



El problema de Dios en "Del sentimiento trágico de la vida" de Miguel de Unamuno y en "Naturaleza, historia, Dios" de Xavier Zubiri

Autor:

Ballesteros, Jorge

Tutor:

1984

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



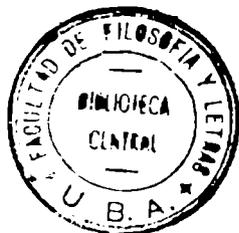
043
B191

TESIS 1-2-19

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
N° 842.235/20 MESA	
10 DIC. 1984 DE	
Agr.	ENTRADAS

Jorge Ballesteros ✓

Libreta Universitaria N° 1150



EL PROBLEMA DE DIOS EN "DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA"
DE MIGUEL DE UNAMUNO Y EN "NATURALEZA, HISTORIA, DIOS" DE
XAVIER ZUBIRI.

PROEMIO

Consideramos que lo religioso está imbricado en lo espiritual, con un peculiarísimo carácter: lo religioso funda y anima lo espiritual. Dicho de otra manera, el espíritu del hombre tiene raíz religiosa- o "religante", en el lenguaje de Xavier Zubiri. Esa raíz religiosa, connatural del hombre, al ser inteligida, remite a lo sobrenatural, a la divinidad, a "lo que hace que haya", en palabras de Zubiri.

Lo religioso o religante, en nuestra tesis, se presenta primordialmente como patencia o vestigio de eso "que hace que haya", discernible en el espíritu humano mediante el esfuerzo conjugado y armónico de afectividad y razón. Para detectar la religación primaria e inferir de ella cierto saber o conocimiento de Dios, es menester ejercitar una afectividad acendrada, equivalente a lo que muchos teólogos y algunos filósofos designan con el nombre de "pureza de corazón", afectividad inseparable, según Miguel de Unamuno, de la fe, la esperanza y la caridad, en proposición que suscribimos. Y es menester, simultáneamente poner en movimiento la razón existencial de la que hablaba Kierkegaard, muy por encima de la mera razón lógica o instrumental, una razón que es siempre inteligencia expresiva de sentimientos, orientadora e iluminante de éstos, una "inteligencia sentiente" describiéndola con denominación de Zubiri. Aspira nuestra tesis a tener inflexiones más mostrativas que demostrativas, y en el curso de esas mostraciones, de sesgo fenomenológico, se irá configurando argumentalmente hasta manifestarse de modo explícito en el Capítulo Cuarto, dedicado a Xavier Zubiri. (x)

Creímos conveniente, para destacar el fenómeno religioso como constitutivo del hombre, iniciar nuestro estudio con una reseña histórico-antropológica acerca de la religiosidad primitiva.

En cuanto al tema de Dios en la filosofía, que desarrollamos a continuación de dicha reseña, nos pareció que su planteo sucinto era indispensable para abordar, en un congruente marco de referencias, nuestra interpretación, restricta a las obras que motivan nuestra tesis, de Unamuno y Zubiri.

(x) Pags. 100-101

Sumario

CAPITULO PRIMERO

La religiosidad primitiva

*

CAPITULO SEGUNDO

El tema de Dios en la filosofía

*

CAPITULO TERCERO

Unamuno

*

CAPITULO CUARTO

Zubiri

*

LA RELIGIOSIDAD PRIMITIVA

¿Cuándo empieza el hombre, históricamente hablando, a preocuparse por la divinidad? El hombre primitivo, según versiones antropológicas hasta hace poco fidedignas dedicaba casi todas sus energías a encarar y resolver problemas de subsistencia y por lo tanto, en su horizonte vital no podía aparecer ninguna preocupación que trascendiera sus actividades prácticas. Esta subestima de la religiosidad del hombre primitivo se basa en dos falacias: una científica y otra filosófica. La falacia científica estriba en aceptar como válida la suposición de un hombre nómada o telúricamente arraigado, cazador o pescador, al cual la lucha con la naturaleza hostil no le dejaba tiempo para pensar en temas tales como el sentido de su vida y el misterio de su mortalidad, que remiten constantemente a la pregunta por un poder originario absoluto: la pregunta religiosa. Mostraremos inicialmente, a la luz de las investigaciones científicas modernas y de la filosofía clásica, que la dimensión religiosa es constitutiva del hombre y por lo tanto, se manifiesta desde su más remota aparición en la tierra.

* * * * *

En un siglo, el último transcurrido, dominado filosóficamente por el racionalismo de Hegel y el positivismo de Comte, no es extraño que la obra "Historia de las religiones", del orientalista y filólogo alemán Max Müller, catedrático de Oxford, a-

dolezca de notorias limitaciones en cuanto a valoración profunda de los mitos religiosos y a la adecuada detección de una tradición sagrada común en las diversas religiones estudiadas en su libro. Pero Max Müller merece ser recordado como precursor de la moderna antropología religiosa, por su genuino afán científico de explorar y conocer la verdad contenida en las religiones disímiles del cristianismo. Y esto, con tradicional espíritu cristiano, según él lo expresa al promediar su libro: "Si las palabras de San Pablo: Examinadlo todo, quedaos con lo que es bueno, se refieren, como es dado suponer, a las cosas espirituales, preciso es confesar que muy pocos cristianos, ya entre el clero, ya entre los laicos, siguen de corazón el precepto del Apóstol. De los jóvenes que se disponen a ordenarse, ¿cuántos se encontrarían en disposición de responder, sin vacilaciones, si se les pidiera que enumerasen las principales religiones del mundo, o citarn ^a los nombres de sus fundadores y de los títulos de las obras que millones de semejantes nuestros consideran todavía como la autoridad sagrada en la que fundan sus creencias religiosas?" (1) Y añade Muller: "El estudio atento de las diversas religiones nos beneficia por muchos conceptos; pero el principal servicio que nos presta es el permitirnos apreciar mejor todo lo que poseemos en nuestra propia religión. ¿No sucede que después de un viaje por el extranjero es cuando apreciamos con mayor viveza, más íntimamente, las ventajas de que goza nuestra patria? Veamos lo que han tenido, tienen aún otros pueblos

como religión; examinemos las oraciones, las doctrinas de las razas más civilizadas, griegos, romanos, indios y persas, y comprenderemos con más claridad que nunca toda la magnitud de la merced que hemos recibido de Dios al permitirnos que respíra^ssemos desde nuestra entrada en la vida el aire puro de un país en que resplandece la luz del cristianismo. Estamos demasiado dispuestos a considerar los mayores dones de Dios como cosas completamente naturales, y no admitimos la excepción en favor de la religión siquiera. Hemos hecho tan poco para ser cristianos, hemos sufrido tan poco por la causa de la verdad, que jamás concebimos una idea bastante elevada del cristianismo, mientras no lo comparamos con las de más religiones del mundo". (2)

Mediante el trabajo investigativo de Max Muller y de otros historiadores de las religiones que lo emularon conocemos hoy mucho acerca de las doctrinas y creencias religiosas de los hombres pertenecientes a civilizaciones distintas de la nuestra, que ha dado en autodesignarse con el nombre de occidental y que, con mayor rigor, aunque inevitablemente con más cantidad de palabras, habría que denominar civilización greco-latina, judeo-cristiana. Obsérvese que decimos distintas civilizaciones y no antiguas ni mucho menos remotas. Cabe aquí acotar que compartimos totalmente la estimación de Arnold J. Toynbee, formulada en su "Estudio de la Historia", acerca de la contemporaneidad de las civilizaciones, de todas ellas.

El hombre civilizado, en efecto, sean cuales fueren sus signos étnicos, éticos y religiosos, tiene rasgos en común, que se dan

simultáneamente en cierto tiempo histórico, si consideramos a este tiempo, como nos lo propone Toynbee, con una amplitud mayor, en miles de años, que la usualmente aplicada en las periodizaciones históricas.

De acuerdo a este criterio, que nos parece de alto rigor científico, no podemos referirnos a la religiosidad griega o a la religiosidad hindú, características de venerables civilizaciones, como manifestaciones de religiosidad "primitiva". Hemos de explorar la religiosidad primitiva en los hombres precivilizados, tribales, realmente "primitivos". Aquí es donde los modernos etnógrafos y antropólogos vienen en nuestro auxilio. Antes de considerar algunos de sus testimonios, con análogo reconocimiento al que expresamos con referencia a Max Muller nos parece imperativo mencionar a Lucien Lévy-Bruhl.

En un libro del que nos ocuparemos asiduamente, "Dios y la filosofía", Etienne Gilson recuerda como a uno de sus maestros universitarios que despiertan en él, muy joven alumno de La Sorbona, la vocación filosófica, a Lucien Lévy-Bruhl, caracterizado por "una inteligencia severísima y un poder sorprendente para ver los hechos como eran, objetiva, imparcial y fríamente."

(3) Lévy-Bruhl figura entre los más notables investigadores científicos que se interesaron por estudiar la mentalidad del hombre primitivo. Sus numerosísimos juicios de valor y observaciones exactas son hoypreciado patrimonio de la ciencia antropológica. Paradojalmente, porque interesa sobremanera a la orientación de nuestro trabajo, tenemos que referirnos en especial a un error -grande- de apreciación cometido por Lévy-Bruhl,

y que él mismo, con la probidad intelectual que tanto impresionara a Gilson, reconocería y rectificaría en sus últimos años. El error consistió en calificar de pre-lógica la mentalidad primitiva, teniendo en cuenta, principalmente, su predilección por los mitos. Analizados con la lógica tradicional mente ejercitada en Occidente, muchos mitos eran contradictorios, o pueriles, o absolutamente fantásticos. El encauzamiento de la fantasía mítica en la experiencia vital del hombre primitivo, escapó inicialmente a Lévy-Bruhl, vedándole el acceso al reconocimiento de la lógica, en ocasiones sutilísima, operante en el pensamiento especulativo y religioso del hombre primitivo.

Paul Radin, destacado etnógrafo contemporáneo, discípulo de Franz Boas, jefe de la escuela antropológica norteamericana y lúcido crítico de Lévy-Bruhl, observa con ironía que los dioses maoríes (polinesios) "eran agudos lógicos, en quienes se hubiera complacido Anatole France". (4) Paul Radin cita en su libro "El hombre primitivo como filósofo" este interesante testimonio del antropólogo James Walker que sintetiza una conversación suya con un "filósofo" oglala (los oglala eran indios pertenecientes a la tribu de los dakotas): "Los oglala creen que el círculo es sagrado porque el Gran Espíritu hizo que en la naturaleza todo fuera redondo, excepto la piedra. La piedra es el instrumento de destrucción. El sol y el cielo, la tierra y la luna son redondos como un escudo, aunque el cielo es profundo como una copa. Todo lo que crece del suelo es redondo como el tallo de la planta. Desde que el Gran Espíritu ha hecho

que todo fuera redondo, el hombre debe mirar al círculo como sagrado..." (5)

En otro capítulo de su mencionado libro, Paul Radin pone de relieve que para los winnébagos, indios norteamericanos que él estudió muy de cerca, los héroes mítico-religiosos están estrechamente asociados a la idea de inmortalidad, la idea metafísica y religiosa por excelencia. Captada, naturalmente, con criterio y términos winnébagos: "Cierta vez, ocupado en la traducción de un texto, sin duda di inconscientemente a mi intérprete la impresión de estar afligido por el destino del héroe de la historia: lo habían descuartizado y puesto a hervir lentamente en un caldero, y en ese momento mi cara debió llamar la atención del intérprete, porque se detuvo en seco y me dijo con mucha gentileza: No se aflija usted; no está muerto; ellos nunca mueren." (6)

En cuanto a la armonización entre la vida a vivir y la muerte inevitable, los winnébagos tienen una intuición clarísima que muy bien la hubiera querido para sí el atribulado Don Miguel de Unamuno: ellos creen que la humildad, la modestia y la mesura son las actitudes esenciales para vivir bien la vida y enfrentar animosamente a la muerte. Todos sus mitos castigan, en la existencia terrenal y cotidiana, el orgullo, el egocentrismo, la ambición excesiva, la fantasía desmesurada. "Humildad, modestia y mesura son las virtudes cardinales que se exhorta constantemente a practicar a los jóvenes." (7)

Ciertamente, entre maoríes, oglalás y winnébagos, estamos ante hombres primitivos, pero "recientes". Hoy sabemos que la apari

ción del hombre en la tierra es mucho más lejana en el tiempo que la estimada por la ciencia durante las últimas centurias. Un biólogo contemporáneo, Camille Arambourg, nos informa: "El comienzo de la formación de la corteza terrestre se remonta a dos mil millones de años, aproximadamente, lo que está de acuerdo a otros datos proporcionados por la astronomía. Los grandes períodos geológicos han tenido duraciones respectivas de 1.400 millones de años para el período precámbrico (es decir, el que corresponde a las más viejas formaciones sedimentarias); 400 millones para la era primaria; 150 millones para la era secundaria; 40 a 50 millones, a lo sumo, para las eras terciaria y cuaternaria en conjunto." (8)

De la era cuaternaria, y según algunos autores, del último período de la era terciaria (plioceno) datan los vestigios que poseemos de nuestros antecesores. Los progresos en estratigrafía y paleontología de las últimas décadas, ayudan a tener una ingente información, científicamente válida, sobre la vida y actividades de los primeros hombres, durante los períodos interglaciales de la era cuaternaria y en especial, sobre el período posterior a la última glaciación. En este período es donde se manifiesta plenamente, con múltiples testimonios, la "aurora del espíritu", para usar una expresión acuñada por el eminente biólogo francés Pierre Lecomte du Nouy. Que no tengamos testimonios, científicamente válidos, anteriores, no significa que hombres cronológicamente ubicados en épocas más antiguas, carecieran de "espíritu": esta presunción nos parece absurda, aunque la sostengan hombres "de ciencia". La "sana razón", como di

ría el Aquinate, indica que hombre y espíritu humano son consustanciales y no pueden ser sino simultáneos. Y por cierto ninguna teoría científica puede contradecirnos. Destáquese que escribimos teoría científica sin comillas. Así lo señala Lecomte du Nouÿ, en un párrafo-perteneciente a su libro "El porvenir del espíritu"- en el que parece resumir sus muchos años de investigación científica: "...si se admite la evolución de los seres organizados, y si ésta despierta la menor curiosidad, hay que tratar de comprenderla: es la actitud científica normal. Es necesario tener en cuenta las hipótesis que se han formulado al respecto y confrontarlas con los hechos. Ahora bien, se comprueba que todas las que son verdaderamente inteligentes (en el sentido etimológico) y que explican, si no todos los hechos, por lo menos grupos importantes de ellos y su encadenamiento, implican la necesidad de una intervención sobrenatural, paracientífica. Decimos deliberadamente implican, y no admiten. Porque los autores no han admitido siempre con franqueza esta necesidad que, sin embargo, surge con mucha claridad de sus teorías." (9)

En suma: ninguna teoría científica puede explicar la aparición del espíritu humano, es decir, la aparición del hombre.

¿Cómo se exterioriza la religiosidad en el hombre comúnmente llamado de las cavernas? Una moderna corriente de antropólogos y psicólogos de la religión, de la que es eximio expositor Giorgio Zunini, ha descubierto la significación profunda, de carácter religioso, de muchos de los grabados rupestres y de los frescos policromos de numerosas grutas decoradas duran

te el paleolítico superior: Altamira, Périgord de la Mouthe, Font de Gaume, Combarelles, etc. El lugar, al mismo tiempo recatado -de no fácil acceso- y -sobresaliente- de neta singularidad y mayor tamaño- visible en ciertas pinturas rupestres, junto con utensilios indicadores, en su cercanía, de actos rituales, nos ilustran acerca de la actuante religiosidad primitiva. "No es probable -dice Zunini- que la organización social del hombre del paleolítico fuese totémica, como la de los australianos, puesto que no es uno, sino son varios los animales que aparecen representados. Sin embargo, la interpretación mágico-religiosa de las pinturas del paleolítico es hoy absolutamente cierta. El hombre de la edad de piedra, que vivía en estado nómada, y se nutría de los productos de la caza, pensaba que podía influir favorablemente sobre sus condiciones de vida, no sólo con medios y estratagemas de carácter técnico (armas, batidas de caza), sino también con acciones de carácter religioso que le asegurasen éxito en la caza y aumento en el número de hijos." (10)

Imbricadas con las exteriorizaciones de religiosidad, están las fabulaciones míticas. "El mito -dice Zunini- como lo han destacado unánimemente los estudiosos, no atañe a la vida práctica, sino que tiene su explicación en lo que más de cerca concierne al hombre: su sentimiento de soledad, su necesidad de apoyo, de expresar su comunicación con otros seres: en una palabra, atañe al porqué de su vida y su destino. Se podría decir que es más metafísico que /físico." (11) "Todo pensamiento mítico, escribe Cassiner, puede interpretarse como una negación constante y obstinada del

fenómeno de la muerte." (12) "El culto a los antepasados (en China, en la antigua Roma, entre los indios de América) demuestra inequívocamente que nos hallamos frente a un verdadero y propio universal, frente a una característica esencial de la religión primitiva." (13)

Esta vinculación íntima entre mito y religión nos deja con gran valor de referencia en el umbral de nuestro examen del primer pensamiento rigurosamente especulativo acerca de la deidad: el pensamiento griego.

* * * * *

EL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA

Los griegos

Lo primero que atrae la atención de Etienne Gilson en su libro "Dios en la filosofía", al examinar el pensamiento filosófico griego, es notar que el concepto de Dios no es de origen filosófico. Cuando Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes y otros pensadores presocráticos empezaron a filosofar, ya hacía mucho tiempo que había dioses en Grecia. Una interpretación filosófica muy difundida, que Gilson rechaza, es asignar connotaciones de divinidad a los principios originarios de la naturaleza postulados por Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Para Tales, el principio supremo o causa elemental de todo lo natural y visible era el Agua; para Anaximandro, lo Indeterminado; para Anaxímenes el Aire infinito. Ninguno de e-

llos dice que esos principios de la naturaleza fueran dioses, aunque osados filólogos y filósofos, predominantemente contemporáneos, se empeñen en interpretar que eso "querían decir". "No olvidemos -dice Gilson- que es muy arriesgado eso de enseñar griego a los griegos." (14) "Si hubieran querido decir que eran dioses los habrían visto como concitadores de invocación o de culto, en consonancia con el concepto griego de "dios" expuesto profusamente en las obras de los "poetas teólogos", Homero y Hesíodo.

A Homero y Hesíodo, pues, hay que acudir para averiguar que entendían los griegos por "dioses". Ambos dan testimonio poético de la tradición sacra griega, muy anterior a la filosofía y como ésta, de gran calidad metafísica. Efectivamente, a través de la intrincada mezcla de seres mitológicos -Zeus, Apolo, etc.-, de realidades físicas -Ríos y Montañas- abstracciones hostiles -Venganza, Miedo- o benévolas -Justicia, Amor- deificados por los griegos, es posible distinguir una jerarquía axiológica otorgadora de sentido al conjunto cultural. "Siendo así -dice Gilson- la definición de un dios griego debería ser: Un dios, para los seres vivos, es otro ser vivo a quien reconocen como señor de sus propias virtudes.

Ahora bien, lo que le sucede a un ser vivo sólo puede ser explicado por otro ser también vivo: esto era indiscutible para los griegos y el hecho de que se sintieran absolutamente seguros de ello debe servirnos de advertencia decisiva para no hablar con frivolidad de la religión griega o de sus dioses."

"Es que la mitología no es el primer paso del hombre en la senda de la verdadera filosofía, pues en realidad no hay en ella nada de filosofía; la mitología es el primer paso del hombre en la senda de la verdadera religión, pues todo en ella es legítimamente religioso. No es posible que la filosofía griega haya brotado de la mitología griega por proceso alguno de racionalización progresiva, ya que la filosofía griega era un intento racional de comprender al mundo como un mundo de cosas, mientras que la mitología griega expresaba la firme decisión del hombre de no quedarse solo, como persona única en un mundo de cosas sordas y mudas." (16) Nada menos "panteísta" que esta actitud griega. Nada más opuesto a la despersonalización gradual de la persona viviente, procuradora de la inmersión en lo divino mediante la despersonalización absoluta, postuladas por algunas religiones orientales, curiosamente coincidentes con ciertas filosofías materialistas y ultrarracionalistas de Occidente.

Platón, pues, hereda la noción de dios y la incorpora a su filosofía. ¿De qué modo? Primeramente depurando el presunto comportamiento de los Olímpicos y sus adláteres de las debilidades humanas que la tradición sacra, Homero y Hesíodo, les atribuían. Platón entiende a los dioses como moral, intelectual y fácticamente superiores a los hombres, en un plano de superioridad absoluta, que justifica, racionalmente, su adoración. Aunque conviene aclarar que la justificación racional platónica marca cuidadosamente sus límites. Al incursionar en

la esfera de lo divino el discurso racional de Platón se transforma. Las "cosas últimas", las "postrimerías del hombre" sólo pueden ser exploradas o descriptas aproximativamente. La razón, para continuar su tarea indagadora, debe transmutar su lenguaje. Este avatar ha sido muy bien sintetizado por Paul Ricoeur: "Así como el sentido literal, al destruirse por incongruencia, despeja el camino para un sentido metafórico (que hemos llamado nueva pertinencia predicativa), también la referencia literal, al desplomarse por inadecuación, libera una referencia metafórica gracias a la cual el lenguaje poético, al no decir lo que es, dice como qué son las cosas últimas, qué se asemejan eminentemente." (17)

En varios de los diálogos platónicos en que interviene Sócrates, cuando se lo inquiere filosóficamente sobre sus motivos de creencia en dioses o mitos, éste responde de modo elusivo, remitiéndose a su aceptación de lo oído "de los antiguos". O bien, como en el "Fedro", mediante la crítica -y el explícito rechazo- de Hipocentauros, Quimeras, Gorgonas y Pegasos "y una infinidad extravagante de criaturas absurdas y prodigiosas". (18) Como lo ha observado Josef Pieper, Platón hace una tajante distinción entre las "historias míticas" y "el mito". "... hay naraciones míticas y hay el mito, hay muchas tradiciones y hay la tradición." (19)

La actitud socrática ante los dioses involucra un trato adecuado con los mismos, fundado en un modo de ser del hombre: el modo de ser justo. Se trata entonces, de una piedad diferente de la practicada en su época. Anyto y Melyto, los acusadores de

Sócrates, son los portavoces de la piedad al uso basado en invocaciones y sacrificios culturales de mera reverencia y búsqueda de favores. Sócrates viene a decir que esas invocaciones y esos sacrificios sólo tienen sentido de veneración hacia lo divino si se hincan en el deseo del hombre de ser justo, y en el esfuerzo por serlo. En el "Eutifrón", el diálogo donde se debate la significación de la piedad, Sócrates conduce a su interlocutor a la aceptación de que la piedad es parte de la justicia y por lo tanto, los actos verdaderamente piadosos son aquellos en que el hombre aduna al sacrificio y a las rogativas rituales, su afán de perfeccionarse en la justicia. María Zambrano resume así el sesgo dialéctico del "Eutifrón": "La primera definición propuesta es que piedad es la virtud que hace tratar debidamente a los dioses para acabar en la conclusión de que es lo que trata de lo injusto y lo justo."

(20) La conclusión a que se refiere María Zambrano no se presenta categóricamente como tal ; es, sí, el meollo del diálogo señalar la relación participativa de la piedad con respecto a la justicia, pero, como en la mayoría de los diálogos platónicos, la investigación sobre la naturaleza de la piedad queda abierta a futuros planteos indagatorios.

Si para venerar apropiadamente a los dioses hay que procurar primordialmente obrar con justicia, y ese obrar es el que da valor y sentido a los sacrificios y rogativas rituales, es menester rechazar toda atribución de injusticia a los dioses, como falsa y dañosa. La crítica de Platón a Homero y Hesíodo, su

durísimo cuestionamiento de los "mitos homéricos" muestran que las múltiples falencias que tales mitos atribuyen a los dioses, carecen de toda verosimilitud y del respeto esencial debido a lo divino. "Con ello ya se ve que acertada -dice Pieper- es la tesis general de Hegel: Expulsa a los poetas... de su Estado, porque encuentra indignas sus representaciones de Dios." (21) Uno estaría tentado de corregir a Hegel y poner "los dioses" en lugar de "Dios", a la manera judeo-cristiana. Pero es Platón mismo quien usa el singular y este aparece asociado significativamente a los mitos escatológicos: un Dios (el Dios) es el hacedor ("Timeo") (22) "En la naturaleza de Zeus hay un alma real y un entendimiento real" ("Filebo") (23) Podríamos multiplicar las citas. Pero donde más se patentiza la proximidad de Platón a la teología del Dios Único es en su exposición de los mitos escatológicos. Como observa Pieper, hay tres diálogos platónicos que no terminan como la mayoría de ellos, interrumpiendo la controversia y sin proponer ninguna conclusión, aunque, como ya hemos señalado, haya siempre en su desarrollo, de modo implícito, la dilucidación a fondo de una verdad determinada. Hay tres diálogos platónicos conclusivos: "Gorgias", "La República" y "Fedón". Cada uno de ellos no sólo termina con un mito sino que propone la verdad contenida en el mito como indubitable, no en los términos en que se formula, que son simbólicos, y por consiguiente, aproximativos, sino en su médula significativa. Estos tres mitos son uno solo -según Pieper- narrado de maneras distintas, lo cual es perfectamente legítimo ya que es nota esencial de los mitos expresar

se en lenguaje simbólico y éste permite recurrir a distintos símbolos para decir lo mismo. Mediante los símbolos, dice Paul Ricoeur, "El corazón mismo de lo real es alcanzado analógicamente..." (24)

Los tresmitos hablan de la vida después de la muerte, del tribunal ante el cual comparecen las almas y que evalúa las buenas y las malas acciones, de un "lugar de purificación" -"purgatorio"- para las almas culpables de delitos no demasiado graves y de un castigo sempiterno de quienes hayan sido responsables de faltas y actos criminales gravísimos. Los seres humanos obrantes con justicia y amor en su vida terrena tendrán como residencia, sempiterna también, las "islas de los bienaventurados" ("Gorgias"), "La verdadera tierra" (Fedón), "el cielo" ("La República") tres maneras simbólicas de decir lo mismo.

Platón, ciertamente, no es el urdidor de los mitos. El los conoce ex akoes, por haberlos escuchado. Su fuente de información es la tradición sagrada, legada por "los antiguos". Estos "antiguos" no aparecen como creadores de los mitos, sino como receptores de ellos, posiblemente de una revelación allende lo natural. A medida que conocemos mejor -siguiendo el camino desbrozado por Max Müller- las tradiciones sagradas de civilizaciones y religiones muy diversas de los occidentales, se torna más evidente la recurrente similitud de los relatos escatológicos. Pieper conjetura que puede haber habido una suerte de "revelación primitiva", cuya impronta es observable en la tradición de las religiones antiguas más diversas, anterior en mucho tiempo a la revelación judeo-cristiana. "Platón, en cual-

quier caso, ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico. Tanto en el "Gorgias" como en la "República" el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después que la especulación racional ha llegado a su límite propio." (25)

En lo atinente a la verdad profunda del relato escatológico puede inferirse que Platón creía en ella "con la certeza de la fe", como dice H.W. Thomas, citado por Pieper. (26) Así lo atestigua, la profusión de veces en que se usa, refiriéndose a aquel, el verbo peithestai, que significa creer, en el contexto del discurso mítico. Hay una frase que parece resumir esta actitud platónica, es la que pronuncia Sócrates al final del relato mítico en el "Gorgias": "Esto es, amigo Calicles, lo que yo tengo oído, y creo que es verdad." (27)

La Idea del Bien es para Platón el principio más alto con que puede explicarse la realidad. Muchedumbre de intérpretes, a lo largo de los siglos, han querido ver, en esta Idea del Bien, el nombre con que Platón designaba al dios supremo, expresión que, traducida del griego clásico, sería equivalente al Dios Único. Gilson rebate esta inferencia haciendo notar que Platón no sólo nunca dice que la Idea del Bien sea Dios, sino que, desde su perspectiva, era imposible que pretendiera deificar una idea, así fuera la más alta, por la sencilla razón de que ésta pertenece a un orden de cosas -y ayuda a explicar las cosas- en tanto los dioses pertenecen a un orden de personas. Hay, evidentemente, un hiato entre la concepción filosófica y

la actitud religiosa de Platón. El mito, como hemos visto, cubre, en parte, esa separación. La razón opera en el mito, aunque, para desentrañar de algún modo los misterios religiosos y escatológicos, deba cambiar su lenguaje directo por otro, simbólico. Pero la separación existe, y los mitos platónicos la hacen más, y no menos patente.

Aristóteles cubrirá esa brecha con su concepción del Motor Inmóvil, principio originario, a la vez filosófico y religioso, del cosmos -de personas y cosas.

El "Dios de los filósofos" hace así su primera aparición en nuestra cultura. Todo se explica por él, lo cual es congruente en el plano de la especulación filosófica en cuanto principio supremo orientador de la misma, pero -lo que no es sólo tratándose de una divinidad, él queda también explicado, configurado, identificable. De juro, no puede ser un dios providente. Es el Acto Puro, el Pensamiento totalmente desprovisto de materia, que piensa, que se piensa, con la excelcitud propia de su jerarquía, eternamente. Dice Gilson: "El acto puro de Pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de no sotros. El Dios supremo de Aristóteles no ha hecho este mundo nuestro; ni aún siquiera lo concibe como distinto de sí, ni puede, por lo tanto, ocuparse de los seres y cosas que haya en él. Es cierto que todo individuo humano está dotado de su alma peculiar, pero tal alma ya no es un dios inmortal como el alma platónica, sino la forma física de un cuerpo material y perecedero y condenada, por tanto, a morir con él. Quizá debiéramos amar al dios de Aristóteles, pero, ¿de qué nos serviría

puesto que dicho dios no nos ama?" (28) Concluye Gilson: "Con Aristóteles los griegos lograron una teología indiscutiblemente racional, pero perdieron su religión." (29)

No compartimos totalmente estos juicios apodícticos del maestro francés. Suscribimos, en cambio, esta estimación de Franz Brentano: "Si establecemos un paralelo comparativo de la concepción cósmica de Aristóteles con la de Platón, se ve a la vez un amplio parentesco y al mismo tiempo una transformación decisiva y realizada con sentido coherente." (30)

El dios aristotélico aventó, racionalmente -y drásticamente- a todos los Olímpicos y sus congéneres. La argumentación aristotélica parte de la crítica platónica al politeísmo griego y la lleva a sus últimas y lógicas consecuencias.

La configuración del Motor Inmóvil apenas pasa de una mención ubicativa. A nuestro juicio hay en Aristóteles un reconocimiento del misterio divino y una apertura hacia la comprensión de su cercanía al hombre y al mundo. Hacemos nuestras estas palabras de W.D. Ross: "Cuando considera la naturaleza de Dios, tiene la impresión de que, si se le atribuye algún interés práctico por el mundo, se le restará perfección; pero cuando considera el mundo, tiende a pensar a Dios de una manera que lo aproxima más al mundo." (31)

* * * * *

La Filosofía Cristiana

Según Gilson, Plotino encuentra en Platón, concretamente en

sus palabras finales del Parménides, "la clave de su sistema metafísico" (32) Dice Platón: "-Entonces, si tuviéramos que expresarlo en dos palabras, podríamos decir sin error que, si el uno no es, nada es?"

"-Es lo más seguro." (33)

El Uno es la absoluta simplicidad, la unidad subsistente en que el universo apoya su multiplicidad; es innominable, puesto que cualquier intento descriptivo, al estar compuesto por juicios, lo fragmentaría, tergiversándolo. De modo que lo único que puede decirse de él es que existe y explica al universo y al hombre. Del Uno, principio absoluto que no es Dios, deriva el Intelecto, eternamente subsistente pero inferior al Uno, por que es la sede del conocimiento y éste implica -para la ontología griega- la dualidad entre sujeto y objeto. Del Intelecto provienen las Ideas, designantes de todas las cosas. "La división plotiniana separa así al Uno, único principio increado, de la multiplicidad creada, es decir, de todo lo demás. Entre esto se encuentra el Intelecto, primer dios plotiniano, el Alma Suprema, segundo Dios, y, a continuación, todos los otros dioses, incluso las almas humanas." (34) El Uno es Dios, inferior al primero, por las razones antedichas, las Ideas son de origen divino. El sesgo del raciocinio plotiniano lleva, ineluctablemente al endiosamiento del hombre. "Nosotros -dice Gilson, reseñando a Plotino- pertenecemos a la misma clase metafísica que el Intelecto y el Alma Suprema; somos dioses igual que esos dos, hijos del Uno lo mismo que ellos e inferiores a ellos en proporción con nuestros respectivos grados de multiplicidad, análogamente a como ellos

mismos son inferiores al Uno." (35)

Si bien, como señala Gilson, Plotino vive en el siglo tercero de la era cristiana, su metafísica es totalmente ajena al cristianismo. Plotino resume principios platónicos, aristotélicos y estoicos y los une en una síntesis original, fidelísima al razonamiento griego.

Cuando San Agustín cree encontrar en el Uno al Dios Padre del cristianismo, en el Intelecto a' Verbo, el Dios Hijo, y en el conjunto de personas y cosas a la Creación, encuentra lo que pone y no lo que realmente está en el metafísico griego.

La dificultad que quería San Agustín superar con sus sedicentes hallazgos, era magna. ¿Cómo explicar la revelación cristiana en términos filosóficos? O dicho de otra manera: ¿de qué modo y hasta qué punto puede la revelación cristiana integrarse a una explicitación racional, filosófica, del hombre y del mundo? En suma, ¿es posible una filosofía cristiana?

A quince siglos del esfuerzo agustiniano, la respuesta afirmativa parece obvia. San Agustín, Santo Tomás y una ilustre pléyade de pensadores cristianos de categoría semejante, entre quienes se encuentran, en nuestros días, a filósofos de la talla de Marcel, Maritain y Gilson, muestran con sus obras que la filosofía cristiana fue, y es, posible. Pero la magna dificultad a que aludimos y que el animoso Agustín enfrentó con su interpretación de Plotino perdura, y sólo en época muy reciente se ha tomado conciencia de su íntima naturaleza. El cristianismo, de ascendencia bíblica, y la filosofía, de ascendencia griega, pertenecen a órdenes radicalmente distintos.

La verdad sobrenatural está en la cúspide del cristianismo. La verdad racional, en la cúspide del pensamiento griego, aunque, como hemos visto al eludir a Platón y Aristóteles, se trata de una verdad racional abierta a la comprensión de lo divino. Aún cuando, como de hecho ocurrió en el curso de los siglos, la verdad racional reconozca sus límites, sin abdicar de su vocación esclarecedora, y ayude a comprender la primacía y a explorar los matices de la verdad sobrenatural, la disparidad entre el espíritu cristiano y la conceptualización griega es muy grande. Julián Marías destaca el hecho de que los cuatro Evangelios están escritos en griego (salvo una pequeña parte escrita en arameo). La novedad religiosa, todo lo que acompañó a la "Alianza nueva y eterna" se ve compelida a manifestarse en categorías lógicas y giros idiomáticos muchas veces renuentes a su expresión cabal. La idea de creación "de la nada", por ejemplo, ve dificultada su aprehensión por carecer el idioma griego de una palabra equivalente a "nada". "No hay palabra griega para decir nada: se dice no ser (en forma más débil, mè ón, en forma más fuerte, ouk ón) pero en definitiva se trata de no ser esto o no ser aquello. La nada es algo más grave: la negación de toda realidad, una idea que produce una especie de vértigo al griego. ¿Qué es eso de que no haya nada? La pregunta radical para el cristiano sería: ¿por qué hay algo y no más bien nada? Las cosas están amenazadas no por el no ser (no ser esto o no ser aquello) sino por la nada: podría no haber nada. Las cosas parecen sostenidas sobre la nada, sobre ese extraño mar de la nada.

¿De dónde viene esto? No de la filosofía. Es un concepto originariamente religioso. La realidad está amenazada por la nihilidad, no por la variación. Pero esto quiere decir que está sostenida por Dios." (36)

La antología agustiniana es más esencialista que existencial. Pero en el tema que nos preocupa hay un aporte principalísimo de San Agustín a su dilucidación, que sobrepasa en mucho el esencialismo de su antología general: es su descubrimiento del hombre interior y de la búsqueda de Dios en él mismo -en uno mismo.

Hay dos vertientes del pensamiento agustiniano de capital importancia para esclarecer la cuestión de Dios: la primera está relacionada con su búsqueda, y la segunda con el temple anímico indispensable para que esa búsqueda resulte fructuosa, o al menos, posible.

Si bien Dios deja sus huellas en toda la creación y como dice San Pablo, sólo podemos aprehender cierto saber de Dios, a través del conocimiento de sus efectos, " per ea quae facta sunt" a San Agustín le parece imperativo orientar su búsqueda, interrogando al ser creado "a imagen y semejanza" de Dios según el Evangelio. Pues -y aquí viene el giro radical del pensamiento agustiniano, que lo aleja en su motivación y en su meta del pensamiento filosófico griego- no se trata de averiguar qué es el hombre, sino de averiguar quién soy yo. Porque si en toda la creación hay un "vestigio" de Dios, en mí, el "vestigio" es incomparablemente más alto y discernible, puesto que Dios me creó "a su imagen". Ergo, profundicemos en nosotros mismos,

tratemos de comprender nuestra realidad personal, precisemos todo lo posible la exploración de esa "marca" divina que explica nuestro origen y sostiene nuestra vida. "In interiori homine habitat veritas", dice San Agustín. (37) Entonces, no más preguntarse acerca de los principios físicos de la naturaleza, de la ética recomendable y de la política conveniente del hombre como animal "político" o "social"; no más preguntarse acerca de todo ello en primer término ya que hay una cuestión que se le antepone y cuyo desentrañamiento ayuda a dilucidar todos los temas antropológicos y filosóficos: la cuestión de Dios y del alma humana -entendida ésta no como el alma del hombre sino como el alma mía- la relación entre ambas cuestiones y las contenidas y consecuencias de esa relación.

¿Por qué, al describirla, nos sentimos tan próximos a la búsqueda agustiniana? Porque, en nuestra época, fenomenólogos y filósofos existencialistas, muchos de ellos no cristianos, partiendo de supuestos muy diferentes de los agustinianos, orientan su búsqueda de explicación del hombre y del mundo hacia el estudio de la estructura intelectual, volitiva y afectiva -espiritual, en suma- de lo que San Agustín llamó "anima": la realidad personal de cada uno. En cuanto a la segunda nota del pensamiento agustiniano que nos interesa destacar tiene también el carácter de un descubrimiento gnoseológico y metafísico de excepcional importancia.

San Agustín comprueba que el mero ejercicio de la razón no le permite avanzar en el mayor conocimiento de Dios que se ha propuesto como meta de su investigación. Es necesario, para pro-

gresar en este saber, algo más que la ponderación rigurosa de los datos del problema y que el ordenamiento de causas y efectos lógicos que lo configuran. Se trata de experimentar algo que el conocimiento de otros entes no requiere. Ni los objetos matemáticos ni las leyes de la física, por ejemplo, exigen, para ser conocidos, que se los aborde con un temple anímico semejante. Aunque en el descubrimiento de San Agustín puede estar implícito que, si para conocer lo más excelso, necesitamos movilizar nuestro pensamiento a partir de una disposición anímica determinada -que en seguida veremos cuál es- para conocer cualquier cosa, lo haremos con mayor perfección si nuestra afectividad es la adecuada al objeto que exploramos gnoseológicamente. Esto San Agustín no lo dice y no incurriremos en la presunción, anatematizada por Gilson, de atribuirle que "quiso decirlo". En ninguna parte dice San Agustín que todo conocimiento nos afecta y que -como lo comprueban los fenomenólogos contemporáneos- el ejercicio racionante se da siempre fundado en esa afección primaria, que puede ser, o no, la más propicia para su desarrollo. Lo que San Agustín dice, de manera categórica, es: "Non intratur in veritatem, nisi per caritatem." (38) No podemos acceder a la verdad -a la verdad que él busca aprehender, la verdad divina- si no somos capaces de experimentar caridad, entendida ésta como sinónimo de amor, en el contexto de la frase agustiniana, aunque lógicamente, la caridad forme parte del amor que la abarca y trasciende.

¿Qué quiere decir esto? Que a Dios, que es fundamentalmente amor -y caridad- no lo podemos comprender si no nos aproximamos

a El, con todos los raciocinios que nos parezca conveniente reunir, pero, de modo primordial, experimentando, sintiendo un amor -y caridad- análogos a lo que El es.

¿Y dónde está escrito que Dios es amor? En el Evangelio. Esa es la novedad cristiana, la noticia confortante, la "Buena Nueva". He allí la fuente de la intuición agustiniana, intuición tan poco valorada en su siglo, como en los que le siguieron. No se trata sólo, como lo intuían Sócrates y Platón, de obrar con justicia, para aproximarse a la deidad. Se trata de obrar con amor, que es más alto que la justicia, pues la asume y sobrepasa. Amor que nosotros debemos sentir, para ejercitarlo en nuestro prójimo; amor que Dios ejercita en nosotros con su misericordia.

En su indagación del hombre interior San Agustín había llegado al núcleo mismo de la existencia humana, a lo que hace que ésta sea. ¿Cómo aprehender, conceptualmente, este vínculo? Se da la paradoja de que este existencialista avant la lettre que fue San Agustín, profesaba "una ontología más bien esencial que existencial", como dice Gilson. (39).

La aprehensión conceptual que la intuición agustiniana no proveyó, fue aportada por Santo Tomás de Aquino. ¿Qué descubre el Aquinatense? El ser de un ente lo constituye el ser lo que es. Su esencia.

¿Y qué es el ser lo que es? Pero, ¿qué hace que un ente sea?

Un acto: el acto de ser. Hay que distinguir entre ente (ens), lo que es, y esse: ser, lo que hace que un ente sea. En el orden metafísico, "lo que primero aparece es cierto acto de existir, que por este acto particular de existir, circunscribe in-

mediatamente cierta esencia y hace que cierta sustancia venga a ser. En este sentido más profundo, ser es el acto más primitivo y fundamental, por virtud del cual cierto ser es o existe, realmente. O dicho con palabras de Santo Tomás: "dicitur esse ipse actus essentiae: ser es el acto peculiar por que el que una esencia es." (40)

Y añade Gilson: "Un modo en que ser es el acto por excelencia, el acto de los actos, es también un mundo en que la existencia es, para todas y cada una de las cosas, la energía original de donde fluye todo lo que merece el nombre de ser. Tal mundo existencial sólo puede tener como causa un Dios supremamente existencial." (41)

Santo Tomás lleva a cabo un avance metafísico extraordinario, reformando la ontología griega, con nociones ~~que poseen~~ filosóficas de inspiración ~~que poseen~~ religiosas. El pensamiento autopensante de Aristóteles, cumbre de su teología natural, era lo primero en conocimiento, no lo primero en existencia. La realidad, para los griegos, existía desde siempre y una existencia absoluta, separada de esa realidad perceptible y eterna, era impensable. El Demiurgo platónico y el Motor Inmóvil aristotélico eran ordenadores, otorgadores de sentido de la materia eterna, los responsables de su movilidad y de su conformación armoniosa, de ninguna manera los dadores de ser de esta materia. "El ser se dice de muchas maneras", advierte Aristóteles en aquella frase que impulsó al joven Heidegger -según él lo narra- la que fue tarea de toda su vida. Lo divino es primordialmente, ser. Ni el pensamiento platónico, ni el aristotélico llegan a esta conclusión

que se infiere de los razonamientos de Santo Tomás. No es la metodología aristotélica que él domina como pocos en la historia de la filosofía, lo que permite a Santo Tomás modificar la ontología griega: es la Revelación judeo-cristiana.

"... toda esencia o quiddidad puede ser entendida (como estructura o esencia) sin que a su noción se incorpore nada de su existencia; puedo entender qué es el hombre o el ave fénix e ignorar si existen en la naturaleza real. Es entonces manifiesta conclusión que la existencia difiere de la esencia o quiddidad: a no ser que exista una realidad cuya quiddidad sea su existir mismo; semejante realidad no puede ser sino una y de todas la primera realidad...". (42)

Las cosas revelan al ser componente su esencia pero no dan razón de su existencia. Su existencia es acto que remite al Acto puro de existencia. El mundo de las esencias es "mera corteza" de la realidad, apunta Gilson. (43) La realidad existencial es la primera y la existencia -no la naturaleza increada por los griegos- es la verdadera "materia prima" del universo. Ciertamente, es una existencia netamente distinguible. "En el ser -dice J.R. Sepich, siguiendo a Santo Tomás- hay que admitir dos mundos: el ser cuya esencia es identidad con su existencia y el ser cuya esencia es realmente diferente de su existencia." (44)

El raciocinio tomista pone en evidencia la distinción entre Ser y ser. Santo Tomás hace resplandecer en su plena significación el nombre de Dios revelado en el Antiguo Testamento: "Yalvé": Qui est: "El que es".

"Podría esperarse -dice Gilson, refiriéndose a la intelección metafísica tomista- al menos que, una vez que poseían verdad tan fundamental, los hombres la guardarían cuidadosamente. Pero no fue así; su pérdida siguió casi inmediatamente a su descubrimiento." (45)

* * * * *

La Metafísica Moderna

La interacción fecunda entre filosofía y teología, que Santo Tomás estimaba tanto, no fue muy tenida en cuenta por el pensamiento especulativo europeo que le sucedió. Gradualmente, el voluntarismo y la omnipotencia de Dios comienzan a ser el tema teológico dominante, y la razón empieza a ser vista como incapaz de investigar y comprender la realidad divina. Dios, en primera, y última instancia, es asunto de fe. Es legítimo entonces que la teología, que explicita la fe, se ocupe de El. La razón queda libremente dispuesta para investigar al hombre y a la naturaleza, con los cuales, por adecuarse más a sus posibilidades, se encuentra, indudablemente, más cómoda.

Santo Tomás tenía bien presente que la filosofía y la teología involucraban el ejercicio pleno de la razón; una filosofía libre era condición de posibilidad de una teología consistente; la teología es tan racionante como la filosofía y debe descubrir y conquistar con su propio esfuerzo, los matices de claridad dilucidables en una Revelación "de ninguna manera diáfana", como dice Pieper (46) La fe, por otra parte, se nutre permanentemente de razón, aunque la sobrepase. Sin la razón, asociada

a su esfuerzo volitivo e imaginativo, la fe corre grandes peligros, algunos de los cuales señalara certeramente el Cardenal Newman: "la hipersistematización, el fantasear, el dogmatismo y la mojigatería". (47) "... con lo que por mojigatería entiende -comenta Pieper- una especie de autolimitación de la fe en sí misma, un temeroso apartarse de todos los aires frescos de la experiencia y del conocimiento de la realidad." (48)

Una teología apartada de la realidad humana y mundana, de la que era emergente, privada de su elemento básico: el ejercicio racionante, tenía que convertirse, como se convirtió, en reducto de la autosuficiente y repetitivo, reacio a todo acoso innovador o problemático. Cierta "tomismo de escuela" al que Pieper juzga -con razón- muy severamente, tergiversa el pensamiento del Aquinate, poniendo énfasis en sus aspectos lógicos y discursivos, en sus hallazgos metodológicos, en su modus operandi intelectual, y soslayando lo que era la motivación y el sustento de todo eso: el "problematismo" permanente, la búsqueda constante de nuevos datos ontológicos, el incesante asedio razonador al misterio del Ser, y del ser, para desentrañarlos lo mejor posible, sin dejarse amilanar por las indiscutibles limitaciones de la razón humana, pese a las cuales es ésta "capax Dei", capaz de comprender a Dios.

La idea, en cambio, de que la razón no es capaz de comprender a Dios, de algún modo, por feble y aproximativo que éste fuere, prevaleció después de Santo Tomás. La dicotomía entre filosofía y teología se acentuó en las centurias siguientes a la del Aquí

nate. Hemos aludido a las consecuencias que esta separación ocasionó en la teología. Y a la filosofía, ¿qué le ocurre? Ocupe de Dios la teología -vendría a ser la respuesta de los pensadores de las centurias reseñadas- ocupémonos los filósofos de lo que nos atañe, por vocación y naturaleza: el hombre y los temas conectados con su instalación en el mundo. Esta es la idea central que se va configurando en los siglos posteriores a Santo Tomás. Se encuentra, ya sedimentada, en el "espíritu del tiempo" al que aludirá Descartes en las palabras con que inicia su "Discurso del método": "Reverenciaba nuestra teología y aspiraba tanto como el que más a ganar el cielo; pero, habiendo aprendido como cosa muy segura que el camino hacia él no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para intentar examinarlas, era menester disponer de alguna extraordinaria asistencia del cielo, y ser más que hombre." (49)

Relegado, por demasiado alto, el tema de la investigación de Dios, Descartes aborda el tema del hombre, con el ánimo de fundamentar en el mismo, la filosofía que ha menester para entenderse a sí y entender -esto interesa a Descartes sobremanera- el mundo en el que está situado. Muy conocidos son los rangos de su razonamiento, que reseñaremos brevemente, al solo efecto de inferir de sus argumentaciones la conclusión relacionada con nuestro tema.

'Para tener la seguridad de erigir su filosofía sobre base fir

me, Descartes apli-a su "duda metódica" y encuentra que lo único de lo cual no cabe duda alguna es que uno piensa: entre las cosas del mundo somos una cosa que piensa: res cogitans. Hay dos órdenes en el mundo de absoluta heterogeneidad: el de la res cogitans -el hombre, o mejor dicho, la razón humana- y la res extensa que es todo en el mundo que no es razón, empezando por nuestro propio cuerpo. Para conocer esta res extensa disponemos de ideas, que por analogía con la idea "clara y distinta" que nos permite no tener duda alguna acerca de que pensamos, tendrán que ser "claras y distintas" toda vez que nos informen sobre la verdad de las cosas. Pero he aquí, continúa Descartes, que bien pudiera ocurrir que nuestras ideas "claras y distintas" fueran meras fantamasgorías de nuestra mente, si un genio maligno se propusiera engañarnos, impidiendo así nuestra comunicación veraz con el mundo. Las ideas que tenemos de las cosas se refieren al mundo y el problema consiste en saber si podemos discriminar la verdad en ellas. Hay una idea, sin embargo que no tiene referencia al mundo, que es consustancial a nuestra razón: la idea de Dios. Es una idea que por sus características de infinitud y perfección no puede haberse originado ni en nosotros ni en las cosas, todos finitos e imperfectos. Descartes hace uso, en esta tesitura, del argumento ontológico de San Anselmo -que sólo mencionamos en esta síntesis. Lo que queremos destacar es que Descartes necesita probar la existencia de Dios- y por eso recurre al argumento ontológico y a demostraciones adicionales, para asegurarse de que sean verdaderas las ideas "claras y distintas" correspondientes a las cosas munda-

nas. Le interesa a Descartes establecer una comunicación con el mundo que lo faculte para explorarlo, ponderarlo, modificarlo, de acuerdo a pautas confiables. La existencia de Dios, de su inefable bondad, en nuestro pensamiento, lo asegura contra la acción de cualquier genio engañador. Que la meta, para Descartes, es el conocimiento del hombre y del mundo -y no el conocimiento de Dios- lo dice a las claras la ubicación de Dios en sus reflexiones. Dios actúa como garantía de veracidad de las ideas "claras y distintas"; mostrada esa veracidad, Dios permanece en su cielo, vuelve a ser tema de la teología, no concita, en Descartes, ninguna aproximación especulativa. En otras palabras, la noción de Dios aparece como instrumental, gnoseológicamente válida, de un pensamiento enderezado a investigar la condición del hombre y los atributos del mundo, ateniéndose rigurosamente a los datos provistos por el hombre mismo, en cuanto razón: ha nacido el racionalismo.

En Malebranche, el rol gnoseológico de Dios es acentuado. Malebranche afirma que la heterogeneidad en mente y cuerpos no permite interacción alguna entre ambos. ¿Cómo, pues, conocemos? Porque Dios lo permite: el es el vínculo ontológico abarcador de mente y cuerpos, creados por El, y por consiguiente es El el único capaz de establecer una relación cognoscitiva entre órdenes tan radicalmente heterogéneos. "Si no vemos a Dios de alguna manera -dice Malebranche- no vemos ninguna cosa." (50)

Spinoza, inmediatamente después, pretendiendo zanjar el problema de la comunicación de las sustancias, cambia los términos en que está planteado: no hay pluralidad de sustancias, hay u-

na sustancia única, con dos atributos: el pensamiento y la extensión. Esta sustancia única es para Spinoza, Dios, quien al identificarse con todo lo que es en el mundo, visible, experimentable, cognoscible, razonable, se identifica con la Naturaleza misma. "Deus sive Natura", dice Spinoza; "Dios o la Naturaleza". Hay aquí una inflexión panteísta que no había en Descartes y Malebranche. Pero en la noción de Dios de Spinoza predomina el valor gnoseológico sobre cualquier otro valor discernible. Y en ese aspecto, maguer su connotación panteísta, guarda analogía con las nociones de Dios expuestas por Descartes y Malebranche.

De meta de la razón, como fue para los griegos y los filósofos cristianos, Dios, o mejor dicho, su noción, se ha convertido en referencia lógica, en instrumento gnoseológico de la misma. Aún en la metafísica más elevada del racionalismo, más penetrada de una genuina inquietud filosófica por aproximarse a Dios, en la metafísica de Leibniz, la idea de la "armonía preestablecida", de clara denotación divina, actúa con el carácter de referencia lógica, integrando y justificando la interpretación monádica de la realidad. El supuesto esencial, explicativo del universo, es en Leibniz, la mónada individual: la "armonía preestablecida" es la que asegura la comunicación congruente de cada mónada con las demás mónadas y el universo entero; con ello apuntala la razonabilidad de la interpretación monádica, pero no es el ápice del sistema, lo cual haría que fuera primordialmente investigable. Ciertamente, en Leibniz cabe distinguir una actitud de valoración de lo divino eminentemente superior a la expuesta por

Descartes, Melabranche y Spinoza. "Incluso se puede decir que Dios -dice Leibniz- en cuanto es espíritu, es el origen de las existencias; de otro modo, si careciera de voluntad para escoger lo mejor, no tendría ninguna razón para que un posible existiera de preferencia a otros. Así, la cualidad que tiene de ser El mismo espíritu, antecede a todas las demás consideraciones que pueda tener respecto a las criaturas: sólo los espíritus están hechos a su imagen, y son como de su raza o hijos de la casa, pues sólo ellos pueden servirle y obrar con conocimiento, a imitación de la naturaleza divina: un solo espíritu vale todo un mundo, pues no solamente lo expresa, sino también lo conoce y se gobierna en él a la manera de Dios. De forma tal que parece que, aunque toda sustancia expresa el universo entero, las demás sustancias expresan, sin embargo, más bien al mundo que a Dios, pero los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus que los acerca a la divinidad tanto como es posible a las simples criaturas, hace que Dios obtenga de ellos infinitamente más gloria que de todos los restantes seres, o mejor dicho, los demás seres sólo dan a los espíritus la materia para glorificarlo." (51) Campea en el texto precedente, como en otros de Leibniz, una certera comprensión de la jerarquía divina y de la dignidad espiritual del hombre; Dios inquietaba a Leibniz como tal, no sólo como el dispensador de la ventana hacia El, que habían menester sus mónadas "sin ventanas".

Curiosamente, el filósofo que pretenderá refutar el argumento ontológico de San Anselmo, siempre de algún modo presente en

las metafísicas racionalistas, será el pensador para quien la razón tiene -vuelve a tener, después de centurias- aptitud su ficiente para escrutar a Dios, en y por sí mismo, aplicando su esfuerzo a la búsqueda e intelección de sus "vestigios".

Es notable el hecho de que prevalezca en la mayoría de los manuales de historia de la filosofía, la interpretación de Kant como un idealista de nuevo cuño gnoseológico y original argumentación metafísica, singularmente opuesto no solamente a la idea de Dios que tuvieron los metafísicos racionalistas, sino también a la idea misma de Dios como idea congruente, y reticente, en grado sumo, a reconocer como posible cualquier noción sobre la existencia de Dios.

Escapa a los límites de esta reseña incursionar en la compleja fundamentación de la metafísica kantiana, contenida en la "Crítica de la Razón Pura"; destaquemos solamente que ésta no puede ser comprendida sin la lectura de la "Crítica de la Razón Práctica", que la matiza y completa. En rigor, las dos "Críticas" son una sola obra, pero en la "Crítica de la Razón Práctica" es tá la clave de su comprensión cabal. En otras palabras: lo que no figura en la mayoría de los manuales filosóficos es la estimación de la religiosidad profunda del filósofo Kant, preocupado por Dios como pocos hombres en la historia de la filosofía y que, muy por encima de sus planteos gnoseológicos aporta un descubrimiento parangonable al del hombre interior de San Agustín o al de la diferenciación entre esencia y existencia en Santo Tomás: el descubrimiento, en la razón, del Faktum de la conciencia moral.

Recordemos con Xavier Zubiri: ... "la conciencia moral, dice Kant, es un Faktum, un Faktum de la razón. No se trata de un hecho psicológico, sino de un Faktum de otro orden: un Faktum inteligible, porque está allende todo lo sensible, tanto externo como interno. Pero como se trata de un Faktum, la razón misma se ve movida a tener que inteligirlo, es decir, a movilizar los conceptos puros, las categorías del entendimiento." (52)

Inmediatamente, aclara Zubiri: "La razón práctica y la razón pura no son dos razones, sino una misma razón. Esto es esencial para el problema. La razón es siempre y sólo la facultad del uso de los conceptos del entendimiento. Si se usan estos conceptos para obtener por sí mismos conocimientos de lo que es y no de lo que debe ser, entonces a esos conceptos no corresponde ninguna intuición, y su uso no conduce a conocimientos, sino a Ideas reguladoras. Pero la conciencia moral, aunque no es intuición, es un Faktum y no una ficción o algo semejante. Y este Faktum es lo que determina entonces inexorablemente a la razón a usar de los conceptos del entendimiento, no para verterlos a una intuición, sino para inteligir aquel Faktum." (53)

Cuando Kant se refiere a que sólo podemos tener conocimiento de lo dado en una intuición sensible, se refiere al conocimiento científico, demostrable según sus principios y métodos propios. Un conocimiento así, conformado según premisas lógicas, leyes comprobadas, e hipótesis verificables, está claro que no puede ser el conocimiento inferible de la captación intelectual de la conciencia moral. La metafísica kantiana se plantea así la posibilidad de un conocimiento que puede -y exige- ser riguro-

so y sistemático, un conocimiento que procura acercar a nuestra comprensión, mediante la razón, lo suprarracional. Porque es el misterio de lo suprarracional lo que enfrenta Kant al tratar de inteligir al Faktum de la conciencia moral. ¿De qué manera? El hombre es, como objeto, parte de la naturaleza, pero como sujeto, el imperativo categórico lo lleva a obrar por encima de la naturaleza: él es causa de sus actos orientados hacia el bien. En el origen de este bien, hay "una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza", (54) infiere Kant. Y añade: "Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una inteligencia (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una voluntad del mismo. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por razón y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien originario, esto es, de la existencia de Dios. Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparable-

mente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios." (55) El examen del Faktum de la conciencia moral, remite a Kant a lo Absoluto. ¿Lo Absoluto en nosotros? De eso ya hablaba San Agustín. Y, efectivamente, lo que hace Kant -y en eso estriba a nuestro juicio, el atributo principal de su grandeza filosófica- es conquistar para la metafísica, el desvelamiento de un modo de la realidad del hombre interior agustiniano -simplemente, del hombre- perteneciente a su constitutiva dimensión religiosa.

* * * * *

Unamuno

La vivencia metafísica: Se sabe que Pablo Picasso, en sus últimos años, después de una vida dedicada al arte y transcurrida, la mayor parte de ella, en la opulencia, aceptaba que los invitados a su mesa departieran con él sobre todos los temas, menos sobre uno: el de la muerte. Picasso no quería hablar ni oír hablar de la muerte. No era ésta una actitud inducida por la previsible cercanía de su propio fin; no hay testimonio ni artístico ni vital de que a Picasso en su vasta obra o en su prolongada y turbulenta existencia, el tema de la muerte lo preocupase, notoriamente, como tal. No en la obra de Picasso nada comparable al "Pensador" o a la "Vieille Heaulmière" de Rodin, en cuya obra escultórica, además de las citadas, abundan las que trasuntan preocupación por el sentido de la vida y la fuga

cidad de nuestra existencia corporal. Recordemos los versos de Gabriela Mistral, referidos al "Pensador" de Rodin:

"Con el mentón caído sobre la mano ruda/ el Pensador se acuerda que es carne de la huesa/ carne fatal, delante del destino desnuda/ carne que odia la muerte y tembló de belleza." (56)

Es Picasso y no Rodin quien mejor representa el espíritu europeo de las últimas centurias. En lo relacionado con la muerte, el Renacimiento acoge con beneplácito e internaliza -válganos el neologismo psicológico- en la gran mayoría de sus pensadores y artistas, la tesitura de los estoicos helénicos: la muerte no tiene por qué preocuparnos, ya que cuando ella llega, uno no es tá. Lo que equivale a sostener, según lo notó Julián Marías, que cuando la muerte entra por una ventana, uno sale por otra. ¡Por consiguiente, como diría Picasso: ¿para qué hablar de la muerte? Como el tema de Dios, el tema de la muerte, para el Renacimiento y la Ilustración, están confinados a la teología, la que, como hemos visto, al no ser renovada por la fe y vivificada por la razón, devino, salvo excepciones, sistema repetitivo de alam bicados argumentos.

El Deus sive Natura de Spinoza, el Dios Espíritu que se autodespliega, de Hegel, no tienen ninguna respuesta a la pregunta del hombre concreto que quiere saber, si no está obnubilado por el "espíritu de la época", qué significa este problema de la muer te que le ha sido dado junto con el de su vida. "Así como para una cena -dice Hegel, citado por Hans Joachim Krüger- uno de los invitados comienza temprano a peinarse, a vestir sus trajes de gala y a enganchar sus caballos, y lleno del sentido de la

importancia de lo que va a acontecer piensa todo el tiempo cómo ha de comportarse, cómo ha de llevar la conversación, y tiene miedo, como un joven orador de si va a hacer bien su cosa, mientras que otro, por el contrario, se ocupa de sus negocios y tan solo pocos minutos antes de la hora de la cena se acuerda de la invitación y sencilla, "esperevenidamente va a ella, como si estuviera en casa." (57) Y agrega Hegel, que en el texto precedente se ha referido a la muerte con tanta galanura y cortesanía: "Hay que sufrir, ciertamente, y ciertamente hay que morir, pero quien quiere vivir tiene mejores cosas que hacer que gemir por ello según los suspiros impresos y prescritos." (58) Concluye Krüger: "Los dos elementos más importantes de la reinterpretación de la muerte por la Ilustración apoyan los argumentos hegelianos: que la naturaleza integrada en el proceso de circulación del trabajo humano y de la economía es amable, que tiene su propia naturaleza sintetizable con el orden humano, y que el descubrimiento, ligado a la crítica de la mala sociedad, de la muerte social, es más importante que la muerte natural." (59)

A las metafísicas despersonalizadoras se opone un enérgico personalismo: ya que la muerte es acontecimiento individual, es de buen sentido indagar su significación desde el horizonte de comprensión de cada ser humano, es decir, desde el punto de vista mío.

Kierkegaard en el pasado siglo y Unamuno en el nuestro son los espíritus en quienes se encarna y resurge con relevancia la vivencia metafísica que había permanecido soterrada o aletargada

en Europa, durante los siglos del Renacimiento y la Ilustración. Kierkegaard es filósofo -asistemático, como Nietzsche, pero filósofo- y teólogo; Unamuno no es filósofo ni jamás se propuso serlo. Su deuda con Kierkegaard es grande, pero se aparta de él muchas veces, especialmente al interpretar los aspectos irracionales del pensamiento kierkegaardiano. "¿Qué es el pensamiento abstracto? -se pregunta Kierkegaard- Es el pensamiento en que no hay pensante; prescinde de todo, menos del pensamiento y sólo éste se da en su propio medio. La existencia no es sin pensamiento; pero en la existencia el pensamiento se da en un medio ajeno. ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento en que hay pensante y algo determinado (en la significación de algo individual) que es lo que se piensa; aquí la existencia da al pensador existente el pensamiento, el tiempo y el espacio" (60) La razón, hincada en la existencia individual, incitada y modulada por ésta, es de gran valor para Kierkegaard que la distingue con nitidez de la razón discursiva, abstracta, "en que no hay pensante". Unamuno no admite esa distinción. "La razón es, para Unamuno, -comenta Jesús Antonio Collado- una potencia esencialmente matemática, discursiva, materialista, que se ejerce exclusivamente sobre lo racional y objetivo. En este sentido es la antítesis de la subjetividad, del espíritu, de la vida." (61) Y añade Collado: "... en la mente de Unamuno, así como la razón tiene por objeto el conocimiento preciso, matemático, así la fe tiene por objeto la volición, el sentimiento, el anhelo, y aún puede decirse que consiste en ellos. La dialéctica unamuniana de la fe no transcurre a través de lo cognoscitivo,

sino a través de lo vital. En lo cual se da una diferencia básica con el teólogo danés, Kierkegaard, en efecto, no separa la razón de la vida haciendo de ambas una antítesis irreconciliable, sino que tiende a llenar de vida la razón." (62) Por eso, para Kierkegaard, como la razón -existencial- opera, -o mejor dicho, prosigue operando- dentro de la fe, puede haber un conocimiento de fe. Para Unamuno este conocimiento no es posible. Para Unamuno sólo existe lo racional y lo irracional (y a lo irracional pretende asociar la fe). Para Kierkegaard, por encima de lo racional y lo irracional está lo sobre-racional, inteligible para la razón y la fe.

Pero el enfático -y a veces vociferante- irracionalismo unamuniano no debe impresionarnos demasiado. Cuando Unamuno examina algún tópico que le importa, hace un uso riguroso de su razón y la aplica libremente a examinar ese tópico, aún cuando éste lo conduzca a investigar lo sobrenatural, sin cuidarse de que esa tarea no sea posible, según los principios irracionalistas que profesa estentóreamente. Como lo advirtió Julián Marías, hay mucho de artificioso y declamatorio en el irracionalismo unamuniano. A Unamuno, según hemos visto, la razón "... le parece impotente -acota Marías- para penetrar el misterio de Dios y el del hombre, el de la vida y la personalidad humanas, misterios que aparecen ante él cifrados e inextricablemente unidos en su única cuestión, la de la muerte y la inmortalidad. Pero, ¿cómo cree Unamuno en esa impotencia de la razón antes de haberla puesto suficientemente a prueba? Y ¿cuándo considera un hombre que está bastante demostrada la imposibilidad de algo en que le va

-son sus propias palabras- el sentido de la vida y el consuelo de haber nacido? ¿Cuándo, si no en la muerte? Se hubiera podido esperar de Unamuno un desesperado esfuerzo intelectual por rasgar el velo del misterio, si en realidad hubiera sentido la inapelable urgencia en resolver el problema. Y en verdad se adivina demasiada complacencia en esa duda, en esa agonía de que tanto habla y que nunca llega a resolverse en un radical intento de agotar las posibilidades de la razón para alcanzar la verdad." (63) La crítica de Marías, considerada la obra de Unamuno en conjunto, está plenamente justificada. Pero en no escasas ocasiones, y seguramente por la certeza íntima que tenía, de que la razón que denostaba no era su personal ultima ratio, Unamuno hace "el desesperado esfuerzo intelectual por rasgar el velo del misterio" que Marías le reclama y obtiene hallazgos de comprensión de lo absoluto, grávidos de racionalidad. Hay un punto de partida auténtico, por debajo de los principios gnoseológicos y de las manifestaciones culturales, en toda filosofía y en toda religión. "Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y toda religión, es el sentimiento trágico de la vida", dice Unamuno, en las páginas iniciales de su libro "Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos" (64)

Todo hombre posee este sentimiento, unido con su inteligencia. Es el sentimiento que sobreviene cuando uno asume el conocimiento de que tiene que morir. Conlleva una gran carga de dolor y de desesperación. Yo recuerdo con exactitud -séame permitido un excursus anecdótico- cuando lo experimenté por primera vez. Tenía

cinco años y había quedado solo en una de las habitaciones de la casa provinciana. Mi abuelo había muerto hacía poco, y una frase escuchada en las reuniones de familiares y amigos, suscitadas por su desaparición, restalló en mis oídos: "Todos hemos de morir". ¿Todos? ¿Yo también? Recuerdo mi desesperación y mi llanto a escondidas. También recuerdo las palabras de mi madre en las que lo amoroso y lo religioso se conjugaron armoniosamente para infundirme consuelo y esperanza. Desde esos momentos fuí, ontológicamente, hombre, o empecé a serlo, constituido por ese sentimiento trágico que Unamuno avizora en el punto de partida del filósofo y del creer.

La valoración del sentimiento trágico lo lleva a Unamuno a vislumbrar la importancia de lo afectivo en el conocimiento. Hay personas -nota- "que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de cierta eminencia cerebral" (65) Si la estolidez afectiva, como la realidad lo demuestra, puede darse junto con notables aptitudes de raciocinio, moralmente míseras, habría -colige Unamuno- en la eminencia afectiva, la posibilidad de acceder a conocimientos vedados al mero raciocinio. "La bondad -observa- es la mejor fuente de clarividencia espiritual." (66) La vida cotidiana confirma este aserto unamuniano. Una persona buena sabe y entiende cosas que otra persona, con análoga inteligencia, pero sin su bondad, no comprende. Esto se ve también con claridad si reflexionamos sobre nuestras malas acciones: cuando nos damos cuenta de que eran realmente malas, nos arrepentimos de haberlas cometido: el arrepentimiento y el propósito de enmienda -cuando lo hay- supone un conocimiento ma

yor de las acciones vitandas, conocimiento del que carecíamos cuando las cometimos, desde un temple anímico inferior. La información racional asiste y orienta al arrepentimiento, fuente de un conocimiento mayor, pero éste se apoya y se origina en un sustrato afectivo.

"De donde vengo yo -inquiére Unamuno- y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? A dónde voy, y a dónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse para vivir materialmente. Y si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué: no de la causa, sino de la finalidad. Conocida es la definición que de la filosofía daba Cicerón llamándola ciencia de lo divino y de lo humano y de las causas en que ellos se contienen, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur; pero en realidad, esas causas son para nosotros, fines. Y la Causa Suprema. Dios, qué es sino el Supremo Fin? Sólo nos interesa el porqué en vista del para qué: sólo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar a dónde vamos." (67)

Con análogo patetismo escribió Rubén Darío: "...Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto/ y el temor de haber sido y un futuro terror.../ Y el espanto seguro de estar mañana muerto/ y sufrir por la vida, y por la sombra y por/ lo que no conocemos y apenas sospechamos,/ y la carne que tienta con sus frescos racimos/ y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,/ y no saber adónde vamos,/ ni de dónde venimos!"⁷⁾

La angustiada queja de Darío es por "no saber". "Ser, y no saber

nada", dice. (En otros poemas Darío mostró que llegó a saber algo, y aún mucho, sobre el asunto que lo angustiaba en los versos precedentes.) "Queremos saber", enfatiza Unamuno. Esa es la tarea: tratar de saber, por lo menos algo, acerca de nuestro realísimo fin y de nuestro incierto destino. A esa tarea se aboca con una grandísima prevención en contra de la racionalidad y una confianza desmesurada en la capacidad cognoscitiva del sentimiento. Escribe: "El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental." (68) La verdad es que el hombre es un animal racional, sintiente y volitivo, pero la razón es cimera -aunque hay mucho que no se puede saber con la razón sola- y sin su asistencia el sentimiento y la voluntad desvariarían. El fantaseo, el desvarío, son los peligros que acechan a Unamuno en su periplo indagador. Sale airoso casi siempre, porque, como hemos dicho, su irracionalismo es de sesgo declamatorio y no de inflexión profunda. Pero de todos modos el irracionalismo está presente en sus puntos de vista, ocasionando frecuentes hiatos entre notables razonamientos y magníficas intuiciones, limitando su perspectiva ética, cerrando su horizonte gnoseológico.

El empeño unamuniano tiene pues, un grandísimo mérito y una radical insuficiencia. El mérito le es reconocible por proponer en un medio espiritual dominado por el racionalismo y el pragmatismo, promotores de la disolución de la persona en sistemas lógicos y gnoseologías empiristas, y por la escolástica "de escuela" renuente a toda crítica, una enérgica vuelta al interior del hombre, a su índole cuestionante y a su apetencia de absoluto. La insuficiencia radica en que Unamuno, que tiene de la

razón la limitadísima idea que hemos consignado, confundiendo la razón -espíritu, o existencial, con la razón matemático-científica, no procura inteligir, rigurosamente los problemas que plantea y lo más valioso de su exposición son, generalmente, sus atisbos intuitivos no siempre seguidos por congruentes razonamientos.

Entre esos atisbos, figura el suscitado por su interpretación de un principio spinoziano al que transforma, convirtiéndolo en lucero orientador de su ontología. "La proposición 6a. de la parte III de su Ética dice: unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur, es decir -acota Unamuno- cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa es, cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es id quod in se est et per se concipitur; lo que es por sí y por sí se concibe. Y en la siguiente proposición, la 7a. de la misma parte, añade: conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil es praeter ipsius rei actualem essentiam; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir." (69) Que Spinoza haya querido decir lo que Unamuno interpreta, es, por lo menos, opinable. Entre panteísmo e inmortalidad personal hay una considerable distancia. Y Spinoza, que, según Gilson, "cambió al Aquel que es por un mero lo que es", (70) es el único gran

racionalista que postula el panteísmo.

De todos modos, munido de este principio de la perseverancia de cada hombre en su ser, en verdad más "unamuniano" que "spizoniano", Unamuno acomete la faena de dilucidar por qué -si hay un porqué asequible- una criatura, en cuya naturaleza está el no querer morir, debe hacerlo. Unamuno, agudo catador del "hambre de inmortalidad" no puede dejar de ver que la presencia de éste en cada ser humano supone una naturaleza emparentada con la inmortalidad misma, pre-dispuesta hacia ella. Y, sin embargo, la muerte fáctica parece desbaratar el parentesco y la predisposición. A tal acuciante cuestión Unamuno, como en numerosas ocasiones, no dará respuesta directa. Contestará a través de variadas citas literarias y filosóficas, entre las cuales hay una que para él tiene una importancia similar al principio "spizoniano" del conato: "L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en resistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice." (71) La cita es de Sénancour y pertenece a su obra Obermann (carta XC). Este pensamiento de Sénancour se reitera en el libro de Unamuno. Por el contexto en que lo inserta, resulta claro que lo interpreta principalmente como rebeldía contra una probable remisión a la nada del ser humano, establecida por un poder -que no puede ser otro que el divino- cuestionable en su justicia. Pero las sentencias de Sénancour admiten otra lectura, más acorde con la condición de ferviente cristiano del quien las formulara. La resistencia al perecer que recomienda, conlleva una acción positiva, bondadosa y justa, de tal grado que sea una injusticia disolverla en la nada. Sé-

nancour sabía muy bien que el Dios cristiano recomienda obrar con justicia, aunque El, que es Amor, sea más que la justicia. De manera que, en su exhortación, Sénancour "cuenta con" la bondad y la justicia del poder determinante de que el hombre sea perecedero. Así, la rebeldía a la que convoca es resistencia a seguir nuestra natural propensión hacia el egoísmo, el desamor y la injusticia, con que la nada -la muerte definitiva- nos asedia en nuestro tránsito vital. Interpretese acentuando su rebeldía como lo hace Unamuno o su eticidad profunda -una y otra están expresadas en ellas- las sentencias de Sénancour, coincidiendo con la actitud ontológica de Unamuno, avigoran en éste su rebelión contra un fin definitivo del hombre, intuído, vagamente, como un castigo y lo llevan a avizorar una posibilidad salvífica en el comportamiento justo. "Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última o irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquella y es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir. No hay seguridad y descanso -los que se pueden lograr en esta vida esencialmente dura y fatigosa- sino en una conducta apasionadamente buena." (72) Unamuno avala existencialmente esta "prueba moral" que se plantea, exigida por la calidad de su vivencia metafísica. "Fué hombre de vida ejemplar -recuerda Hernán Benítez- de los que sólo muy de tarde en tarde la vida suscita uno que otro, para arquetipo de los demás." (73)

El cristianismo de Unamuno

¿Fue Unamuno cristiano? Formulada esta pregunta, en medios intelectuales católicos, durante la época en que vivió, una respuesta negativa no se hubiera hecho esperar. Y contaría con argumentos que "prima facie", parecerían justificarla: Unamuno no oculta ni la debilidad ni la intermitencia de su fe cristiana, critica no sólo a gran parte de la teología católica -califica al tomismo de "racionalismo teológico"-, también a la Iglesia misma, opresora -dice- "de las necesidades mentales de los creyentes". (74) "Exígeteles (a los creyentes) que crean todo o nada, que acepten la entera totalidad de la dogmática o que se pierda todo mérito si se rechaza la mínima parte de ella." (75) Pero aproximémonos al contexto histórico y vital en que estas afirmaciones son expresadas. En primer término, cuál es la Iglesia que Unamuno tiene ante -y sobre- sí? Es una Iglesia aferrada, mayoritariamente, a posiciones de dogmática repetitiva y excluyente. Ya hemos mencionado la decadencia de la teología después de Santo Tomás, solamente interrumpida por algunos teólogos y pensadores cristianos excelsos. Julián Marías describe de este modo el ambiente espiritual del catolicismo durante los últimos siglos: "Durante mucho tiempo, desde el siglo XVII hasta fines del siglo XIX, en gran parte por la hostilidad de grupos cerrados a toda innovación intelectual, el catolicismo -no sólo en España, pero en España más que en otros lugares- fue perdiendo rigor y calidad intelectual, se fue replegando sobre sí mismo y esterilizando entre los fieles las posibilidades de pensamiento, dejándolos inermes, dicho sea de paso, para resistir

cualquier tentación medianamente aguda. La excesiva cautela y suspicacia acabó por crear tal clima de recelo, que se perdió la holgura para pensar y hasta para vivir religiosamente. Un temor servil ocupó el lugar del temor de Dios, principio de la sabiduría." (76) Se identificaba la Iglesia y la Revelación misma, con períodos históricos en los que se habían acuñado fórmulas temporales, ubicadas por encima de cualquier crítica, que pretendían ser "el cristianismo", "Esta situación -dice Marías- está mejorando a lo largo de todo el siglo XX. Hoy vuelve a haber pensamiento católico, en el recto sentido de esta palabra; pensamiento efectivo, actual, capaz de aprehender la realidad, movilizado desde la condición católica de sus sujetos, iluminado heurísticamente por ese punto de vista insustituible." (77)

Pero en la época de Unamuno -Marías escribe el texto precedente en 1958- el panorama intelectual del catolicismo era muy distinto. "En aquellos años -escribe Marías refiriéndose a los años de formación de García Morente, coetáneo de Unamuno- el catolicismo estaba ligado en toda partes a posiciones intelectuales que hoy nos parecen -en el mejor de los casos- independientes de él; pero en España las conexiones temporales iban mucho más allá: envolvían toda una mentalidad, una actitud estimativa, un repertorio de convicciones políticas y sociales, incluso de preferencias estilísticas y literarias, que envolvían al católico, a menos que tuviese una personalidad particularmente enérgica, en una especie de capullo de muy definida contextura. Mejor dicho, lo envolvían en todo caso, y sólo un improbable despliegue de energía le permitía escapar a su presión." (78) Prosigue Ma-

rías, refiriéndose a García Morente: "... después de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia se ha despojado, ella misma de tantas conexiones y envolturas temporales, cuando ha recobrado su franqueza para mirar el mundo directamente, y cara a cara, sin interposición de cristales de antiguo uso y muy variada procedencia, se vuelve uno a mirar la figura de Morente, la de siempre, antes de su conversión, su figura humana e intelectual, la que vive en el recuerdo de sus amigos y perdura en sus libros y ensayos, y la encuentra admirable. Quiero decir, cristianamente admirable. El católico de hoy encuentra en el Morente de siempre uno de los suyos y esto es así porque el católico de nuestros días considera uno de los suyos-o, con mejor palabra, un hermano- a todo hombre honesto y sincero, aunque no sea católico, aunque no sea cristiano." (79)

No era ésta la actitud católica prevaleciente en los días de Unamuno y el mote de "hereje" no tardó en serle asignado. Acerquémonos para ver cómo era este "hereje" como persona. Nos informa Hernán Benítez: "Desde su infancia hasta su ancianidad Unamuno fue ejemplo de honestidad y rigor de vida, a tenor de las más estrictas exigencias de la ascética católica. Nacido y educado en hogar archicristiano, si muchas veces y durante largos años se apartó de las doctrinas del catolicismo, jamás claudicó ni en los hábitos ni en las costumbres que informaron su niñez y fueron timbre de honor de su hogar auténticamente católico." (80)

Correspondería a un teólogo -y quien escribe estas líneas no lo es- establecer si, como dice Benítez, "se apartó de las doctri-

nas del catolicismo". Nos animamos a presumir, sin embargo, que el apartamiento pudo ser efectivo en relación con interpretaciones temporales de la religión católica, esas interpretaciones que configuran, según Marías, "interposición de cristales de muy antiguo uso y muy varia procedencia"; pero por encima de ocasionales defecciones, ocasionadas por la debilidad de su fe, fue Unamuno, íntima e ininterrumpidamente, cristiano.

Era el de Unamuno un cristianismo de raíz paulina. Y por lo tanto, centrado en la resurrección de Cristo. Unamuno pone de relieve que lo importante para San Pablo no era el Cristo histórico, de carne y hueso, a quien no había conocido, sino el Cristo resucitado, que se le había aparecido en el camino de Damasco, el Cristo religioso y eternizador. Por eso fue San Pablo -recuerda Unamuno- "quien escribió aquellas inmortales palabras: "Si se predica que Cristo resucitó a los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación y vuestra fe es vana... Entonces los que durmieron en Cristo se pierden. Si en esta vida sólo esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres." (81)

"Y en torno al dogma -continúa Unamuno- de experiencia íntima pauliniana, de la resurrección e inmortalidad del Cristo, garantía de la resurrección e inmortalidad de cada creyente, se formó la cristología toda." (82) Y agrega: "... el Dios cristiano, el Padre de Cristo, un Dios necesariamente antropomórfico, es el que, como dice el Catecismo de la doctrina cristiana que en

la escuela nos hicieron aprender de memoria, ha creado el mundo para el hombre, para cada hombre. Y el fin de la redención fue, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte." (83)

Detengámonos en relación, de muerte y pecado, uno de los tantos hallazgos de la intuición unamuniana. "El pecado implica muerte", dice Unamuno. ¿Cómo debe entenderse esto?

Pieper nos ayuda a responder. "Ya la vieja doctrina de Anaximandro -dice Pieper- nos habla de que la muerte es la expiación de una culpa. Pero, según parece, no es totalmente desconocido para el hombre aquel sentimiento que le dice que toda acción culpable en el pleno sentido de la palabra lleva en sí misma algo mortífero, algo que merece la muerte.

Recuerdo una larga conversación sostenida con un colega de una universidad americana en la que daba un cursillo. Era un hombre dedicado a la sociología empírica, muy instruido y con una amplia gama de conocimientos en las más variadas materias, el cual, de manera extraña, había logrado conservar ese sentido de la absoluta dimensión de la existencia, esa especie de abertura total para todo, que es una postura bastante desconocida en esas latitudes e incluso, a veces, mal vista. Por incidencias en la conversación se nos ocurrió hablar de esa distinción tradicional entre pecado mortal y pecado venial. Mi compañero de diálogo, del que no sé si era cristiano o no, quedó sorprendido de la expresión pecado mortal, como si fuera la primera vez que tenía conocimiento de ella de una manera consciente. Entonces qui

se darle alguna clase de explicación, pero él me rogó que no lo hiciera pues quería intentar por sí solo explicarse tal de nominación. Al cabo de un rato, después de intentarlo por distintos procedimientos, me dijo con una profunda seriedad: "Es cierto que hay algo de eso; es cierto que hay faltas, después de las cuales uno desearía morir... Estoy convencido, por mi parte, de que con estas palabras había ido mi colega al fondo de la cuestión." (84)

En sentido análogo, también Unamuno va a fondo de la cuestión. Como lo que preocupa sobremanera a Unamuno es la posibilidad de la muerte definitiva y el pecado-o mejor dicho, la conciencia del pecado- nos proporciona una "experiencia de muerte", ya que la implica, de algún modo, el apartamiento del pecado, en la medida de lo posible para hombres non sanctos, nos acercaría a esa meta de vida perdurable que todos anhelamos. No hay en esto nada nuevo desde el punto de vista de la doctrina cristiana. Lo que hay de nuevo es el señalamiento de la relación existencial entre pecado y muerte, relación que nos hace experimentar a ésta en aquél, y por lo tanto nos proporciona una valiosa clave para interpretarla. No se trata, como es obvio, del "pecado original" heredado y que nos predispone a las acciones culpables. Se trata de las acciones culpables llevadas a cabo por nosotros, con plena responsabilidad. Y cuando escudriñamos el pecado para otear su meollo, ¿qué descubrimos? Algo muy simple de descubrir: falta de amor. Cualesquiera sean las magnitudes de nuestras faltas, la insuficiencia de amor por nuestra parte es la secreta motivación de todas, y son las más graves las que evidencian mayor falta de amor. El amor a Dios es válido por sí

mismo, está inseparablemente unido al amor al prójimo, a los próximos. Nadie puede pretender amar a Dios sin amar a su prójimo (como lo pretende en nuestros días el ayatollah Kohmeini: por eso él no venera realmente a Dios, al que invoca falsamente, sino a un ídolo sangriento de su religión totalitaria); a la vez el amor al prójimo nos moviliza hacia el amor a Dios. Y si es la falta de amor la causa principal de nuestros pecados y éstos nos hacen experimentar la muerte, a mayor abundancia de amor en nuestras vidas, mayores posibilidades de vida plena y, quizás, perdurable. Vivir con amor es, por cierto, mucho más fácil de decir que de poner en práctica. Aún cuando comprendamos lo saludable y salvífico de un vivir tal, la mayor parte de las veces, nuestros deseos de obrar con amor, se quedan en intenciones o concluyen en arrepentimientos. Con esto tiene que ver la cita que hace Unamuno de las palabras del Cristo: "Y el Cristo dijo: Padre, perdónalos pues no saben lo que se hacen, y no hay hombre que sepa lo que se hace." (85) Unamuno quiere saber "qué hacer", "qué hacerse", y ningún hombre puede saberlo. Podría inferirse que se rebela, en esta frase contra la condición humana a la que es inherente la falta de posesión de un saber absoluto; pero, en realidad, está hablando de otro asunto: está hablando del perdón y de la misericordia de Dios que necesita una criatura constitutivamente predispuesta a la culpa, esencialmente indigente. Por lo que se colige de este texto, en otro orden de inferencias, la fe de Unamuno es débil, porque, según el cristianismo, hubo un hombre -el mismo a quien cita- que sabía lo que a Unamuno le importa conocer y que vino a profundizar y

completar el mensaje que otros hombres antes que él -Moisés, los profetas- habían transmitido, y en todo ello hay referencias más que atendibles para saber "qué hacer": "qué hacerse". Pero la fe de Unamuno, débil en este trance reflexivo, y en otros análogos, resplandece con vigor, junto con su razón existencial, en su interpretación de la Santísima Trinidad.

La Trinidad es un misterio y como tal, impenetrable a la razón. ¿Impenetrable también al sentimiento y a la razón, juntos? Unamuno muestra que no es así. La Trinidad puede interpretarse -de hecho lo ha sido con numerosísimos matices, en el curso de los siglos- de tal modo que posibilite una cierta comprensión de ella, un sentido inteligible de su sobrenaturalidad. Ahora bien, interpretar la Trinidad presupone aceptar la realidad del conocimiento teológico, de ese conocimiento de fe del que hablaba Kierkegaard y que Unamuno no aceptada como válido. Contradiciendo sus principios irracionalistas -lo cual hace muchas veces en este libro- Unamuno aplica su razón sintiente al misterio trinitario y el resultado es una interpretación de gran hermosura -"hermosura soberana" llamó Lope a Dios- y de singular consistencia ontológica. Su reflexión sobre la Trinidad reúne las dos notas esenciales que caracterizan, según G. Lafont, "la verdadera naturaleza del conocimiento teológico: es la praecognitio finis, conocimiento anticipado de Dios y está inmediatamente afectado por una nota práctica: en cuanto manifiesta el fin, que es Dios, se trata de contemplación; pero indica también cuál es la actitud espiritual en afinidad con Dios y adaptada a la marcha hacia Dios y, en este sentido, orienta a la acción." (86)

"... el rígido Dios del deísmo -dice Unamuno- del monoteísmo aristotélico, el ens summum, es un ser en quien la individualidad, o más bien, la simplicidad, ahoga a la personalidad. La definición le mata, porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible. Carece ese Dios de riqueza interior: no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo. El Dios de la fe es personal; es personal porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por amor." (87)

Nótese que la interpretación unamuniana deja incólume el orden **establecido** de las Divinas Personas, ubica el Amor como la unidad en que se encuentran, acerca la noción de la paternidad de Dios al ámbito de lo familiar y doméstico, sin desdoro para su altísima significación.

"Del corazón le brotan sus mejores razones e intuiciones y corazonadas magníficas -dice el padre Félix García, uno de los prologuistas del libro que comentamos- hasta que, de nuevo, le traiciona no la fe, sino la vanidad, el orgullo, el espíritu de contradicción, que él mismo confiesa que le dominan a ratos." (88) Y añade Félix García: "Lo que le faltaba a Unamuno -y él mismo lo reconoce repetidas veces- es humildad, entrega, que es el camino seguro de la gracia." (89) A Unamuno, para ser cristiano verdadero, le faltó "humildad" y "fe en sentido estricto",

según Julián Marías. Aunque Unamuno habló con humildad en otros libros, y aún en éste, también lo hizo, y no pocas veces, prevalecen sin embargo en su obra total, y en esta que comentamos, los acentos estentóreos de una personalidad orgullosa de sí, proclive a arrebatos de autosuficiencia. Pero el mismo Marías advierte que estos rasgos pertenecen a la superficie del pensamiento unamuniano y no deben perturbar nuestro juicio de valor sobre el mismo. Por debajo de la falta de "fe en sentido estricto", advierte Marías, hay en Unamuno una confianza en Dios, resumida en su frase: "Creo en Dios como creo en mis amigos", que lo mantiene permanentemente, a salvo de cualquier tentación agnóstica o escéptica. "Unamuno -dice Marías- se siente en la mano de Dios, confía en él, cuenta con él -esta es quizá la expresión más exacta- y por lo tanto espera. Tal vez con exceso; más que de desesperación pecaba de lo que los teólogos llaman presunción, praesuptio; y acaso era, en cierto sentido, esta presunción, este exceso de esperanza, quien le minaba la fe, y por ello en última instancia, la esperanza misma, de quien la fe es fundamento. Esta confianza personal y amistosa en Dios, en un Dios que se ocupaba personalmente de él, es el estrato más hondo de las creencias de Unamuno." (90)

Y esta "confianza personal y amistosa en Dios", cabe preguntarse, no se daba, en Unamuno, unida íntima y constantemente a la fe cristiana? Y es atinado responderse: se daba así, y por eso Unamuno fue cristiano. Una fe cristiana vacilante es una fe, y en la intermitencia que es peculiar a la fe de Unamuno, siendo la intermitencia sucesión de manifestaciones e interrupciones,

los períodos manifiestos son de tan luminosa intensidad que compensan ventajosamente los períodos de duda o de descreimiento, nunca total.

A nuestro juicio, entre los intérpretes de Unamuno, es Hernán Benítez quien mejor valora su cristianismo radical. "Errónea e injustamente se afirma -dice Benítez- ...que fue ganado el pensador vasco, ya en su mocedad, definitiva e irrevocablemente, para la heterodoxia. ¡Nada definitivo, nada irrevocable se produjo jamás en su corazón siempre -jonizante y esencialmente mudable! Dijo y se desdijo, afirmó y negó, dudó y aseguró, cortó muchas veces la seguida de sus misas regulares y pegó otras tantas la hebra. Sólo una cosa hizo siempre, sin hiatos, sin vacilaciones, y esa cosa fue orar. Las agitaciones políticas, las disputas y polémicas, el destierro, los ataques implacables de que se le hizo objeto, en otro que no fuera él, hubieran ahogado ciertamente su vida íntima espiritual sumiéndole en el indiferentismo." (91)

Avalando nuestro juicio de que Unamuno fue un auténtico cristiano, a pesar de la debilidad e intermitencia de su fe, de su programático irracionalismo y del uso discontinuo y desordenado que hace de su espléndida razón existencial, citaremos textos suyos, pertenecientes al libro que estudiamos, en las que aprehende y explicita el tuétano compasivo de la caridad cristiana, como sólo pocos filósofos y algunos místicos cristianos han sido capaces de exponerlo.

"Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece, más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prój*u*

mos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparenzialidad, de sus naderías, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenziales, anonadables, y los compadecieron y los amaron." (92)

"La limosna, más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece el pordiosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor que se le compadezca no socorriéndole, a no que socorriéndole, no se lo compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser compadecido, amado." (93)

"La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene la conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece y compadece más cuanto más ama." (94)

Orar siempre, toda la vida, "sin hiatos, sin vacilaciones", como lo hizo Unamuno, según lo recuerda Benítez, supone mucho más que la concreción persistente de un acto cultural. La moderna antropología religiosa de la que el padre Gratry, estudiado por Marías, fue un sagacísimo precursor, encuentra en la oración uno de los signos universales que denotan la radicación del hombre en Dios. Esta referencia explícita a Dios, como lo destaca Marías, comentando a Gratry, "sólo es posible desde una situación" anterior a la inteligencia y constitutiva del ente humano. (95) "Gratry entiende por oración -dice Marías-, filosóficamente-

te, un movimiento del alma entera, que se eleva de lo finito a lo infinito, y que arranca de los dos. Es menester que el hombre se sienta imperfecto y menesteroso; pero, además, que aspire a algo mejor. La oración requiere un sentido de la finitud y la perfección y un deseo de lo infinito y perfecto. La raíz de la oración, decía San Agustín es la caridad, y al mismo tiempo, es raíz de la verdad: Non intratur in veritatem nisi per caritatem." (96)

Sólo podemos elevarnos a Dios desde el amor, y sus supuestos: la compasión, la caridad. El sentido divino, de lo divino -nuestro exto sentido- se arraiga en ellos, los exige para que nuestra razón, nuestra voluntad, nuestros sentimientos, nuestro cuerpo, se unan solidariamente, comprometiendo todo nuestro ser en el esfuerzo efusivo y comunicante.

En la oración cotidiana encontraba Unamuno fuerzas para su débil fe, paz para su desasosiego vital, lumbre orientadora para su búsqueda metafísica. Por eso le tenía muy grande respeto. Y citaba con unción el pensamiento de Kierkegaard: "Si de dos hombres -dice Kierkegaard- reza el uno al verdadero Dios con sinceridad personal, y el otro con la pasión toda de la infinitud, reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios." (97)

Y añade Unamuno: "Mejor es decir que es Dios verdadero Aquel a quien se reza y anhela de verdad" (98) Palabras éstas, tanto o más profundas que las kierkegaardianas que las preceden. Hoy sabemos, gracias, **entre otros, a** Unamuno, ~~que las oraciones y las especulaciones~~ que las oraciones y las especulaciones

nes religiosas de hindúes como Gandhi, de judíos como Buber, de musulmanes como Guénon, estuvieron siempre dirigidas al único, al verdadero Dios.

* * * * *

Sentimiento Trágico y Sentido Divino

"El hombre -escribe Pedro laín Entralgo- no puede vivir en la desesperación, aunque como tesis y programa la afirme. La vivencia de la desesperación puede ser muy honda y verdadera pero nunca hasta el extremo de ser desesperación la existencia." (99)

"El hombre -dice Ortega- es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior." (100)

El sentimiento trágico, al afectarnos integralmente con la certeza de la finitud temporal y la incertidumbre sobre nuestro origen y nuestra destinación final, aquel "no saber a dónde vamos, ni de dónde venimos", expresado por Ruben Darío, pone en marcha la reflexión existencial, que en Unamuno está movilizada sustancialmente por la esperanza.

Unamuno, en búsqueda de un saber metafísico efectivo, percibe con claridad la absoluta primacía que debe otorgar a la experimentación de ciertos temples anímicos, transfiguradores del sentimiento trágico que fue su punto de partida, para progresar en su tarea. Y encuentra en la tradición cristiana las referencias afectivas orientadoras. La fe, la esperanza y la caridad, se unen para asistirlo en su búsqueda. Nótese que estas tres virtudes teologales, señeras para la inteligencia, están "hechas" **inicialmente de** sentimientos. El raciocinio acerca de ellas

no nos aproxima a su conocimiento. Para conocerlas tenemos que sentir las -experimentarlas- y razonar, conjuntamente. Unamuno las conoce y puede describirlas con certitud porque las experimenta con alto grado de intensidad -aunque a una de ellas, la fe, con menor apasionamiento.

"Creer en Dios -dice Unamuno- es anhelar que le haya y es además, conducirse como si lo hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad." (101)

El amor es el gran supuesto básico de las tres virtudes teológicas.

Hay que empezar por amar a Dios y ésta no es tarea fácil, nos advierte Unamuno: "Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aún antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo."

Los que dicen creer en Dios, y ni le aman ni le temen, no creen en El, sino en aquellos que les han enseñado que Dios existe, los cuales a su vez, con harta frecuencia, tampoco creen en El. Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea de Dios, mas no en Dios mismo." (102)

El sentimiento trágico ha despertado la conciencia; el amor la moviliza hacia la obtención de ese cierto saber de Dios que Unamuno anhela poseer.

Para Unamuno la fe "... no es la mera adhesión del intelecto a

un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.

La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso." (103)

La voluntad, en la fe, se ejercita creativamente. Pues "... ni el sentimiento, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre la materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre." (104)

"Y si la fe -continúa Unamuno- es la sustancia de la esperanza, ésta a su vez, es la forma de la fe. La fe es... fe en la esperanza, creemos lo que esperamos." (105) Y añade: "Fue la esperanza la que llamó a Dios Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio. El padre nos dio la vida y nos da el pan para mantenerla y al padre pedimos que nos la conserve. Y si el Cristo fue el que a corazón más lleno y a boca más pura llamó Padre a su Padre y nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el lenguaje humano su hambre de eternidad." (106)

¿Cómo nace en nosotros, la caridad? Según Unamuno, así: "Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso." (107)

La congoja, al despojarnos de nuestros atavíos mundanos, de supuestas virtudes y falsas justificaciones, nos enfrenta con nuestra íntima y real miseria. "La miseria es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda de pronto, revelándome la miseria universal. Y la caridad, qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?

Cuando el colmo de nuestro compadecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla afuera y lo hacemos en forma de caridad. Y al así verterla sentimos alivio y la dulzura dolorosa del bien. Es lo que llamó dolor sabroso la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía. Es como el que contempla algo hermoso y siente la necesidad de hacer partícipe de ello a los demás. Porque el impulso a la producción, en que consiste la caridad, es obra de amor doloroso." (107) Amor que se conduce, dulcemente, "sabrosamente", amor compasivo que nace del reconocimiento de mi propia miseria y de la consecuente simpatía por la miseria ajena, amor productivo que procura aliviar los sufrimientos ajenos con obras efectivas, que para realizarse exigen nuestro esfuerzo o nuestro sacrificio: tal es la visión que Unamuno tiene de caridad.

Los textos recién citados, que transparentan una condición moral superior, están con frecuencia interrumpidos, matizados o contradichos por el mismo Unamuno, en conclusiones propias o citas fi-

losóficas y literarias, que desencaminan su potencialidad gnoseológica. Unamuno desbroza el camino hacia el saber de Dios, pero escasamente lo transita. Para advenir a tal conocimiento, dice Julián Marías, siguiendo a Gratry, se necesita "un acto moral, voluntario y libre, que está a la base del proceso lógico posterior." (109)

Con su radicación existencial del amor constituyente en la fe, la esperanza y la caridad, Unamuno contribuye grandemente a la concreción de ese "acto moral, voluntario y libre" que Gratry y Marías estiman indispensable para iniciar "el itinerario de la mente hacia Dios", que nombraba San Buenaventura.

Acierta Unamuno en este libro -y en su obra total, según Marías, que la conoce exhaustivamente- al ubicar al amor como vínculo fundamental entre Dios y nosotros. Filosóficamente, esto se explicita como lo hace Juan Llambías del Azevedo, comentando a Max Scheler: "Dios es ciertamente el Summum Bonum. Pero como el supremo acto de valor es el amor, el Summum Bonum no es sino el amor, y por lo tanto Dios es un infinito amor. Entonces el amor a Dios no puede consistir en dirigirse al Todo-Bondad sino en la co-ejecución y re-ejecución (Nachvollzug) del acto de amor de Dios a sus criaturas, de suerte que nos comportemos con las criaturas que nos rodean análogamente a como Dios se comporta con nosotros. Es el amare mundum in Deo, de San Agustín, la escolástica y la mística. Y este co-amar de todas las cosas en Dios, esto es, la nueva colocación activa del centro de la persona en el núcleo de la Persona divina, tiene que retornar por sí mismo a Dios como supremo objeto del amor, co-ejecutando Su amor a Sí mismo.

Es el amare Deum in Deo.

Por eso, concluye Scheler, sólo hay un modo de conducirse moralmente entre los buenos: seguir el ejemplo, imitándolo y compartiendo el amor." (140)

Los dos obstáculos, según Gratre, enraizados en nuestro ser, que se oponen a que este amor se manifieste -este amor sin el cual no podemos tener conocimiento alguno de Dios- son la sensualidad y la soberbia, en especial ésta última, que es corruptora del sano amor compasivo a nosotros mismos, tan bien descrito por Unamuno al referirse a la génesis de la caridad en la congoja por nuestra miseria.

No es fácil libertarse de los lazos de la sensualidad. Pero es mucho más difícil desembarazarse de la soberbia. Durante años podemos creer que no la padecemos, que la hemos, como se dice ahora, en lenguaje psicoanalítico, "superado". Y sin embargo ella ha estado presente en nuestros actos, mimetizada en pundonor, o en severas exigencias morales para los demás, o en feroz egoísmo material apenas encubierto por la justificación de atender a nuestra subsistencia, o en orgullo intelectual falsamente identificado con dignidad del espíritu. No somos conscientes, casi nunca, de lo hondo que anida la soberbia en nosotros, oscureciendo nuestra comprensión de Dios, absolutizando nuestro bienestar, en desmedro de la consideración y el bienestar de nuestro prójimo, y apartándonos por lo tanto, de él, apartamiento que implica esa "huída de Dios" a que se refiere Max Picard. De pronto, un acontecimiento inesperado e irreversible, por ejemplo, la muerte de alguien a quien debíamos amor y, por sober

bia, no se lo dimos, nos pone en contacto con esa cizaña recóndita que anidaba en el fondo de nuestro ser, condicionando nuestra conducta, inficionando todos nuestros actos y propósitos, hasta aquellos actos y propósitos más elevados. La soberbia es la raíz de nuestras faltas más graves, las que el cristianismo designa como "pecados mortales".

El amor efusivo hacia el prójimo, que por transparencia, nos lleva hacia el amor a Dios, del mismo modo que el amor a Dios, también por transparencia descubre a nuestro prójimo para ser amado -se trata del mismo amor, como filosóficamente lo percibió Buber y poéticamente lo mostró Claudel- ese amor expansivo, interferido o encerrado por la soberbia, deviene afición excluyente a nuestros móviles egoístas, a lo que, en suma, hay de mortal en nuestra condición. Seguramente Jean Paul Sartre quiso referirse a otras cosas al poner como título de sus novelas: "La muerte en el alma". Encontramos insustituible la expresión para caracterizar a la soberbia: es "la muerte en el alma", tanto más peligrosa cuanto menos nos demos cuenta de que somos sus portadores. La obnubilación de nuestra alma por la soberbia es de magnitud mucho mayor que la obnubilación por sensualidad. Así lo vio Theodor Haecker, resumiéndolo en memorables palabras: "...el amor -dice Haecker- es un poder trascendente incluso cuando es desordenado. Tiene, por así decirlo, un plus de lo divino en sí. Quien por amor real a una criatura comete un gran pecado está infinitamente más próximo al perdón que el que comete un pecado pequeño por falta de amor. Pues la falta de amor es en sí misma el mayor pecado, mucho mayor que cualquiera que uno pueda co

meter por amor desordenado a una criatura." (111)

Y la soberbia es exactamente eso: desamor, "falta de amor" al prójimo -al próximo- lo cual, como vimos, entraña falta de amor a Dios.

Además de su certera visión del amor como factor unitivo entre Dios y el hombre, Unamuno, en su tarea de desbrozamiento moral del camino hacia el conocimiento de Dios, encuentra en el sufrimiento humano, un nexo vinculante con la divinidad, tal como él la interpreta.

"El hombre -dice Unamuno- es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene." (112)

Porque, en primer término, el sufrimiento nos avvicina a la comprensión del sufrimiento divino, a la pasión y al sufrimiento del Cristo. Intuímos -como Unamuno lo hace- que hay algo en el sufrimiento de filiación divina. Ortega decía que la expresión cristiana que define a este mundo como "valle de lágrimas" era "científica" en el sentido de verdadera. Si el mundo es "valle de lágrimas" y nos ha sido dado así, forzoso es que busquemos qué sentido tiene el sufrimiento humano que lo caracteriza como tal. "Es el dolor -observa Unamuno- algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí." (113) No tendría "conciencia de sí", no sabría quién es, y muchos no sabemos quiénes somos, realmente, hasta que un gran dolor nos lo revela. El efecto purificante

del dolor nos pone aptitud de conocer regiones del ser, que sin él, estarían ocultas. Si asumimos el dolor, aprendemos de él. Esto lo sabía de antiguo la sabiduría popular, que suele coincidir, en sus conclusiones, con la sapiencia de filósofos y pensadores. "Porque nada enseña tanto/ como el sufrir y el llorar", dice nuestro Martín Fierro.

Podría aducirse que una gran culpa también es revelante. Pero como la culpa adviene a nuestra conciencia siempre dolorosamente, es el dolor el agente de comprensión de la culpa, y de la culpabilidad.

No es el sufrimiento un bien en sí mismo: en sí mismo puede afirmarse rotundamente que es un mal. Y como mal lo hacen subsistir quienes pretenden soslayarlo, reprimirlo o embotarlo, como lo intentaron en la antigüedad los cínicos y estoicos, y en nuestros días, los hedonistas y materialistas, junto con los practicantes de varios ritos orientales, entre ellos, el budismo. A este respecto señala Max Scheler que "la doctrina cristiana del sufrimiento da la impresión de un cambio de actitud total frente a éste." (114) Añade Scheler: "El grito de la criatura sufriendo, contenido durante tanto tiempo, vuelve a recorrer, libre y ásperamente el universo. El más profundo sufrimiento, el mismo sentir que Dios está lejos, es lo que libremente expresa Jesús en la Cruz. ¿Por qué me has abandonado? Y ya no se cambia el significado de las cosas. Dolor es dolor, es mal, placer es placer y la positiva bienaventuranza no es meramente paz o la redención del corazón de Buda, sino el bien de los bienes. Tampoco ningún embotamiento, sino una experiencia del sufrimiento,

propio y ajeno, mediante la compasión, que ablanda el alma.' Pero por esta experiencia del sufrimiento mana ahora una fuente de energía totalmente nueva, que brota de un orden superior de las cosas felizmente contemplado y que sólo en el amor, el conocimiento y la acción llega a revelarse. Y este padecer el sufrimiento tiene un nuevo sentido: purificación por medio del misericordioso amor de Dios, que envía el sufrimiento como un amigo del alma." (116)

Hemos tenido que acudir a Scheler para explicar, en términos de rigurosa filosofía cristiana, el sentido que para Unamuno tenía el sufrimiento, ya que Unamuno no lo hace con la deseable precisión. Y aquí cabe recordar el juicio que Julián Marías pone en el prólogo de su excelente libro sobre Unamuno: "Unamuno ha sido un pensador azorante, de difícil aprehensión, lleno de íntimas dificultades, disperso, cruzado por errores filosóficos y religiosos y, concretamente, por una innecesaria heterodoxia que, lejos de brotar de lo más hondo de su pensamiento, desvirtúa y entorpece sus más perspicaces hallazgos." (116)

Investigar los numerosos errores filosóficos y religiosos de Unamuno, señalados por Marías, está fuera de los límites -y del objetivo- de nuestra tarea. Preferimos, y así lo hemos hecho, consignar e interpretar sus "perspicaces hallazgos". Sin embargo y a modo de muestra del grado de desvarío al que Unamuno podía llegar, llevado por su propensión a subestimar la función reguladora y orientadora de la razón en la efectividad, daremos el ejemplo de su opinión sobre la guerra, vertida en este libro. "La guerra -escribe Unamuno- es escuela de fraternidad y lazo

de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos y los ha hecho conocerse y quererse." (117)

Raptos análogos de irracionalismo abundan en el libro y hemos omitido cuidadosamente su reseña y comentario. Pero no podemos dejar de referirnos a la profusión con que juicios de semejante inconsistencia racional aparecen en este libro, mezclándose continuamente, a veces en el mismo párrafo, con la coherente exposición de espléndidas intuiciones y el sostenido rigor de empinados razonamientos.

El cordialismo unamuniano que parte del sentimiento trágico de la vida, que se fundamenta en la conciencia moral, y se desarrolla mediante el amor y el sufrimiento, elevándose por medio de la fe, la esperanza y la caridad hasta una región del ser donde se vislumbra un cierto conocimiento de Dios, al adolecer de una primaria y radical insuficiencia de razón, tiene, en definitiva, valor propedéutico con respecto a la intelección del sentido divino. Promueve el descubrimiento y la ejercitación de ese sentido, y en ese aspecto, el cordialismo unamuniano, como el de muchos místicos, cristianos y no cristianos, nos hace vivir el problema de Dios, comprometiéndonos desde el fondo de nuestra afectividad y en la totalidad de nuestro ser, para abrirnos a una comprensión de lo sagrado. Pero nos deja, este cordialismo, muy pocas pistas estrictamente gnoseológicas que nos permitan averiguar si a este problema lo estamos planteando y viviendo en términos racionalmente válidos.

Sin efusión amorosa y caritativa del alma no podemos ni siquiera

asomarnos la intelección del sentido divino, presente en cada uno de nosotros y más o menos lúcido -u obnubilado- según sea nuestro comportamiento. Pero también es cierto que, si no pensamos con rigor, con todo el rigor de que sea capaz nuestra razón vital, se nos ocultarán los aspectos inteligibles de lo sagrado y con ellos, preciosos conocimientos inherentes al saber de Dios, que procuramos.

El esfuerzo intelectual tendiente a aprehender tales conocimientos, signan la investigación filosófica de Xavier Zubiri, de modo análogo a cómo signaron el esfuerzo moral y la acendrada afectividad, la búsqueda religiosa de Unamuno.

* * * * *

Zubiri

Existencia humana y deidad

Dice Julián Marías comentando al padre Alfonso Gratry, sobresaliente metafísico del siglo diecinueve: "El conocimiento de Dios, como todo conocimiento, es algo derivado de otra dimensión ontológica primaria en la que se funda su posibilidad. El problema de Dios envuelve al hombre; es menester investigar la estructura ontológica del ente humano, y como éste aparece dotado esencialmente de un cuerpo y existente en un mundo, la ontología del hombre nos retrotrae a su vez a la del mundo en que se encuentra. En el problema de Dios se cifra pues, toda la metafísica. El conocimiento de Dios supone, en suma, una previa relación del hombre con él, no intelectual, sino anterior a la inteligencia y constitutiva del ente humano." (118) Añade Marías: "El hombre,

según Gratry, tiene tres facultades: una primaria, el sentido, y dos derivadas, la inteligencia y la voluntad. El sentido es el fondo de la persona. Y este sentido es triple: externo, mediante el cual siento la realidad de mi cuerpo y del mundo; íntimo, con el que me siento a mí mismo y a mis prójimos, y divino por el cual encuentro a Dios en el fondo de mi alma, que es imagen suya. Este sentido divino define la relación primaria del hombre con Dios, relación radical, porque el ente humano tiene su fundamento y su raíz en Dios. El alma encuentra en el fondo un contacto divino, y allí reside su fuerza, que la hace ser."

(119)

El sentido divino que mencionaba Gratry y que nos parece más apropiado designar con el nombre de sentido de lo divino, remite, a su vez, a una dimensión pre-ontológica que lo haga posible. Desde los supuestos de la filosofía de su tiempo, Gratry no podía dar adecuada respuesta a esta conjetura. Veía con claridad que el sentido divino era constitutivo del hombre y por consiguiente todo hombre podía ejercitarlo, y si no lo hacía se rebelaba no sólo contra él, sino contra sí mismo: se convertía en un in-sensato. El modo paradigmático de ejercitar ese sentido es la oración, en la cual se ensamblan el reconocimiento de la menesterosidad humana y la aspiración a participar en una perfección absoluta que se identifica con lo divino. También con claridad veía Gratry, como lo destaca Marías, que el ser del hombre es esencialmente un poder ser y para poder ser necesita un impulso surgente de su centro originario sin el cual no podría, literalmente, vivir. También es certera la visión de Gratry, como ya hemos visto,

de la sensualidad y la soberbia -en especial de la soberbia- como obstáculos cuya remoción resulta indispensable para aproximarse a una intelección de Dios. No hay sensualidad sin soberbia, de modo que, en definitiva, es la soberbia la antípoda del sentido divino que Gratry avista.

La finitud del hombre no necesita ser demostrada; la finitud de las cosas, tampoco. Pero el mundo donde el hombre y las cosas están -y pasan- aparentemente, permanece. A esta apariencia se atiende el panteísmo. Para refutar al panteísmo, Gratry recurre a la idea de infinito, mediante un razonamiento que podría resumirse así: si lo que es infinito en un sentido, lo es en todos, lo finito en un sentido, también lo es en todos sentidos y como en el mundo la finitud se manifiesta de múltiples maneras, el mundo es finito y no puede ser el ens a se cuya esencia es su existencia, con el cual lo confunden los panteístas. Con este argumento contra el panteísmo, Gratry roza una cuestión que la filosofía de nuestro tiempo ha planteado rigurosamente: la nihilidad ontológica de todo el ens creatum, de todo lo creado, nihilidad que remite al ens subsistens, como exigencia inteligible de la razón, para usar una expresión grata a Kant.

En el fondo del espíritu humano, como Gratry lo intuía, no está ni puede estar el mundo, afectado por la finitud, sino la deidad originante, perceptible no como tal, sino a través de su "vestigio". Pero he aquí un vestigio mucho más pletórico de significaciones que los detectables en los demás entes creados, porque al fundamentar la vida personal de cada uno, se ubica formando parte de nuestra estructura ontológica y por lo tanto, me

diante el análisis existencial, podemos explorarlo y configurar lo de modo análogo a como lo hacemos con los otros existencia-
rios o componentes primordiales de nuestro "ser-en-el mundo". "Análisis existencial", "ser en el mundo", pertenecen, como es evidente, al enfoque filosófico y la terminología de Heidegger. Zubiri hace uso, efectivamente, de procedimientos de aprehensión intelectual acuñados y desarrollados por Heidegger. Pero, como Heidegger aplicó premisas fenomenológicas elaboradas por Husserl de modo muy distinto al empleado por su maestro, con las consiguientes modificaciones metodológicas y técnicas, Zubiri hace uso de técnicas exploratorias heideggerianas, para insertarlas en un ámbito que éstas nunca habían abordado: el de la relación entre la existencia humana y la deidad.

Por grande que sea -y es- la deuda de Zubiri con la filosofía de Heidegger, mucho mayor es su aporte original a la dilucidación de la cuestión que plantea en este breve tratado, "En torno al problema de Dios", incluido en su libro "Naturaleza, historia, Dios", tratado que Marías califica de "espléndido ensayo", "de excepcional densidad intelectual", en opinión que suscribimos.

(110)

Antes de comentar el tratado de Zubiri, en el que se continúan y esclarecen intuiciones expresadas por Gratry, interesa preguntarse acerca de las razones aducidas por Heidegger para no abordar el tema de Dios.

Heidegger, como lo recuerda Gabriel Marcel en su libro "El hombre problemático", se negaba a aceptar que lo ubicaran entre los ateos. En una conversación personal, Heidegger le dice a Marcel, respondiendo, probablemente, a una pregunta de éste, que su pen-

samiento "está como en suspenso sobre el problema de la existencia de Dios." (124) "Por lo demás -agrega Marcel- no es seguro que haya pronunciado su última palabra. Pero es cierto que en sus últimas obras, sea en la Carta sobre el humanismo, o la Introducción a la Metafísica aparecida en 1953 y donde, por otra parte, retoma lecciones ya antiguas, insiste expresamente sobre el carácter sagrado del Ser y, en suma, sobre la necesidad de restaurar ese sentido de lo sagrado que el desarrollo de la filosofía ha tendido en cierto modo a falsear o a abolir." (122) Sin embargo, a pesar de esta preocupación por lo sagrado, que menciona Marcel, en escritos posteriores a "Ser y Tiempo", Heidegger se mantuvo fiel, con ligeras variantes, a la descripción del "ser en el mundo" que había formulado en "Ser y Tiempo".

En la Carta sobre el humanismo, reitera conceptos elucidados en "Ser y Tiempo": "El hombre emerge en la apertura del ser, lo cual es el ser mismo, que como arrojado se ha proyecta^{do} la esencia del hombre en el cuidado. Arrojado de tal manera está el hombre en la apertura del ser. Mundo es la iluminación del ser en la que el hombre emerge desde su esencia arrojada." (123)

"Arrojado", "yecto", "tirado": las distintas palabras de las traducciones españolas trasuntan el modo con que Heidegger ve la condición inicial del hombre. A las preguntas: ¿Por qué el hombre es arrojado?, ¿por quién?, ¿para qué?, ¿y está realmente "arrojado" o simplemente implantado, puesto?, Heidegger no responde. Su tarea, según él, es describir fenomenológicamente a este "ser en el mundo" y, en esa tesitura, tratar de averiguar algo acerca de lo que sea "el ser". Pero hay notas constitutivas en este "ser

en el mundo" que Heidegger no computa. Entre ellas, la nota religiosa. No es que el "ser en el mundo" tenga o pueda tener esta a o aquella religión. Es que el "ser en el mundo", se presenta como religado y no dar cuenta de esta nota indica que el análisis fenomenológico de Heidegger no es todo lo riguroso y exhaustivo que debía ser. ¿Por qué? Porque este análisis existencial, presuntamente "objetivo" es, de entrada, una interpretación. La interpretación de Heidegger al dejar la religación fuera de su sistema de referencias, al poner, como él mismo lo dice, "en suspenso" el problema de la existencia de Dios, tiene que omitir todo dato o rasgo del "ser en el mundo" que lo involucre con semejante problema. Esto lleva, de suyo, al omitir la analítica existencial heideggeriana el "fenómeno" religante, o religioso, a hacer que la interpretación resulte insuficiente, ya que se funda en una descripción incompleta.

Acerquémonos a la presunta estructura ontológica de este ser "yecto", "arrojado", en el mundo. ¿Qué inferir de su nuda irrupción en la vida -una vida que debe hacerse- en radical soledad; en el mayor desamparo concebible? Lo que está insito en la conciencia de su estado de "yecto": desesperación. Pero la desesperación, ¿está en la estructura ontológica del hombre o es un temple anímico que supone, preontológicamente, la esperanza? A esta pregunta, cuestionante de Heidegger, responde Otto Friedrich Bollnow en su libro "Filosofía de la Esperanza", diciendo que la esperanza es "parte indisoluble de las condiciones necesarias para la vida, la cual los hombres no pueden desprenderla de sí mismos, ni con voluntad e intención. Aun cuando, en medio de la desespe-

ración, no quieren tener esperanza, aún cuando opinan haberse librado de todos los movimientos de la esperanza, aún cuando no lo saben, ellos tienen esperanza mientras viven." (124)

La sabiduría popular viene otra vez a confirmar el atinado juicio filosófico: mientras hay vida, hay esperanza. Vida y esperanza son constitutivas e inescindibles. Para Gabriel Marcel, citado por Bollnow, "la esperanza es tal vez la materia de la que es tá hecha nuestra alma". (125)

En el planteo heideggeriano, la temporalidad originaria está determinada por la "cura" o "cuidado" (Sorge). La "cura", mediante la actitud resuelta, se proyecta hacia el "poder ser". Pero Bollnow descubre que no puede haber actitud resuelta sin esperanza. "En la esperanza -dice Bollnow- encuentra la actitud resuelta el fondo portador que nunca podrá producir por sí misma. La cura tiene que estar siempre superada por una esperanza que la envuelve y porta." (126)

Heidegger no puede dejar de ver que, a pesar de que el "ser en el mundo" no presenta, ante su examen, ninguna dimensión constitutiva de carácter religioso, la religión como tal, la idea de trascendencia, el misterio de Dios, son faktums de la reflexión humana que se imponen a su consideración filosófica. En numerosos escritos posteriores a "Ser y Tiempo" Heidegger da muestra de su gran respeto por el orden de lo sagrado. Hay un párrafo sintetizante de su actitud en la "Carta sobre el humanismo": "Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado ha de pensarse la esencia de la deidad. No es más que a la luz de la esencia de la

deidad que puede pensarse y decirse lo que nombra la palabra Dios." (127) Esto es certísimo, y las sucesivas etapas que Heidegger describe tienen un aura de moradas teresianas. Pero la verdad inicial del ser, para Santa Teresa, se manifestaba en lo religioso -lo "religado", en el lenguaje de Zubiri- y para Heidegger, la verdad inicial del ser, como hemos visto, era el ser "yecto", "tirado" en el mundo, sin ninguna conexión observable con lo trascendente.

Aceptada por Zubiri la descripción del hombre como "ser en el mundo", su primera apreciación, en divergencia con Heidegger, es considerarlo "implantado" en la vida y no "arrojado" en ella. Toda "implantación" supone un punto de apoyo, una base. ¿Podría decirse que esa base se encuentra en la existencia humana? No, porque es la que la origina, es la que la hace ser. Por consiguiente está fuera de ella. En ese punto de apoyo originante se manifiesta, como dice Zubiri, "lo más otro". (128) Pero la existencia humana no adviene "hecha". Tiene que hacerse a sí misma y no podría "hacerse" sino fuera impulsada desde su implantación en el ser lo que la hace ser y que, desde este ángulo es "lo más nuestro". (129) Aquí cabe intercalar que la religación descubierta por Zubiri, a la vez que pone en evidencia la falta de compleción de la descripción heideggeriana, provee a la esperanza "constitutiva" avisada por Marcel y Bollnow de una referencia ontológica que ayuda, en grado sumo, a comprenderla.

"... el hombre -advierde Zubiri- al existir, no sólo se encuentra con cosas que "hay" y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que "hay" que hacerse y "ha" de estar ha-

ciéndose. Además de cosas, "hay" también lo que hace que haya."

(130)

"En la religación -continúa Zubiri- estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que previamente nos hace ser. De ahí que, en la obligación vamos a algo que, o bien se nos añade en su cumplimiento o, por lo menos, se ultima o perfecciona en él. En la religación por el contrario, no "vamos a", sino que previamente, "venimos de". Es, si se quiere, un "ir", pero un ir que consiste, no en un "cumplir", sino más bien en un acatar aquello de dónde venimos, "ser quien se es ya". En tanto "vamos", en cuanto reconocemos que "hemos venido". En la religación, más que en la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que "hace que haya".

(134)

"La existencia humana, pues, -reflexiona Zubiri- no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación -religatum esse, religio religión, en sentido primario- es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene, sino que velis nolis, consiste en religación o religión." (132)

Zubiri viene a completar lo que Heidegger decía acerca del hombre: que es comprensión del ser, propio, de los demás y de las cosas. Zubiri añade: es también comprensión de "lo que hace que haya".

Ahora bien, la emergencia de "lo que hace que haya" surge del a-

nálisis del "ser en el mundo" en cuanto persona. La neta distinción que los escolásticos hacían entre naturaleza y persona es tan importante para Zubiri como para ellos, a quienes evoca. "Ya los teólogos -recuerda- decían que no es lo mismo "naturaleza" y "supuesto", y especialmente naturaleza y persona, aún entendiendo por naturaleza la naturaleza secular. Boecio definía el supuesto: naturae completae individua substantia; la persona sería el supuesto racional." (133) La personalidad es el ser mismo del hombre: actiones sunt suppositorum, porque el supuesto es quien propiamente "es". Esta cuestión, si bien trascendental, se consideró como un bizantinismo." (134) ¿Por qué es "trascendental"? Porque la razón, constituyente de la persona humana es el correlato comprensivo de "lo que hace que haya", el cual puede ser, de muchos y diversos modos, captado e interpretado por ella, a despecho de las aseveraciones irracionalistas que le niegan esa capacidad. Porque "lo que hace que haya" aparece teniendo que ver con lo que cada persona haga de sí misma ya que le da impulso para "hacerse", en plena libertad. Esto Zubiri lo expresa diciendo que el hombre está "atado a la vida" pero no "atado por la vida." (135)

Porque, finalmente, es "a través" de la persona que podemos percibir y entender la religación. La naturaleza humana como tal, "compuesta" por elementos físicos y psíquicos, "no es el sujeto formal -dice Zubiri- de la religación. El sujeto formal de la religación es la naturaleza personalizada. La índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación." (136)

Y la personalidad cada uno se la "hace" -es su ineludible tarea-

con voluntad, con sentimientos, con intuiciones; con esfuerzos, logros y caídas; con culpas y arrepentimientos, pero principalmente mediante la razón unitiva, articulante, configuradora de todas nuestras energías y potencias, y últimamente, responsable de lo que cada uno sea, o mejor dicho "vaya siendo". Responsable por cuanto hay en ella un faktum, el faktum de la conciencia moral, detectado por Kant, que es el hontanar de la persona. No hay persona sin conciencia moral. Puede ser, como dice Zubiri, que la referencia de Kant a "qué sea persona" haya sido "cosa bastante oscura". (138) Pero no hay duda de que Kant desentrañó certeramente el modo con que la razón, puesta a inteligir su faktum ético, que conlleva la libertad, posibilita el advenimiento de la persona y el desarrollo de su proyección en el tiempo: la personalidad.

Y es la razón la que nos abre el ámbito de la deidad.

"Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que "hay" cosas, así también el estar religado nos descubre que "hay" lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto lo que todos designamos por el vocablo Dios, aquello a lo que estamos religados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien la deidad. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva como ente. Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole

de Dios como realidad. Pero la razón no lo haría si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no instalara a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la deidad." (138)

* * * * *

La dimensión fundante

Recapitulemos. Puesto ante la facticidad de la existencia humana que estriba en "existir con": con los otros, con las cosas, con uno mismo, Zubiri comprueba, como otros filósofos existencialistas, Heidegger entre ellos, que el hombre "ha de hacerse", que el "ser persona" en que consiste su vida requiere un esfuerzo permanente. Pero Zubiri, a diferencia de otros pensadores existenciales, advierte que este esfuerzo, orientado por la inteligencia y modelado por la voluntad, supone una energía impulsante originaria, sin la cual el hombre no podría "hacerse", es decir, no podría vivir. "Esto que le impulsa a vivir no significa la tendencia o el apego natural a la vida. Es algo anterior. Es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse. El hombre no sólo tiene que hacer su ser con las cosas, sino que, para ello, se encuentra apoyado a tergo en algo, de donde le viene la vida misma." (139)

Nótese que es el análisis fenomenológico del "ser en el mundo", llevado a cabo con todo rigor, ateniéndose a las características que él muestra, tales como se muestran, lo que ha posibilitado descubrir esta dimensión originaria.

La razón, obligada a dar cuenta de la religación, puesta de ma-

nifiesto en el análisis existencial, se ve llevada a inteligir el ámbito de la deidad, en el que se ilumina el nexo entre una realidad fundamentante y los seres fundamentales: nosotros. El atributo primario, quoad nos, de la divinidad, es la fundamentalidad." (140) ¿Qué importancia tienen estos estadios de la investigación fenomenológica realizada por Zubiri? Por lo pronto, una muy grande: que no partimos, como se hizo muchas veces en la historia de la filosofía de una idea de Dios, con sus clásicos atributos: infinitud, necesidad, perfección suma, sino de una realidad cuyo principal y tangible atributo, desde nuestro punto de vista, quoad nos es ser "lo fundamentante" de nuestras vidas. ¿Dios con nosotros? ¿Dios en nosotros? No precisamente. Pero sí, nosotros en Dios.

"En cierto modo -dice Zubiri- así como la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, sin que por esto las cosas formen parte de él, así también la fundamentalidad de Dios "pertenece" al ser del hombre, no porque Dios fundamentalmente forme parte de nuestro ser, sino porque constituye parte formal de él el "ser fundamentado", el ser religado. Dios no es nada subjetivo, como tampoco lo son las cosas externas. Existir es, en una de sus dimensiones, estar habiendo ya descubierto a Dios en nuestra religación." (140)

El análisis de la estructura del "ser en el mundo" permitió establecer su radical nihilidad ontológica: para existir ha menester de los demás y de las cosas; por eso su ser consiste en apertura hacia ellos. Pero al mismo tiempo, para existir, en el modo de "hacerse" ha menester de una fundamentación impulsante;

por eso su ser consiste en la apertura que es la religación. Son aperturas distintas. "En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser, como decía al principio, puesto en él, como viniendo desde. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo." (142)

El ateísmo imperante en nuestra época, ha confinado a las iglesias de distinto signo y a la espiritualidad de los creyentes, todo planteo relacionado con la cuestión de Dios. Que los creyentes se ocupen de Dios parece plausible: su preocupación cultural indica que el problema les atañe. Pero el problema de Dios está consustanciado con la dimensión fundante del hombre y por lo tanto ninguna persona puede eludir afrontarlo. "El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema planteado ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia. Como que no es sino la cuestión de este modo de implantación." (143)

Una de las mayores dificultades que el problema planteado presenta es la aparente identidad de naturaleza entre el ser del hombre y de las cosas, el ser del universo mundo, que es el ser de la metafísica, y el religante Ser divino. Zubiri atribuye a una deficiencia de la ontología griega no haber distinguido "ser" y

"haber". El dato de la religación nos revela "lo que hace que ha ya" pero no nos indica que la deidad fundamentante se identifique con el ser de la metafísica. "Que Dios tenga algo que ver con el ser, resulta ya del hecho de que las cosas que hay, son. Más el problema está justamente en averiguar en qué consiste este haber selas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. Dios está allende el ser." (145) Añade Zubiri: "Cuando se ha dicho de Dios que es el ipsum esse subsistens, se ha dicho de El, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina." (145) Lo que Zubiri establece aquí es un límite a las pretensiones de la razón, en cuanto orientadas a conocer la esencia o la naturaleza de Dios. No es casual que haya citado a Santo Tomás, pues lo anima un semejante espíritu. Para nuestra razón, Dios es siempre un desconocido "en su ultimidad", al mismo tiempo que es siempre cognoscible en sus manifestaciones. ¿Y cómo ha de pretender la razón conocer la esencia de Dios, si ni siquiera puede aprehender la esencia de las cosas? Rerum essentiae sunt nobis ignotae, decía Santo Tomás en una de las frases menos citadas por el "tomismo" de escuela. Según Sav. Tomás -recuerda Pieper- "no son imposibles de conocer ni Dios ni las cosas. Por el contrario, son tan cognoscibles que nunca podemos finalizar la empresa de conocerlos. Es precisamente su cognoscibilidad lo que es inagotable." (146)

La razón debe conformarse con aprehender notas distintivas, atributos principales de Dios, y de las cosas y debe aceptar, como un misterio, lo que no puede explicar.

Con su distinción entre "haber" y "ser", Zubiri nos conduce a esa zona de la especulación filosófica en la que el espíritu ratiocinante debe transformarse, cambiando de actitud, si desea seguir aproximándose a la verdad. Cuando no se puede comprender, hay que venerar, recomendaba San Anselmo. Zubiri acepta, de buen grado, que la especulación religiosa se ensamble con la filosófica. Al argumento de que el problema de Dios rebasa la filosofía, responde que, si así ocurre, hay que revisar el concepto de filosofía, para que ésta pueda abarcarlo. Pero aclara que su investigación no tiene carácter teológico. "Porque no me propuse tratar de Dios, sino esclarecer la dimensión en que su problema se encuentra y está ya planteado: la constitutiva religación de la existencia humana." (146) Esta insistencia suya en elucidar lo que tiene "ante sus ojos", ateniéndose a inteligirlo tal como se manifiesta, confiere a su captación del Ser religante una originalidad interpretativa comparable a la agustiniana. Zubiri, en efecto, para inteligir a "lo fundamentante" va relevando minuciosamente el ámbito en donde se manifiesta, de tal manera que los principios cristianos aparecen exigidos por la naturaleza misma de lo que se investiga, como principios de intelección. Zubiri no parte de supuestos cristianos; Zubiri adviene a principios cristianos intelectivos. Y esto se verá mejor en un ejemplo. Descubierta la religación, Zubiri advierte que su encubrimiento pertinaz por parte del hombre, es una constante tanto existencial como histórica. Apartándose de la religación, el hombre busca fundamentación en sí mismo; promueve la absolutización -el endiosamiento-, de su propia existencia. Surge así, "ante los ojos" del inves

tigador, como forma del encubrimiento, la soberbia." ... desligada, la persona se implanta en sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la soberbia de la vida. Por ella el hombre se fundamenta en sí mismo." (148) Zubiri muestra que se puede obtener, ateniéndose a lo observable, una explicación cabal y coherente, cristiana, de una situación existencial. De modo análogo forja un concepto, el de pecado histórico, de neta oriundez cristiana, para explicar las épocas en que prevalece la interpretación de la vida humana como valor absoluto, que se fundamenta en sí misma y por consiguiente ignora o encubre su religación ontológica. Deriva este concepto de la noción de espíritu objetivo de Hegel y reconoce su deuda con Ortega y Gasset, quien le habló de la falta de responsabilidad personal en las falacias colectivas predominantes durante ciertos períodos históricos.

"El mundo está, en cada época, dotado de peculiares gracias y pecados. No es forzoso que una persona tenga sobre sí el pecado de los tiempos ni, si lo tiene, es lícito que se le impute, por ello, personalmente." (149) El concepto de pecado histórico permite a Zubiri contemplar en la historia épocas de desfundamentación o desligación de la existencia humana, épocas de ateísmo, entre las cuales, sin hesitación, incluye la nuestra. Con la religación es un faktum de nuestra existencia, parecidamente a la conciencia moral, faktum de nuestra razón, pueden ser ambas ignoradas, olvidadas, distorsionadas o encubiertas por el ateísmo, pero no pueden ser erradicadas de la vida humana, ni la religación ni la conciencia moral, ya que nuestra existencia arraiga, consiste en ellas. "Por esto no hay más modo de caer en la cuen-

ta de la vanidad o desfundamentación de la soberbia, que el fracaso de una existencia que se relega a su puro factum. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aún no conociendo fracasos es fracaso: el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivamente. En su hora, la vida fundamentada sobre sí misma aparece internamente desfundamentada, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada." (150)

Solamente en sentido metafórico puede decirse que la dimensión fundante sea dimensión "perdida" como lo es para Paul Tillich, teólogo y filósofo contemporáneo al que nos referiremos más adelante. Pero hay en nosotros una tendencia pensante a la desfundamentación, movilizada por la soberbia, que puede configurar un encubrimiento tan acabado de la religación que ésta quede reducida a mera posibilidad, actualizable únicamente por la gracia divina.

Una existencia humana "desfundamentada" no es propiamente humana. Chesterton decía que si se quitaba a la vida humana lo sobrenatural, no quedaba lo natural, sino lo antinatural. Para Berdiaef, citado por Henri de Lubac, "allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre." (114) El ateísmo, que propone suprimir al Padre, pretende hacer del hombre "un alegre huérfano" (Berdiaef) Pero un hombre así despojado tiene, sí, mucho de huérfano, pero nada de alegre. "¿Qué ha llegado a ser -se pregunta Henri de Lubac- el hombre de este humanismo ateo? Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida en una masa en devenir. Hombre social e his

tórico en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las relaciones sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido." (150) "El gesto que diviniza -observa Gustave Thibon, citado por Lubac- es la primera fase del gesto que destruye; cuando un ser siente que se hace dios está como Vespasiano, en la víspera de su disolución...". (153)

Si es, como hemos visto, la racionalidad la que descubre la apertura del hombre a los demás y a las cosas, y la apertura a la religación, el ateísmo que aún aceptando la primera, niega o encubre la segunda, es, en ese aspecto, irracionalismo. Preocupado por sus características ontológicas Zubiri hace sólo una apreciación global del ateísmo en la historia. Un gran teólogo católico, Claude Tresmontant, se ocupa de las vertientes sociales y políticas del ateísmo, en párrafos que nos parece oportuno citar: "... las corrupciones del monoteísmo no bastan para justificar y explicar la totalidad del ateísmo moderno y antiguo. Existe un odio espiritual hacia el monoteísmo judío y cristiano, que no ha sido causado por las corrupciones del judaísmo o del cristianismo, sino por su misma esencia." (154) Añade Tresmontant: "... en este aborrecimiento van unificados el judaísmo y el cristianismo, lo cual es perfectamente natural. La detestación del judaísmo, el antijudaísmo, implica ya el anticristianismo. El antijudaísmo es esencialmente anticristiano. La causa estriba en que judaísmo y cristianismo poseen una misma teología fundamental." (155)

"El tiempo actual -dice Zubiri- es tiempo de ateísmo, es una época soberbia de su propio éxito." (156)

Probablemente por ser nuestro tiempo, "tiempo de ateísmo" haya surgido en algunos espíritus no conformistas, la necesidad de replantear a fondo el tema de la trascendencia del hombre. Entre los pensadores y filósofos en desacuerdo con los valores predominantes de nuestro tiempo y por lo tanto, profundamente religiosos, Paul Tillich y Víctor Frankl coinciden cardinalmente con la posición de Zubiri, visualizadora del hombre como ser religado con Dios. Para Paul Tillich, "... el elemento decisivo de la actual situación del hombre occidental es la pérdida de la dimensión de profundidad. Dimensión de profundidad es una metáfora espacial; ¿qué significa cuando se la aplica a la vida espiritual del hombre, y se dice que es algo que éste ha perdido? Significa que el hombre ha perdido la respuesta a la pregunta por el sentido de su vida...". (153)

Dimensión de profundidad supone comprender al hombre como criatura vertical, unida en su más hondo estrato a "algo" que lo origina y lo hace vivir, aunque esa condición Tillich no la tematiza, como lo hace Zubiri. Pero Tillich nota sagazmente cuál es la influencia decisiva de la civilización industrial -el pecado histórico que la caracteriza, en el lenguaje de Zubiri- en la desfundamentación del hombre. "Los hombres no son hoy día -dice Tillich- ni mejores ni peores que antes. El hecho que el hombre haya perdido la dimensión de profundidad radica más bien en su relación al mundo y a sí mismo. Mediante la ciencia se ha sometido al mundo, y con ayuda de la técnica se vale para su explotación. Al mismo tiempo las fuerzas impulsoras de la sociedad industrial (de la que él mismo forma parte) le empujan adelante

en dirección horizontal. Su vida deja ya de llevarse a cabo en la dimensión de la profundidad, para hacerlo en la dimensión horizontal." (158) El hombre se ve inmerso en lo que Camus llamaba "la ronda infernal de los medios." Se trabaja y se vive en función de medios, que permiten el acceso a otros medios, que posibilitan a su vez la consecución de medios ulteriores, todos en el plano de la horizontalidad, es decir, de lo puramente mundano y perecedero, de lo in-trascendente.

Otro autor, Víctor Frankl, médico psiquiatra y filósofo, al hacer el análisis existencial de la conciencia y explorando la religiosidad inmanente del hombre, se encuentra con una "religiosidad inmanente" -en el sentido de una inmanente relación con Dios.

Frankl, que parece haber atendido a neuróticos muy inteligentes, cita esta frase de un paciente suyo: "Los hombres están unidos en forma completamente natural con la naturaleza y con Dios, sólo lo que no lo saben." (159) Y esta otra, también de un paciente, que se negaba al reconocimiento de Dios y vivía en permanente conflicto consigo mismo y con los demás: "Soy la prueba médica de que sin Dios no se puede vivir." (160)

El análisis existencial que Frankl emprendiera, "descubrió dentro de la espiritualidad inconsciente -en el sentido de una inconsciente relación con Dios, una relación hacia lo trascendente, al parecer inmanente en el hombre, aún cuando suela quedar latente. Así, pues, mientras que, con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente, se vislumbró detrás del Ello (lo inconsciente) el Yo (lo espiritual), con el descubrimiento de

la religiosidad inconsciente pudo percibirse, detrás del yo Inmanente, el Tú trascendente. Si, por lo tanto, el Yo se había mostrado como un Yo también inconsciente, o sea el inconsciente como un inconsciente también espiritual, luego este inconsciente espiritual se nos descubrió como un inconsciente también trascendente." (164) Por supuesto Frankl no atribuye a "lo inconsciente religioso" el carácter de divino "por sí mismo". El descubre que Dios es siempre "intencionado inconscientemente por nosotros, que ya desde siempre tenemos una relación intencional -aunque inconsciente- hacia Dios." (162) Lo cual añade Frankl, significa "... que a veces no somos nosotros conscientes de Dios, que nuestra relación con El puede ser inconsciente, es decir, reprimida, y así estar oculta a nosotros." (163) Lo que Frankl muestra, al relevar la relación inconsciente con Dios, es una "patencia" de El, como la hallada por Zubiri en la religación. En verdad, pensamos que Zubiri y Frankl hablan de lo mismo: lo que hace Frankl es explorar el modo inconsciente de la religación. Lo que está dentro de nosotros, según Frankl, es "lo inconsciente espiritual", que nos remite a lo trascendente desconocido, mediante una "patencia" de ese trascendente. Elevándola de lo "inconsciente" a nuestra conciencia, podemos examinar tal patencia e interpretarla.

La "dimensión fundante" de Zubiri, la "dimensión profunda" de Tillich, "lo inconsciente espiritual" de Frankl nos indican, confluyentemente, cuál es el ámbito a donde dirigirnos para formular nuestra pregunta por el sentido de nuestra vida y obtener, si Dios nos ayuda, algún atisbo de respuesta.

La vida como misión

Quien escribe estas líneas fue testigo cercano de una amistad intensa y aparentemente insólita que unió, en los últimos años de cada uno, al historiador y sacerdote católico Guillermo Furlong y al historiador y militante anarquista Diego Abad de Santillán. El mutuo conocimiento, que devino rápidamente entrañable relación amical, fue suscitado por el padre Furlong, quien tuvo noticia de la honestidad y valentía con que Santillán había dedicado su vida a dignificar la condición obrera. Solían dialogar, el cristiano Furlong y el librepensador anarquista, casi todos los días, muy temprano, antes de iniciar sus labores intelectuales diarias que para ambos comenzaban alrededor de las cinco de la mañana. Expresada por Santillán, en los tramos iniciales de esta amistad, su preocupación por una posible divergencia espiritual que la malograra, habida cuenta de su irreligiosidad -o de lo que él creía que era su irreligiosidad- Furlong lo tranquilizó -según Santillán nos lo refiriera- hablándole de la esencial afinidad que los unía, en su común interpretación de la vida como servicio al prójimo, a los "próximos". Los "próximos" habían sido, en la vida de Santillán, los obreros. Y en la vida de Furlong, presumiblemente, sus compatriotas de todas las clases sociales, necesitados de conciencia histórica y esclarecimiento intelectual.

Lo que estos hombres notables, de tan diferente complejidad espiritual, compartían, era su aceptación de la vida como misiva, una característica que Zubiri le encuentra al investigar el modo con que se muestra su implantación. "No es que la vida tenga mi

sión -dice Zubiri- sino que es misión." (164) El cristianismo, ciertamente, siempre había interpretado la vida como misiva y Ortega, en un texto de admirable concisión, citado por Marías en "El lugar del peligro", compendia así la doctrina cristiana sobre la vida: "Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla... esa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. El hombre antiguo ignoraba esto: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna -esto era en su mejor extremo el estoicismo: la vida como aguantar, el sustine de Séneca. Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve no ya que la vida debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior- -todo lo contrario que aguante de un externo destino- sino que lo es, queramos o no. Díganme ustedes qué otra cosa significa la frase tan repetida en el Nuevo Testamento y como casi todo el Nuevo Testamento tan paradójica: el que pierde su vida es el que la gana. Es decir, da tu vida, enajénala, entrégala, entonces es verdaderamente tuya, la has asegurado, ganado, salvado. Y esta concepción de la vida como misión y no simplemente como uso discreto de algo que nos hubiesen regalado y dado ya hecho, tiene un reverso: que entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma. Quien si

no el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad? (165)

El punto de vista cristiano sobre la vida humana, magistralmente expuesto por Ortega, está imbricado con la fe: la vida misiva es una verdad de fe. Zubiri con su demostración de la misividad como nota del "ser en el mundo" esclarece el fundamento racional de esa fe: antes que verdad de fe, la vida misiva es verdad existencial. Como ya veía Ortega, la vida es misiva, "lo queramos o no".

La fe, según Zubiri, aunque trascienda la razón, necesita ~~justi~~ **sostén** racional. La fe está por encima de la razón, decía Pascal, pero nunca en contra de ella. En el tratado que estudiamos la fe apenas si aparece mencionada. Es que Zubiri no quiere apartarse, en este tratado, del análisis existencial que lo ha llevado a descubrir la religación, análisis mediante el cual busca una intelección pre-especulativa acerca de Dios, que permita en un estadio de reflexión ulterior, dar a la fe una considerable apoyatura racional.

Este tratado se ciñe filosóficamente al análisis existencial y sus consecuencias inmediatas. En el libro "Naturaleza, Historia, Dios" está precedido por una "Introducción al problema de Dios" y seguido por otro breve tratado: "El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina". Ambos tratados incluyen referencias explícitas o implícitas a la religación; ambos comportan interpretaciones filosófico-teológicas de Zubiri. Están escritos, como el tratado que nos ocupa, por mano maestra. No hacemos más que su mención, por razones exclusivamente vincula-



das a la orientación de esta tesis. Hay, en los tratados mencionados penetrantes intuiciones, razonamientos de excepcional valor indicativo y demostrativo, preciosos hallazgos de expresión para nombrar regiones del ser interiormente inefables. Pero es el tratado circunscripto al análisis existencial, "En torno al problema de Dios", el que nos muestra, con una nitidez fontanal, la magnitud y la originalidad del pensamiento de Zubiri. En él campea el propósito de llevar la razón hasta sus últimos límites, elucidando, paso a paso, la estructura ontológica del "ser en el mundo" puesto ante los ojos. Las interpretaciones surgentes son aquellas que la razón se ve forzada a realizar para inteligir lo "nuevo-desconocido" que se le presenta. Por eso, al deducir de la "implantación" el carácter "misional" de la vida, la observación de Zubiri se detiene allí. En otra parte ha hablado de un reconocer o acatar lo dispuesto por "lo que hace que haya". En este tratado, su finalidad es llevar a la certeza, racionalmente sostenible de saber que hay Dios, que estamos religados a El, que nuestra vida es misiva y que el sentido que demos a nuestra misión debe tener en cuenta a la religación como dato primario. Y aquí vemos el punto en el cual cabe articular la investigación racional de Zubiri con la afectividad acendrada de Unamuno. Para llegar a cierto conocimiento de Dios, la razón sola es insuficiente, aunque nos puede deparar un valioso saber de Dios, como lo testimonia Zubiri; en el terreno abonado por la razón, la fe, la esperanza y la caridad, caras a Unamuno, nos ayudan a transitar hacia el posible conocimiento "que Dios que buscamos, le recorda, le recuerda, le recuerda, le recuerda que se...

una experiencia en la que sentimientos, inteligencia y voluntad, coronando un esfuerzo ético perseverante, promuevan una dimensión espiritual superior, que nos permita esclarecer un contacto efectivo, con la dimensión fundante de nuestro ser: tal es el meollo de nuestra tesis.

Examinando nuevamente el aspecto de la vida como misión, interesa escudriñar su reconditez metafísica.

Es evidente que la misión supone la persona, dadora de sentido y matizadora de la tarea misiva. La implicación personal de la tarea misiva puede arrojar cierta luz sobre el problema de nuestra última destinación, involucrado en el problema de Dios. Así lo columbra Julián Marías, quien pondera el tener que "hacernos" personas bajo nuestra total responsabilidad como el modo con que Dios pone en nuestras propias manos, nuestra destinación. Dios nos deja solos, porque "nos quiere libres", dice Julián Marías en "Problemas del cristianismo". (164) Y en "Antropología metafísica", dice Marías, con más de un eco unamuniano en su densa prosa: "La estructura empírica de la vida humana -eso que llamamos el hombre- es cerrada y remite a su mortalidad; la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es abierta y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si el hombre es intrínsecamente mortal, mi vida consiste en una pretensión de eternidad." (165) Añade Marías: "La persona humana aparece como criatura, de realidad recibida pero nueva e irreductible, menesterosa e indigente, consignada a una estructura empírica cerrada y vocada a la mortalidad, pero consistente en espera incesante;

un proyecto perdurable que lucha con la muerte. Lo que yo soy es mortal, pero quien yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la realidad radical." (168)

Toca a uno discernir la misión propia.

La emergencia de la persona posibilita el conocimiento de la misividad existencial.

Y esta misión que es nuestra vida, define y orienta su sentido. A misión falseada corresponde vida inauténtica.

Un filme reciente del gran realizador ruso Nikita Mijalkov muestra el abandono de que hace objeto a su mujer e hijo, un hombre, anteriormente buen padre y esposo, llevado por ambiciones materiales. El hombre, según testimonia la esposa, cambia súbitamente de comportamiento, es decir, cambia de ser. Vivirá en lo sucesivo en bonanza material, pero como neurótico. Y hacia el final del filme, la protagonista piensa, evocando al hombre de quien estuvo enamorada, y que le correspondiera, y confrontándolo con el neurótico que periódicamente la visita, que podría decirse, musicalmente hablando, que cada persona tiene que dar su "nota" en la vida, y si esta nota que se identifica con lo mejor de sí, es interrumpida o falseada, no hay más sosiego espiritual para la persona vulnerante, afectada en su intimidad por el "vacío existencial", causa primera de toda neurosis. Esta "nota" de la que habla la protagonista de Mijalkov, corresponde a la misión auténtica que cada persona debe discernir en su propia vida con inteligencia, afectividad y responsabilidad concurrentes. En radical soledad, desde luego, ya que Dios nos

deja solos, porque "nos quiere libres". Y responsables, nos animamos a añadir, poniendo de manifiesto lo que está insito en la lúcida reflexión de Marías.

Justamente, la huída de la responsabilidad es una de las características permanentes que encuentra el filósofo y médico psiquiatra Víctor Frankl, ya citado, en la mayoría de sus pacientes neuróticos. El "vacío existencial" de que se quejan, en buena parte está suscitado por su deseo de no tener que asumir como carga, como tarea -como misión- la vida propia, siempre unida a la vida ajena. Un deseo de "no ser responsable", se asienta en el fondo de muchas neurosis. El "vacío existencial" aparece entonces como sucedáneo de la responsabilidad. En el mundo contemporáneo, la huída de la responsabilidad, aneja al vacío existencial, suele encubrirse con el recurso a aceleraciones mecánicas del ritmo vital. "Considero el ritmo acelerado de la vida actual -dice Frankl en su libro "Ante el vacío existencial"- como un intento de automedicación -aunque inútil- de la frustración existencial." (169) En una canción popular, destaca Frankl, un "s'vaje de la moto" dice estas palabras: "No tengo ni la menor idea de adónde voy, pero desde luego, voy a toda máquina." (170) "Acaso ahora comprendan -concluye Frankl- por qué he recomendado tan a menudo a mis estudiantes americanos que, junto a su estatua de la libertad, alcen otra a la responsabilidad." (171)

Inteligir la vida como misión, según nos lo propone Zubiri, conduce a preguntas por pautas de comportamiento que nos puedan incitar y guiar. Nuestra inquietud nos lleva, naturalmente, a examinar la conducta de los grandes hombres. Y hacemos nuestras las

palabras de Josef Pieper: "Cuando preguntamos por la conducta de los grandes hombres no estamos pensando en los listos y en las personas de éxito, no me refiero a los expertos en el arte de instalarse y adelantar en el mundo, ni a los grandes sabios o artistas; sino en aquellos hombres que realizan el ideal humano en cierto modo de forma ejemplar, y de los cuales podemos esperar una respuesta adecuada sobre la existencia. A ellos le dirigimos la pregunta de cómo ha de portarse uno en el mundo y qué ha de hacer para dominarlo. Pensemos, a este respecto, en un Sócrates, en un Francisco de Asís, en un Gandhi." (174) Justificados por la comprensión de las tres vidas admirables, evocadas por Pieper, nos atrevemos a presumir que las respuestas de Sócrates, San Francisco y Gandhi, pudieran encontrar una síntesis, de las muchas consignables, en lo expresado por Goethe en un verso perteneciente a su poema "Lo divino":

"Sea el hombre noble, compasivo y bueno".

* * *

Jorge Ballesteros

Buenos Aires, 28 de Noviembre de 1984

OBRAS CONSULTADAS

- (1) MAX MÜLLER, "Historia de las religiones", Editorial Albatros, Buenos Aires, 1945, p. 127
- (2) Op. cit. p. 128
- (3) ETIENNE GILSON, "Dios y la filosofía", Emecé Editores, Buenos Aires, 1944, p. 19
- (4) PAUL NOLIN, "El hombre primitivo como filósofo", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, p. 254
- (5) Op. cit. p. 237
- (6) Op. cit. p. 164
- (7) Op. cit. 167
- (8) CHARLES DARWIN, "La génesis de la humanidad", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, p. 10
- (9) PIERRE LEONIE DU MOUY, "El porvenir del espíritu", Editorial Sudamericana, 1952, p. 221
- (10) GIUSEPPE ZUCCINI, "Homo religiosus", Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970, p. 60
- (11) Op. cit., p. 65
- (12) Op. cit. p. 65
- (13) Op. cit. p. 65
- (14) ETIENNE GILSON, op. cit., p. 29
- (15) Op. cit., p. 35
- (16) Op. cit., p. 45
- (17) PAUL RICQUR, "Educación y política", Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 42
- (18) PLATON, "Obras completas", Editorial Aguilar, Madrid, 1977, p. 854.
- (19) JOSEF PIEPER, "Enthusiasmo y delirio divino", Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1965, p. 31
- (20) MARTIN ZIMBRANO, "El hombre y lo divino", Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1961, p. 189
- (21) JOSEF PIEPER, "Sobre los mitos platónicos", Editorial Herder, Barcelona, 1984, p. 65
- (22) PLATON, op. cit., p. 1134
- (23) PLATON, op. cit., p. 1233
- (24) PAUL RICQUR, Op. cit. p. 42
- (25) JOSEF PIEPER, "Sobre los mitos platónicos", Editorial Herder, Barcelona, 1984, p. 67
- (26) JOSEF PIEPER, op. cit., 70
- (27) PLATON, op. cit., p. 410
- (28) ETIENNE GILSON, op. cit., p. 55
- (29) ETIENNE GILSON, op. cit. p. 56
- (30) FRANCIS BRINTANO, "Aristóteles", Editorial Labor, Barcelona, 1930, p. 185
- (31) W.D. ROSS, "Aristóteles", Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p. 264.
- (32) ETIENNE GILSON, op. cit. p. 65
- (33) ETIENNE GILSON, op. cit. p. 65
- (34) ETIENNE GILSON, op. cit., p. 70
- (35) ETIENNE GILSON, op. cit., p. 71
- (36) JULIAN MARITAIN, "Filosofía y cristianismo", Revista "Cuenta y Razón", Número 4, Madrid, 1981, p. 15
- (37) JULIAN MARITAIN, "San Anselmo y el insensato", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 27
- (38) JULIAN MARITAIN, op. cit., p. 79

OBRAS CONSULTADAS

- (39) ETIENNE GILSON, *op. cit.*, p.80
 (40) ETIENNE GILSON, *op. cit.*, p.83
 (41) ETIENNE GILSON, *op. cit.*, p.80
 (42) JACQUES MARITAIN, "Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa", Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1981, p.104
 (43) ETIENNE GILSON, *op. cit.*, p.90
 (44) JACQUES MARITAIN, *op. cit.*, p.104
 (45) ETIENNE GILSON, *op. cit.*, p.91
 (46) JOSEF PLUPER, "Filosofía medieval y mundo moderno", Ediciones Rialp S.A., Madrid, 1973, p.385
 (47) JOSEF PLUPER, *op. cit.*, p.386
 (48) JOSEF PLUPER, *op. cit.*, p.386
 (49) DESCARTES, "Discurso del método", Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires, 1984, p.48
 (50) JULIAN MARIAS, "San Anselmo y el insensato", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p.51
 (51) G.W. LEIBNIZ, "Monadología. Discurso de Metafísica. Profesión de fe del filósofo.", Ediciones Orbis S.A., Buenos Aires-Madrid, 1984, p.111
 (52) WALTER ZUBIRI, "Cinco lecciones de filosofía", Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p.101
 (53) WALTER ZUBIRI, *op. cit.*, p.101
 (54) MANUEL KRUI, "Crítica de la razón práctica", Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p.175
 (55) MANUEL KRUI, *op. cit.*, p.176
 (56) GABRIEL MISTRAL, "Desolación", Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p.15
 (57) HANS JOACHIM KRUGER, "Teología e Ilustración", Editorial Alfa, Buenos Aires, 1976, p.138
 (58) HANS JOACHIM KRUGER, *op. cit.*, p.139
 (59) HANS JOACHIM KRUGER, *op. cit.*, p.139
 (60) JESUS ANTONIO COLLADO, "Kierkegaard y Unamuno" Editorial Gedos, Madrid, 1962, p.26
 (61) JESUS ANTONIO COLLADO, *op. cit.*, p.436
 (62) JESUS ANTONIO COLLADO, *op. cit.*, p.437
 (63) JULIAN MARIAS, "Miguel de Unamuno", Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1971, p.158
 (64) MIGUEL DE UNAMUNO, "Del sentimiento trágico de la vida", Editorial Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1976, p.24
 (65) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.38
 (66) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.46
 (67) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.50
 (68) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.27
 (69) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.30
 (70) ETIENNE GILSON, "Dios y la filosofía", Emecé Editores, Buenos Aires, 1941, p.118
 (71) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.59
 (72) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.223
 (73) HENRY DE VITTEZ, "El drama religioso de Unamuno", Ediciones Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1949, p.235
 (74) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.85
 (75) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.86
 (76) JULIAN MARIAS, "El lugar del peligno", Editorial Taurus, Madrid, 1958, p.40
 (77) JULIAN MARIAS, *op. cit.*, p.41
 (78) JULIAN MARIAS, "Nuevos ensayos de filosofía", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1968, p.186
 (79) JULIAN MARIAS, *op. cit.*, p.187
 (80) HENRY DE VITTEZ, *op. cit.*, p.235

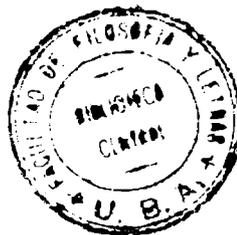
OBRAS CONSULTADAS

- (81) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.73
 (82) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.74
 (83) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.74
 (84) JOSEF PIETZ, "Muerte e inmortalidad", Editorial Herder, Barcelona, 1977, p.106
 (85) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.80
 (86) G. Lafont, "Estructuras y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", Editorial Rialp S.A., Madrid, 1964, p.504
 (87) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.156
 (88) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.15
 (89) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.15
 (90) JULIAN MARIAS, "Miguel de Unamuno", Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1971, p.161
 (91) HERMAN BENITEZ, *op. cit.*, p.238
 (92) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.130
 (93) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.130
 (94) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.130
 (95) JULIAN MARIAS, "San Anselmo y el insensato", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p.79
 (96) JULIAN MARIAS, *op. cit.*, p.79
 (97) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.161
 (98) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.161
 (99) CHARLES WELLS, "Literatura del siglo XX y cristianismo", Tomo IV, Editorial Gredos, Madrid, 1964, p.146
 (100) CHARLES WELLS, *op. cit.*, p.146
 (101) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.166
 (102) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.172
 (103) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.171
 (104) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.172
 (105) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.177
 (106) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.178
 (107) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.178
 (108) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.185
 (109) JULIAN MARIAS, "San Anselmo y el insensato", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p.82
 (110) JUAN LLAMBIAS DE ALVEDO, "Max Scheler", Editorial Nova, Buenos Aires, 1966, p.208
 (111) THEODOR HAECKER, "Pensamientos sobre la rebelión del hombre", Revista Atlántida, Tomo 2 Editorial Rialp. S.A., Madrid, 1963, p.143
 (112) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.182
 (113) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.185
 (114) MAX SCHELER, "El sentido del sufrimiento", Editorial y Librería Goncourt, Buenos Aires, 1980, p.63
 (115) MAX SCHELER, *op. cit.*, p.63
 (116) JULIAN MARIAS, "Miguel de Unamuno", Editorial Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1971 s/nº de pág.
 (117) MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p.235
 (118) JULIAN MARIAS, "San Anselmo y el insensato", Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p.79
 (119) JULIAN MARIAS, *op. cit.*, p.79
 (120) JULIAN MARIAS, *op. cit.*, p.86
 (121) GABRIEL MARCEL, "El hombre problemático", Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1956, p.134
 (122) GABRIEL MARCEL, *op. cit.*, p.134
 (123) MARTIN HEIDEGGER, "Carta sobre el humanismo", Editorial Taurus, Madrid, 1959, p.50

OBRAS CONSULTADAS

- (124) OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, "Filosofía de la esperanza", Editorial Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, p.98
- (125) OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, op. cit., p.98
- (126) OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, op. cit., p.101
- (127) MIK MÜLLER, "Crisis de la metafísica", Editorial Sur, Buenos Aires, 1961, p.81
- (128) XAVIER ZUBIRI, "Naturaleza, historia, Dios", Editora Nacional, Madrid, 1974, p.372
- (129) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.372
- (130) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.372
- (131) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.372
- (132) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.373
- (133) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.369
- (134) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.369
- (135) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.371
- (136) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.374
- (137) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.370
- (138) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.375
- (139) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.371
- (140) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.375
- (141) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.376
- (142) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.376
- (143) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.376
- (144) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.383
- (145) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.384
- (146) JOSEF PIEPER, "Filosofía medieval y mundo moderno", Editorial Rialp S.A., Madrid, 1973, p.390
- (147) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.386
- (148) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.392
- (149) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.392
- (150) XAVIER ZUBIRI, op. cit.
- (151) HENRI DE LUBAC, "El drama del humanismo ateo", Editorial Epesa, Madrid, 1967, p.70
- (152) HENRI DE LUBAC, op. cit., p.70
- (153) HENRI DE LUBAC, op. cit., p.72
- (154) CLAUDE TREMONTANT, "Los problemas del ateísmo", Editorial Herder, Barcelona, 1974, p.451
- (155) CLAUDE TREMONTANT, op. cit., p.451
- (156) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.394
- (157) PAUL TILLICH, "La dimensión perdida", Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, p.12
- (158) PAUL TILLICH, op. cit., p.16
- (159) VICTOR FRANKL, "El Dios inconsciente", Editorial Escuela, Buenos Aires, 1955, p.75
- (160) VICTOR FRANKL, op. cit., p.84
- (161) VICTOR FRANKL, op. cit., p.75
- (162) VICTOR FRANKL, op. cit., p.75
- (163) VICTOR FRANKL, op. cit., p.75
- (164) XAVIER ZUBIRI, op. cit., p.371
- (165) JULIAN MARINAS, "El lugar del peligro", Editorial Taurus, 1958, p.24
- (166) JULIAN MARINAS, "Problemas del cristianismo", Editorial Edica S.A., Madrid, 1979, p.15
- (167) JULIAN MARINAS, "Antropología metafísica", Alianza Editorial, Madrid, 1983, p.221
- (168) JULIAN MARINAS, op. cit., p.222
- (169) VICTOR FRANKL, "Ante el vacío existencial", Editorial Herder, Madrid, 1980, p.90
- (170) VICTOR FRANKL, op. cit., p.90
- (171) VICTOR FRANKL, op. cit., p.137
- (172) JOSEF PIEPER, "Muerte e inmortalidad", Editorial Herder, Barcelona, 1977, p.38

INDICE



Capítulo Primero: LA RELIGIOSIDAD PRIMITIVA.....Pág. 1

Capítulo Segundo: EL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA.....Pág. 10

Capítulo Tercero: UNANIZO.....Pág. 39

Capítulo Cuarto: ZUBIRI.....Pág. 75

Obras Consultadas:.....Pág. 105
