



ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO Y RETORNO A LA METAFÍSICA

Tibor Horváth S. I.

En el diálogo entablado sobre asimilación histórica y sustancia nacional, sobre ideologías y personas con posible papel de constelación en el cielo de las juventudes que zarpan hacia destinos seculares en naves de hoy, es fundamental tener presentes esas calidades hondas que dan a la voz de un hombre sonido de auténtico guía.

Sólo el hombre que, con los brazos abiertos, en cruz como todo redentor y verdadero maestro, toca los polos extremos del ser, puede introducir a un hombre —ser inseparablemente complejo e íntegro— en la vida —realidad rotunda y única—. El que, aun siendo espiritualista, abraza con un solo brazo, pierde a Dios o pierde al hombre; conduce, en todo caso, tal vez paradójicamente, al crepúsculo y aun a la negación del ser, de la razón y de la vida.

I. CONSIDERACIÓN HISTÓRICA

Las ciencias matemáticas fueron intensamente cultivadas en la antigüedad. Pero junto y aun, frecuentemente, dentro de los problemas matemáticos, el hombre se planteaba una cuestión más profunda: ¿De dónde viene la vida? ¿Cuál es el último principio de todas las cosas? Aparece así la filosofía que, sin problema crítico, interrogaba sobre el ser y que, por consiguiente, era una metafísica y no meramente una filosofía.

Pero la matemática, con sus perspectivas geométricas, representables e imaginables, influyó poderosamente en el intento de solución de los problemas metafísicos. Se sentía en seguida la dificultad de la abstracción metafísica y, en consecuencia, con extraordinaria facilidad, la cuestión del ser (*esse*) se redujo a representación espacial o, peor, a cifras.

Aun Platón, que mostró un talento metafísico nada común en su intuición de la parti-

NOTAS PARA EL DIÁLOGO

cipación trascendental en las realidades supramundanas, resolverá en su ancianidad las dificultades con el misterio de los números.

Aristóteles, el gran antropólogo, salvará «la realidad de la vida intramundana». Aquí abajo hay vida real en su composición de materia y forma. Pero, ante la dificultad de los universales y singulares, las formas de Aristóteles quedarán privadas de toda actualidad dinámica y la filosofía de la realidad se cambia en filosofía de esencias, preparando la base para los juegos conceptuales wolfianos, cuyas ideas van a remplazar el mundo de Platón, pero sin valor alguno real. Si no se abstrae de la cantidad, se hace una filosofía del in-sistente (*étant, seiend, ente partícipial*), una matemática del in-sistente, pero no una metafísica, pues ésta versa sobre el ser en cuanto acto. La metafísica versa siempre sobre la actualidad dinámica, porque abstrae no sólo de las cualidades sino también de las cantidades.

Algunos antecedentes del ateísmo contemporáneo

La realidad del acto y la abstracción de la cantidad no es de una evidencia inmediata. Para los nominalistas y conceptualistas, la realidad era este mundo sensible, mudable, singular, donde todo comienza y todo desaparece; los hechos son la realidad. De golpe las verdades eternas entran en peligro. Es imposible fundamentar la metafísica apoyándose en tales hechos singulares y mudables. Ante esta dificultad, muchos filósofos, para salvar las verdades eternas, construyen un orden lógico, ideal, universal, independiente de los seres existentes y aun del acto de la creación. Los seres existentes van a participar de eso. Este orden se llamaba el constante y eterno orden de los posibles, válido aunque no existiese ningún singular. Así, la metafísica no es sino la suma de normas del in-sistente.

La consecuencia es fatal. Este orden de posibilidades ha llegado a ser el campo de juego de la imaginación humana. La libre variación de la fantasía se aleja siempre más y más de la realidad. El problema ya no era lo que existe sino lo que es posible. Esta tendencia ha encontrado su definición final en Christian Wolf, que no vaciló en llamar a la metafísica la ciencia de los posibles.

No es extraño que, en medio de esta decadencia completa de la «metafísica», surja un deseo y exigencia de lo real, de lo que es, no de lo que un filósofo imagina. Mientras la fe tuvo enraizado este mundo de posibles en Dios, no fueron sensibles las consecuencias de la desviación. Pero cuando la filosofía se «libere» de la fe, el escepticismo y la confusión será total.

Entre estas dudas universales, Descartes encuentra triunfante una cosa de la cual no se puede dudar: *Ego sum. Je pense, je suis*. Un hito capital en la filosofía moderna: desde este momento las filosofías serán filosofías de la conciencia. Porque la conciencia es una realidad con-sciente.

Desgraciadamente, para Descartes el *Ego* no era más que un *Ego* clauso, encapsulado, y hay que esperar dos siglos y medio para que Husserl rompa la clausura del *Ego*. Descartes deducía de este *Ego* su filosofía, pero ésta no era más que una deducción lógica, considerada por sus adversarios como ilegítima y desprovista de fundamento real.

Para fundamentar la trascendencia, Spinoza va a extender este *Ego* hasta hacer que no exista más que una sustancia única. Y por su panteísmo será expulsado de la Sinagoga.

Leibniz ve que esta concepción es inadmisibles. A los dieciséis años, en Rosental, Valle de la Rosa, rechaza definitivamente la sustancia de Spinoza y se entrega a la defensa de la metafísica contra Hobbes y Locke, que sonreían ante las tentativas forzadas de ciertos hombres llamados metafísicos. Los empiristas se consideran realistas porque no hablan más que de lo experimentable, de lo que es real, mientras que la metafísica es apriorística, inútil, un prejuicio, una antigualla. Leibniz, presionado por las dificultades, subraya más y más el apriori, la *armonia preestablecida*, contra la cual hemos de escuchar hoy la crítica de Merleau-Ponty.

Manuel Kant, un protestante piadoso, tratará entonces de ganar la guerra en favor de los valores eternos, Dios, religión, vida moral. Para conciliar metafísicos y empiristas, afirma que el conocimiento es una síntesis de dos elementos: un apriori activo y un aposteriori pasivo. Esto estaba muy bien concebido, sólo que para él la metafísica tampoco era ciencia de lo real sino ciencia del conocer, a la que se contraponen la verdadera realidad, la cosa en sí misma. Entre ambos extremos hay una relación, pero esta relación no se conoce. Existen las cosas, pero nosotros no las conocemos.

Pero si sabemos que las cosas en sí existen, nosotros las conocemos, objeta su discípulo Fichte. De ahí la consecuencia idealista: las cosas en sí no son más que el *ponerse* del Yo. La triple dialéctica del Yo, inventada por Fichte, será perfeccionada por Hegel que inaugura el Yo absoluto, la conciencia absoluta, de la cual mi Yo particular es una parte; el conocimiento, por tanto, es verdadero y real porque esta conciencia absoluta es la coincidencia del pensamiento y de la realidad. Sea cual fuere el pensamiento auténtico de Hegel, está claro que, en semejante indiscriminación y confusión de Dios y del hombre, uno de los dos tenía que desaparecer.

Materialismo: Dios es la enajenación de la realidad

Todo esto era magnífico para Marx. Hegel tenía razón, pero Hegel se ha engañado, por idealista, en cuanto al sujeto de la dialéctica. Quien se desenvuelve no es el Yo sino la materia. Esta es la realidad única, a la que se reduce todo. Dios, la religión, no son más que una justificación y anestesia de la injusticia social, una enajenación de la materia que impiden la verdadera evolución. Por tanto, hay que combatir a Dios para salvar la materia (el ateísmo militante).

Pero la afirmación de Marx sería completamente gratuita si los científicos no hubiesen intentado defenderla «científicamente». Para ellos, hombre, amor, actualidad, pensamiento, toda la realidad se reduce a esquemas matemáticos. En el campo científico todo es medible; lo que no puede ser observado en investigaciones de laboratorio no es científico. Es un sueño de la ignorancia primitiva haber explicado el misterio de la naturaleza de un modo imaginativo. El Behaviorismo ha demostrado científicamente que el alma no es sino un conjunto de estímulos-reacciones. Es, pues, muy comprensible que el marxismo fomente tales ciencias exactas y conserve un parentesco amigable con su hermano occidental porque él es también, aunque a la inversa, un idealismo, con una raíz común.

Idealismo absoluto: Dios ha muerto

La primacía marxista de la materia era demasiado brutal para los occidentales. Su maravilloso espíritu no puede ser un producto de la materia, la secreción del cerebro. Las explicaciones científicas, las imágenes sensibles, son *posición* de mi conciencia. Lo real es mi acto. Cuando yo digo: «Dios existe», es una *posición* mía que Dios existe, porque yo lo digo. Yo soy, por tanto, más que Dios. Y Nietzsche ha condenado a Dios a muerte. La única realidad científica es el Yo, en el cual no puede encontrarse nada fuera de mí. Así el occidental ha construido su superhombre, con su ilimitada autosuficiencia soberbia y sin necesidad de Dios. Este ateísmo ha experimentado su límite en una guerra mundial.

Fenomenalismo

En esas circunstancias se presenta Husserl. Basta de idealismo, declara. Para no ser influido por la ideología del pasado, no lea filósofo alguno. Es preciso romper los límites del *Ego* clauso cartesiano. El conocimiento no es una construcción, como creían los «metafísicos» (Husserl, como tantas veces los modernos, piensa en los idealistas y en su metafísica, sin conocer la verdadera metafísica).

Pensar es, siempre, pensar alguna cosa. Si queremos, por tanto, conocer la cosa y no nuestro pensamiento, vayamos a las cosas. Dejemos entrar los fenómenos y que ellos nos hablen, porque ellos tienen sus sentidos, sus intencionalidades. Nuestro único deber es escuchar estos fenómenos pues es cierto que hablan los fenómenos λέγειν τὰ φαινόμενα. Si les dejamos hablar, nos hablan de toda la humanidad, y aun del pasado, porque en ellos viajan las intencionalidades de los hombres que han tenido relación con ellos. Por ejemplo cuando se piensa en una mesa, que sirve para comer, construída por hombres que ya no viven. Así la conciencia no es una conciencia reclusa; se abre en la comunidad humana, transida de horizontes del tiempo y del espacio. El hombre debe ser *modesto*, contento con su lugar en la historia y en la intersubjetividad.

Debe el hombre obedecer a los fenómenos, pues de otro modo ellos se ocultan; no son igualmente patentes a todos los métodos. Husserl propone, entonces, el principio de la fenomenología, según el cual no puede exigirse la misma evidencia a todas las ciencias, porque cada ciencia tiene su método propio, y es absolutamente ilegítimo invadir el dominio de una ciencia con la evidencia de otra distinta. Gracias a este principio ya no se buscará evidencia matemática en la psicología y, por otra parte, las ciencias exactas se liberan de la espiritualización, es decir del buscar psicología en la naturaleza sin alma.

El influjo bienhechor de la fenomenología es innegable, pero no podía realizar ella lo que intentaba. Como dice Max Müller, «en la fenomenología de Husserl el idealismo encuentra tanto su fin como un nuevo punto de partida» (1). Pone entre paréntesis la existencia. Las intencionalidades, los sentidos de las cosas, no son más que contrucciones de hombres que dan a todas las cosas su verdadero sentido en la historia y en el espacio. En este humanismo colaborativo no puede Dios intervenir, han concluído no Husserl (2), pero sí Merlau-Ponty y Sartre, cada uno por su propio camino.

Humanismo de Merlau-Ponty y de Sartre: Dios es inútil e imposible

He aquí el argumento ontológico de Sartre, tomado de Merlau-Ponty (3): Dios es incompatible con la existencia de la ciencia y de la acción humana. La conciencia metafísica y moral muere al contacto con el absoluto. ¿Porqué? Porque Dios no puede darle sentido a la historia por encima e independientemente del hombre. Si la acción y la historia humana se desenvuelve según un plan preestablecido por Dios, la historia y el sentido de la acción que el hombre quiere y que el hombre le da, se pierde. Pero el sentido humano es indudablemente real; por tanto el sentido de Dios, excluyente del sentido humano, no existe. En la contingencia de lo que existe no queda ni el menor sitio para la visión metafísica del mundo.

Sartre afirma, sin embargo, que es necesario llegar hasta el absoluto que la ontología persiste en definir como «una totalidad destotalizada». Pero para Merlau-Ponty Dios, como totalidad, es inútil; como hipótesis, ideal.

Se puede prescindir de Dios, como ciertos matemáticos evitan hoy día usar el signo de infinitud. Las investigaciones del historiador no pueden situarse en esta geometrización, por tanto, el historiador descubre el sentido de una historia sin intervención de Dios. Hay muchos hombres capaces de serlo y de vivir y morir con valor, sin Dios; por tanto, puesto que podemos vivir sin él, Dios es un valor inútil.

Permitánsenos algunas observaciones:

1. Merlau-Ponty refuta un «hecho» en su dominio propio. Tal hecho es el hecho religioso en su intencionalidad propia, en su *vivencia* humana. Ésta es la primera infidelidad al método. Porque Dios no es inútil para todos.

(1) MAX MÜLLER, *Crise de la métaphysique* [1953, Desclée de Br].

(2) W. KEILBAUCH, *Zu Husserls Phänomenologischen Gottesbegriff* [en *Philos. Jahrbuch* 45, 1932].

(3) M. L. BLOND, *L'humanisme athée au Collège de France* [Études, mars 1953].

2. La segunda infidelidad es contra el principio fenomenológico que exige permanecer en el propio campo. Haciendo historia, plantea una cuestión metafísica, no como metafísico sino como historiador.

3. Por tanto se contradice, porque rechaza el análisis metafísico, el inútil sentido absoluto y, al mismo tiempo, sitúa ese sentido absoluto en la contingencia radical de las cosas. Salto injustificable: de la fenomenología a la metafísica existencialista. En un terreno negado por él mismo, afirma la imposibilidad de Dios, el inderecho de Dios a la existencia.

4. Merleau-Ponty afirma de este modo el desconocimiento de la trascendencia de Dios, que no es una totalización de nuestros cálculos, repertorio de nuestras ciencias, una hipótesis como el infinito en geometría.

5. Merleau-Ponty y Sartre desconocen la inmanencia de Dios. No es Él exterior al hombre ni tiene, por tanto, que venir desde fuera al encuentro de la libertad humana para limitarla y entorpecerla, sino que la crea y la mueve desde el interior. El Dios cuya imposibilidad declaran Merleau-Ponty y Sartre es un Dios HUMANO, un *proyecto* de hombre, pero *eso no es Dios*.

Heidegger: el hombre nada sabe de Dios

La filosofía de Merleau-Ponty y de Sartre, despreciada por Heidegger como un idealismo completo, es filosofía de esencias, pues para ellos la existencia no tiene sentido: era indiferente, puesta entre paréntesis.

Heidegger va a suprimir este paréntesis. Y se encuentra con el misterio del ser. Él rechaza el método de su maestro Husserl. Nuestro tiempo se ha olvidado del ser (*das Sein*). ¿Qué significa este olvido del ser (este *Seinsvergessenheit*)? Significa que el doble sentido de in-sistente (*ἄν*, *seiend*) y de ser (*sein*, *εἶναι*) estaba oculto para nuestro tiempo.

«La extraña ambivalencia consiste en que todas las cuestiones sobre los modos del in-sistente se plantean a la luz de aquello que en él tiene la significación de «es» —el Ser—, pero ellos mismos no tratan de esta luz sino sólo de lo que aparece bajo esta luz». Se habla de los ordenes del ser pero no del ser mismo.

«Desde este punto de vista se concibe el Nihilismo como final necesario de la metafísica de Occidente, como un final que ya se halla precontenido en su comienzo; y ya esta concepción fundamental, oculta para la metafísica, tuvo la consecuencia de un desinterés general por el Ser» (4).

Pero «no basta con tomar simplemente conciencia de esta concepción, sino que ella misma exige la superación del nihilismo y una vuelta al fundamento de la metafísica» (5) —dice Landgräbe, discípulo y secretario de Husserl.

«Pero esto no puede realizarse programáticamente. La desviación no se puede remediar por la creación de un significado más exacto de la expresión de las palabras *τὸ ὄν* y *εἶναι*, existente y ser. Es el destino del ser (...). Pero la tentativa de atender incansablemente a esta desviación y de liberar el ser de su trayectoria modificable, ya podría llegar a unas condiciones aptas para abrirle al ser otro destino» (6).

En este trabajo preparatorio se encuentra el deber actual de nuestro tiempo, dicen los filósofos compatriotas de Heidegger.

Tal es la crítica de Heidegger sobre la historia de la filosofía. Tenemos una gran obligación para con Heidegger por haber llevado la atención de los filósofos hacia la existencia. Su vocación y su importancia ha sido plantear bien el problema; pero él no podía resolverlo. De joven analizó la contingencia del ser en su relación con el tiempo. El ser es limitado porque está inmerso en el tiempo, comienza y termina. Por tanto, nada puede decirse del Absoluto. El hombre debe aceptar este ser limitado, la realidad cruda. Pero Heidegger captaba siempre que el ser es algo más. Primero afirmaba la infabilidad del ser. Más tarde ha admitido que puede hablarse del ser, aunque sólo a aquéllos a quienes se revela la realidad. Es imposible forzarla. Es preciso esperar a que ella se revele (7).

(4) HEIDEGGER, *Holzwege*. 1950.

(5) LANDGRÄBE, *Philosophie der Gegenwart*, [Bonn 1952] p. 113.

(6) HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 309.

(7) La vuelta de Heidegger al Catolicismo ha sido detenida sólo por obstáculos familiares, según L. Lotz S. I. [conferencia en Pullach, Alemania, 1951], amigo suyo desde su breve convivencia en el Noviciado.

Junto a la afirmación metafísica de Husserl, de Landgräbe (8) y Fink (9), discípulos de Husserl y profesores en las universidades de Kiel y Friburgo, señalemos, como argumento extrínseco, la afirmación de Max Müller, prof. de Friburgo, la misma universidad en que Heidegger ejerció tanto tiempo la docencia: la escolástica moderna corre el riesgo de hallarse más próxima de la ontología especulativa de Heidegger que de la fenomenología intencional de Husserl (10). Esta afirmación no carece de importancia; muestra que piensan en una verdadera metafísica, en el mismo sentido que nosotros.

Creo que este breve conspecto histórico muestra con suficiente claridad que el ateísmo contemporáneo es una consecuencia de haber negado la metafísica del ser. El humanismo ha llegado al nihilismo, dice Heidegger, por haberse olvidado del ser.

La razón es evidente. El hombre, descontento de su ser limitado y dependiente, se desprende del ser hacia el idealismo. Huye de la realidad al orden de las puras ideas. En este mundo ideal el hombre se considera único constructor, convertido en creador. En este mundo idealístico Dios no podía entrar o, si entra, lo ha de hacer como dependiente del hombre.

Queda patente, por tanto, la importancia capital del programa de Heidegger. Como el olvido del ser era la causa del ateísmo contemporáneo, así el retorno al ser, a lo Real, significa la superación total del ateísmo contemporáneo. Un metafísico del ser lógicamente no puede ser ateo porque debe descubrir su dependencia de lo Real, del Ser, que le da su permanencia en el ser. Si es fiel a su reflexión, descubre en su ser limitado la inmanencia del Ser que lo va sosteniendo. Con esta conversión de la filosofía al ser, es posible esperar que el hombre moderno, conciente de su limitación en el orden del ser, llegue a una comprensión más profunda de su propia vida, de su verdadera metafísica — metafísica del ser — que, en la intersubjetividad de los hombres, toca la profundidad del ser, el Ser Subsistente, que es realmente Dios.

II. CONSIDERACIÓN ESPECULATIVA

La metafísica del ser: Dios es «qui est»

La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. Las demás ciencias son también ciencias de la realidad, pero bajo otros aspectos, utilidad, arte, sociedad, etc. Pero en el fondo de estos diferentes aspectos hay algo común: que son reales. Ese es el objeto propio de la metafísica. La metafísica es, pues, la ciencia del ser en su profundidad y en su extensión. La única ciencia que, aunque de manera abstracta, abarca toda la realidad. En las demás ciencias el acto de los investigadores no entra en el objeto de su propia ciencia. Pero en la metafísica sí, porque el acto del metafísico pertenece también a la realidad y es objeto, por tanto, de la ciencia del ser. La metafísica, pues, no destruye las otras ciencias, como tratan de hacerlo ellas con la metafísica. Su amor a la realidad, su fidelidad a su propio deber, afirma la legitimidad de las demás consideraciones sobre los diversos aspectos de la realidad. Más aún ella las exige, las fundamenta. Si, pues, las ciencias niegan la metafísica, niegan su propio fundamento en la realidad, como el ateo, cuando niega a Dios, renuncia y niega su propia realidad sostenida por Dios. Un ateo, por tanto, jamás es metafísico (11), por que no abarca la realidad en su totalidad. Gracias a la máxima universalidad de su objeto, la metafísica abraza todo lo que hay de positivo y real en los sistemas de sus adversarios, pero los rebasa cuando, en su estrechez, universalizan ilegítimamente, y no desinteresadamente, como indicaba Husserl.

La metafísica, pues, admite con los empiristas, materialistas y científicos que hay siem-

(8) LANDGRÄBE: «La metafísica es exigida por el método fenomenológico; más aún, en su primer momento viene ya nuclearmente contenida» en *Die Phänomenologie und Metaphysik*. [Hamburg 1949] pp. 148 s.

(9) E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative*, en *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. [1951, Desclée de Br.].

(10) MAX MÜLLER, *Crise de la métaphysique* [1953, Desclée de Br.].

(11) Cuando Étienne Gilson defendía esta afirmación en un discurso [Louvain, mayo 1952], el profesor Malevez le opuso el caso del metafísico ateo Mr. Hippolite, de la Sorbonne. Gilson contestó: «Profesor, yo conozco la iglesia que él visita privadamente».

pre un elemento estático, exterior, representativo, en una palabra, un concepto objetivo en nuestro conocimiento. Pero, con los idealistas, niega contra ellos que la realidad se reduzca a eso; eso no es todo. Porque hay un acto que es dinámico, un concepto subjetivo que constituye a ese concepto objetivo.

Pero, con los idealistas, niega que ese acto sea el constitutivo de la realidad. Admitimos con Kant la existencia de la cosa en sí; pero, contra Kant, afirmamos que esa relación de cosas y acto de conocer es una relación real, conocible; y que el acto de conocer es igualmente parte de la realidad y no una mera forma organizadora contrapuesta a la realidad.

Contra los idealistas antiguos, afirmamos, con los fenomenalistas, que el hombre vive en el mundo, se actúa aquí abajo junto con los otros. Pero esta coexistencia con los otros no es solamente un sentido de la acción y de la historia sino una concausalidad real, sin la cual el hombre no puede actuarse en el orden de la vida. Estamos incardinados en el mundo porque el hombre, por su misma vida humana, está hecho para recibir el influjo de los otros. Sin esta influencia real, el hombre no puede ni vivir ni conocer a Dios. Aquí aparece el aspecto social de la metafísica. Con todo, el ser humano no es toda la realidad. Debe obedecer a las exigencias de su ser. Es limitado, contingente en su ser, como dice Heidegger.

Pero sostenemos contra Heidegger que, a través de esta contingencia, conocemos a Dios, inmanente en nosotros en cuanto que nos retiene en el ser. No se nos manifiesta como el contenido formal de nuestro concepto sino que se nos revela a través del acto de ser. Es falsa la afirmación de Gabriel Marcel: «la teodicea debe ser condenada porque implica un juicio cuyo objeto es Dios, siendo así que Dios no es objeto; la teodicea, por tanto, es ateísmo». Esto es no entender en absoluto a la teodicea. La teodicea rechaza el reducir a Dios al orden representativo. Dios está más allá de todos los conceptos definidos. Pero debemos expresarlo en juicios y en conceptos porque somos hombres. Los conceptos y el orden lógico son expresiones del orden del ser. No intuimos a Dios. Pero, a través de nosotros, conocemos que Dios es inteligente y libre, en la unidad de la inteligencia y del amor. Con estas perspectivas, las pruebas de la existencia de Dios se nos muestran con una profundidad extraordinaria. Hay movimiento, pero este movimiento no es solamente local sino también acto de conocer y de amar. Este acto es limitado porque está orientado hacia el ser; no puede escapar de su pasividad constitutiva ni aun en su mayor espontaneidad. Está *condenado* a ser libre, dice Sartre, y debe vivir con su responsabilidad. Pertenece al ser, pero no es todo el ser; por tanto, el hombre es creado por Dios. Así el hombre se distingue de Dios. Dios no es contingente, es un ser sin límites.

Dios es, pues, creador. La creación no es una causalidad física sino metafísica, una causalidad libre, porque Dios no encuentra ante sí materia alguna, ningún objeto, ningún exigente, ningún derecho; es esencialmente libre. Esta gratuidad de la creación es análoga con la gratuidad de la libertad ejercitada por la persona. Lo característico de esta libertad es que ella explica, justifica sus efectos, pero no los convierte en necesarios. Dios, pues, no destruye al hombre, como pensaba Merleau-Ponty, ni, como temía Heidegger, la justificación de la existencia de las criaturas hace necesaria, y no contingente, esa existencia. El sello de la causalidad de Dios es la libertad pura, el amor sin deseo. Consiguientemente, en todo otro ser, aun en el acto de la cosa, se encuentra una huella de esta Generosidad Primera. Los actos van mezclados de potencia; generosidad contaminada de interés; pero comportan en sí un aspecto de don. La naturaleza del don es darse a sí mismo.

El acto por el cual nuestra metafísica afirma al creador no es un afirmar desde fuera las relaciones de cosas sino un acto que es el encuentro de una inteligencia y de un amor en el ser. El ateísmo, en el fondo, es la negación de la fuente de todo conocimiento y de todo amor. La metafísica es, a través del conocimiento y de la voluntad humana, la afirmación del Ser Subsistente en la infinitud de la inteligencia y del amor.