

El sentido de la creación de Dios

Una meditación filosófica

*Tria miracula fecit Deus:
- res ex nihilo,
- liberum arbitrium,
- hominem Deum.*

DESCARTES

I. EL SER PERFECTO

“Ou bien Dieu est tout et l’homme rien. Ou bien l’homme est quelque chose et Dieu n’est pas.”

De FINANCE

1. Platón y el platonismo cristiano

Dios, mejor dicho, lo divino, en Platón, no es el Todo, sino el Principio, el Modelo, lo Perfecto. Y el mundo no es parte del Todo, sino lo derivado del Principio. Las cosas del mundo son copias imperfectas (y por tanto superfluas) de sus Modelos perfectos.

La existencia del mundo superior *desvaloriza* este mundo inferior. Aquel es real, éste es aparente. Las cosas bellas participadas, comparadas con la Belleza en sí, no merecen el nombre de bellas. *Kalos outos kosmos skia kai onar* (Plotino).¹

1. Hegel ha pensado, antes que Nietzsche, que la trascendencia de Dios desvaloriza todo lo mundano. Señala Ricoeur que Kant representa para Hegel la visión ética del mundo. Y escribe: “C’est l’opposition entre l’idéal et le réel, la diffamation du réel au nom de l’idéal, et, à titre ultime, toute position de transcendance exilée de la réalité raisonnable. C’est cette transcendance qui rend possible la conscience jugeante, la conscience qui discrimine et condamne. Pour Hegel, toute philosophie qui recourt à l’opposition du ciel et de la terre, de Dieu et du monde, de la transcendance et de l’immanence, est encore une vision éthique du monde et doit être surmontée”.

Para evitar esta “difamación de lo real”, Hegel niega la trascendencia de Dios y afirma su inmanencia al mundo. *Sin el mundo, Dios no sería Dios*. El mundo y el hombre son momentos de la historia del Absoluto. Toda la historia es historia sagrada.

El texto citado es del artículo “Philosopher après Kierkegaard”, en *Rv Th Ph*, 1963, p. 313

2. *El platonismo cristiano.*

O sea del mal uso del platonismo en el cristianismo. O, en palabras de Nietzsche, del cristianismo como un platonismo para el pueblo.

Sin ninguna duda, el Dios más grande de las religiones no cristianas, de las religiones *humanas*, es el Dios Todo. "Fuera del cristianismo, ha escrito Kierkegaard, sólo es consecuente el panteísmo".² Dios es el mar y el hombre la gota, temporalmente separada, que ha de volver a fundirse, a aniquilarse (*nirvana*) en el mar.

El Dios cristiano no es el Dios Todo. Pero muchas veces, demasiado frecuentemente, ha sido este Dios Todo el Dios de la piedad cristiana, de la vida religiosa del hombre cristiano. O en todo caso lo ha sido el Dios platónico, infinitamente perfecto frente a y por encima del hombre y del mundo infinitamente imperfectos.

Que Dios es todo y el hombre nada, *contemptus mundi*, desprecio o temor del cuerpo... son temas demasiado presentes en la historia de la espiritualidad cristiana.

Un ejemplo puede ser Lutero y una obra, su *De servo arbitrio*. ¿Qué leemos? Que sólo Dios es libre, que la libertad es un nombre divino y le compete sólo a Dios, que el hombre no es libre sino esclavo del pecado... Comenta Chantraine: "Dieu n'est tout que si l'homme n'est rien. Il n'est reconnu que si l'homme est passif de son action dans le Christ. La liberté n'existe que si elle est conquise sur une servitude qui lui nécessaire comme sa privation. Dieu ne parle que si l'homme non seulement se tait, mais encore fait taire sa faculté naturelle d'entendre, l'entendement. L'Écriture n'est claire que si le langage humain n'est qu'obscurité et enténébrement. La grâce n'est efficace que si le libre arbitre est inefficace. Terrible, redoutable exaltation de Dieu".³

3. *El ateísmo de Nietzsche*

En Platón, el mundo superior es verdadero, es real. El mundo inferior es sólo aparente, sombra.

Si suprimimos el mundo real, ¿qué nos queda?, se pregunta Nietzsche ¿El mundo aparente? "¡No! Al eliminar el mundo verdadero ¡hemos eliminado también el aparente!⁴ Hemos suprimido la diferencia entre realidad y apariencia. El mundo ahora simplemente *es*.

Traduzcamos. Hay que negar a Dios, para que el hombre *sea*. Si Dios existe, es grande y el hombre, pequeño, *necesitado* (de Dios), menesteroso. Sólo si Dios no existe, existe el hombre. Sólo entonces el hombre es hombre (o puede llegar a ser hombre) y no un perpetuo menor de edad.

"Hay un lago que un día renunció a derramarse y construyó un dique en el lugar donde se derramaba. Desde entonces el nivel del lago se eleva cada día más. Quizá la renuncia a Dios nos dará también a nosotros la fuerza para soportar el mismo renunciamiento. Quizá el hombre se elevará cada vez más desde el instante en que deje de derramarse en Dios".⁵

2. *Postscriptum aux miettes philosophiques* (París, 1949), p. 150.

3. A. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther. Libre et serf arbitre* (París, 1981), p. 451

4. *Crepúsculo de los ídolos*. "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula".

5. *La gaya ciencia*, n. 285.

II. EL DIOS CREADOR

“Detrahere perfectioni creaturarum
est detrahere perfectioni divinae
virtutis”.

Santo TOMAS

1. *Del Ser como Forma al Ser como Acto*

1. Si el Ser supremo es Forma (o Esencia), entonces es una Forma suprema perfecta. El Ser supremo es el Ser perfecto.

Consecuencias de esta tesis. Primera, todo lo que no es Dios es imperfecto. Los entes son copias imperfectas del Modelo perfecto. Segunda, la diferencia entre el Ser perfecto y los entes imperfectos (ambos finitos), porque toda forma es finita es cuantitativa. Tercera, si el Ser primero es Forma y Perfección, los entes se derivan del origen por negación, por limitación de la perfección original.⁶

2. Si el Ser supremo es Acto (como en el pensamiento de Santo Tomás), entonces no se compara con los entes como el Modelo perfecto y las copias imperfectas, sino como lo *diferente*, lo *otro*. Dios es acto puro de *esse*. El ente es compuesto de esencia y *esse*. Los entes no son repetición, sino novedad, otro modo de ser.

En esta concepción, Dios no es Perfecto, porque no es Forma. Sólo es perfecto (*teleios*) lo que tiene forma y la forma supone fin y acabamiento (*telos*). Dios no es Perfecto, sino Infinito. Y los entes no son imperfectos, sino finitos. Hay que concebir positivamente el límite.⁷

3. En Santo Tomás, el Ser es Acto. En su metafísica aparece una nueva noción de acto: *un acto que no es forma*, no es esencia, sino distinto de la esencia.

El acto de Aristóteles es una forma que hace *ser-tal* (hace ser-mesa, ser-flor), a la materia. El acto de Santo Tomás hace *ser* a la forma, a la esencia (compuesta de forma y materia): es *actualitas formae*. El acto de ser (*actus essendi*) o el ser como acto puede por tanto definirse indiferentemente como el acto de los actos (*actualitas omnium actuum*) o como la forma de las formas (*forma formarum*).⁸

4. *Nota sobre la participación de Platón*. Observa Gadamer repetidamente que la Belleza en Platón no es una “idea” y que la relación de las cosas bellas y la Belleza no es la de copia a modelo. Las cosas bellas no son imitaciones y repeticiones imperfectas de la Belleza, sino diferentes y siempre nuevos modos de darse la Belleza. Entre la Belleza y las cosas bellas la diferencia no es cuantitativa. Dios en Platón no sería el Ente más bueno y más bello, sino la misma Bondad y Belleza.⁹

2. *El Ser creado*

La creación obliga a cambiar la concepción del ser griega y con ella toda la

6. El ser creado se origina, no por negación del Ser, sino por negación de la nada.

7. “Je crois que ce que Dieu a fait n’est pas imparfait, mais fini”. P. CLAUDEL en un carta de 1912.

8. Cuando la escritura llama a Dios “El que es”, “non significat formam aliquam, sed ipsum esse”. Santo TOMAS, ST 1, 13, 11.

9. *Verdad y método*, cap 14, p. 575.

metafísica. "Der Seinsbegriff ist nur von Schöpfungsbegriff aus zu verstehen".¹⁰

1. La noción fundamental de la filosofía griega no es la de ser, sino la de ente (*on*). Las cosas no proviene de la nada, sino de lo otro del ente, que es la materia o la potencia. El origen de las cosas no es el paso del no ser al ser (*ex nihilo nihil*), sino el paso del poder ser al ser.

Los tres elementos fundamentales de la metafísica griega son la esencia (*qué es*), la existencia (*que es*) y la causa. Dios o el demiurgo da forma a la materia y hace pasar las cosas de la potencia al acto. Como el carpintero causa la mesa, dando existencia a la esencia o idea de la mesa.

2. Los filósofos cristianos medievales (más los árabes y judíos), influidos masivamente por la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, siguen fundando la metafísica en estos mismos tres elementos.

Ha mostrado Heidegger que la esencia, la existencia y la causa explican el origen de un ente a partir de otro ente (de la mesa a partir del carpintero), pero no explican el origen del ente a partir del Ser.

Si no se conoce (o se margina) la creación, ¿en qué puede consistir lo que Leibniz llamó el origen radical de las cosas? La causa da la existencia a la esencia. ¿Qué es aquí lo causado? ¿La esencia, la existencia? Ni una cosa ni otra puede ser *causada*. Y ¿qué es la existencia? Un modo de la esencia. La esencia era *posible* y por la causa pasa a ser *actual*. Pero ¿qué le ha pasado a la esencia cuando existe? Sólo hay una respuesta, que existe, que ya no es meramente posible, que es real, actual. Pero ¿en qué consiste esta realidad, actualidad? No hay respuesta.

Inevitablemente hay en esta filosofía un primado de la esencia sobre la existencia y un primado de la casualidad sobre la participación.

3. Santo Tomás parece el único filósofo medieval que ha filosofado desde la creación. El primero que ha visto que la creación obliga a cambiar la concepción del ser.

Además de la esencia y la existencia hay que introducir en la metafísica un elemento nuevo verdaderamente *fundamental*, el de ser o *esse*. El *esse* no es ni la esencia ni la existencia, sino el fundamento, la razón (*Grund*) de ambos. La esencia es esencia por el *esse*. Y el ente tiene existencia por el *esse*.

El objeto del acto creador no es ni la esencia ni la existencia, sino el *ser* del ente. La creación no es la actualización de una potencia (la esencia) (no sería *creatio*, sino *mutatio*), sino que es producción de ser (*esse*) *ex nihilo*, o sea, *ex nulla potentia praesupposita*.

Dejemos para terminar la palabra a Fabro, que tan magistralmente ha ilustrado, en Santo Tomás, la relación entre la creación y el ser como acto. "Notre recherche part de la ferme conviction que c'est seulement dans la perspective de la création qu'est possible la fondation radicale d'une *théorie de l'être comme acte de l'étant*, expression qui, si elle est bien entendue, peut faire voir l'originalité de la métaphysique thomiste par rapport à la métaphysique aristotélicienne de "l'être en tant qu'être", point de mire de la critique de Heidegger".¹¹

10. Cit. por FABRO (cf. n. 11). O. de BERRANGER escribe: Santo Tomás "a su penser l'acte d'être à la lumière du mystère de la création", en *Gregorianum*, 1993, p. 559. Con la creación aparece un nuevo concepto de ser y un nuevo concepto de nada (y lo primero quizá por lo segundo). Los griegos, escribe GADAMER, no se preguntaban por el ser (sino sólo por el ente), porque no se preguntaban por la nada.

11. *Participation et causalité* (París, 1961), p. 51.

3. Creación y diferencia ontológica

Si el Ser es Forma, entonces es un ente, el Ente perfecto.

En esta metafísica toda diferencia es *óptica*, entre dos entes, entre el Ente perfecto y el ente imperfecto.

La *diferencia ontológica* entre el Ser y los entes la encontramos tanto en el pensamiento de Santo Tomás como en el de Heidegger. En ambos, el Ser (*Sein, esse*) hace ser al ente. Lo que distingue a Santo Tomás de Heidegger es que la diferencia ontológica de Santo Tomás se funda en una *diferencia teológica*, negada por Heidegger.

Santo Tomás distingue un *Esse increatum* y un *esse creatum*. El primero es *subsistens* y se identifica con Dios; el segundo es *inhaerens*, es decir, sólo *es* en el ente.

¿Por qué Heidegger no admite la diferencia teológica? Primero, porque el Ser no puede dividirse en creado y en increado. No puede haber *dos clases* de ser. No hay multiplicidad en el ser, sólo lo hay en la esencia. Segundo, porque el ser creado sería un ser *producido*. La creación hace del ser (finito) un producto del Ser infinito y por tanto dominado (o protegido) por él. El Ser heideggeriano no domina (ni protege), sólo *deja ser* al ente.¹²

El pensamiento de Heidegger sobre el Ser no está exento de dificultades. Para empezar, si el Ser es único, si no hay dos clases de ser (el ser en sí y el ser del ente), entonces el ente no tiene ser propio y se parece mucho al ente spinoziano, que no es más que un modo finito del atributo infinito de la Substancia única.

III. EL SENTIDO DE LA CREACIÓN

“Que Dios pueda crear seres enfrente de Él (*over against Himself*), es la cruz que la filosofía no puede llevar, pero en la cual está clavada”.

KIERKEGAARD

El dualismo Ser-entes es el primer problema metafísico. Si hay entes, ha de haber Ser, que es la única razón posible del ser de los entes. Pero si hay Ser, los entes sobran. El Ser es Todo y los entes literalmente “no tienen razón de ser”.

Si hay hombre, ha de haber Dios, que es la razón última de la existencia del hombre. Pero si hay Dios, Dios es Todo y el hombre no tiene razón de ser, el

12. El futuro pastor protestante BUHR asistió en 1933 a unas conferencias de Heidegger y recuerda: “Según Heidegger, si se quería atacar al cristianismo no bastaba con enfrentarse al segundo artículo de esta doctrina (el que dice que Dios es Cristo), sino que había que empezar por rechazar el primer artículo, el que un dios ha creado y conserva el mundo y el ente es sólo un producto fabricado por una especie de artesano. Pues es en ese artículo donde, según él, se escondía el fundamento de un concepto negativo del mundo, que lo desprecia y lo niega; además es también causa de ese falso sentimiento de seguridad y protección basado en falsas representaciones del mundo inventadas por el hombre en contra de esa noble y grandiosa sabiduría sobre la inseguridad del Dasein. Esto es aproximadamente lo que entendí entonces y he conservado en mi recuerdo”.

CF. H. OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. (Madrid, 1992), pp. 240-241. El mismo OTT comenta: “Los recuerdos de Buhr eran correctos. Basta leer este libro para comprobarlo”.

hombre es sin sentido.

Este es el problema. Hemos visto dos soluciones inaceptables del problema. La primera afirma a Dios y niega al hombre. La segunda niega a Dios, para afirmar al hombre.

Vamos a ver una tercera solución. Una solución que nos permitirá afirmar a la vez a Dios y al hombre. Es la creación *ex nihilo*. Sólo un Dios creador hace posible la doble afirmación: Dios es y el hombre es; Dios causa y el hombre causa; Dios es libre y el hombre es libre.

1. *El Dios creador de Levinas*

A. *La Creación de la alteridad*

Uno de los temas centrales de la reflexión de Levinas es el de la creación. Su obra más importante, *Totalité e Infini. Essai sur l'extériorité*, expresa, en su mismo título, todo un programa. No, al Dios Todo. No, a la Totalidad, que es lo mismo que decir no a la Identidad (que Dios y el hombre no son lo mismo). Sí al Dios infinito, un infinito que significa diferencia (que Dios y el hombre son distintos). No a un Todo sin exterioridad. Sí a un Infinito con exterioridad.

¿Qué significa más exactamente Infinito en Levinas? La paradoja de un Todo con exterioridad. Dios es el Todo (no le falta nada), pero fuera de él hay algo.

Este nuevo Dios, que es el Infinito y no el Todo, supone la creación. La creación es creación de exterioridad, de alteridad. Lo creado no estaba en Dios y no es parte de Dios. Es *otro* que Dios.

El Dios infinito y la creación es la repuesta de Levinas a Hegel. Hay ser fuera de Dios, los entes no son parte del Ser, no son lo mismo que el Todo, son diferentes, otros. Y es la respuesta a Platón. El ser fuera de Dios *es* verdaderamente, no es no-ser, copia imperfecta y superflua.

Dos negaciones, por tanto en Levinas: negación del Todo (hay entes fuera del Ser) y negación del no-ser de los entes (los entes fuera del Ser *son*). En una palabra, misteriosa y paradójica, *hay ser fuera del Ser*.

Levinas no niega los entes para afirmar el Ser, no niega el Ser para afirmar a los entes. Afirma el Ser y los entes. El Ser y los entes son. Hay ser fuera del Ser.

B. *El deseo del otro*

Si hay Dios, decía Nietzsche, el hombre será siempre un *necesitado*, (de Dios), un menesteroso. No, responde Levinas. El hombre *desea* a Dios pero no lo *necesita*. El hombre desea a Dios (*désir*), *porque* no lo necesita (*besoin*).

Nietzsche parte del supuesto de un Dios Todo, de un Dios que anula todo lo demás, y en el todo cada parte necesita del todo, sólo es parte en el todo. Pero en el Dios Infinito de Levinas el hombre no es parte de un Todo, es una realidad separada e infinitamente diferente de Dios. En el supuesto de la creación, el hombre *es*, tiene consistencia, autonomía. Lo resalta rotunda y lapidariamente Levinas: "Etre moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé voilà des synonymes".¹³

13. *Totalité et infini* (La Haye, 1968), p. 121. Citaré, TI.

El hombre necesita de Dios, piensa Nietzsche, porque es un ser imperfecto, incompleto. Pero el hombre es, por creación; un ser perfecto, completo. ¿Qué clase de creador sería Dios si creara realidades imperfectas? Por tanto, el hombre no necesita de Dios. Es verdad que este mismo hombre, que no necesita de Dios, lo busca incansablemente (basta echar una mirada a la historia de las religiones).

Pero lo busca, dice Levinas, no porque lo necesita, sino porque lo *desea*. Hay en el hombre (en la terminología de Levinas), no *necesidad* (*besoin*) de Dios, sino *deseo* (*désir*) de Dios.

Y ¿por qué desea el hombre a Dios? ¿Qué impulsa a un ser que ya es perfectamente lo que es a salir de sí y a buscar a Dios? Responde Levinas: la idea de Infinito, que el hombre lleva en sí se traduce (*se produit*) en deseo del Infinito, en deseo del Otro.

El deseo del otro (este otro puede ser Dios o el otro hombre) es el segundo pilar del pensamiento de Levinas. El primer pilar es la afirmación del hombre como ser separado y diferente: *yo soy otro*. El segundo pilar es la afirmación: *yo soy para el otro*.¹⁴ La primera tesis sin la segunda no haría más que repetir la subjetividad cerrada de la modernidad. La segunda tesis es complemento de la primera. El sujeto separado y diferente desea al otro sujeto separado y diferente, para formar con él una síntesis que no es totalidad, sino *relación absoluta*.¹⁵

Primero, el sujeto ab-soluto. Segundo, el sujeto des-centrado, por el deseo del otro. Tercero, la relación absoluta (de la religión y de la ética) con Dios y con el otro hombre.

Véanse algunos textos de *Totalité e infini* sobre el deseo (que, según Levinas, es el otro nombre de la bondad). “Le Désir ne vient pas d’un manque ou d’une limitation, mais d’un surplus de l’idée de l’Infini”.¹⁶ El deseo “*désire ce qui ne lui manque pas*”.¹⁷ “Le désir est désir dans un être ,dèjà heureux”.¹⁸

C. La creación ex nihilo

La creatura, escribe Levinas en un texto magnífico, “es huérfana de nacimiento”. No tiene principio, es an-árquica. El antecedente de Abel es Adán. Pero el antecedente de Adán no es Dios, es la nada.

La creación ex nihilo es un misterio para la meditación. “La naissance d’un être séparé qui doit provenir du néant, el commencement absolu, est un événement historiquement absurde”.¹⁹

En una filosofía de la totalidad, el mundo se origina por negación de ser (*omnis determinatio est negatio*). Y el destino del hombre es negar su propio ser (negar la negación) y así volver al Todo.

Si procedemos del Ser por emanación (Plotino) o por determinación (Spinoza), la producción del ente es negación del Ser: (no) somos nada. Si procedemos de la nada, la creación del ente es negación de la nada y por tanto afirmación, posición: somos (ser).

14. Intencionalidad ética, no teórica.

15. ¡Expresión chirriante para oídos metafísicos!

16. TI, p. 125.

17. TI, p. 70

18. TI, p. 24.

19. TI, p. 26.

“L’extériorité n’est pas une négation, c’est une merveille”.²⁰

2. El Dios creador en Kierkegaard

A. La creación de la libertad

En un texto del *Diario*, expone Kierkegaard esta profunda tesis: *Sólo un Dios omnipotente puede fundar la libertad del hombre*. “Lo más grande que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre puede hacer por él, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que por eso cabalmente la cosa creada puede ser, por la omnipotencia, independiente”.

Más brevemente: “Toda potencia finita hace dependiente. Sólo la omnipotencia hace independiente”.²¹

La creación *ex nihilo* hace posible, paradójicamente, la creación de la libertad. “Si el hombre gozase de una mínima consistencia frente a Dios (como pura “materia”), Dios no podría hacerlo libre. La creación de la nada expresa que la omnipotencia puede hacer a uno libre. Aquel a quien debo todo en absoluto, mientras conserva absolutamente todo su ser, me ha hecho precisamente independiente”.

Levinas, tan influido por Kierkegaard, dice lo mismo en este denso texto, cincelado como todos los suyos. “La création *ex nihilo* rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c’est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d’une dépendance sans pareille: l’être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système”.²²

La relación del hombre con Dios es semejante a la relación de la voluntad libre con el Bien. El Bien y la Justicia no dominan, no niegan la voluntad, sino que son su principio (su fundamento) y su fin. La voluntad es para el Bien, para amar el Bien. La voluntad libre que se somete al Bien no pierde su libertad, sino la mejora y la hace perfecta.

B. La grandeza del hombre

Si el hombre necesita de Dios piensa Nietzsche, es pequeño (como el niño que necesita de sus padres). La existencia de Dios hace imposible la grandeza del hombre.

El problema está mal planteado. Olvidémonos de Dios, empecemos por la grandeza del hombre. El hombre es grande. Todo límite es, para él, una barrera. Nada le basta. Está abierto a todo el Ser, a toda la Verdad, a todo el Bien, sin determinación, sin limitación. La pregunta decisiva es: ¿existe el Ser, la Verdad, el Bien? El hombre es capaz del Infinito, ¿existe el Infinito? El hombre es *capax Dei*, ¿existe Dios? Si Dios existe, el hombre está salvado. Su misteriosa

20. TI, p. 269.

21. *Diario*, VII 1 A 181, año 1846.

22. TI, p. 78.

grandeza tiene sentido, puede realizarse en un proceso y progreso sin fin.

En uno de sus *Discursos edificantes*, afirma Kierkegaard: *La necesidad de Dios es la más grande perfección del hombre*.²³ Siglos antes San Agustín decía lo mismo a lo largo de toda su obra: qué grande ha de ser el hombre que necesita a Dios para ser feliz, a quien sólo Dios le basta.²⁴

Más tarde, en sus *Discursos cristianos*, expondrá Kierkegaard que, si bien el hombre no puede matar a Dios, sí puede matar el pensamiento de Dios, es decir vivir como si Dios no existiera, “como si el hombre fuera dueño de sí mismo”. Ahora bien, repite Kierkegaard, “la necesidad de Dios es la perfección del hombre” y por tanto “Matar a Dios es el suicidio más cruel. Olvidar a Dios es la caída más profunda del hombre”.²⁵

En un hermoso texto, Kierkegaard compara la conducta de Dios con el hombre con la de una madre que enseña a andar a su hijo: “La madre enseña a su hijo a andar. Se sitúa lejos de él. Extiende sus brazos. Ofrece su rostro como una recompensa. El niño se esfuerza por llegar al refugio de su regazo, sin sospechar que, al hacerle ver que la necesita, su madre le está demostrando que puede valerse por sí mismo”.²⁶

TEXTOS FINALES

Santo Tomás. “Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esset hominis ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset. Et sic de aliis”.²⁷

Gadamer-Heidegger. “Es sabido que Heidegger pone de manifiesto el olvido esencial del ser que domina el pensamiento occidental desde la metafísica griega, apuntando al malestar ontológico que provoca en este pensamiento el problema de la nada. Y en cuanto que pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica”.²⁸

Gilson. “Dans le cas particulier de saint Thomas d’Aquin, le plus curieux est qu’au lieu de comprendre le Yahvé de l’Ecriture comme l’être des philosophes, il a fait tout le contraire. C’est l’être des philosophes qu’il a immédiatement assimilé au Dieu de l’Ecriture. Si les Septante avaient commis une imprudence en traduisant *Je suis* par *l’Etant*, saint Thomas a rétabli la situation en retraduisant *l’Etant* par *Je suis*. Est-il besoin de faire remarquer la révolution que cette décession causait en ontologie comme en théologie?”.²⁹

Pieper. “J. Pieper a proposé d’appeler Thomas “Thomas a Creatore”.

23. Primer discurso: *Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit*. KIERKEGAARD no conoce a NIETZSCHE, pero conoce a FEUERBACH y podemos ver en sus palabras un tono de desafío.

24. Cf. J. PEGUEROLES, “Grandeza del hombre en San Agustín”, en *Espíritu*, 1985, 77-88.

25. Parte primera, Discurso quinto. F. TORRALBA, que acaba de traducir estos discursos al catalán (Barcelona, 1994), compara sugerentemente este texto con el de NIETZSCHE sobre la muerte de Dios, en *La gaya ciencia* (n. 125). cf. la nota de la página 102.

26. No conozco el origen de este texto, que describe tan conmovedoramente el rostro materno de Dios.

27. CG, 1, 28.

28. *Verdad y método* (Salamanca, 1977), p. 322.

29. *Constantes philosophiques de l’être* (París, 1983), pp. 252-253.

30. O. H. PESCH, *Thomas d’Aquin* (París, 1994), p. 513.

“Cette proposition manifeste une pénétration de la spiritualité de Thomas à laquelle ... nous n’avons rien à ajouter. La clé fonctionne, la porte s’ouvre et permet d’entrer”.³⁰

Kierkegaard. “Ce qu’il y a de merveilleux dans la création n’est pas de produire quelque chose qui, vis-à-vis du Créateur, n’est rien. Mais de produire quelque chose qui est quelque chose. Et qui dans la vraie adoration peut employer ce quelque chose à devenir par lui-même rien devant Dieu”.³¹

Guardini. “La sacralità della natura (è) andata perduta nei cristianesimi specie protestantici (*natura totaliter corrupta*), ma anche in certi misticismi e ascetismi spiritualistici cattolici, per i quali Dio è concepito come contraddizione rispetto al modo e all’uomo colpito dalla corruzione originaria, e il mondo e l’uomo come contraddizione rispetto a Dio. Per cui Dio viene detto l’essere, e noi e le cose il nulla; Dio il tutto, noi (e il resto) niente; Dio soltanto buono, noi soltanto cattivi. Per cui la sola cosa buona da fare e unica possibile salvezza consiste nell’annientamento, mortificazione, eliminazione dell’umano e naturale. E vero il contrario. Il nostro Dio ci vuole autonomi, liberi, grandi come lui; dipendenti da lui per forza (non resistiremmo neppure altrimenti), ma proprio perché Dio è Dio, quanto più dipendenti tanto più indipendenti, autonomamente esistenti e sussistenti”.

“È, in fondo, il paradosso, il *Gegensatz*, di una creazione la cui ragione profonda è l’amore, è un Dio che ama un altro da Dio il quale non può che derivare, che essere donato da lui, ma che è da lui amato veramente *in se stesso* e donato veramente *a se stesso*, in quanto altro”.³²

Berdiayef. “Nietzsche est une victime qui supporte les conséquences de la négation du pouvoir créateur de l’homme par le Christianisme historique”.³³ “Nietzsche a haï Dieu, parce qu’il fut dominé par l’idée funeste que la création humaine est impossible, si Dieu existe”.³⁴

Bergson. “La création lui apparaîtra (au philosophe) comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s’adjoindre des êtres dignes de son amour”.³⁵

DR. JOAN PEGUEROLES, S.I.
Universitat Ramon Llull

30. O. H. PESCH, *Thomas d’Aquin* (París, 1994, P. 513).

31. *Postscriptum* (París, 1949), p. 163.

32. Ideas de R. GUARDINI expuestas por G. SOMMAVILLA, en *Humanitas*, 1978, pp. 724-725 y 727.

33. *Dialectique existentielle du divin et de l’humain* (París, 1947), p. 56

34. *Le sens de la création* (París, 1955), p. 140.

35. *Les deux sources de la morale et de la religion* (París, 1933), p. 273.