de lo que estaba dado implícitamente en el *ens* confuso de la primera aprehensión. Se trata, por tanto, de un proceso de *clarificación*, de *ostentación*, que consiste en apropiarse del ente mismo, ya dado y presente en la conciencia en su actualidad desde el principio. Porque es precisamente el darse inmediato del ente a la conciencia lo que constituye el principio mismo [de la conciencia] y es este principio el que circula perennemente y reclama y empuja todo problema del pensamiento»¹⁸⁷.

Sin embargo, con la dilucidación metafísica no se concluye el problema de la existencia. Todavía permanece la dimensión existencial del problema de la finitud. A esta dimensión debemos volver ahora.

6. EXISTENCIA Y TRASCENDENCIA

La apertura del hombre a Dios no puede reducirse solamente a la dimensión cognoscitiva (especulativa o experiencial) ya que la exigencia que comporta la existencia corresponde, en primer lugar, al orden de la libertad. Con la reflexión metafísica, especulativamente elaborada o fruto del pensamiento espontáneo, el hombre alcanza la conciencia de su fundamento en Dios. La dependencia de Dios no cesa, ya que evidentemente la realidad finita permanece finita y fundada constantemente. El ente creado es lo “siendo-creado” que continuamente depende del Creador. Ante este conocimiento, y al sentir la exigencia del compromiso consigo mismo de llevarse a cabo, el existente puede recapacitar sobre lo que significa libertad, pensamiento y apertura a lo demás y a los demás, es decir, sobre lo que significa ser persona.

La persona ocupa el lugar de mayor dignidad en la escala de realidades finitas, con un salto ontológico con respecto a lo que es impersonal mayor que el que se da entre otros dos planos cualesquiera de la realidad creada. De este modo, con un pensamiento analógico, el existente se acerca especulativamente al

¹⁸⁷ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 238.

carácter personal de Dios. «A partir de la presencia originaria de la persona finita a sí misma, en la tensión de las exigencias de la existencia, puede aflorar la posibilidad de la afirmación de la persona infinita creadora»¹⁸⁸. Captar la creación supone reconocer que Dios es personal, lo cual remite a la conciencia de la propia libertad, porque «el hombre no podría reconocer la absoluta libertad de Dios» (elemento central de la noción de creación *ex nihilo*) «si él no se conociese y no se sintiese libre, como tampoco podría reconocer en Dios la producción total de la realidad en la alternativa entre la nada y el ser, si él no fuese causa productiva de la realidad según la alternativa entre lo posible»¹⁸⁹ y lo decidido en el orden de la libertad.

Reconocer a un Dios personal, siendo característico de la persona la relacionalidad con el otro, hace que el existente empiece a tener conciencia de que Dios es no solamente su fundamento, sino el destino de su existencia. Si el fundamento de lo finito es el crear personal de un Dios autosuficiente, que no necesita para nada de la creación (como *Ipsum esse subsistens*), plenitud no ligada a nada, no dependiente de nada (*Ab-solutus*), que crea por puro amor, entonces la creación es vista como un donar gratuito del sumamente Bueno (el Óptimo). Dios que dona, es Dios que llama a la existencia. Un Dios que concede una existencia libre es un Dios que llama al existente a la plenitud, que —en cuanto persona— solamente podrá encontrarse en la comunión con dicho Dios.

Como subraya Fabro, es la persona en su dimensión existencial, ante la conciencia de su finitud y de las exigencias que implica su libertad con respecto a sí y a los demás, lo que provoca la pregunta acerca de Dios, mucho más «que los mismos primeros principios de la lógica». En efecto, «el hombre no se afana ni angustia por su ser, no se siente movido a preguntarse acerca de su propio destino (...) a partir de principios abstractos; (...) lo que le inquieta e impele a trascenderse cuestionando es la conciencia de los límites del propio ser y de la propia situación en el mundo»¹⁹⁰.

Con el reconocimiento de un Dios personal, el existente empieza a entenderse a sí mismo desde una nueva perspectiva, que podemos caracterizar con dos notas. Por una parte, el existente se comprende a sí mismo desde un fin en el que consiste el sentido último de la vida. Una comprensión de la existencia propia desde un *telos* es la primera respuesta al problema del riesgo de la libertad, al que antes nos referíamos, ya que la primera dimensión del riesgo consiste en la posibilidad de frustrar la existencia por no saber cómo orientarla. Por otra

¹⁸⁸ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno, o.c.*, p. 36.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

parte, el existente comienza a intuir que Dios concede «al espíritu finito no sólo la existencia de la libertad en su estructura como posibilidad, es decir, como infinita posibilidad de elección, sino que le ofrece también la posibilidad de realidad [es decir, de realizar o actuar la libertad] como [relación de] Persona a persona, Libertad a libertad»¹⁹¹. El ofrecimiento de esta posibilidad será la respuesta definitiva al problema del riesgo, como ahora veremos.

La conciencia de esta nueva comprensión existencial se manifiesta con toda su fuerza en la experiencia cristiana, sin embargo se puede encontrar una intuición de ella en algunas manifestaciones religiosas de la humanidad, en particular en las actitudes orantes de ciertas religiones. En todo caso, lo alcanzado ahora repropone la cuestión de comprender mejor la existencia con el objetivo de orientarla correctamente. Aquí vuelve a surgir la figura de Kierkegaard con su visión de la existencia como constituida por tres niveles, y no exclusivamente por dos, como era el caso del Heidegger de *Ser y tiempo*. El paso de una comprensión de la existencia según los estados de autenticidad e inautenticidad heideggerianos a los tres estados de Kierkegaard es posible por los dos elementos ahora indicados: por la certeza de un *telos* de la existencia y por la conciencia de un Dios personal.

7. EXISTENCIA Y DECISIÓN

Kierkegaard considera que la existencia puede ser vivida de diferentes modos, según niveles que corresponden a un mayor o menor grado de intensidad del yo. Dicha intensidad, como ahora veremos, es susceptible de una gradación porque el yo puede diluirse en un modo de existencia exclusivamente centrado en los asuntos mundanos, o bien puede ser más consciente de sí mismo y tomarse como el objetivo de su existencia. Sin embargo, dentro de la modalidad de existencia caracterizada por una mayor conciencia del yo y un compromiso más alto en la propia existencia caben también diferencias en la intensidad del yo. En el pensador danés, la intensidad del yo es paralela al grado de singularidad del yo, porque cuanto mayor es la singularidad, es decir, cuanto menor es el grado de disolución en lo impersonal de la muchedumbre o de lo mundano, y menor el grado de comprensión de sí en función de una idea abstracta o general, mayor es la intensidad del yo.

Kierkegaard describe su visión de los niveles de la existencia —sin pretensiones sistemáticas— en diferentes obras. En *Aut-Aut*, por ejemplo, considera que la existencia puede ser vivida según dos niveles, uno que corresponde a la

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 39.

existencia estética (limitada a lo mundano) y otro propio de la existencia ética. En *Temor y temblor* la bipartición de la existencia se establece entre un nivel ético (teniendo aquí como referente de la existencia moral la ética de corte kantiano-hegeliano) y un nivel religioso. En la obra *Estadios en el camino de la vida* se ofrece una tripartición entre vida estética, vida ética y vida religiosa, pero la disyuntiva clave se da aquí entre vida estética y vida ético-religiosa. En todo caso, tradicionalmente se ordena la concepción kierkegaardiana según tres niveles de existencia que constituyen las tres posibilidades de existir: el nivel o existencia estética, en el cual el existente se centra en las realidades sensibles olvidando su yo; el nivel o existencia ética, en el que el yo se recupera de la dispersión del nivel anterior y concentra el esfuerzo de su existencia en su yo en función de un fin ideal, y por eso abstracto o general; y el nivel religioso, en el que el yo alcanza su máximo grado de conciencia y de singularidad porque en este nivel el yo se ve con su libertad personalísima ante Dios. En la breve referencia que ahora haremos a la visión de Kierkegaard nos centraremos en la presentación de las modalidades de existencia que hace en *La enfermedad mortal*, obra central también en este punto.

Como ya hemos visto, adentrarse en la cuestión de la existencia significa profundizar en la comprensión del hombre, de lo suyo más peculiar. Y ¿quién es el hombre? «El hombre es espíritu. Y ¿qué es espíritu? Espíritu es el yo. Y ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo mismo, o bien es, en la relación, el relacionarse de la relación consigo mismo»¹⁹². ¿Que se quiere decir con esta formulación del ser del hombre?

Kierkegaard considera al hombre, en primer lugar, como una síntesis de elementos o dimensiones que se relacionan constituyendo una unidad. «El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de posibilidad y necesidad»¹⁹³. El hombre es una síntesis de apertura cognoscitiva y volitiva a lo *infinito* y de existencia situada en un contexto *finito*; una síntesis de una dimensión *eterna* (un yo que siempre es él mismo) y de dimensiones *temporales* que se van sucediendo; una síntesis de *posibilidad*, porque puede devenir, cambiar, hacerse, mientras existe, y de *necesidad* porque es un ser con una naturaleza, con una biografía, con una personalidad, etc. No obstante, «visto así, el hombre todavía no es un yo». La síntesis o relación de elementos es un yo cuando la

¹⁹² S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, SV, o.c., XI (tr. italiana, o.c., pp. 619-692, tr. inglés, o.c., *The Sickness unto Death*, 1980), P. I, A, A, p. 127. Para una autointerpretación de la obra kierkegaardiana, cfr. S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1988. Para una visión de conjunto, cfr. M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000.

¹⁹³ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o.c., P. I, A, A, p. 127.

relación es consciente de sí y decide sobre sí misma. «Si la relación se relaciona consigo misma, entonces (...) es un yo»¹⁹⁴.

Sin embargo, la síntesis —ya dada desde el origen, porque de otro modo no se podría hablar de hombre— debe alcanzar su estado de equilibrio y plenitud con el transcurso de la existencia. Para alcanzar el equilibrio de la síntesis, la relación se relaciona consigo misma, se toma a sí misma como lo relevante de su vivir y así es un yo que existe en cuanto tal. En ese momento, lo decisivo para el existente es determinar el estatuto ontológico del yo. A este respecto hay que tener en cuenta que «tal relación que se relaciona consigo misma, un yo, o bien se ha puesto a sí misma o bien ha sido puesta por otro»¹⁹⁵. La respuesta a esta disyuntiva ontológica determinará el modo de realizar la relación consigo mismo del yo, es decir establecerá la modalidad de su existencia. «Si la relación que se pone en relación consigo misma ha sido puesta por otro, (...) la relación es a su vez relación que se pone en relación con quien ha puesto la relación entera»¹⁹⁶, con Dios.

Que el yo haya sido creado no suprime la libertad (su vivir como existencia), pero implica una finitud ontológica, indicando que el yo es derivado. «Una tal relación derivada, puesta, es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y, poniéndose en relación consigo misma, se pone en relación con otro»¹⁹⁷. Kierkegaard subraya que el «yo es libertad» porque «una relación que se pone en relación consigo misma, aunque sea derivada, es libertad»¹⁹⁸. Ahora bien, la finitud ontológica atañe al yo de tal modo, que el yo, en su existencia, deberá hacer las cuentas con ella constantemente. Lo que conducirá a Kierkegaard a concluir que «el yo, síntesis (...) que se pone en relación consigo misma y cuya misión consiste en llegar a ser sí misma», tiene un estatuto ontológico de tal naturaleza que su «misión (...) no se puede llevar a cabo si no es mediante la relación con Dios»¹⁹⁹.

El existente no puede renunciar a ser como existente, a vivir existiendo, es decir, a vivir teniendo que llevarse a cabo. «El hombre no puede desprenderse de la relación consigo mismo, como tampoco de su yo, lo que viene a ser lo mismo porque el yo es la relación consigo mismo»²⁰⁰. Y en su existencia (en

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, P. I, A, A, p. 128.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, P. I, C, p. 142.

¹⁹⁹ *Ibid.*, P. I, C, A, a), p. 143.

²⁰⁰ *Ibid.*, P. I, A, B, p. 131.

cuanto ser finito) no puede tampoco evitar *a priori* el riesgo del fracaso, porque el equilibrio y la plenitud de la síntesis están expuestos a la frustración. El existente, por ejemplo, puede desorbitar su dimensión de infinito y llegar a vivir en la irrealidad fantástica de comprensiones del yo, de formas de religiosidad o de actitudes existenciales en general en las que se olvida de que es un ser finito. «Lo fantástico es, en general, lo que conduce al hombre hacia lo infinito de tal modo que, alejándole de sí mismo, le impide volver a sí»²⁰¹.

Por el contrario, olvidar su dimensión de infinito tiene lugar cuando el hombre se limita a lo mundano. «La mundanidad consiste en atribuir a las cosas sin importancia un valor infinito»²⁰². Quien se encuentra en esta situación olvida que «todo hombre está configurado, en su origen, para ser un yo [que] está determinado para devenir un sí-mismo»²⁰³. Aquí todo «es falta de originalidad», el existente «por miedo a los hombres, renuncia a ser sí mismo, (...) no osa ser sí mismo en la existencia esencial»²⁰⁴ y acaba por alienarse. «Viendo en torno a la muchedumbre de los hombres, ocupándose de toda suerte de asuntos mundanos y aprendiendo cómo van las cosas del mundo, tal hombre se olvida de sí mismo, olvida que él tiene un sentido divino, no osa creer en sí mismo, considera excesivamente arriesgado ser sí mismo y que es más fácil y seguro ser como los otros, (...) ser un número entre los otros en la muchedumbre»²⁰⁵.

También desde el punto de vista de la síntesis de posibilidad-necesidad está el hombre expuesto al fracaso. El yo «es tan posible como necesario: es cierto que es sí-mismo, sin embargo debe llegar a ser sí-mismo»²⁰⁶. En esta dualidad de “ser-ya” y de “todavía llegar-a-ser sí mismo” se cifra el juego entre necesidad (ser ya) y posibilidad (devenir). La posibilidad lanza hacia adelante, pero tiene el peligro de olvidar la necesidad (el estatuto del yo, su situación, su contexto, su historia, etc.) provocando que el yo huya de sí mismo. Olvidar la necesidad significa que falta la capacidad de asimilar los límites del yo, que el existente no quiere aceptar ser un yo determinado y, por esto, “necesario” en el sentido indicado. En esta situación, el yo se pierde en las posibilidades que se le ofrecen o imagina. El sucederse de posibilidades desconectadas de la realidad del yo acaba por transformar al yo en un “espejismo”. «Uno puede extraviarse en la posibilidad de todos los modos posibles, pero esencialmente de dos. Una

²⁰¹ *Ibid.*, P. I, C, A, a), a), p. 144.

²⁰² *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 146.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 147.

²⁰⁶ *Ibid.*, P. I, C, A, b, a), p. 148.

de las formas es la del deseo, la de la aspiración; la otra, la de la melancolía-fantástica (la esperanza, el miedo o la angustia)»²⁰⁷.

Por el contrario, el desequilibrio en la existencia por parte de la necesidad reside en la renuncia a seguir adelante, a forjar nuevas posibilidades, a mantener la esperanza cuando se hace particularmente patente la realidad del límite, de la finitud del existente, ante situaciones que llevan a desanimarse con la existencia. «La ausencia de posibilidad significa o bien que para un hombre todo se ha tornado necesario» y no se ve ninguna salida a la situación problemática, «o bien que todo se ha tornado trivial. El determinista, el fatalista, está desesperado y, en cuanto desesperado, ha perdido su yo porque para él todo es necesidad»²⁰⁸.

El aspecto que Kierkegaard quiere subrayar en su análisis consiste en que el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en la relación con Dios. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque por su estatuto ontológico de existente, el hombre es un yo que debe llevarse a cabo en cuanto tal. La realización del yo alcanza su momento crucial en la decisión ante la elección más radical del existente, la de vivir en relación con Dios (que le llama a una comunión personal con Él) o al margen de Dios (lo que implica la alienación del hombre). En segundo lugar, porque el yo, siendo finito, «por sí mismo, no puede alcanzar el equilibrio y la quietud, ni permanecer en tal estado, si no es poniéndose en relación con quien le ha puesto, al ponerse en relación consigo mismo»²⁰⁹.

Todo lo anterior significa que cuando el hombre se sitúa al margen de Dios, no es capaz de llegar a ser sí mismo, su existencia se frustra y empieza a vivir en un estado que Kierkegaard caracteriza con el término *desesperación*.

Para el pensador danés, en *La enfermedad mortal*, son posibles tres modalidades de existencia. Las dos primeras tienen en común que corresponden a situaciones existenciales en las que se pretende vivir al margen de Dios: la una porque, viviendo de cara a lo mundano, olvida que es un yo; la segunda porque, consciente de ser un yo, no se pone en relación con Dios. Estas dos modalidades se pueden considerar modos de la desesperación. La primera como «la desesperación que ignora ser desesperación, o la desesperada ignorancia de ser un yo»²¹⁰. La segunda tiene a su vez «dos formas de la desesperación en sentido propio: desesperadamente no querer ser sí mismo, o desesperadamente querer

²⁰⁷ *Ibid.*, P. I, C, A, b, a), p. 150.

²⁰⁸ *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 152.

²⁰⁹ *Ibid.*, P. I, A, A, p. 128.

²¹⁰ *Ibid.*, P. I, C, B, a, p. 155.

ser sí mismo»²¹¹. La desesperación es el estado en el que el hombre se encuentra frustrado en su ser y del que no es capaz de salir al evitar la relación con Dios. En este sentido la *desesperación* es la auténtica *enfermedad mortal*, porque afecta a lo más íntimo del hombre, mucho más que cualquier otra desgracia. «Entendida cristianamente, ni siquiera la muerte es la *enfermedad mortal*, y menos aún lo es un sufrimiento terreno y temporal, pobreza, enfermedad, miseria, tribulación, adversidad, tormentos, penas espirituales, luto, afanes»²¹², porque el existente pasa por estas desgracias o las vive, mientras que la desesperación es el estado que corresponde a aquello en lo que el yo, en cuanto existente, se ha transformado.

La tercera modalidad de la existencia corresponde al «estado del yo cuando la desesperación ha sido extirpada completamente», cuya formulación «es la siguiente: poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser sí mismo, el yo se funda, transparente, en la potencia que lo ha puesto»²¹³.

El primer estadio es el de la existencia estética, en la que el yo se olvida de sí mismo, y que «deriva del hecho que la sensualidad y los impulsos sensuales del alma dominan a este hombre completamente; deriva del hecho que es excesivamente sensual para tener la valentía de arriesgar y aguantar el ser espíritu»²¹⁴.

Al segundo estadio se pasa mediante un salto en la existencia caracterizado por la toma de conciencia por parte del yo de ser sí mismo. Pero también en esta situación el hombre se sitúa de espaldas a Dios, lo cual puede ocurrir, como decíamos, de dos modos. El primero es el de «desesperarse por no querer ser sí mismo: la desesperación de la debilidad»²¹⁵.

A este estado de desesperación (no querer ser sí mismo) se puede llegar como una derivación del estado de olvido del yo. En efecto, el *hombre inmediato* (que vive en la inmediatez de lo mundano, de asuntos, de sensaciones, etc.) se determina exclusivamente en el ámbito de lo temporal, es decir, en la conexión inmediata con *lo otro*. «De este modo el yo depende inmediatamente de lo otro, deseando, apeteciendo, gozando..., pero pasivamente»²¹⁶. Si al yo inmediato le acontece algo que da al traste con sus proyectos mundanos, en los que había puesto su yo, entonces se desespera, no queriendo aceptar ser quien es, es decir,

²¹¹ *Ibid.*, P. I, A, A, pp. 127-128.

²¹² *Ibid.*, *Introduzione*, p. 122.

²¹³ *Ibid.*, P. I, A, A, p. 128.

²¹⁴ *Ibid.*, P. I, C, B, a, p. 155.

²¹⁵ *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), p. 161.

²¹⁶ *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 1, p. 163.

un yo que no ha logrado aquello en lo que había cifrado su realización personal.

Al estado de desesperación por no querer ser sí mismo se puede llegar también por la vía de la reflexión, en la que el yo cae en la cuenta de ser un yo. Si en este estado todavía incipiente, y al margen de Dios, de querer ser sí mismo, el yo se topa con una dificultad que se le presenta como insuperable, cae en el desaliento. El yo, que había empezado a entender que podía perder muchas cosas sin perderse a sí mismo, ante esa dificultad reniega de sí mismo, desespera de sí²¹⁷. Sin embargo, la modalidad más intensa, y por ello más consciente, de desesperar por no querer ser sí mismo es aquella en que «el desesperado comprende que, por su parte, es debilidad preocuparse en exceso por lo terreno, que es debilidad desesperarse. Pero ahora, en lugar de apartarse, como conviene, de la desesperación para encaminarse hacia la fe, humillándose ante Dios por la propia debilidad, cae en la desesperación y se desespera de la propia debilidad»²¹⁸. El yo «emplea el tiempo en no querer ser sí mismo, sin embargo es suficiente yo para amarse a sí mismo. Esta actitud se llama taciturnidad»²¹⁹.

Dentro de la segunda modalidad de existencia tenemos todavía una posibilidad, la de «desesperadamente querer ser sí mismo: la obstinación»²²⁰. En este caso, en el que la conciencia de sí es aún mayor, el yo pretende ser sí mismo «arrancando el yo de toda relación con la potencia que lo ha puesto, o apartándose de la idea que una tal potencia exista». De este modo «el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o crearse a sí mismo, hacer de su yo el yo que el hombre quiera ser, decidiendo qué quiere ser o qué no quiere ser en su yo concreto»²²¹. También aquí el yo desespera, porque «ningún yo derivado puede (...) darse más de lo que es»²²², y si, en la pretensión de «gozar la satisfacción de ser el artífice de sí mismo, de desarrollarse a sí mismo»²²³, se encuentra en una «dificultad, en lo que un cristiano llamaría una cruz, un defecto fundamental, de cualquier naturaleza»²²⁴, se obstinará en su desesperación sin humillarse a aceptar la ayuda que le viene de Dios²²⁵.

²¹⁷ Cfr. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 1, pp. 162-172.

²¹⁸ *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 2, p. 173.

²¹⁹ *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 2, pp. 174-175.

²²⁰ *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 178.

²²¹ *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 179.

²²² *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 180.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 181.

²²⁵ Cfr. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), pp. 181-185.

En último término, las fórmulas de *desesperarse por querer o no querer ser sí mismo*, como Kierkegaard reconoce, se convierten la una en la otra, ya que desesperar de ser sí mismo por no acudir a Dios acaba por transformarse en la obstinación de querer ser sí mismo (de modo inauténtico) y la de querer ser sí mismo de espaldas a Dios no es más que la fórmula de la alienación total del hombre (no querer ser sí mismo)²²⁶. La única modalidad auténtica de la existencia es la que corresponde al tercer estadio, que en Kierkegaard, a diferencia de Heidegger, es un estadio definido por un *telos* religioso. «Humanamente hablando, la salvación es la cosa más difícil, sin embargo ¡para Dios todo es posible! Esta es la lucha de la fe, que lucha, por así decir, locamente por la posibilidad»²²⁷. La decisión por Dios de un existente finito conduce a la oración, la cual será expresión de la libertad porque «para que se pueda orar es necesario que haya un Dios, un yo y la posibilidad». Posibilidad significa aquí libertad de Dios, para quien todo es posible, y libertad del hombre (posibilidad de ser salvado). La libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre abren el espacio de la relación personal de oración; sin ellas «el hombre sería esencialmente mudo como el animal»²²⁸.

8. EXISTENCIA Y RELIGIÓN

Fabro, retomando la exposición kierkegaardina de la existencia y comprendiéndola a la luz de la metafísica tomista, considera que la libertad se constituye según tres niveles. El primero consiste «en el estatuto originario del espíritu finito que, como capacidad ilimitada, aspira en su intimidad más profunda a lo [el] Óptimo (*appetitus naturalis Dei*); el segundo viene dado por la búsqueda que el hombre 'consiente' llevar a cabo por alcanzar lo [el] Óptimo, por desvincularse de lo finito que le circunda; el tercer estado es el constitutivo y consiste en la 'elección' del Óptimo como *telos* del propio ser que el hombre se decide a hacer. En esto radica la existencia auténtica»²²⁹. Anhelos-nostalgia, apertura-búsqueda, encuentro-elección son etapas por las que discurre el hombre para llegar al estado en que ser sí-mismo y realizarse temporalmente en libertad.

En la decisión por Dios reaparece la conciencia de la propia finitud, ahora como certeza de la imposibilidad de realizar por sí mismo la aspiración a unirse con Dios. La unión de que ahora se trata no es el mero ser consciente de la existencia de Dios; no estamos considerando el reconocimiento teórico, especulati-

²²⁶ Cfr. *Ibid.*, P. I, A, C, pp. 134-135.

²²⁷ *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 151.

²²⁸ *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 153.

²²⁹ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 26.

vo, de Dios, sino la aspiración existencial de decidirse por Dios y de realizar plenamente tal decisión en el transcurso de la existencia.

En esta situación vuelve a ser valiosa la ayuda que nos ofrece la metafísica del ser que ve a Dios como Ser por esencia que crea gratuitamente. Fabro acude, también en este punto, a un par de textos de Kierkegaard que leerá a la luz de la metafísica tomista del acto de ser. Los pasajes a que nos referimos corresponden al *Diario* de Kierkegaard²³⁰ y al *Postscriptum*²³¹. Allí se afirma que lo más grande que se puede hacer por un ser consiste en hacerlo libre. «Para poder hacerlo —subraya Kierkegaard— se necesita precisamente la omnipotencia», porque «solamente la Omnipotencia puede retomarse mientras se da, y esta relación constituye la independencia de quien recibe. La Omnipotencia de Dios se identifica, por esto, con su Bondad; porque la Bondad es el donar completamente pero de tal modo que, retomándose a sí mismo de un modo omnipotente, se hace independiente al que recibe»²³². Y el motivo radica en esto: «la Omnipotencia no permanece ligada por la relación con la otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa con la que se relaciona; al contrario, ella puede dar sin perder nada de su potencia, es capaz, por tanto, de hacer independiente»²³³ en la libertad²³⁴.

Si es Dios quien crea la libertad precisamente por la absoluta plenitud de su ser que no necesita de nada, es también Dios quien puede garantizar la libertad y hacer posible que la existencia se lleve a cabo sin sucumbir ante el riesgo de su frustración. De ahí que Fabro mantenga que el elemento definitivo «para la libertad de un existente como es el hombre, no sea el acto teórico, sino el acto práctico-tendencial; no la calificación de Dios en la reflexión según la relación sujeto-objeto, sino la aspiración a Dios según la relación personal de criatura y Creador, de hijo y Padre, de yo y Tú»²³⁵.

En otros términos, si el acto filosófico fundamental es el acto de trascendencia cognoscitiva, el acto existencial radical ante Dios es el acto religioso que nace de «descubrir la nada e insiste en la nada, pero se trata de la nada real, de la nada dinámica del devenir de la libertad, es decir, existencial»; de ahí que el

²³⁰ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, VII 1 A 81 (cito según la versión italiana de Fabro, Morcelliana, Brescia 1980).

²³¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, o.c., P. II, Sec. II, c. 2, Apéndice, pp.218ss.

²³² S. KIERKEGAARD, *Diario*, o.c., VII 1 A 81.

²³³ *Ibid.*, VII 1 A 81.

²³⁴ Cfr. C. FABRO, *La fondazione metafisica della libertà di scelta in Soeren Kierkegaard*, en *Riflessioni sulla libertà*, o.c., pp. 201-230 y *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., pp. 27-29.

²³⁵ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 33.

acto religioso «se revele como el ‘lugar’ de la trascendencia» no únicamente como superación de la ignorancia y del error, sino «como aspiración a la salvación y a la liberación del *mal*»²³⁶.

La experiencia de la finitud manifiesta las dos vertientes de la nulidad de lo finito, la metafísica y la existencial. Cuando la finitud nos pone ante el mayor riesgo de la existencia, el mal que la frustra en su raíz, el acto religioso se determina como oración. En efecto, «la reflexión especulativa sobre el fundamento —que es el acto filosófico fundamental— conduce al hombre al reconocimiento teórico-formal del Principio, manifestándole la nulidad de todo finito; la oración —que es el acto religioso fundamental— lleva al hombre al reconocimiento práctico-existencial de Dios creador del mundo y Padre de los hombres»²³⁷.

El vértice de la vida del espíritu se alcanza en la oración, precisamente por la finitud constitutiva del mismo espíritu y por el riesgo de su libertad. «La oración, en su dimensión más profunda, está ligada a la *experiencia de lo negativo*, es decir, del sufrimiento y del mal en el mundo. (...) La advertencia o experiencia de lo negativo se encuentra, por lo demás, en la base del acto teórico mismo (...) en cuanto las numerosas y múltiples apariencias y la variopinta diversidad de lo múltiple revelan el no-ser del ente y plantean precisamente la exigencia del Principio como ‘fundamento’»²³⁸. En cuanto la finitud penetra la existencia en su existir, la respuesta a su problema no puede ser sólo teórica. Por eso, sentencia Fabro, «la oración se encuentra en el corazón del problema de la libertad»²³⁹.

La oración tiene sentido en la medida en que el existente se sabe persona y en la medida en que ha reconocido el ser personal de Dios. «Decir que la fundamentación teórica de la oración remite a la consideración de la ‘persona’ y que la consideración de la persona envía a la fundamentación de la libertad, es afirmar que Dios ha podido crear no simplemente porque es el *Esse ipsum*, sino

²³⁶ *Ibid.*, p. 12.

²³⁷ *Ibid.*, p. 11.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 11-12. También: p. 1: «Il problema religioso è inscindibile da quello filosofico: non si può arrivare al vertice e conquistarlo che partendo dalla base. Parimenti, per la struttura dialettica dell'atto spirituale, non è neppure possibile considerare e soprattutto porre la base senza "prospettare" il vertice ed è forse il segreto impulso dell'ascesa e del bisogno di salvarsi dalle spire del finito che spinge l'uomo nei secoli, fuori e dentro la filosofia, a cercare Dio come l'infinito Bene. Di questa ricerca la preghiera costituisce senza dubbio il momento centrale (...) come l'atto della liberazione e della speranza».

²³⁹ *Ibid.*, p. 29.

porque el *Esse ipsum* se actúa en Dios como Persona, es decir, como espíritu libre, dotado de entendimiento y libertad»²⁴⁰.

La libertad es estrictamente lo que da sentido a la oración: la libertad de Dios en cuanto omnipotencia bondadosa (el Omnipotente óptimo) y la libertad del hombre en cuanto capacidad de autodeterminación, conciencia de su finitud y aspiración a la plenitud. De este modo, «si la posibilidad de la oración se funda en la realidad de la libertad, tanto en Dios como en el hombre, la oración es la actitud propia y constitutiva de la persona finita, que pende sobre la nada de la que ha sido creada, hacia la Persona infinita. La oración es el acto existencial constitutivo, es el existencial esencial, porque de él depende y en él queda pendiente la posibilidad de vencer la negatividad de la conciencia y la resaca de la nada»²⁴¹.

Por todo lo dicho, y volviendo a Nietzsche, a Heidegger y a la Modernidad en general, subraya Fabro: «La dialéctica de la libertad consiste en esta profundización de la inmanencia en la trascendencia». En efecto, «la libertad de inmanencia», es decir, la libertad finita que se cierra en sí misma, «se transforma en una pura tautología, tal como es concebida por el pensamiento moderno: el Yo quiere el Yo, la voluntad quiere la voluntad... lo que significa la pretensión de fundamentar partiendo de la posibilidad; y es esto precisamente lo que ha intentado la filosofía contemporánea concibiendo la libertad como una elección que estriba en una aceptación pasiva del propio ‘estar en situación’» (en un contexto histórico determinado, como acontece en el existencialismo ateo) «o bien como rechazo de la situación, o sea, como afirmación de la revolución» (en el caso del marxismo). «Sin embargo, el acto reclama y se funda sólo en un acto. De ahí que únicamente el Óptimo pueda ligar dejando libre a quien así ha ligado»²⁴².

La decisión radical de la existencia es la que se realiza ante Dios porque en ella se decide por su fin y en Dios pone toda su confianza para alcanzarlo. «Es entonces, mediante la alternativa de la elección o del rechazo del Absoluto, como la libertad traza su propio camino: en efecto, eligiendo al Absoluto y aspirando a la unión con Dios (en eso consiste el objetivo primario de la oración) la libertad no se dirige a Dios exclusivamente como a su último Fin, sino que lo establece como su auténtico Principio y su ‘medio’ fundamental»²⁴³, ya que el riesgo de la frustración que corresponde a la finitud (por lo demás caída) sólo encuentra solución con la oración.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

²⁴² *Ibid.*, pp. 25-26.

²⁴³ *Ibid.*, p. 47.

Por una parte, la conciencia del riesgo y del peligro de la frustración conducen a la oración: «Donde no hay mal, donde el mal no es reconocido en su efectividad de corrosión del ser, como estado y situación de hecho del existente y como posibilidad de la libertad, el pedir ‘líbranos del mal’ — como hace la oración — sería un acto irracional que yerra con respecto a Dios y con respecto al hombre»²⁴⁴. Pero además, por otra parte, la oración es, en sí, el modo de relacionarse con Dios para un ser finito: «El único modo de realizar en sí una presencia real de Dios es el de transferirse en Él mediante el movimiento de la libertad que es precisamente la oración: esta es la dimensión decisiva en la vida del espíritu»²⁴⁵.

Esta convicción es la que lleva a Fabro a subrayar una y otra vez que «la oración es, efectivamente, en el ámbito del espíritu finito, la relación existencial fundamental: un espíritu finito, en su vacío de ser, está sediento de felicidad, y por ello de plenitud de ser y de absoluto; mas como su ser es finito, debe buscar y suplicar el cumplimiento de su felicidad en otra parte, no en sí mismo. (...) La oración» es «el acto que expresa el punto más alto del movimiento de emergencia de la conciencia en el sentido de trascendencia real como realización de libertad»²⁴⁶.

A la luz de todo lo anterior se comprende que Fabro pueda expresarse en estos términos: «Hoy, cuando la mayor parte de la filosofía se ha acomodado en el ateísmo para articular el ser en la finitud, satisfecha del vacío de sus espejuelos temporales, retornan en primer plano las instancias de la religión y la exigencia de la oración»²⁴⁷, porque «nunca como hoy, el hombre, por haber negado a Dios y no saber rezar, ‘siente’ el vacío y ‘vive’ el horror de la nada»²⁴⁸.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

IV

EXISTENCIA FINITA Y CRISTIANISMO

Para la conciencia cristiana, la revelación definitiva de Dios y la relación plena de la humanidad con Él acontecen en y gracias a Cristo. Este punto nuclear de la fe cristiana plantea la cuestión —para quien quiera dar “razón” de su fe e indicar y justificar la apertura a Dios— de cómo mostrar la presencia de Cristo en el camino histórico del ser humano. El enunciado del tema alude a una comprensión del hombre en la que éste es visto como un ser histórico y en camino, a la vez que sugiere que la presencia de Cristo es imprescindible para que el hombre recorra y lleve a término su camino histórico de un modo pleno. Un tratamiento adecuado del tema requeriría un diálogo intenso entre los diferentes enfoques desde los que puede ser abordado. Como síntesis y conclusión del camino recorrido hasta ahora, intentaremos desarrollarlo desde una perspectiva especulativa que se detenga a considerar la existencia del hombre. Se tratará, de nuevo, sólo de un boceto, por lo demás de un aspecto parcial, que requeriría ser integrado en un cuadro metafísico-antropológico más completo. No obstante, el itinerario especulativo que aquí se apunta pretende señalar una de las vías centrales para enfocar el tema desde una perspectiva filosófica.

Detenerse a meditar en torno a la relación entre Cristo y cada hombre adquiere una especial relevancia histórica en el marco en el que se inscriben estas reflexiones, un nuevo milenio. En este contexto es comprensible hacer referencia, al comenzar nuestro análisis, a un texto central del Concilio Vaticano II, que constituye, además, una de las claves del pontificado de Juan Pablo II: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*GS*, 22).

El texto ahora recordado afirma que sólo Cristo es capaz de revelar al hom-

bre de un modo pleno quién es el hombre. Cristo lo hace —subraya la *Gaudium et spes*— mostrando el amor del Padre, como origen de su ser y quien llama al hombre a la comunión con Él. Ahora bien, la afirmación conciliar, por una parte, *presupone* que el hombre requiere una revelación de su identidad y, por otra, indica que éste sólo puede comprenderse a sí mismo a la luz de Cristo.

El texto incluye implícitamente la convicción de que el hombre es una pregunta para sí mismo no solamente desde un punto de vista especulativo, sino también existencial-salvífico. Jesucristo ofrece al hombre tanto la respuesta intelectual, como el camino de salvación a la pregunta que es él. Desde aquí parece razonable concluir que si Cristo es la instancia hermenéutico-salvífica del hombre, la cristología “antecede” de algún modo a la antropología, en la medida en que la primera ilumina a la segunda. Sólo desde una cristología que parta de la misma revelación (*von oben*) podrá accederse a la comprensión *cabal* del hombre. Sin embargo, como la *Fides et ratio* ha recordado, la cristología necesita una elaboración intelectual de carácter metafísico y antropológico para poder acceder al misterio de Cristo en condiciones de realizar su propósito de *fides quaerens intellectum*. Por lo demás, sólo desde una antropología que remita a Dios, se abre la inteligencia a Cristo. La circularidad de la relación filosofía-teología se pone de manifiesto. No obstante, lo que aquí se pretende analizar no es una cuestión de metodología teológica o especulativa, sino dilucidar cómo puede abrirse el hombre a la respuesta que es Cristo. En efecto, Jesucristo es significativo cognoscitiva y existencialmente en la medida en que el hombre dice una referencia a Él. Además, el ser humano se percatará de tal significación ontológico-salvífica si se autocomprende inicialmente como pregunta, es decir, como ser que necesita una revelación salvífica²⁴⁹.

Esta última es una de las tareas fundamentales de la reflexión filosófica a este respecto. La filosofía recorre un camino desde abajo (*von unten*) no con la pretensión de definir los márgenes de significado de la revelación de Cristo. Si Cristo es quien revela y el hombre quien se comprende en su luz, es el mismo Cristo quien trae consigo los parámetros de revelación, de significado y de comprensión. Es otro el sentido del camino *desde abajo* propio de la filosofía: entre otras cosas, a ella le compete ayudar a conducir al hombre a la *apertura* a

²⁴⁹ Cfr. a este respecto H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Johannes, Einsiedeln 1990; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi, o.c.*; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum, o.c.*; W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972; P. O'CALLAGHAN, *Cristocentrismo y antropocentrismo. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, en AA. VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 367-398.

Cristo, poniendo de manifiesto que el hombre es efectivamente una pregunta para sí mismo, no susceptible de ser contestada de un modo pleno desde él. Cristo no es deducible desde la antropología, pero tampoco es antropológicamente accesorio o superfluo. De ahí que la filosofía, sin pretender subsumir lo que es sobrenatural, *ayude* a identificar el puente que va del hombre a Cristo. En otras palabras, la filosofía —en la temática que ahora nos ocupa— muestra que el hombre no es un ser autónomo, sino un ser que remite a Dios. Desde allí, desde la apertura a Dios, el hombre podrá reconocer la revelación de Jesucristo como revelación definitiva, ciertamente con la ayuda de la gracia dado el carácter de ésta.

En nuestro caso, continuaremos con una línea de reflexión de carácter metafísico-antropológico: es decir, una metafísica que se enfrenta con el problema antropológico o una antropología que se torna consciente de la hondura metafísica de su cuestión.

En definitiva, el recorrido especulativo *von unten* intenta conducir al hombre, tanto especulativa como existencialmente, a la apertura a Cristo. En ella el hombre es receptivo de una palabra y una acción que —desde arriba— ilumina y salva. Como decíamos, este último capítulo se limita a un apunte de un aspecto de la problemática, de ahí la sensación de parcialidad que puede despertar.

1. LA PROBLEMATICIDAD DE LA EXISTENCIA FINITA

a) *La experiencia de la existencia humana*

Ya hemos señalado que a lo largo de la historia, si bien no siempre con la misma claridad explícita, el hombre se ha sabido como un ser que ha de *llevarse a cabo*. El hombre histórico no es una realidad ya concluida, completa; ni tampoco —a pesar de la conciencia de sí que le acompaña— una entidad transparente para sí misma. La propia existencia se presenta ante el hombre como algo recibido, tanto en su ser como en sus características constitutivas fundamentales; y, sin embargo, la existencia connota para el ser humano la exigencia de ser desarrollada por él mismo. De cara a la realización de una tarea que concierne a cada uno de un modo intransferible, se requiere, en primer lugar, alcanzar el conocimiento de la propia *identidad* constitutiva.

En efecto, a la experiencia personal e histórica de la humanidad no se le oculta la amenaza de la alienación que se cierne sobre cada hombre. La historia, tanto antigua como reciente, recuerda y advierte que cabe un ejercicio de la libertad que, en lugar de favorecer el desarrollo de uno mismo, conduce a la pérdida de sí. De ahí la insistencia del oráculo délfico de conocerse a sí mismo para ser capaz de orientarse en la realización de la existencia, evitando los descamios que conducen a la enajenación del hombre. Embocar una dirección

contraria a la propia identidad podrá parecer inicialmente un signo de libertad, pero a la postre se manifestará como lo que realmente es: una senda que conduce a la autonegación, a la pérdida de sí. La libertad, cuando pretende efectuarse al margen de la verdad, sólo provoca la autodestrucción de la misma libertad.

A la luz de estas breves observaciones, que únicamente pretenden evocar algo que la experiencia común atestigua de modo constante, la existencia humana se nos manifiesta provista de cuatro características. En la medida en que no somos nosotros los que nos damos la existencia ni determinamos el contexto en el que se encuentra, esa se nos muestra como *otorgada* por una instancia que la trasciende y *situada* en un contexto no constituido por ella (1ª). Junto a su carácter no autofundado, y en tanto en cuanto tenemos experiencia de la amenaza de la alienación (desvanecerse en lo otro), la existencia del hombre se presenta a nuestra consideración como dotada de una *identidad* (2ª); de no ser así, no tendría sentido hablar de menoscabo o pérdida de la propia genuinidad. La exigencia característica del ser humano de *llevarse a cabo* se impone de un modo *irrenunciable* (3ª): ante ella no cabe inhibirse, ya que la actitud de dejarse llevar por lo instintivo y circunstancial, o por la moda cultural, es —en cuanto tal— una modalidad asumida (explícita o implícitamente) de llevarse a cabo. La realización de la existencia no está asegurada de antemano, por el contrario se encuentra constantemente expuesta al *riesgo del fracaso*, no simplemente con respecto a alguna particularidad emprendida por el hombre, sino a su totalidad, es decir, en cuanto existencia (4ª).

Estas cuatro notas de la existencia humana indican, por una parte, que el hombre, con su inteligencia y libertad, posee un rango ontológico que lo distingue de las restantes modalidades de vida y le confiere una dignidad superior; pero, por otra parte, dichas notas subrayan también que el hombre es un ser *finito* y que la finitud afecta a su entraña ontológica, tanto con respecto a su constitución, como por lo que se refiere a la realización de sí. Profundizar en la comprensión de quién es el hombre requiere detenerse a considerar los dos aspectos ahora indicados: su dignidad y su finitud.

b) La dignidad ontológica del hombre y la misión de su existencia

La dignidad poseída por el hombre es algo que le corresponde por su misma constitución ontológica; no consiste en un privilegio del que son mercedores sólo algunos individuos gracias a sus condiciones de nacimiento o pre-nacimiento (raza, salud, nobleza, etc.) o a los resultados obtenidos a lo largo de la existencia (éxito profesional, reconocimiento social, productividad, etc.). Si bien la cualidad ontológica del hombre se manifiesta en el carácter intelectual y en la libertad, el ejercicio de estas dos prerrogativas no es el fundamento de tal dignidad; por el contrario, ambas son posibles gracias a la constitución ontológica del hombre. Es en esta última en donde se enraíza el origen de la dignidad

y es de ella de donde surgen la inteligencia y el ejercicio de la libertad.

El carácter intelectual permite elevarse por encima de lo dado, de lo que sale al encuentro de un modo inmediato, y de las reacciones meramente instintivas o heredadas. A diferencia de otras formas de vida, el hombre no se encuentra limitado a lo que configura su entorno inmediato. El contexto —predeterminado— condiciona su existencia, pero gracias a la inteligencia, el hombre se abre al todo del ser: a la realidad conocida en cuanto realidad y, por tanto, a lo real en toda su amplitud; por ello es capaz de descubrir nuevas posibilidades e incidir en su contexto. La inteligencia abre el espacio de la libertad y, con ello, es fuente de cultura.

La elevación sobre lo dado también afecta a la misma persona. En el caso del hombre, existir no significa limitarse a un mero estar estático; pero tampoco consiste en el desarrollo espontáneo e instintivo de unas potencialidades biológicas, fruto de la herencia o adquiridas que, en interacción con el medio en el que se encuentra, responde al esquema operativo estímulo-respuesta, todo lo complejo que se quiera. Existir humanamente implica la exigencia de llevarse a cabo en el tiempo, tomando decisiones sobre uno mismo a través de las cuales se autoconfigura.

La apertura de la inteligencia y el ejercicio de la libertad conllevan que el hombre trascienda el ámbito de lo inmediato, pero no sólo de lo inmediato natural (ecosistema, instintos, dinamismo estímulo-respuesta, etc.) sino también el ámbito de la propia cultura. Por eso el hombre es un ser que no se conforma con lo adquirido históricamente, sino que —merced a la apertura a la totalidad del ser y a la libertad— aporta novedades y construye historia²⁵⁰.

c) *Identidad constitutiva e identidad constituida*

La capacidad de elevarse por encima de lo dado gracias a la inteligencia y la misión (posibilidad-necesidad), característica de la libertad, de decidir sobre uno mismo en la existencia e influir en la historia, hacen del hombre un ser peculiar pues, por un parte, posee un *identidad constitutiva* de carácter ontológico que hace que el hombre sea lo que es; pero, por otra parte, el hombre se va *configurando* a sí mismo a lo largo de su biografía e intervención en la historia. El hombre es, simultáneamente, un ser constituido y por constituir, según planos metafísicos diferentes: constituido en su esencia y ser, y por constituir en el

²⁵⁰ Cfr. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1995; X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988; L. POLO, *Antropología trascendental*, Vol. I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.

desarrollo de la existencia, configurándose a través de los hábitos y de las relaciones interpersonales. La identidad ontológica fundante del hombre la designaremos *identidad constitutiva*; la identidad que él configura en la existencia será denominada *identidad constituida*.

Si la identidad constitutiva o esencial fuese considerada como una realidad estática, la articulación entre ella y la identidad constituida por la libertad podría resultar problemática, incluso contradictoria. Si, por el contrario, se recuerda el carácter dinámico implícito en la constitución de un ser inteligente y libre que debe llevarse a cabo en el tiempo, entonces se vislumbra que hay una profunda relación entre ambas. En primer lugar, y en la medida en que la identidad constitutiva (esencial) fundamenta la posibilidad de la identidad constituida, la segunda es gracias a la primera, sin que lo primero (lo constitutivo-esencial) pueda ser disuelto o anulado por lo segundo (lo constituido-configurado). La identidad constitutiva permanece siempre, no puede ser aniquilada por las configuraciones constituidas que el hombre va adquiriendo a lo largo de la existencia con el ejercicio de la libertad. En segundo lugar, la existencia del hombre adquiere su plena realización en la medida en que el hombre se autodesarrolla configurando una identidad constituida que corresponde al fin al que apunta la identidad constitutivo-esencial.

En este sentido, el hombre no es ni un conjunto de meras posibilidades que se pueden volver sobre sí mismas transformándose en su raíz: el hombre es quien (lo que) es ontológicamente. Pero tampoco se corresponde con su ontología la concepción que lo ve como un ser predeterminado o completamente condicionado: el hombre es también quien (lo que) se va haciendo existencialmente. Dicho con otras palabras, el fundamento constitutivo intrínseco del hombre (esencia-ser) implica, junto a la misión de llevarse a cabo, un fin que el hombre debe alcanzar también gracias a su creatividad autoconfigurante e histórica.

La libertad es real, de ahí que la identidad constituida sea constituida efectivamente por ella, hasta el extremo de poder adquirir una configuración contraria a la identidad constitutivo-esencial; ahí radica la posibilidad del fracaso en la existencia en cuanto tal (alienación), que anteriormente mencionábamos.

d) Ontología y temporalidad

Desde lo alcanzado se muestra que la temporalidad es una dimensión fundamental del hombre, dotada de una peculiaridad que la distingue del ser temporal del resto de entidades. Temporalidad para el hombre no significa sólo que su existencia está acotada por nacimiento y muerte, ni únicamente que acontece apareciendo en una realidad que le precede y sigue; ni siquiera, que el hombre nace, se desarrolla, alcanza su madurez y luego declina hacia la muerte. Temporalidad es más que el mero “tener tiempo”, como también es más que el simple

“estar en el tiempo”.

Temporalidad para el hombre significa, en primer lugar, que el hombre es un *ser biográfico*, que debe llevarse a cabo en el tiempo y que a través de sus decisiones configura su propia identidad (constituida). La autoconfiguración corre a cargo de él y de ella es responsable. Si la configuración adquirida corresponde a la finalidad a que apunta su identidad constitutiva (esencial), el hombre llega a su plenitud; en el caso contrario, acaba en la negación de sí, en la alienación²⁵¹. Pero temporalidad significa también que el hombre existe en un contexto que hereda, en el que se encuentra incluido y al que contribuye en su existencia; es decir, el hombre es un *ser histórico*. La historicidad es la segunda dimensión de su temporalidad.

Tanto en el caso de la dimensión biográfica como en el de la dimensión histórica, la libertad del hombre introduce novedades en la realidad, de ahí que la biografía configure una identidad y que la historia determine modalidades de lo que el hombre es en el tiempo. En ambos casos, en la historia y en la biografía, el hombre se desarrolla, de tal modo que puede reconocer quién es mirándose en el espejo de la biografía y de la historia. La imagen que ve allí es la de la identidad constituida, que refleja a su vez la identidad constitutiva, pero sin coincidir absolutamente.

Ello significa que cuando el hombre pretende conocerse a sí mismo, saber quién es, se ve remitido a su propia biografía y a la historia. En ellas se encuentra a sí mismo. Este hecho, que —como las anteriores reflexiones han intentado poner de manifiesto— tiene un fundamento metafísico, implica que lo que acontece en la historia y se configura en la biografía tiene *alcance ontológico*. La temporalidad del hombre no es mero receptáculo de algo que ocurre en su interior y pasa sin dejar traza; por el contrario, ella implica que lo que el hombre histórico y biográfico lleva a cabo, repercute ontológicamente en él mismo.

Sin embargo, si lo que el hombre pretende es conocerse en su núcleo último, no puede limitarse a contemplar lo que él crea en la historia y configura en su propia biografía. Como decíamos, ahí encuentra su identidad constituida, pero ésta no anula la identidad constitutivo-esencial. Saber quién es el hombre, conduce a preguntarse por la propia identidad esencial y por las exigencias que ésta lleva consigo. Sólo en la medida en que el hombre desentraña su núcleo ontológico constitutivo, alcanza el conocimiento de quién es. Desde la comprensión de su ser constitutivo y de la finalidad que implica, el hombre será capaz de orientar su existencia según su identidad, evitando el peligro de la alienación. Junto a

²⁵¹ Si se rechaza lo dicho, no se ve en base a qué se debe afirmar que, por ejemplo, el hombre cruel no es plenamente humano.

ello, podrá juzgar la historia y la propia biografía y, a su luz, decidirse a cambiar de rumbo o a mantenerse fiel a lo recibido y configurado.

Intentar comprender ontológicamente al hombre implica, entonces, el esfuerzo por desentrañar su identidad constitutiva (esencial) y por interpretar la historia heredada y la propia biografía. Ambas tareas tienen contenido ontológico: la primera (desentrañar el núcleo constitutivo) porque se pregunta por el fundamento metafísico; la segunda (hermenéutica de la historia y de la biografía) porque se busca una comprensión en la que se manifieste la relevancia metafísica de lo acontecido y pretende juzgarlo a la luz de la identidad ontológica constitutiva.

Sin embargo, la temporalidad del hombre no sólo es signo y exigencia de su dignidad, sino también manifestación de su finitud. En efecto, que el hombre deba llevarse a cabo como exigencia intrínseca de su identidad constitutiva significa que el hombre todavía no posee su plena identidad. Y esto es un indicador claro de su carácter finito. De ahí que, tras la consideración de su dignidad, el intento por comprender al hombre nos remita al análisis de su finitud.

e) La finitud de la existencia humana

El carácter finito del hombre es algo que, en la existencia, nos sale al encuentro constantemente. Tanto en el ámbito de la inteligencia como en el de la libertad, el hombre se enfrenta continuamente con su finitud. Por lo que respecta a la inteligencia, la experiencia del error y de la ignorancia, la constatación de los misterios que envuelven la existencia y el ser de lo que nos rodea, las vivencias de lo que se muestra como sin sentido (el dolor y la muerte, la injusticia, etc.) nos manifiestan constantemente que el hombre y la realidad en general no son transparentes para él.

Por parte de la libertad no son menos claros los signos de la finitud del hombre. Los confines de la propia libertad son evidentes: la libertad humana no se autofunda; está limitada por los parámetros físicos e históricos en los que se ve situada; se ejerce estableciendo relaciones con realidades fugaces, también cuando esas relaciones afectan especialmente a quien las realiza (como se muestra en la experiencia de la muerte de un ser querido). La libertad se siente muchas veces impotente ante las circunstancias exteriores (contexto social, por ejemplo) o ante el estado de quien la ejerce (enfermedad, soledad, desconcierto, miedo, etc.).

La libertad se ve condicionada por la situación histórica, cultural, social, en la que se encuentra, así como por el estado personal que caracteriza a un hombre. Las limitaciones físicas de la libertad son evidentes, tanto intrínseca como extrínsecamente; pero también es manifiesto que el espacio de la libertad está definido en gran parte por los márgenes que delimitan la cultura. Aunque, a

pesar de lo anterior, el hombre sea capaz —con el tiempo y la libertad— de ir superando algunos de los límites naturales y culturales, la finitud de la libertad es algo que no puede dejarse de lado, sobre todo cuando el individuo percibe la amenaza del sin sentido a la que se halla expuesto si todo en su existencia es fugaz y no permanece nada.

Sin embargo, la finitud se presenta con especial fuerza ante la conciencia humana en los momentos en que se experimenta el dolor o cuando se reconoce en uno mismo la presencia del mal moral, ya sea porque lo sufre o porque lo ha cometido.

La trivialización del ejercicio de la libertad en la existencia, que el carácter fugaz de lo inmediato podría llevar consigo, no es lo único que amenaza al hombre. Además de ello, hay que tener en cuenta que el hombre es un ser abierto a la totalidad del ser, de la verdad, del bien, de la belleza, y por esto no se conforma con lo ya adquirido; de ahí que si todo lo que se consigue o establece en la existencia es transitorio y parcial, la dialéctica de la conciencia infeliz de Hegel se presente con vehemencia. Lo *unglückliche Bewußtsein* es el estado del espíritu que aparece cuando éste reconoce su vocación a la totalidad y su deseo de lo definitivo y se ve remitido a lo parcial y transeúnte²⁵². Por último, a lo anterior habría que añadir el riesgo de la autoalienación que se descubre ante una libertad expuesta al mal.

La fugacidad y, en ocasiones, el carácter vano de lo realizado o conseguido, con que la libertad se enfrenta en su ejercicio, llevan a interrogarse sobre el sentido del esfuerzo existencial de decidir y ser coherente con la propia identidad. En esta tesitura, el hombre ha intuido a lo largo de la historia que el sentido de una existencia libre, pero finita, que aspira a la verdad y al bien en cuanto tales, en su totalidad, y a establecer relaciones (sobre todo interpersonales) que sean permanentes, no puede residir en lo inmediato.

La finitud que se muestra en la operatividad del hombre hunde sus raíces en su constitución ontológica (*operari sequitur esse*). Las dimensiones de la finitud podrían ser sintetizadas siguiendo el esquema que anteriormente hemos delineado al referirnos a la cuestión de la identidad del hombre. La finitud afecta a la identidad constitutiva, en primer lugar, porque el ser (*actus essendi*) del hombre no se “autofunda”. Un ser no autárquico es un ser recibido y, por ello, dependiente. La no autonomía en cuanto al origen es un índice claro de finitud. Pero ésta afecta a la identidad constitutiva también por lo que respecta a la esencia. El hombre es hombre y solamente hombre, con todas las limitaciones

²⁵² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, B) IV; B, pp. 158-171.

que esto lleva consigo y de las que tenemos experiencia constantemente. La finitud de la dimensión ontológica constitutiva del ser humano plantea la cuestión de su origen: ¿quién fundamenta, concede y mantiene el ser y la esencia del hombre?

La finitud afecta también a la dimensión constituida de la identidad del hombre, es decir, a la identidad que él va constituyendo en su existencia libre. El modo en el que afecta la finitud a esta dimensión podríamos decir que es triple: desde el punto de vista situacional, la finitud significa que la inteligencia y la libertad del hombre se encuentran en un contexto histórico, cultural, social, geográfico, etc.; desde el punto de vista temporal, la finitud se manifiesta como la fugacidad que tiene todo lo inmediato dejado a sí mismo, también la propia existencia mortal; desde el punto de vista circunstancial, la finitud se muestra en multitud de formas: como dolor, enfermedad, injusticia, desilusión, desgracias, etc. o simplemente como fragmentariedad.

Ahora bien, como ya se ha indicado, la finitud afecta a la dimensión constituida también en la esfera ética. Tal y como manifiesta la experiencia personal y ajena, el hombre es un ser que sufre las consecuencias históricas del mal moral cometido por otros, pero también un ser que personalmente realiza el mal. La experiencia del mal cometido personalmente es algo que la conciencia percibe con especial claridad cuando no es acallada con subterfugios que conducen a la alienación.

Si la finitud constitutiva planteaba la cuestión del origen del propio ser, la finitud de lo parcial, de la temporalidad y de la presencia del mal exige también una respuesta. En efecto, ¿qué sentido tiene una existencia fugaz? ¿Cómo puede el hombre superar el peligro de la alienación que el mal moral amenaza? ¿Es posible para el hombre lavar el mal cometido? El hombre es un ser necesitado de perdón y de ayuda desde un punto de vista moral; y un ser menesteroso de una instancia que supere lo fugaz.

Ahora bien, al analizar la identidad del hombre, junto a la identidad constitutiva y a la identidad constituida, también hemos hecho referencia a la identidad definitiva que el hombre debe alcanzar. ¿Afecta la finitud a la instancia definitiva del hombre, de tal modo que tampoco es autosuficiente para alcanzar lo que constituye su fin y mantenerse en él?

Sobre estas cuestiones habrá que volver. No obstante, a la luz de lo visto puede concluirse que la finitud afecta: 1) a la constitución del hombre, en la medida en que no es autárquico, ni determina su esencia así como muchos de sus estados y circunstancias; 2) a la realización de su existencia, pues se encuentra en el ámbito de lo fugaz y de lo parcial, en contacto con el mal y expuesto al fracaso; y 3) al fin, porque constatar la propia finitud, plantea la cuestión de identificar la instancia que da sentido a todo lo finito y en la que se encuentra el

fin y la plenitud del hombre, y aclarar cómo se puede acceder a ella.

f) Las preguntas suscitadas por la finitud

Tras este recorrido a través de la experiencia de la finitud y sus raíces ontológicas, nos vemos remitidos al inicio de nuestras reflexiones. La finitud se manifiesta en nuestra experiencia intelectual y en nuestra experiencia de la libertad. El déficit en autotransparencia —y, por tanto, la necesidad de llegar a una comprensión más plena de la propia identidad— y el riesgo al que se halla expuesta la existencia, hacen de ella algo que podríamos calificar de *enigmático e incierto*; en una palabra, de *problemático*. La realización de la propia existencia se manifiesta como el contenido y la misión de la misma; pero ello nos plantea un problema teórico y existencial. Teórico, porque nos enfrenta con la cuestión de dilucidar su identidad. Existencial, en cuanto en la existencia está en juego una existencia expuesta al riesgo.

La carencia de una total autocomprensión y la necesidad de realizarse en la existencia teniendo en cuenta que su desarrollo no está garantizado, han conducido a describir al hombre como un *ser problemático*. El carácter de pregunta (*Fragecharakter*) del hombre le atañe noética y existencialmente, y precisamente por ello alude al núcleo ontológico de su ser. La finitud del hombre —y la problematicidad que lleva consigo— tienen una dimensión noética, existencial y metafísica; de ahí que al elaborar esta cuestión confluyan la antropología, la metafísica y —como se ha señalado— la religión.

Como hemos aludido, la percepción del carácter problemático de la existencia ha conducido al hombre a plantearse preguntas radicales que, por referirse a lo fundamental y no meramente a dimensiones derivadas, tienen alcance esencial y afectan a la totalidad de la propia vida sin limitarse a aspectos parciales y secundarios.

La pregunta que suscita la experiencia de una existencia libre que tiene que llevarse a cabo sin dejar de lado su finitud, remite a las tres dimensiones según las cuales se ha formulado la *pregunta ontológica* por el ser: la pregunta acerca del origen radical o fundamento último (por qué), la cuestión de la identidad constitutiva (qué, quién) y la interrogación por el sentido y fin (para qué). Ahora bien, como ya hemos indicado, en el caso del hombre la pregunta ontológica tiene un alcance existencial, ya que su ser se caracteriza como el propio de una entidad libre que debe dirigirse hacia su plenitud durante la existencia. De ahí que la pregunta ontológica corresponda a la problemática existencial peculiar del hombre; y, viceversa, que la percepción de la problematicidad de la existencia, en el sentido señalado, conduzca a hacer de cada hombre un *ens metaphysicum*, si no se cierra a la radicalidad de la cuestión que es él mismo con respuestas teóricas y existenciales precipitadas.

Si quisiéramos expresar de un modo sintético el núcleo de la problemática teórica y existencial del hombre, podríamos decir que la libertad humana contiene una paradoja. La libertad en cuanto tal supone ser la fuente de actos que van configurando al mismo que actúa, de tal modo que él es responsable de sí mismo; y, no obstante, la libertad humana no es autosuficiente ni con respecto a su origen —no se autopone en su ser—, ni en relación a los estados que va adquiriendo, ya que tiene que desarrollarse ulteriormente en el tiempo. La doble carencia de la libertad humana en términos de autosuficiencia ahora aludida, conduce a plantear la cuestión anteriormente anticipada de si la libertad del hombre es autosuficiente en cuanto a su plenitud y a la posibilidad efectiva de alcanzar esta última. ¿Es autosuficiente en la tarea de llegar a su plenitud un ser que, siendo libre, no es autosuficiente en cuanto al origen radical de su ser y libertad? ¿Su estado de plenitud se caracteriza por la autosuficiencia o, también en él, el hombre es un ser menesteroso, necesitado de recibir? Si se nos mostrase que la libertad humana, sin mengua en lo que la constituye como libertad, no es autosuficiente ni para ser en plenitud, ni para llegar a ella, entonces lo paradójico de la libertad humana nos enfrentaría con la cuestión existencial de cómo llevar a cabo la propia existencia de un modo libre pero al mismo tiempo menesteroso.

La paradoja de una libertad no autosuficiente es característica de una libertad finita como la nuestra y no implica de por sí contradicción. Únicamente en una consideración que identificase el núcleo de la libertad en la *autonomía*, parecería contradictoria la afirmación de una libertad no autosuficiente. Quizá una de las causas del estado de desconcierto y tanteo que caracteriza en parte a la postmodernidad estribe precisamente en que el ocaso de la concepción moderna de la libertad como autonomía y la constatación, plenamente consciente, de la finitud de la libertad humana reforzada en el siglo XX, arrojan al hombre a una situación de perplejidad y desorientación, de la que está buscando una salida.

La experiencia de la finitud de la existencia se encuentra en la base de lo que ha impulsado al hombre a desarrollar el pensamiento y a construir cultura. En otras épocas históricas la humanidad ha poseído respuestas teóricas y existenciales a la cuestión de la finitud que le permitían orientarse en la existencia individual y colectiva; o al menos ha creído poseerlas. En muchos casos, tales respuestas eran insuficientes; por eso el hombre no ha cesado en la búsqueda de una respuesta definitiva. En la actualidad, por el contrario, la desaparición paulatina de muchos de los elementos centrales de la Modernidad ha dejado al hombre desposeído de respuestas ante la finitud; de ahí la sensación de extravío que tantas veces acompaña al hombre contemporáneo.

En los periodos de transformación histórica, el hombre se encuentra expuesto a un doble peligro: por una parte, a caer en el pesimismo ante el ocaso de la

época anterior, estado que se manifiesta en la difusión de una actitud escéptica y desengañada; por otra parte, a poner como base para la nueva época un fundamento falaz.

De lo anterior se deduce la urgencia de replantear en el momento presente la antigua cuestión de la finitud de la existencia. Para su elaboración puede ser oportuno individuar, en primer lugar, algunos aspectos del proceso que ha conducido a nuestra situación, con sus luces y sombras para, desde ahí, volver a considerar el problema en sus elementos especulativos y existenciales. Repropone la cuestión ontológica de la existencia implica tener en cuenta el contexto histórico en el que se plantea.

2. LA CRISIS DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL YO

a) *El yo como autonomía*

Una de las líneas maestras que recorren la Modernidad responde al proyecto progresivo y abigarrado de considerar al yo humano como autónomo, capaz de reivindicar la libertad y autosuficiencia que le corresponderían y de las que habría sido privado en una visión cosmológica o teocéntrica de la realidad. La comprensión de la subjetividad como autónoma repercutía en el modo de entender la razón y la libertad, y en el enfoque de la sociedad.

Comprender la libertad como *autonomía* implicaba separar al hombre del dinamismo necesario y estructurado de antemano, propio de lo natural; pero también sostener una visión en la que el hombre no reconocía otra instancia para su autodeterminación y desarrollo que él mismo. El yo, a diferencia de lo natural, no se limita a poseer una dimensión objetiva; está dotado de subjetividad, de conciencia de sí y de capacidad de decidir sobre sí. La autonomía de la libertad —en la modalidad más radical— significaba considerar que ella misma es el origen total de sus actos, la fuente exclusiva de sus pautas de actuación y que su plenitud se encontraba a su alcance a través de su despliegue en la historia²⁵³.

²⁵³ Es evidente que la formulación de la libertad como autonomía no posee un carácter unívoco en la Modernidad: para Hegel, por ejemplo, lo finito remite constitutivamente al Infinito (cfr. el texto ya citado, «im gewöhnlichen Schließen erscheint das Sein des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches *ist*, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es *nicht ist*, das Absolute ist. (...) Das *Nichtsein* des Endlichen ist das Sein des Absoluten», G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, o.c., p. 62); así como el Schelling de las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* es otro ejemplo de cómo la libertad finita se remite y resuelve en la infinita. Sin embargo, y dejando de lado el problema

La caracterización de la subjetividad humana como autónoma repercutía también en la esfera de la inteligencia. Como Heidegger subrayaba, la razón moderna se entiende a sí misma como una *ratio* que se instaure como principio discriminante de lo que puede ser considerado como ente verdadero, tanto en la versión racionalista, como en las modalidades empirista, trascendental o idealista de la razón.

El racionalismo presupone que lo metafísico está dotado de una entraña lógica y que, por tanto, la razón es capaz de conocer el orden *onto-lógico* desarrollando una reflexión deductiva de carácter lógico, que parta de ella misma (*cogito*) y progrese dentro de una razón vuelta sobre sí misma²⁵⁴. En esta perspectiva, solamente será considerado *ente auténtico* aquel que se adecúe a las pautas lógicas de la razón humana y, en este sentido, la razón es constitutiva de lo que vale como entidad.

La versión empirista de la razón moderna traslada su centro de atención del uso especulativo de la inteligencia a su dependencia de la percepción sensible. La instancia que ahora actúa como principio discriminante de lo veritativo es la experiencia empírica de la subjetividad.

La modalidad trascendental, si bien no reivindica la pretensión de conocer lo real en cuanto tal, sigue determinando desde ella misma el criterio de lo que puede ser asumido como veritativo. En Kant podría decirse que el sujeto es doblemente constitutivo; en primer lugar, lo es del objeto de conocimiento en cuanto desde sí mismo, de su espontaneidad, efectúa una síntesis entre lo que recibe de la sensibilidad y sus categorías *a priori*, constituyendo de este modo el objeto de conocimiento. Al declarar como ignoto todo lo que no es formalizado por las categorías del yo, el ente sólo vale como ente veritativo en la medida en que se adecúa a los parámetros que la subjetividad le impone; o dicho con otras palabras, la determinación de la aceptabilidad del ente corre a cargo del sujeto y por esto la verdad del ente para el hombre se determina en función de las estructuras del yo trascendental. Pero además, en segundo lugar, el sujeto es constitutivo de sí mismo gracias a la libertad, entendida como autonomía, y a la ética formal que ésta implica.

El idealismo acentuará esta visión del sujeto con la concepción fichteana del yo como autoposición y la visión hegeliana del todo de la realidad como despliegue del sujeto absoluto en la historia, según un dinamismo de índole

contenido en las visiones idealistas, en el siglo XIX, y antes, aparecen formulaciones radicales como las indicadas, hasta Marx y Nietzsche.

²⁵⁴ Recuérdese el lema spinoziano que el *ordo et connexio idearum* es el *ordo et connexio rerum* (Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7, in *Spinoza Opera*, o.c.).

racional susceptible de ser abarcado y constituido-deducido por la razón filosófica. Con la introducción de la dimensión histórica, se consolida el presupuesto de que la humanidad se encuentra en un proceso que progresa hacia estados cada vez más perfectos.

En síntesis, y a pesar de la diversidad de sus versiones, en la Modernidad se va considerando al yo como autónomo en dos sentidos: en primer lugar, como pretensión de determinar desde sí mismo lo que puede considerarse como ente verdadero; en segundo lugar, como libertad, es decir, como posibilidad de auto-desarrollo por encima de cualquier constricción externa y ser capaz de llevarse a cabo desde sí mismo²⁵⁵.

La crítica kierkegaardiana y de la izquierda hegeliana a las pretensiones idealistas supuso un primer golpe contra la comprensión moderna de una subjetividad autónoma. Sin embargo, de las ruinas del idealismo surgen tanto las corrientes positivistas que retoman las pautas del empirismo, como las filosofías de la totalidad que han dado origen a los regímenes totalitarios del siglo XX. A ello habría que añadir los pensadores que —como Nietzsche— intentaban reconciliar finitud con autonomía, sin recurrir a una modalidad de *Aufhebung* y sin remitirse a la trascendencia. Todas estas corrientes son epígonos en los que culmina la Modernidad, en la medida en que siguen manteniendo una visión autónoma del hombre (como colectividad o individuo), con la pretensión de explicaciones definitivas y la presunción de ser capaces de ofrecer al hombre lo necesario para su autodesarrollo. La historia del siglo XX ha puesto de manifiesto la inconsistencia —a veces trágica, cuando no perversa— de las modalidades epigónicas de la Modernidad.

El carácter aporético de estas respuestas al ocaso del yo moderno ha dado paso a la crisis progresiva de la Modernidad, fenómeno que ha provocado la introducción de un cierto pesimismo cultural. La renuncia a algunas de las pretensiones del yo moderno, así como el cercioramiento de la falacia que se celaba tras las ideologías totalitarias, han enfrentado al hombre contemporáneo con la posibilidad de declarar utópico cualquier deseo de autocomprensión en términos de verdad y la pretensión de encaminarse hacia una auténtica plenitud²⁵⁶.

²⁵⁵ La fundamentación progresiva de la verdad y de la libertad en la subjetividad es paralela al proceso de basar el pensamiento acerca de Dios en la misma subjetividad, lo que desembocó en el ateísmo. Cfr. W. PANNENBERG, *Tipos de ateísmo y su significación teológica*, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática, o.c.*, pp. 151-166.

²⁵⁶ Cfr. como síntesis, AA. VV., *Il pensiero debole* (a cura di G. VATTIMO e P. A. ROVATTI), Feltrinelli, Milán 1983; D. ANTISERI, *Le ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 1993.

En este sentido, el estado al que ha conducido la crisis de la concepción moderna del yo y la no prosecución de las modalidades epigónicas del proyecto moderno es diversificado. Por un parte, se ha puesto en tela de juicio la plausibilidad de pensar al hombre en términos de identidad. Éste habría de ser considerado como capacidad de configuraciones de sí mismo y de realizaciones culturales de carácter vacuo en ambos casos y no susceptibles de ser enjuiciadas desde un criterio objetivo que correspondiese a un elemento esencial de lo humano, en que cifrar su identidad. Desde esta visión, el hombre debería renunciar a cualquier pretensión de una verdad que tuviese un rango mayor que la mera vigencia cultural en un momento de la historia.

Por otra parte, la actitud deconstructivista ha pretendido desvelar la base nihilista sobre la que se habrían edificado las cosmovisiones y en la que se habrían apoyado los valores que las tradiciones culturales nos han transmitido, como si fuesen filosofías o teologías portadoras de verdad y bienes en sí. El hombre debería aceptar el perspectivismo teórico y práctico de todo individuo y cultura; con la consiguiente asunción de la relatividad insuperable de todo lo histórico. En muchas de estas versiones laten pautas de la voluntad de poder nietzscheana, en el sentido de una consideración del ser como autoafirmación de lo finito en lo provisional y al margen de cualquier ser, verdad o bien en sí.

No han faltado tampoco voces que —desarrollando la actitud positivista— proponen una interpretación del hombre en la que es reconducido a lo natural; esto implica renunciar a un concepto “fuerte” de libertad, declarándolo fruto de una apariencia fenoménica. El hombre sería comprensible —al menos provisionalmente— en el ámbito de las ciencias naturales, que incluirían la biología, la psicología y una determinada modalidad de sociología, y gracias a ellas debería ser capaz de solucionar el problema de cómo llevarse a cabo en la existencia.

A lo anterior habría que añadir la sensación de nihilismo que se ha difundido en algunos sectores culturales, como resultado del desmoronamiento de las pretensiones ideológicas de encontrar la verdad del hombre y la vía de su realización en un sistema político, económico y social omnicomprendivo.

Lo que acomuna a todas estas reacciones estriba en que la renuncia a una autonomía de la subjetividad en el sentido moderno, en orden a la obtención de la verdad y de la propia plenitud, ha conducido a la pretensión de superar los conceptos de verdad y bien en el sentido estricto, sin renunciar, en muchas ocasiones, a una versión finita de la autonomía. Ello tiene como consecuencia que el hombre no es entendido en su referencia a Dios.

b) La relacionalidad de la persona

La crisis de la concepción moderna del yo, en la que era visto como autónomo, fundante y emancipado, ha conducido a una situación de pesimismo cultu-

ral en la que se han abandonado las grandes pretensiones, para conformarse con respuestas teóricas y pautas existenciales de carácter provisional. Se renuncia a plantear la pregunta radical que ha caracterizado al pensamiento filosófico, una de cuyas formulaciones es la siguiente: ¿Es autosuficiente el ser finito en su origen, en su identidad y en su sentido? El planteamiento de esta pregunta nos sitúa ante la disyuntiva entre el nihilismo de una finitud cerrada en sí misma y la apertura de ésta a la Trascendencia.

Sin embargo, el panorama que surge de la Modernidad no se limita a las visiones ahora apuntadas, en las que late una nota de escepticismo y desconcierto al dejar atrás las ruinas de las filosofías del yo, sin haber encontrado una alternativa que estuviese a la altura especulativa y de proyecto cultural del pasado. Dos son las propuestas postmodernas que cabría citar como alternativas a las aludidas (entre otras en las que no nos detenemos por problemas de espacio): el pensamiento dialógico y el segundo Heidegger.

Frente a la pretensión moderna de autonomía de un sujeto que se comprendía como un yo, punto de partida absoluto para ganar el mundo y autodesarrollarse, el pensamiento dialógico no contrapone un sujeto sin identidad —equilibrio inestable y provisional de tensiones contradictorias—, sino un ser que sólo puede entenderse y realizarse desde la relación con un tú. La perspectiva se traslada desde una óptica que veía al hombre como un yo autosuficiente, a una que lo enfoca en su relación con un tú. Para la filosofía dialógica, la relación es el estado en el que el hombre se lleva a cabo como tal, afirmando además que la realización libre acontece en el diálogo y no en una autodeterminación desde sí mismo encaminada a dominar el no-yo.

El pensamiento dialógico supone una auténtica ruptura con el enfoque moderno en la medida en que considera que el yo no es autosuficiente. Para estos autores, como también para el pensamiento personalista del siglo XX, el hombre se comprende y se realiza en la relación interpersonal, lo que supone negar (superar) su autonomía. La relación interpersonal se caracteriza porque se da únicamente allí donde las dos personas, de un modo libre, están abiertas recíprocamente y se dan la una a la otra, según modalidades que varían en función del tipo de relación de que se trate. Tanto la apertura del yo, como el reconocimiento del tú por ambas partes, son inalcanzables desde un yo aislado: el yo no puede forzar la apertura del tú, ni establecer desde sí mismo la relación entre ambos. Una relación que fuese fruto de la violencia del yo con respecto al tú, no sería en ningún modo una relación interpersonal. En esta medida, el yo no tiene a disposición la relación, ni es capaz de llevarse a cabo exclusivamente desde sí mismo, ya que depende de la apertura, del reconocimiento, de la aceptación y de la entrega del otro.

La comprensión del hombre sufre una transformación en sus mismas bases:

ni el yo puede considerarse desde la autosuficiencia, ni la autonomía es la esencia de la libertad. El hombre tiene ciertamente en sus manos su propia existencia en el tiempo, y en esta medida la libertad implica la autodeterminación, pero su realización no se consigue únicamente desde sí mismo, sino en un contexto de apertura, entrega y recepción. La libertad está más relacionada con la *apertura* y la *donación* que con la autonomía.

Por su parte, el segundo Heidegger propone una comprensión del hombre en la que éste se constituye en su esencia como relación de apertura a un ser que se le abre (y se oculta) desde su excedencia²⁵⁷. El hombre no es el yo racionalista, capaz de alcanzar la verdad con el pensamiento lógico, ni el sujeto trascendental que impone sus categorías *a priori* al ente para permitirle su manifestación. El hombre es el pastor del ser que se pone a la escucha de una antedecencia (el ser) a la que deja ser y se confía. Frente a la actitud moderna de dominio, Heidegger contrapone el abandono y la serenidad (*Gelassenheit*) en el ser como característica esencial del hombre²⁵⁸.

De nuevo se supera el enfoque autónomo del hombre para considerarlo desde una perspectiva en la que se subraya la apertura a un don —que se recibe desde fuera y no está a disposición del yo— como esencia de la libertad. No obstante, si el planteamiento de la filosofía dialógica adolece frecuentemente de la ausencia de una metafísica desarrollada que lo consolide, a la propuesta del segundo Heidegger, como veíamos, le falta la dimensión personal. Esta carencia dificulta que por el sendero de su pensamiento se acceda al Dios cristiano.

Resumiendo, el contexto cultural postmoderno está constituido por una amalgama de corrientes en liza entre ellas. Por una parte, se proponen imágenes del hombre en las que éste es privado de cualquier identidad y se le condena a una existencia en la vacuidad de lo inconsistente. Por otra, se plantean comprensiones del hombre desde la relación interpersonal, en la que él encuentra su auténtica identidad. Si las primeras se cierran a la Trascendencia, las segundas ofrecen una indicación para replantear la cuestión de la identidad del hombre y de su referencia a Dios. En todo caso, al pensamiento que se asoma al tercer milenio le compete una profundización metafísica que, consciente del alcance existencial del problema del hombre, conduzca a una apertura hacia la respuesta definitiva.

²⁵⁷ Cfr. U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il poligrafo, Padova 1997.

²⁵⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959.

3. FINITUD Y SOTERIOLOGÍA

a) La consideración metafísica de la finitud

La superación del enfoque moderno del yo ha conducido a poner de manifiesto con especial claridad la finitud constitutiva del hombre y la dimensión moral negativa que la libertad le ha añadido. A la luz de su carácter finito, el yo no puede considerarse ni autónomo, ni susceptible de constituirse en fuente de verdad. La no autarquía del hombre se muestra, en primer lugar, en el análisis de su origen. Un ser temporal no tiene en sí mismo su origen; no se auto-pone ni en su ser, ni en su libertad. Ahora bien, si la reflexión en torno al origen no se detiene en la constatación fenoménica de un aparecer que no se debe a sí mismo, y sigue preguntando, entonces se accede a la dimensión metafísica, en la que el hombre no se conforma con la convicción fenomenológica y plantea explícitamente la cuestión del origen radical del ser propio y ajeno.

En la perspectiva metafísica se alcanza una comprensión del hombre en la que su ser se destaca ontológicamente con respecto a otras modalidades de ser. El carácter intelectual y la libertad conducen a considerar temáticamente la diferencia ontológica entre el hombre y otras entidades. En esta reflexión se concluye que la esencia constitutiva del hombre no es reducible a lo meramente biológico. Ese *plus* ontológico es lo que permite reconocer el carácter espiritual del hombre y lo que conduce a concluir que el origen radical de su ser no se encuentra en una entidad finita, es decir, en el dinamismo biológico, sino en un Ser que tiene poder sobre el ser.

Como hemos indicado, lo finito es origen de las transformaciones que acontecen en lo que ya es, pero no tiene acceso al ser mismo: no es capaz de fundar sobre o desde la nada. El carácter espiritual y personal del hombre impiden considerar que éste provenga meramente de una transformación biológica. A lo espiritual-personal le corresponde un ser propio, novedad absoluta e irrepetible; de ahí que su ser sea originado de un modo absoluto, es decir, con respecto a la nada. De este modo nos abrimos especulativamente al reconocimiento del Infinito que funda al ser finito en cuanto tal²⁵⁹.

La no autarquía del hombre conduce a la inteligencia a reconocer metafísicamente a Dios como origen absoluto de la realidad. La inteligencia humana continúa, gracias a la ontología, en su afán por conocer a ese Infinito que revela su existencia en lo que origina. En el camino que recorre la inteligencia humana para conocer a Dios no puede olvidarse que tal Infinito no es proporcional a la

²⁵⁹ Cfr. *Q.D. de Pot.*, q. 3, a. 1.

inteligencia finita y, por ello, no es un inmediato o una evidencia para el pensamiento, ni una realidad disponible para nuestros conceptos, susceptible de ser deducida estrictamente y clausurable en ideas cerradas y totalmente determinadas²⁶⁰. La inteligencia no deduce ni se hace con Dios, sino que le reconoce en una meditación en la que ella permanece abierta a un *más*.

Para profundizar en lo que Dios manifiesta en su acción en la naturaleza y en el hombre, éste únicamente puede servirse de una modalidad de pensamiento que se mantenga abierta, es decir, que remita hacia un *plus*. Tal es lo que caracteriza al pensamiento analógico con sus tres dimensiones constitutivas: la *via affirmationis* que se fundamenta en la causalidad de Dios, la *via negationis* que reconoce la infinitud de Dios y la *via eminentiae* a la que el pensamiento se ve remitido sin llegar nunca a un límite²⁶¹.

Como hemos indicado, en el camino de la analogía es esencial caer en la cuenta que la diferencia ontológica entre el ser del hombre con su carácter personal, y el resto de realidades, es tal que el dinamismo analógico debe ser desarrollado en especial desde la persona. Con otras palabras, la reflexión metafísica se detiene en la ontología del hombre como persona, y desde esta antropología puede elevarse a reconocer analógicamente el carácter personal del Infinito²⁶². No es este el momento de examinar el alcance de un reconocimiento estricto del carácter personal de Dios al margen de la revelación hebraico-cristiana; lo que, en todo caso, se pone de manifiesto es que la reflexión metafísica que se perca de la dignidad ontológica del ser personal del hombre no puede dejar de lado este desvelamiento en su reflexión analógica por conocer a Dios.

Desde una analogía metafísica de la persona, el hombre está en condiciones de abrirse al reconocimiento de un Dios personal, origen último del ser. En este contexto, si el hombre se detiene a considerar que el Infinito es en cuanto tal el Ab-soluto, el no-necesitado de nada, el hombre empieza a vislumbrar que su existencia es fruto de un acto gratuito, no exigido por ninguna instancia. La gratuidad de la donación del ser, de la que el hombre se sabe poseedor, introduce en una comprensión en la que él no se ve como un ser arrojado, ni como alguien aislado en su temporalidad. Se empieza a comprender que el ser finito no es resultado ni de una necesidad, ni del azar, sino de un acto gratuito de donación; de eso que con la analogía denominamos amor.

²⁶⁰ Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q. 1, a. 3.

²⁶¹ Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q. 1, a. 2.

²⁶² Cfr. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno, o.c.*, sobre todo ver *Introduzione: Senso e struttura esistenziale della preghiera*, pp. 1-53.

El ser y la identidad constitutiva del hombre son, entonces, recibidos, fruto de un don gratuito de Dios. Pero también el fin del hombre, al que su identidad constitutiva apunta y en donde se encuentra su identidad definitiva, radica en Dios. El hombre ha entrevisto que el sentido último de su existencia se encuentra en el mismo Infinito, es decir, en quien le da el ser. El pensamiento metafísico profundiza en el conocimiento del hombre y concluye que su ser está abierto a todo el ser y a la verdad definitiva, y que con su libertad aspira el bien último. El carácter personal del hombre y la experiencia de las relaciones interpersonales, así como la relevancia que estas tienen en la existencia humana, indican que la relación con la verdad, el bien y la belleza, a la que el hombre aspira, es una relación con Quien es el bien, la verdad y el ser, y que además dicha relación puede expresarse según la analogía de las relaciones interpersonales.

Únicamente en una relación con Dios accede el hombre a su identidad definitiva. Sin embargo, aunque el hombre reconoce en sí el deseo de ver y amar a Dios y lo justifica con la reflexión metafísica y antropológica²⁶³, no puede olvidarse que el orden de la creación es un orden originado y sostenido por la *gratuidad* del acto creador de Dios. Al considerar el fin del hombre reaparece la dimensión de la gratuidad: el hombre no es autosuficiente ni autónomo con respecto a su ser, ni tampoco con respecto a su fin y la consecución de su identidad definitiva²⁶⁴.

Para acceder a la consideración de la no autonomía del hombre con respecto a su plenitud cabe acudir a las reflexiones del pensamiento dialógico y del personalismo, a que anteriormente se hacía mención. La relación interpersonal — en la que el hombre se lleva a cabo en cuanto hombre — incluye una rica variedad de modalidades, que van desde la relación que nace de un encuentro fortuito o profesional, hasta la amistad estricta y la relación familiar. En su diversidad, la relación interpersonal se caracteriza porque no constituye un estado que el yo pueda originar autónomamente, obligar o manipular. La relación interpersonal se establece en la medida en que ambas personas se abren libremente para ella.

Trasladado a la relación con Dios, estas características se extiende hasta el infinito. El hombre anhela en su existencia llegar a contemplar y a amar a Dios, en una relación que exige la concesión gratuita de Dios. Sin embargo, sobre la modalidad o grado de esta relación con Dios todavía no se ha dicho nada²⁶⁵. Que el hombre aspire a una relación con Dios por su misma constitución natural no

²⁶³ Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q. 1, a. 3, c y ad 4; q. 2, a. 1, ad 7.

²⁶⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein: Versuch über Pascal*, Kösel, München 1956.

²⁶⁵ En las relaciones interpersonales caben grados diferentes; análogamente, la relación de conocimiento y amor con Dios podría ser de intensidad diversa.

implica afirmar que la relación sobrenatural sea una exigencia natural del hombre, sino simplemente que el hombre se sabe en un orden natural (personal) sostenido por el amor gratuito de Dios, tanto en cuanto al origen de su ser, como a la consecución de su fin. Lo sobrenatural implica una modalidad de la relación con Dios a la que el hombre aspira, que éste jamás hubiera sospechado y para la que no es suficiente su disposición natural de apertura a Dios (*capax Dei*). Apoyándose en ella, recibe un *plus* ontológico (la gracia de la filiación divina en el Hijo por el Espíritu), entonces doblemente gratuito.

b) La libertad en la existencia y Dios

La finitud no remite al Infinito únicamente desde el punto de vista del origen y del fin del ser del hombre. La identidad constitutiva del hombre tiene su origen, tanto en su ser como en sus dimensiones esenciales, en Dios. La identidad definitiva del hombre, a la que apunta su constitución, sólo es alcanzable en Dios. Estas dos conclusiones antropológico-metafísicas conducen, de por sí, a la religión, ya que el hombre es consciente de que la consecución de su fin es algo a lo que se abre y que recibe, y no algo que conquista o produce. Como hemos visto, la experiencia de las relaciones interpersonales humanas ofrece una guía para percatarse que la relación definitiva con Dios es gratuita ya en el mismo plano natural. En primer lugar, porque toda relación interpersonal requiere la apertura libre del otro; en segundo lugar, porque la infinitud de Dios implica que la relación sea fruto de la condescendencia divina. Sin embargo, la referencia a Dios no se limita a la *identidad constitutiva* (esencial) y a la *identidad definitiva*; también en su existencia temporal, en la que con el ejercicio de la libertad va configurando su *identidad constituida*, acercándose a su fin, el hombre finito remite a Dios.

La referencia a Dios es también aquí metafísica y existencial. En primer lugar metafísica, porque si bien el ejercicio de la libertad es propio del hombre, sostenerse en el ser y en la libertad requiere el acto divino de conservación en el ser y en la acción (moción divina). En segundo lugar, la referencia a Dios es existencial por varios motivos.

El primero de ellos lo constituye la temporalidad del hombre y de las realidades con las que se relaciona. Si la existencia tuviese como horizonte definitivo la temporalidad, la certeza de la muerte y su efectivo acontecer amenazarían el valor y el sentido de los actos por los que el hombre se lleva a cabo, de modo especial en las relaciones interpersonales. El esfuerzo en la existencia, también cuando parece que no da resultado; la fidelidad a las relaciones humanas que constituyen la propia identidad constituida; la tenacidad por conseguir una sociedad más justa; los innumerables actos de libertad en las encrucijadas de la existencia; en definitiva, todo lo que va configurando la propia identidad tiene sentido si hay un Infinito eterno que “conserva” todo lo acontecido, le confiere

sentido y, sobre todo, mantiene a los hombres después de la muerte.

La fugacidad de la existencia y la fragmentariedad de lo finito remiten la libertad del hombre a Dios. Tal remisión adquiere su expresión existencial completa en la religión. De cara a Dios tiene sentido la libertad, ante Él recibe la ética su contenido y alcance definitivo, en vista de Dios se justifica el anhelo de verdad, en la presencia de Dios obtienen solidez las determinaciones humanas de las relaciones interpersonales.

La referencia existencial a Dios encamina a la religión, con sus contenidos de verdad y su moral, con la oración en la que el hombre se dirige a Dios para solicitar lo que anhela.

Ahora bien, la existencia remite a Dios también por un segundo motivo: por la experiencia y la realidad ontológica del mal. Al carácter creatural-finito de la existencia ahora visto, la experiencia del mal añade un nuevo fundamento para dirigirse existencialmente a Dios. El mal tiene una dimensión cosmológica indudable, que se pone de manifiesto ante las catástrofes o la enfermedad. El mal posee además una dimensión antropológica, que se muestra en la experiencia de la escisión del hombre, tan admirablemente descrita por San Pablo. El hombre tiene experiencia del error en la esfera ética, pero también de la tensión entre lo que considera bueno y la inclinación que siente hacia lo que supone una ventaja o una satisfacción. La historia y la biografía demuestran que el hombre no es ajeno a actitudes que llevan a situaciones de injusticia y dolor.

El mal se presenta como una “realidad” en la que el hombre se encuentra y que causa en muchos casos él mismo. Además del mal cosmológico y antropológico, el hombre tiene conciencia del mal que él mismo ha cometido. En el horizonte que hemos alcanzado en las reflexiones anteriores, se entiende que el mal no es únicamente una deficiencia cosmológico-antropológica ante la que no cabría otra respuesta que la resignación, ni tampoco consiste meramente en la subversión de una norma o ley general. En la medida en que el hombre se sabe puesto en la existencia por un Dios personal, que le llama a sí al crearlo como ser personal, comprende que el mal en su misma esencia hace referencia a Dios, también cuando consiste en un acto que tiene que ver directamente con otro hombre. El mal cometido, por implicar a un ser personal creado y llamado por un Dios personal, se refiere a Dios y consiste en rechazar a ese Dios²⁶⁶.

Ante la realidad del mal, como situación padecida y como realidad personal cometida, el hombre percibe la amenaza de dirigirse en su existencia hacia lo que le aliena. De lo dicho se concluye que la experiencia y la realidad ontológi-

²⁶⁶ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Winfried, Augsburg 1970.

ca del mal conduzcan al hombre a la religión y a la petición ¡líbranos del mal! en los tres sentidos ahora señalados: del mal como escisión interna y como mal padecido, del mal cometido y del mal como amenaza en la existencia. En otros términos, la existencia dirige a la religión, a referirnos a Dios existencialmente para desarrollar la propia libertad²⁶⁷.

Sintetizando, se puede afirmar que el hombre se sabe remitido metafísica y existencialmente a Dios. La remisión tiene una dimensión *creatural* (1º) en cuanto el hombre finito posee en Dios su origen y lo reconoce como creador. La remisión tiene una dimensión *teleológica* (2º) en la medida en que el hombre encuentra su fin en Dios y solamente en Él puede alcanzar su identidad definitiva. La remisión tiene por último una dimensión *soteriológica* (3º) en el sentido amplio del término.

Los elementos vistos hasta ahora se encuentran en las grandes tradiciones religiosas con una intensidad, lucidez y precisión variable. La reflexión filosófica está en condiciones de justificar, profundizar y corregir algunas de las modalidades en que se presentan. Sin embargo, es evidente que la comprensión definitiva de estas intuiciones de las tradiciones religiosas de la humanidad y del pensamiento especulativo sólo se alcanza con la revelación sobrenatural, en la que, además, se le ofrecen al hombre la automanifestación del misterio de Dios y la acción histórica con la que Dios realiza aquello a lo que remite el hombre. Todo ello acontece en Cristo. ¿Qué significa Jesucristo para el hombre?

c) Cristo: revelación de Dios y camino del hombre

La reflexión en torno a la finitud del hombre ha puesto de manifiesto que el ser del hombre no es autónomo en ninguno de los tres sentidos vistos: ni en cuanto a su origen e identidad constitutiva; ni en su fin, ya que no puede alcanzar ni poseer desde sí la identidad definitiva a la que está llamado; ni con respecto a la realización de la existencia (identidad constituida auténtica), ante la temporalidad y fragmentariedad de lo finito y la presencia del mal.

La referencia a Dios es, por tanto, fundamental tanto metafísica como existencialmente, pues sin ella, el hombre ni existiría, ni se realizaría, ni llegaría a su plenitud. Aquí se percibe la nota que califica al hombre. Con su inteligencia y libertad, el ser humano tiene en sus manos su existencia, que ha de llevar a cabo, pero la realización sólo es posible en la referencia a Dios. Ni metafísica, ni existencialmente tienen espacio las pretensiones autonomistas.

Como se ha señalado, la modalidad de la relación entre Dios y el hombre se

²⁶⁷ Cfr. C. FABRO, *Senso e struttura esistenziale della preghiera*, o.c., pp. 1-53.

caracteriza, por lo que respecta a Dios, por la total gratuidad. Dios no la necesita ya que es el Infinito, el Absoluto. Su acción creadora-conservadora, su intervención en la historia, su llamada a sí dirigida al hombre, son fruto de su amor. Por lo que respecta al hombre, hay una exigencia de Dios en los tres sentidos indicados.

Sin embargo, en lo visto hasta ahora no se ha especificado el modo concreto en el que Dios acude al hombre y se le abre. Que el hombre sea *naturaliter capax Dei*, que sea llamado según su naturaleza creatural constitutiva a una relación con Dios y que, por tanto, el hombre constata su deseo de contemplar a Dios, no indican, ni exigen de por sí, la modalidad con la que Dios se ha acercado al hombre²⁶⁸.

En Jesucristo, el Dios uno y trino condesciende y responde a los anhelos del hombre entrando en la historia, revelándose en ella y cumpliendo la acción salvífica que abre el acceso a la intimidad de Dios, con una intensidad por encima de las posibilidades del hombre (sobrenatural). La revelación en Jesucristo ofrece al hombre la respuesta definitiva a la problematidad de la existencia humana, y lo hace de un modo que el hombre nunca hubiera podido sospechar ya que acontece con la elevación del hombre a la intimidad de Dios: como filiación del Padre en el Hijo por el Espíritu.

La revelación y acción salvífica de Cristo hacen referencia a las tres dimensiones que hemos desarrollado. En primer lugar, por cuanto respecta a la identidad constitutiva, Cristo nos revela que el amor originario del Padre nos crea para que seamos hijos en Él. La creaturalidad (filiación meramente en cuanto ser personal creado) es elevada al rango de la filiación en el Hijo (filiación divina sobrenatural). Esta es la verdad constitutiva definitiva del hombre en la realidad completa (creatural-sobrenatural) del proyecto de Dios. En segundo lugar, con referencia a la identidad definitiva, la resurrección y ascensión de Cristo nos abren el acceso a la relación con Dios, y el envío del Espíritu Santo, con el que el cristiano se incorpora a Cristo, nos concede empezar a poseer ya lo que será definitivo en el momento escatológico. En tercer lugar, con respecto a la identidad que el hombre constituye en su existencia, Cristo, al asumir en su encarnación lo humano y redimirlo, otorga a todo lo humano su valor y sentido definitivo. Veámoslo someramente.

Cristo, en cuanto Hijo unigénito del Padre, nos manifiesta el amor de Dios de un modo definitivo y con una intensidad que supera el horizonte de la oración natural del hombre. Cristo nos revela con su palabra y con sus hechos el

²⁶⁸ Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q. 3, a. 1.

infinito amor del Padre para con los hombres, que tanto amó al mundo que le entregó a su propio Hijo (cfr. *Jn* 3, 16). Al mismo tiempo nos revela el amor que encierra el Hijo, que con-desciende, en la encarnación y en la *kenosis* definitiva de la cruz (cfr. *Fil* 2, 5ss). Por último, al enviar el Padre en su nombre al Espíritu que es Amor, nos indica que todo ese amor trinitario se derrama en nuestro interior para que también el hombre pueda participar del amor en la misma intimidad de Dios, como hijos en el Hijo gracias a la acción del Espíritu.

La encarnación del Verbo da sentido a toda la existencia humana ya que en ella Dios asume lo humano. De este modo, la referencia a Dios que a lo largo de la existencia se pone de manifiesto como necesidad metafísica y existencial, se lleva a cabo de un modo insospechado. Cristo asume todo lo humano (menos el pecado, que redime), le ofrece su criterio de autenticidad (bienaventuranzas, etc.) y le confiere sentido; hasta el dolor y la muerte.

La necesidad soteriológica que el hombre percibe se realiza con la muerte en la cruz y la resurrección. De este modo, Cristo carga con el pecado del hombre y alcanza su perdón con su obediencia hasta la cruz. Pero, además, da sentido definitivo a todo el sufrimiento humano y a la misma muerte. Dicho con otras palabras: la respuesta de Dios al escándalo del mal no es ni una explicación sistemática de carácter metafísico del origen y papel del mal en el orden cosmológico-antropológico, ni una acción repentina que cambia la realidad de las cosas, pero que implicaría que la libertad del hombre en la historia no es tomada en serio hasta sus últimas consecuencias. La respuesta es la acción en la historia del Hijo encarnado, que asume lo humano, carga con los pecados de los hombres, muere en la cruz y resucita.

Jesucristo revela además, con respecto al origen y al fin del hombre, que el designio del Padre es crear y llamar a los hombres a una comunión íntima con Él en el Hijo por el Espíritu. Todo fue creado en el Hijo (cfr. *Jn* 1, 1ss), de ahí que sólo Jesucristo sepa lo que es el hombre y le manifieste su verdad última revelando precisamente el designio amoroso del Padre. Gracias a la acción salvífica, el hombre es transformado e incorporado al Hijo por el Espíritu. Este nuevo estado ontológico será en su plenitud definitiva en lo escatológico.

Si el orden natural-creatural es un orden gratuito, el que se revela y ofrece en Cristo es doblemente gratuito, en la medida en que supera la capacidad natural del hombre. Sin embargo, el orden sobrenatural responde al plan originario divino, por eso, sólo en Cristo descubre el hombre su auténtica identidad constitutiva, la concreción definitiva de su identidad definitiva y se le concede la posibilidad de acceder a ella a través de su acción libre, configurante de su identidad constituida. De ahí las palabras de la *Gaudium et spes* con las que iniciábamos estas páginas: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del

que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS, 22).

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*. (1996)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)

- Nº 49 José M^a Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*. Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2^a ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2^a ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de M^a Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)

- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebatado místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)

- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)

- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8, *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate. *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión* (2004)