

Filosofía y Cristianismo (En el centenario de Heidegger)

II. PILARES PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA, DESPUÉS DE LA «DECONSTRUCCIÓN» HEIDEGGERIANA

1. «Deconstrucción» y pregunta por el ser.

Después de afirmar el efecto encubridor de la tradición, de la transmisión histórica de la verdad, ya en *Sein und Zeit*, Heidegger declara y aclara su propósito de acometer «la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante». De esta manera, parece que lo único positivo que la tradición nos ha traído (y aun esto se pierde durante siglos) sería ese preguntar, pero sin respuesta alguna. Ni siquiera eso, ya que antes ha dicho: «No sólo falta la respuesta a la pregunta que interroga por el ser, sino que la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por tanto, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la pregunta misma». Ésta parece ser, en consecuencia, la finalidad de la «destrucción» anunciada e intentada.

«Con arreglo a la tendencia positiva de la destrucción, hay que hacer ante todo la pregunta de si dónde y hasta dónde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo,

* Ver la primera parte de este artículo en *ESPIRITU* 38 (1989) 101-114.

y si han sido y podido ser trabajados a fondo los problemas de la contrariedad cuyo planteamiento es necesario para tal unión. El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporalidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant». Pero Heidegger entiende que Kant no vio «a fondo en los problemas de la temporalidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término, la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto la falta de una ontología del "ser ahí" como tema expreso, o dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, y a pesar de todos sus esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero, además, sigue su análisis del tiempo, a pesar de retraer este fenómeno al sujeto, orientándose por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, que impide a Kant en definitiva destacar la estructura y la función peculiares del fenómeno de una "determinación trascendental"». Es decir, Kant no abordó la determinación de las condiciones *a priori* de la metafísica, sino sólo de la física (newtoniana). Y Heidegger intenta subsanarlo ahora estableciendo esas condiciones, pero de la «ontología» entendida como saber del ser del «fenómeno» como tal.

En *Zur Seinsfrage* (1955), Heidegger lamenta que aquella declaración haya sido mal interpretada por sus comentadores, y nos dirá de qué se trataba. «Lo que empieza aquí es algo distinto de una simple restauración de la metafísica. Por lo demás, ninguna restauración podría contentarse retomando tal cual el contenido tradicional, como quien recoge las manzanas caídas de un árbol. Toda restauración es interpretación de la metafísica. Quien hoy se imagine penetrar la interrogación metafísica y seguirla en la totalidad de su naturaleza y de su historia con más claridad, ese debería preguntarse, él a quien le gusta tanto hacer ostentación de su facilidad superior para moverse así en espacios luminosos, ese debería reflexionar algún día sobre esta cuestión: ¿de dónde ha recibido él la luz que le da esa mayor clarividencia? Es de un grotesco casi insuperable proclamar que mi intento de pensamiento es la demolición de la metafísica, y a la vez mantenerse, gracias a ese intento, sobre caminos de pensamiento y en representaciones que se han sacado de él (no digo del que se confiesa deudor), de esa pretendida demolición. La cuestión aquí no es que haya que dar las gracias, sino que hay que reflexionar. Pero la irreflexión ha comenzado ya en 1927, con la mala comprensión superficial de la *Destruktion* expuesta en *Sein und Zeit*, que no tiene otro deseo, en tanto que De-construcción de representaciones que se han hecho banales y vacías, que recuperar las pruebas del ser, que son en su origen las de la metafísica».

No es que esta aclaración sea muy clara, pero se puede convenir

en que Heidegger ha devuelto a una gran parte de la filosofía la primordialidad de la pregunta por el ser. Y también en que aquella «deconstrucción» era (en la misma medida y con el mismo alcance) necesaria. En este sentido, se le puede tomar ahora como punto de apoyo, no para mantenerse en los caminos de pensamiento y en las representaciones que él sostenía; sino para recuperar caminos perdidos y nociones abandonadas o tergiversadas. Concretamente: para una recuperación de la metafísica del ser, con sus nociones clave de acto de ser, de participación, de Acto Puro de Ser, de composición real de esencia y acto de ser, etc. Esa mayor «clarividencia» se la debemos a Tomás de Aquino (y él, a su vez, en gran medida, a la Revelación, y a la restauración de la inteligencia *natural* obrada por la gracia). El mismo Heidegger hubiera debido reflexionar sobre eso: ¿de dónde recibió él esa mayor clarividencia que afirmaba tener? Podemos afirmar que debía en gran parte la posible eficacia de su intento a su inicial formación en la «filosofía cristiana» (Duns Escoto, por ejemplo, para no referirnos aquí a Brentano, a Suárez, etc.: una Escolástica ciertamente depauperada, pero aún portadora de verdad). Y eso vale igualmente para Hegel, para Kant, para Descartes... El intento de inmanentizar aquel conocimiento trascendente que la Escolástica aún mantenía, es en Heidegger ciertamente más radical que en sus predecesores de la Modernidad, y el resultado, por tanto más catastrófico; pero por eso mismo más aleccionador.

2. *El ser como acto (y no como existencia).*

A mi juicio (como al de Fabro, al de Gilson, y bastantes otros más en los últimos años), el primer pilar para aquella reconstrucción (y así destruir la destrucción) consiste en la recuperación de la noción de *actus essendi*, del ser como acto, y disipar de una buena vez la secular confusión con la *existencia*.

Heidegger denuncia con mucha razón el «olvido del ser», y reivindica la primacía del acto. Para él, se trataría ahora de recuperar el principio parmenídeo, eliminando todo dualismo, y estableciéndose en lo idéntico, acogiendo el ser como «presencia del presente». Y piensa que el olvido de esta exigencia tendría tres fases: en la antigüedad, al tomarse la verdad como objetividad, la idea como causalidad, y establecer la dualidad actualidad-posibilidad; en la Edad Media: al tomar el ser como creación o efecto de producción, estableciendo la dualidad de causa-causado, y tomar el conocer como representar; en la Modernidad, al transformar la verdad en certeza, derivando hacia la objetivación activa como actividad trascendental del sujeto, que se reduce a la voluntad pura o voluntad de poder. El núcleo de estas transformaciones falsificadoras estaría en la inversión del ser de la realidad, desde el sentido originario de «pre-

sencia» al derivado de «causalidad». Hemos de considerar, por tanto, si y en qué medida ese análisis es certero (especialmente por lo que se refiere al influjo negativo que el Cristianismo habría tenido, según el filósofo alemán, en ese proceso desvirtuador de la experiencia originaria de la metafísica y de la esencial caracterización del ser). Me parece que se puede hacer esa consideración limitándonos aquí a sus afirmaciones en la *Einführung in die Metaphysik* (1953).

«En primer término, pongámonos ante los ojos, como un hecho, lo siguiente: la palabra “ser” tiene una flotante significación; casi equivale a una palabra vacía. La rigurosa dilucidación de tal punto arrojaba este resultado: lo flotante de la significación del vocablo encontraba su explicación: 1.º, en la confusión propia del infinitivo; 2.º, en la mezcla en la que las tres significaciones etimológico-originales están fundidas.

»Luego, caracterizaremos el hecho así aclarado, como el punto de partida incommovible de todas las preguntas tradicionales de la metafísica, referidas al “ser”. Ellas parten del “ente” y se dirigen a él. No parten del *ser*, dentro de lo problemático *de su* capacidad de abierta demostración. La metafísica entendida como “física”, no puede avanzar más en una rigurosa determinación, puesto que el concepto y el significado del “ser” tienen la suprema universalidad. Sólo le queda el camino de descender de lo universal a los entes particulares. De este modo rellena el vacío del concepto de ser, a saber: a partir del ente. Pero la exhortación “¡del ser a los entes particulares!” manifiesta, sin saber cómo, una burla de sí misma.

Hay que hacer notar a Heidegger que “ser” es una palabra vacía entendida como *esse commune*, que sería el infinitivo abstracto como tal. La metafísica del ser parte del ente como *primum cognitum et id in quo omnis cognitio resolvitur*; y por él, llega a la noción de ser como acto, y por él a la de Acto Puro de Ser o Ser por Esencia. Y luego, desde éste (y en la analogía que nos ha permitido el ascenso) desciende de nuevo al ente, que *es* por participación. Eso nada tiene que ver con aquellas metafísicas «entendidas como físicas», que Heidegger justamente critica, ni con el intento heideggeriano de dar con una noción de ser unívoca, que justifique por sí misma el «ente en general».

«Por tanto, prescindiendo de que la palabra “ser” tenga un significado indeterminado o determinado o —como hemos mostrado— ambos al mismo tiempo, se trata de ir más allá de lo significativo, para llegar a la cosa. Pero ¿acaso el “ser” es una cosa como los relojes, las casas o cualquier otro ente? Ya hemos machacado sobre este punto, quizás en exceso: que el ser no es, en absoluto, el ente, ni ningún elemento de la constitución entitativa del ente. El ser de este edificio no es *también* algo y de la misma índole que la azotea y el sótano. A la palabra y al significado “ser” no le corresponde, por tanto, cosa alguna.

... Pero de esto no podemos deducir que el ser sólo consiste en la palabra y en su significación. El significado nominal no constituye, como tal, la esencialización del ser. Eso significaría que el ser ente, por ejemplo el del citado edificio, es un significado nominal. Pensarlo sería disparatado, como es manifiesto. Antes bien, con la palabra "ser", con su significación y a través de ella, pensamos en el ser mismo, sólo que éste no es cosa alguna, si por cosa entendemos un ente cualquiera».

Es claro que el ser no es una cosa. El Ser es Dios. Y luego, el ser participado es lo que hace que el ente sea, y que sea tal ente o cosa: no como una parte integral física, o como parte de la esencia, o por ella reclamada; sino como acto intensivo y emergente, que hace ser a la esencia de un ente, como tal, como potencia de ser; de manera que el ente no es su ser, sino que lo tiene (*quasi habens esse*). Así es del todo impropio hablar de la «esencialización del ser», ya que propiamente Dios no tiene esencia, y el ser no es de la esencia de ente alguno. Aquí está en juego precisamente la eficacísima noción de *actus essendi*, irreductible a la existencia real o ideal, actual o posible.

«Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo "ser" toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el substantivo verbal "ser" a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al "es" y a la diversidad por éste expuesto. La forma verbal determinada y singular "es", *la tercera persona singular del indicativo presente*, tiene aquí preeminencia. No entendemos el "ser" en relación al "tú eres", "vosotros sois", "yo soy" o "ellos eran", aunque todas esas formas expongan también, y del mismo modo que el "es", variaciones verbales del "ser". "Ser" equivale, para nosotros, al infinitivo de "es". Por el contrario, sin quererlo y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo "ser" se nos aclara a partir del "es"».

Se puede convenir aquí con el filósofo alemán. Lo inicialmente dado es el «es» (el *ens ut habens esse*). Y de ahí pasamos a las otras formas verbales (yo, tú, nosotros, etc.) y en último término a «El es», que en efecto no se nombra como «el Ser», sino como «Yo soy El que soy», «El que Es me envía...» (*Ex 3, 4*). El esencialismo perdió radicalmente la noción de *suppositum* precisamente porque ignoró el ser como acto. El infinitivo nos declarará, en un segundo momento, a Aquel que ejerce infinitamente el Ser, el Acto Puro de Ser; y luego, la noción analógica de ser como acto del ente (que no es el *esse commune* abstracto, ni esa noción vacía a la que Heidegger se refiere, que en el mejor de los casos remitiría a la unívoca «existencia». También aquí hay que advertir lo peculiarísimo de la abstracción metafísica, bien lejos de aquel equívoco «tercer grado de abstracción» de la Escolástica. En definitiva, se va viendo cómo

todo el planteamiento heideggeriano depende fuertemente de aquella «ontología tradicional» que él quiere destruir, y que se elaboró mediante el olvido del ser como acto, que había sido el genial hallazgo metafísico de Santo Tomás.

«Así como en el “es” encontramos un modo por completo corriente del decir del ser, con la designación del nombre “ser”, tropezamos con una manera del decir determinadísima, tanto que ha llegado a ser fórmula: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber ser.

»Al decir “ser”, casi arrastrados por una obligación, decimos ser y... Este y no sólo significa que sumamos y añadimos incidentalmente algo ulterior, sino que decimos aquello de lo cual ser se diferencia: ser y *no*... Pero, al mismo tiempo, con esta fórmula pensamos en algo que pertenece, en cierto modo, al ser propiamente dicho, aunque sólo lo fuese como su otro, en tanto que diferente de él».

De momento, anotemos aquí que ese *y* o *y no* entran en juego precisamente en el ente, que no es el ser pero lo tiene. El devenir, la apariencia, el pensar (no el conocer), el deber ser, derivan de las limitaciones que la participación del ser impone. El problema se hace insoluble cuando se pretende hacer coincidir el ser de los entes con el Ser mismo, que es a donde parece apuntar Heidegger.

«Sólo en la sofística y en Platón la apariencia fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. A mismo tiempo, el ser en cuanto a *ἰδέα* se desplazaba a un lugar suprasensible. Se abrió el abismo, *χωρισμός*, entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba: es decir, se abrió aquel abismo que más tarde estableció la doctrina cristiana, que transformó lo inferior en lo creado y lo superior en el Creador.»

Sobre la creación habré de volver. Aquí señalo que la noción tomista de *actus essendi* permite conjugar admirablemente la participación platónica (llevada al ser) con la consistencia ontológica de la substancia aristotélica (consistencia de ser, por su acto propio) y enlazando a la vez con la intuición parmenídea del ser.

Para revalidar la metafísica aristotélica, mucho se discutió acerca de si el Estagirita había entrevisto o no la creación cuando llegaba a la noción de Primer Motor Inmóvil. Parece ser que no. Pero es seguro que el concepto de creación se muestra en perfecta continuidad con aquella Filosofía Primera, como aparece con claridad en la original metafísica de Tomás de Aquino. Pero es justamente éste uno de los puntos cruciales del pensamiento de Heidegger, que muestra así una sorprendente ignorancia de esa metafísica, a la vez que se permite juicios globales sobre la «aportación» del Cristianismo a la filosofía. Veamos una muestra más.

«El Cristianismo transformó el ser del ente en ser-creado. El pen-

sar y el saber llegaron a diferenciarse de la fe (*fides*). Con eso no sólo no se impidió el surgimiento del racionalismo y del irracionalismo, sino que se los preparó y fortaleció.

»Puesto que el ente fue creado por Dios, es decir, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se separa la relación de lo creado con el Creador y, por otra parte, en unidad con esto, tan pronto como la razón del hombre se adjudica el predominio, poniéndose incluso como absoluta, el ser del ente tendrá que ser pensable en el pensar puro de la matemática. En la técnica moderna, estructurada matemáticamente —que es diversa, de *modo esencial*, a cualquier uso instrumental hasta entonces conocido—, el ser, así calculable y puesto en el ámbito del cálculo, convierte al ente en lo susceptible de ser dominado».

No, Meister Heidegger, el Cristianismo no operó esa «transformación». Lo que hizo fue permitir entender el origen del ser del ente, pero no por fe, sino por conocimiento estrictamente metafísico: sobre todo, con la noción tomista de acto de ser por participación. La pérdida de esa noción fue lo que preparó y fortaleció el racionalismo y su contrario. Lo que sí es verdad es que el pensar (no el conocer; el discurrir y no el entender) se llegó a erigir después como absoluto, mediante el postulado de las «ideas claras y distintas». Y ese pensar es efectivamente «calculador», y reduce el ser a lo calculable y, de este modo, dominable por el pensar: es el origen de la técnica moderna, y la explicación de sus logros y también de sus destrozos.

Según Heidegger, la existencia para Aristóteles es un *factum*, el hecho de que una substancia sea fuera de la mente que la conoce. Lo que así «está fuera» es *ex-sistens*, en cuanto «puesto fuera» por algo, en cuanto causado. De este modo, la existencia se ve como «actualidad» y ésta a su vez como «causalidad». En apoyo de su interpretación, el pensador de Friburgo cita a Suárez: «Esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae» (*Disp. Metaph.* d. XXXI s. IV, 7). De esta manera, la existencia sería la realización de algo como fuera de su causa, superando la nada o falta de realidad. Así, Dios o el hombre, como cognoscentes, son los reales portadores de la verdad y forman la realidad de los entes, pero siempre mediante el «hacer»: Dios, como creador del mundo; el hombre, como creador del pensamiento y la cultura; pero así se va a parar al nihilismo, en cuanto todo es hecho de la nada y de nada, y carece de cualquier consistencia propia.

Todo este discurso puede tener una cierta validez, siguiendo la interpretación suareziana. Pero, como anota certeramente Fabro (*Il nuovo problema...*), «yerra Heidegger cuando atribuye a Santo

Tomás la confusión escolástica entre *esse* y *existentia*, que viene a reducirse a la dependencia causal. El *esse* de que habla Santo Tomás no es la dependencia causal, sino el efecto de la causación trascendental o creación, efecto real, que sólo como tal comporta una relación de dependencia; de manera que el *esse* es intrínseco al ente, y precisamente como acto radical participado por el Acto Puro, que no se define como “incausado” o *causa sui* —como para todo el racionalismo—, sino como el *Ipsum Esse subsistens* o Acto Puro de Ser, como pureza absoluta de la positividad dada en el ente como *primum cognitum* concreto y real. El *esse* tomista del ente, que entra en composición real con la *essentia*, no es la *existentia*. Esta confusión aparece con la controversia entre Enrique de Gante y Egidio Romano (*esse essentiae, esse existentiae*), donde se pierde el descubrimiento tomista del *actus essendi*, y se inicia la *Seinsvergessenheit*. La existencia es un “hecho”, el hecho de la realidad y de la realización o causación del *ens*, y por tanto es común a la esencia y al ser, a la substancia y a los accidentes, y es unívoco. Por ese camino se llega a la afirmación kantiana de que “el ser no es un predicado real”. Por el contrario, para Santo Tomás, el ser es el principio mismo y el acto radical y último de toda realidad y, en consecuencia, de cualquier predicación fundada».

3. *Noción metafísica de persona.*

A mi juicio, el segundo pilar para aquella obligada reconstrucción de los *praeambula fidei*, está constituida por el concepto metafísico de persona, por la fundación trascendente de la irreductible singularidad de la persona humana, que es justamente una de las más decisivas aportaciones del Cristianismo al pensamiento filosófico, y que se muestra ahora —en su vertiente ética— como un capital reducto para recuperar la memoria del ser. Esta fue, sin duda alguna, uno de los más determinantes resortes de la vigorosa reacción de Kierkegaard ante la disolución hegeliana. Así, en su *Diario*: «“El Singular”: con esta categoría se mantiene o cae la causa del Cristianismo, después de que el desarrollo del mundo ha alcanzado el actual grado de reflexión. Sin esta categoría, el panteísmo ha vencido del todo. Vendrán algunos que sabrán —de manera completamente diversa— lanzar dialécticamente esta categoría (que ellos no han tenido que fatigarse para encontrar); pero “el Singular” es y sigue siendo el áncora que debe detener la confusión panteísta, es y sigue siendo el peso con que se la puede comprimir: sólo que los que trabajan con esta categoría, han de ser tanto más dialécticos cuanto mayor es la confusión. Por cada hombre que yo pueda atraer a esta categoría del “Singular”, me comprometo a hacerlo llegar a ser cristiano; o mejor, ya que uno no puede hacer esto por otro, le

garantizo que lo será. Como "Singular", él está solo, solo —en presencia de Dios— y ciertamente entonces no le costará obedecer. Toda duda, en fin de cuentas, tiene su punto de inserción en esa ilusión de la temporalidad, de ser esa especie de pandilla, aquella especie de humanidad entera que, al fin, podrá impresionar a Dios (como el "Pueblo" impresiona al rey, y el "Público" a los consejeros de Estado), que al fin impresionan a Dios para convertirse ellos en el Cristo. El panteísmo es una ilusión óptica, un personaje de fábula producida por las nieblas de la temporalidad o un espejismo creado por su reflejo, un espejismo que quiere erigirse en eternidad. Pero la realidad es que esa categoría no es asunto de profesores: servirse de ella es un arte, una tarea ética; es un arte cuyo principio resulta siempre peligroso, y que incluso podría costar la vida al que la usa. Como lo que aquí está divinamente entendido es la cosa más alta, la humanidad intolerante de disciplina y la grey de los aturdidos lo tendrán por delito de lesa majestad contra la "Humanidad", la "Masa", el "Público", etc.». Veamos ahora qué provecho dialéctico, de confrontación, podemos obtener de la visión heideggeriana del hombre.

Ya en *Sein und Zeit*, y a partir de la primordialidad de la pregunta por el ser, había manifestado inequívocamente su posición (inalterada en la *Kehre*): «Si ha de hacerse la pregunta que interroga sobre el ser, y ha de hacerse en forma de "ver a través" de ella plenamente el desarrollo de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí, pide que se expliquen los modos del "dirigir la vista" al ser, del "comprender" y "apresar en conceptos" el sentido; pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente». Aunque en principio cualquier ente real es ya ejemplar, puesto que es, cabe conceder a Heidegger que debemos buscar un ente ejemplar, es decir, un ente que «sea más», donde haya más acto de ser (más emergencia sobre la materia), que se manifieste más en sí mismo como verdad de ser. «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término de "ser ahí"». Tomamos nota del significado dado al «ser ahí» (*Dasein*) como posible lugar de la «verdad» del ser. Pero advirtamos que él mismo se percibe como tal ente cuando en acto percibe un ente que no es él mismo, que ha suscitado precisamente la pregunta (en quien es capaz de preguntar, ciertamente) por algo que no es él mismo (ya que él mismo es sólo un ente, por privilegiado y ejemplar que sea).

Un poco más adelante leemos: «A esta constitución del ser del "ser ahí" es inherente, pues, tener el "ser ahí", en su "ser relativamente a este su ser", una "relación de ser". Aquí tenemos ya clara la reducción del trascendental *ens* al trascendental *verum*, inevitable en la formalización emprendida por Heidegger. «Y esto a su vez

quiere decir: el "ser ahí" se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo»: es decir, el cognoscente conoce que conoce y que puede conocer. «*La comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser" del "ser ahí"*». Lo ópticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico». He de precisar aquí: la comprensión del ser como «comprensión», sí; como «ser», también en cuanto que el ser comprendido «es» por el ser del que conoce o comprende; pero esto presupone que «ser» tenga un sentido previo y fundante del comprender y del comprender el ser: de lo contrario, sólo se comprendería el comprender. En realidad, parece que Heidegger apunta a la determinación de cuál sea el grado de ser que permite la comprensión del ser: de la espiritualidad. Y, en ese caso, podríamos aún seguirle.

Sin embargo, los presupuestos inmanentistas que asume le impiden ese derrotero metafísico, y le empujarán más y más hacia el abismo de la intrascendencia, del que con frecuencia nos ofrecerá certeros análisis, incluso pavorosos. Por ejemplo, en *Holzwege* dice: «A diferencia del percibir griego, es totalmente distinto el significado del representar moderno, cuya acepción se expresa mejor que nada con la palabra *repraesentatio*. Re-presentar significa en este caso: llevar ante lo existente como un opuesto, referírsele —al que hace la representación— y hacer que vuelva a entrar en esta relación consigo como dominio decisivo. Cuando eso sucede, el hombre se pone en imagen sobre lo existente. Pero al ponerse de esta suerte en imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito abierto de lo representado universal y abiertamente. Con ello, el hombre mismo se pone como escena en que, en lo sucesivo, lo existente debe re-presentarse, presentarse, es decir, ser imagen. El hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente.

Mas lo nuevo de ese proceso no estriba en modo alguno en que ahora la postura del hombre en medio de lo existente sea simplemente otra frente al hombre medieval y antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupe él mismo esa posición como propiamente decidida por él, la conserve deliberadamente como ocupada por él y la asegure como el terreno de un posible desarrollo de la humanidad. Sólo entonces hay propiamente algo así como una postura del hombre. El hombre coloca sobre sí mismo el modo como deba colocarse respecto de lo existente como objético. Comienza aquel modo de ser hombre que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de la totalidad de lo existente. La época que se determina a base de ese acaecer, no sólo es nueva frente a la precedente para la contemplación retrospectiva, sino que se pone a sí misma y adrede como nueva. Ser moderno es propio del mundo que se ha convertido en imagen». De ahí

se desprende con claridad —como ya Descartes afirmaba— que todo eso depende de la voluntad de la «dominación de la totalidad de lo existente». Y así, la prioridad ya no está tampoco en el *verum*, sino en el *voló*.

«La limitación —decisiva para la esencia de la Edad Moderna— de ambos procesos de que el mundo se convierte en imagen y el hombre en sujeto, proyecta al mismo tiempo luz sobre el curso de la historia moderna, que a primera vista parece casi contradictorio. En efecto, cuanto más vastamente y más enteramente está el mundo a disposición como conquistado, cuanto más objetivo parece el objeto, tanto más subjetivo, es decir, tanto más apremiante, se eleva el sujeto, tanto más inconteniblemente se transforma en la contemplación del mundo y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre, en antropología. No es de extrañar que el humanismo no surja hasta que el mundo se convierte en imagen. Mas así como en la gran época del helenismo no era posible algo así como una imagen del mundo, tampoco pudo imponerse entonces un humanismo. Por consiguiente, el humanismo en su acepción estricta no es sino una antropología moral-estética. Esta denominación no significa en este caso alguna investigación científica del hombre. Tampoco significa la doctrina —fijada en el seno de la teología cristiana— del hombre creado, caído y redimido. Designa aquella interpretación filosófica del hombre que desde el hombre y hacia el hombre explica y valora la totalidad de lo existente». Por mi parte, concuerdo con esa interpretación heideggeriana del «Humanismo». Está claro entonces que no puede hablarse propiamente de un «humanismo cristiano». Lo que ya no se ve con la misma claridad es que la filosofía heideggeriana no sea ella misma un «humanismo», aunque se exprese en términos (fenomenológicos) de ser.

Heidegger prosigue implacable: «Lo mortal no es la tan cacareada bomba atómica en su calidad de maquinaria especial de matanza. Lo que hace tiempo amenaza al hombre con la muerte, y en particular con la de su esencia, es lo absoluto del mero querer en el sentido de deliberado imponerse en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión volitiva de que, mediante un pacífico desprendimiento, transformación, acumulación y encauzamiento de las energías naturales, el hombre puede lograr que el ser-hombre sea más soportable para todos y feliz en su conjunto. Mas la paz de ese pacifismo es simplemente el delirio del imponerse, que deliberadamente sólo piensa en sí mismo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es el opinar que ese imponerse del elaborar puede arriesgarse sin peligro, a condición solamente de que a su lado permanezcan en vigor otros intereses, los de una fe, por ejemplo. Como si, para la relación esencial en que ha sido colocado el hombre con el todo de lo existente mediante el querer técnico, cupiera aún en una estructura accesoria una residencia aparte capaz de ofrecer algo más que

pasajeros expedientes de ilusiones, entre los cuales figura también el refugio en los dioses griegos. Lo que amenaza al hombre en su esencia es el opinar que el elaborar técnico pone el mundo en orden, cuando precisamente ese orden destruye todo *ordo*, es decir, toda jerarquía, porque la uniformidad del elaborar lo achata todo y de esta suerte elimina del ser el dominio de un posible origen de jerarquía y reconocimiento». Convengo con Heidegger aquí, sin reserva alguna. Pero advierto que el pensador alemán no podrá encontrar ese *ordo* y esa «jerarquía» (en sentido propio: principio y gobierno sagrado, divino), precisamente porque su inmanentismo le niega también el conocimiento del ser del ente y de su origen último.

No basta que se nos remita al «misterio» y se critique descriptivamente la generalizada actitud de fuga ante él (por imposición de la «claridad y distinción»), como hace en *Vom Wesen der Wahrheit*: «Insistente, el hombre está vuelto hacia lo que hay de más corriente en el ente. Pero no puede insistir más que siendo ya ek-sistente, es decir, en tanto que toma a la vez por medida directiva el ente como tal. La humanidad, de todas formas, por la toma de medida que le es propia, está desviada del misterio. Esta insistente conversión hacia lo corriente y esta aversión ek-sistente del misterio van a la par. Son una y la misma cosa. Esta manera de volverse y revolverse resulta, en el fondo, de la agitación inquieta que es característica del *Dasein*. La agitación que huye del misterio para refugiarse en la realidad corriente, y empuja al hombre de un objeto cotidiano a otro, haciendo que le falte el misterio, es el *errar (Irren)*». Es patente el origen cristiano de los conceptos que Heidegger maneja aquí. Pero en la radicalidad del inmanentismo de sus presupuestos, Dios queda reducido al «misterio»: la situación resulta constitutiva ontológicamente del ser del hombre; y desprovista de cualquier significación o contenido ético: el error es un errar propio de un ser constitutivamente errante por su derelección original, por su *Geworfenheit*.

Y, en efecto, se reinstala en su punto de partida. «Es sólo a partir del *Dasein*, en el que se puede comprometer el hombre, como se prepara para el hombre histórico la proximidad de la verdad del Ser. No sólo toda especie de “antropología” y toda concepción del hombre como subjetividad se encuentran aquí abandonadas, como era ya el caso en *Sein und Zeit*, no sólo la verdad del Ser es perseguida como “fundamento” de una nueva posición histórica, sino que incluso el curso de lo expuesto intenta pensar a partir de este nuevo “fundamento” (del *Dasein*). Las fases de la interrogación constituyen en sí mismas el caminar de un pensamiento que, en lugar de ofrecernos representaciones y conceptos, se experimenta y se reafirma como una revolución de la relación al Ser». Cabría convenir con el filósofo de Friburgo en que la persona aparece como «sentido» de los entes no personales, y en esa superación metafísica de la antropología. Pero no podemos en modo alguno seguirle cuan-

do pretende revolucionar la relación del ente (y del hombre) al Ser (del ser participado al Ser por Esencia), sustituyéndola por la relación al ser como mero acontecer o temporalidad, que era lo ya anunciado en *Sein und Zeit*.

En su *Einführung in die Metaphysik*, después de decir que la lógica «es invención de los profesores, no de los filósofos» y que «cuando éstos se ocuparon de ella, siempre lo hicieron a partir de estímulos más originarios, y no por interés en la Lógica», añade «en modo alguno es casual que los magnos y decisivos esfuerzos por superar la Lógica tradicional hayan sido realizados por tres pensadores alemanes, y ciertamente de los más grandes: Leibniz, Kant y Hegel». Verdaderamente no fue algo casual. Carentes ya propiamente de metafísica, hicieron consistir la filosofía en la lógica, llegando a darle un carácter «ontológico»; operación llevada ahora a su término por el propio Heidegger, otro pensador alemán, y de los más grandes también.

Y, acto seguido, volviendo a su caracterización del ser humano, escribe: «La determinación de la esencia del ser del hombre que se cumple aquí, en el origen de la filosofía occidental, no se realiza mediante alguna apresurada captación de ciertas cualidades del ser viviente "hombre", a diferencia de los otros seres vivos. El ser humano se determina a partir de su referencia al ente como tal y en su totalidad. La *esencialización* del hombre se muestra, en este caso, como la referencia según la cual al hombre se le patentiza el ser. El ser humano, en cuando necesidad (*Not*) de percepción y reunión, es la obligación (*Nötigung*), en la libertad de asumir la τέχνη, es decir, de la puesta en obra del ser mediante el saber. De tal suerte hay historia». En gran medida, podemos convenir con él en la afirmación de que lo que caracteriza fundamentalmente al hombre es su espíritu, en cuanto que la forma substancial de esta substancia es espiritual y subsistente por sí misma; y por tanto su apertura o referencia al ente como tal y a la totalidad de los entes, y por esa vía al Ser mismo Subsistente, apertura y referencia cognoscitiva y amorosa. Pero no podemos ya seguirle cuando deriva al *homo technicus*, y lo ve «necesitado» («en la libertad», porque ya con Schelling, necesidad y libertad se han identificado) por «la puesta en obra del ser», por hacer que el ser sea, movido por una insaciable e irreprimible «voluntad de potencia», donde toda la libertad queda reducida al conocimiento de esa necesidad, tal como la concibió Spinoza.

Como ya expuse en otro sitio (*Metafísica del bien y del mal*), no hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona (su *esse absolutum*, en la audaz expresión de Santo Tomás): recuperar la metafísica del acto de ser. La tendencia a absorber la metafísica en la lógica, el energuménico espíritu de abstracción y de sistema, ha sido una constante histórica, que empieza

a desmesurarse en el formalismo escolástico y adquiere proporciones monstruosas en la Modernidad.

Santo Tomás recoge el concepto aristotélico de acto como perfección emergente en sí y por sí, y como afirmación y positividad ontológica. En las substancias corpóreas, físicamente compuestas de materia y de forma, el primado compete a la forma, respecto de la cual la materia es potencia que se entiende por su acto (contra la recurrente tendencia a resolver el acto en la potencia: la actualidad en la posibilidad). A su vez, la forma (con su materia, si es la de un ente corpóreo; o por sí misma, si es espiritual) es potencia respecto del ser, que es su acto, con el que entra en composición real, ya que son distintos en el ente, que no es el Ser ni tiene el ser por esencia o como parte de su esencia. En el hombre, hay una única forma substancial (porque es substancia una) que es su alma, que hace «no sólo que el hombre sea hombre, sino también animal y viviente y cuerpo y substancia y ente» (*De spirit. creat.* 3), en cuanto que lo superior contiene virtualmente lo inferior (lo que puede entenderse si nos situamos en el nivel del ser analógico y metafísico). Se ve que el alma humana es espiritual porque lo son sus operaciones específicas de conocer el ser y de amar con libertad. Pero esa alma (con el cuerpo, en su principio) es sólo *potentia essendi*, constituida como tal por su propio acto de ser participado por Aquel que es el Ser por Esencia. Cada hombre cada persona humana tiene su propia alma espiritual radicalmente individualizada por su ser, y no propia o primordialmente por la materia afectada de cantidad (como en los entes meramente corpóreos, que por eso mismo tienen el ser en precario, como un préstamo temporal del cosmos). Esa alma es a la vez forma substancial del cuerpo y principio de actos espirituales: por su propia perfección ontológica emerge de lo material con operaciones inmateriales (conocer como hacerse presente el ser de cuanto es, y amar como darse en bien de otro), que dan testimonio de la espiritualidad de esa forma, que por tanto es subsistente en sí misma y por sí misma (*per se*, aunque sea *ab alio*) y no sólo como forma de su cuerpo, y que en consecuencia es inmortal o incorruptible, porque no puede separarse de sí misma» (*S. Th.* I, 75, 6): no puede el alma separarse de su ser, porque este su acto de ser es el que la constituye como tal alma o potencia de ser, y por tanto también como forma substancial del cuerpo. Pero como tiene el acto de ser por sí misma (ya que es inmaterial, como se ve por sus operaciones propias), ella lo participa a su vez al cuerpo. «De manera que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un compuesto aunque este ser, en cuanto que es del alma, no dependa del cuerpo» (*De ente et essentia*, 5). De modo que «no está totalmente absorbida por éste o en él totalmente sumergida» (*S. Th.* I, 76, 3 ad 4), sino que emerge en su realidad espiritual subsistente y así trasciende la realidad material y aun todo el orden creado precisa-

mente por su referencia al ser y se eleva hasta el *Ipsum Esse Subsistens*.

Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona y la diferencia de cualquier otra parte del universo, de cualquier «ente a la mano» y de cualquier «ente ante los ojos». Esta propiedad comporta su propia y personal relación al Acto Puro de Ser, relación consiguiente a la efectiva creación de cada hombre, a la efectiva participación del ser, *cum novitate essendi*, que es como se caracteriza la creación. Esa relación señala a la persona creada como un interlocutor de Dios para siempre, si quiere en libertad. Y tiene así su fin en la unión personal de amistad con Dios, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia en la tierra y en el tiempo.

Todo esto resulta bien ajeno a la posición de Heidegger, que parece no poder y no querer hablarnos más que del ser de lo corpóreo, aunque quiera hacerlo en términos «ontológicos» de ser, pero donde el hombre se agotaría en la pregunta y en la comprensión de ese ser material, que tiende así inevitablemente a identificarse con el tiempo como sustancia del acaecer.

4. *El mundo y la totalidad de los entes.*

De este modo llegamos a lo que considero que puede ser el tercer pilar para la reconstrucción de la metafísica: el mundo y la totalidad de los entes.

En *Holzwege*, con un alarde de simplificación histórica, Heidegger sostiene que «la inclinación a hacer del sistema materia-forma la constitución de cualquier existente, recibe todavía otro aliciente especial por el hecho de que de antemano, a base de una fe, a saber, de la bíblica, el conjunto de lo existente se presenta como creado, es decir, en este caso, confeccionado. Sin duda, la filosofía de esa fe puede asegurar que toda acción creadora de Dios debe representarse de otro modo que el de la acción del artesano; sin embargo, si al propio tiempo, o aun de antemano, a consecuencia de una creída predeterminación de la filosofía tomista para la interpretación de la Biblia, el *ens creatum* se concibe a base de la unidad de materia y forma, la fe se interpreta a base de una filosofía cuya verdad descansa en una nitidez de lo existente, que es de otra índole que el mundo creído en la fe». Es patente que Heidegger ignora del todo la metafísica de Tomás de Aquino, su superación del aristotelismo y su oposición al «hilemorfismo universal»; y se atiene a esa tradición manualista que venía a sostener que toda la filosofía de Santo Tomás se agotaba en su asunción de la de Aristóteles para el que-hacer teológico.

Pero esa ignorancia no le es exclusiva, ni mucho menos, y es lo

que en gran medida permitió el paso al inmanentismo moderno. «La idea de la creación fundada en la fe, puede perder sin duda su fuerza directriz para el saber lo existente en el todo. Pero, no obstante, puede quedar la interpretación teológica ya iniciada —tomada de una filosofía ajena— de todo lo existente, la visión del mundo según materia y forma. Su metafísica descansa a la vez en la combinación materia-forma de cuño medieval, que ya solamente en las palabras recuerda la sepultada esencia de εἶδος e ὕλη. De ahí que la interpretación de la cosa según materia y forma, tanto si sigue siendo medieval como si se convierte en trascendental kantiana, haya llegado a ser corriente y natural. Pero, por eso, no es menos que las demás mencionadas interpretaciones de la cosidad de la cosa, un atropello al ser-cosa de la cosa». Aquí podría parecer que Heidegger estuviese a punto de redescubrir el *actus essendi*, pero los presupuestos de su fenomenología se lo impiden.

«El mundo es la apertura que se abre de los amplios caminos de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es el aparecer, a nada obligado, de lo que constantemente se cierra en sí y de esta suerte cobija. Mundo y tierra son esencialmente diferentes y, no obstante, nunca están separados. El mundo se funda en la tierra, y la tierra irrumpe en el mundo. Pero la relación entre mundo y tierra en modo alguno se marchita en la vacua unidad de lo opuesto que nada importa a sí mismo. El mundo, en su descansar sobre la tierra, trata de superarla. Como lo que se abre, no tolera nada cerrado. En cambio, la tierra, como cobijadora, propende a incorporarse el mundo en cada momento y a retenerlo». Si logramos entender a Heidegger un poco mejor de lo que él mismo se explica, todo eso vendría a decir: la forma (mundo) emerge de la materia (tierra), pero tiende a resolverse en ella (como acontecer o tiempo cuando la ontología es fenomenología, presencia de fenómenos, pero ya sin *noúmeno* alguno), como lo abierto en lo cerrado que lo contenía. Y así, el filósofo alemán es prisionero de la misma cárcel que denuncia. Para la metafísica del acto de ser, y de la participación, todo es mucho más inteligible: la materia es el último grado de participación del ser, como potencia en relación a sus formas, que emergen y se sumergen en ella por la acción de los agentes naturales. Pero se trata de una materia informada (por una o muchas formas substanciales), y es por la forma por la que recibe el ser. Más cerca de su Principio, están aquellas formas que son subsistentes en sí mismas y por sí mismas (el alma humana, que necesita de la materia para empezar a ser: y las angélicas o separadas), que tienen el ser absoluto y no tienen la materia como parte (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 5), pero que no son el ser, sino que lo tienen como acto, de las que ellas son potencia. Y al fin se encuentra el Ser mismo Subsistente o Acto Puro de Ser o Ser por Esencia.

La pérdida del ser ha comportado la desaparición de Dios, lo que Heidegger llama «la desdivinización» que caracteriza a la Edad Moderna, y que «no significa la mera supresión de los dioses, el burdo ateísmo. Desdivinización es el doble proceso de cristianizar la imagen del mundo, al colocar por una parte como fundamento del mundo lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto y, por otra, transformando el cristianismo su cristiandad en una visión del mundo (la visión cristiana del mundo) y al hacerla moderna de esta suerte». Es patente —como el mismo Heidegger ha afirmado ya— que eso no sucedió en la Edad Media, ni en la antigüedad, precisamente porque en aquel pensamiento era imposible una «imagen del mundo» o poner el mundo «como imagen». Pero sí es verdad que el inmanentismo moderno ha operado esa desdivinización, interesándose sólo por el mundo y si al principio aún habló de Dios, fue sólo para fundamentar el mundo, y por tanto de alguna manera en función del mundo (así lo declara ya explícitamente Hegel: sin el mundo, Dios no sería Dios). Y es así como llega fatalmente un momento en que Dios no está ya ni cabe en el pensamiento, como verdadero Dios; y como ve el filósofo de Friburgo, «el vacío así surgido se suple con la investigación histórica y psicológica del mito»: es el Modernismo.

En *Vom Wesem des Grundes*, a propósito del significado que la Sagrada Escritura da al término «mundo», Heidegger dice: «Agustín demuestra que el uso que se hace en dos ocasiones del término “mundo” corresponde a una doble significación: de una parte, “mundus per ipsum factum est”; de otra parte, “mundus eum non cognovit”. En el primer caso, se trata del mundo como “ens creatum”; en el segundo caso “mundus” quiere decir “habitar por el corazón en el mundo” (*habitare corde in mundo*), es decir, “amar el mundo” (*amare mundum*), lo que equivale exactamente a “no conocer a Dios” (*non cognoscere Deum*). Esta es la doctrina cristiana (y por eso la agustiniana) acerca del conocimiento natural del mundo como creado por Dios: «Dicit insipiens in corde suo: “Non est Deus”» (*Ps* 14, 1); «Caeli enarrant gloriam Dei, et opus manuum eius annuntiat firmitermentum» (*Ps* 19, 2); «Non est, qui faciat bonum. Deus de caelo prospicit super filios hominum, ut videat, num sit qui intellegat et quærat Deum» (*Ps* 53, 3); «Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei; et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esse artifex. (...) Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?» (*Sap.* 13, 1-9); «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, intellecta-conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum (los gentiles), non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt» (*Rom* 1, 20-21). Por otra

parte, aquel «amar el mundo» que es condenable es amarlo como por sí mismo, encerrándose voluntariamente en la in-trascendencia, no queriendo remontarse desde el mundo hasta su Hacedor, y así volver a ver el mundo como obra de Dios, precisamente para conocerlo bien en su ser participado, y destinado a ser la morada del hombre. Así parece entreverlo —dentro de la inmanencia— el mismo Heidegger cuando afirma: «Aquello en vista de lo cual la realidad-humana (el *Dasein*) existe, es ella misma; el mundo forma parte de lo que existiendo “es sí mismo”, es decir, de la “ipseidad”: el mundo es esencialmente relativo a la realidad-humana».

Sin embargo, para él se trata de una mutua y esencial pertenencia. Así ya en *Sein und Zeit*: «Sin duda el ser-ahí es ópticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano —nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justamente por ello, es ontológicamente lo más lejano. El “ser-ahí” tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de *aquel* ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el “mundo”. A eso hay que oponer que (aceptando con reservas aquella terminología) «lo más cercano ópticamente y lo ontológicamente más lejano» es el Ser mismo Subsistente, es Dios, que me hace ser y cuyo conocimiento no se me da de modo inmediato y exhaustivo, sino discursivo y analógico. Y la tendencia —inscrita en el alma por relación de origen, consiguiendo a su acto de ser— es a conocer el Ser que es el Ser, y a la vez a conocer bien el propio ser, pero a partir del conocimiento del ente —que es lo primero conocido y en lo que todo nuestro conocimiento ha de resolverse— no como «mundo», sino como entes, y derivadamente como conjunto de entes que no son el Ser, y que del Ser proceden, con finalidad trascendente.

Esa mutua y esencial pertenencia hombre-mundo hará que el mundo pueda ser visto como algo entregado del todo al dominio arbitrario del hombre, y a la vez que el hombre se disuelva al fin en el mundo y pierda en él todo su ser. «Así brota, pues, el problema de hacer entrar en el “tener previo” al “ser ahí” como un todo. Pero esto significa: desarrollar de una buena vez la cuestión del “poder ser total” de este ente. En el “ser ahí”, mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el “fin” mismo. El “fin” del “ser-en-el-mundo” es la muerte». Aquí «fin» queda entendido a la vez como término o límite final y como destino o sentido. Es la dramática —y de algún modo contradictoria— consecuencia del planteamiento inmanentista de Heidegger: el «ser ahí», que es lo propiamente *eksistente*, sólo será «del todo» cuando no sea nada, cuando nada le reste de ser «en el mundo», que es donde «es» como «ser ahí». Mundanidad total que llevará inexorablemente al ser como tiempo o temporalidad: «la temporalidad constituye el sentido original del ser del “ser ahí”». Y porque éste

es su «sentido», el «cuidado» (*Sorge*) será «la articulada totalidad estructural del ser del ser ahí». Y así aparece la angustia como constitutiva, como temor ante la nada imbricada en el ser, porque «tan pronto como el “ser ahí” existe de tal manera que ya no falta absolutamente nada en él, se ha convertido a una con ello en un “ya no ser ahí”. El que deje de faltarle algo de su ser significa la aniquilación de éste».

Es el resultado de entender la persona humana como aquel ente cuyo ser consiste y se agota en la comprensión del ser de los entes materiales, que acontecen con y por el tiempo: es decir, en un «ente fenomenológico» fenomenológicamente visto, poco menos que nada.

5. *El conocimiento natural de Dios.*

Pasemos seguidamente al cuarto pilar de la reconstrucción metafísica propuesta: el conocimiento natural metafísico de Dios, mediante el conocimiento analógico y trascendente del acto de ser. Como señala Fabro (*Il trascendentale...*), «a primera vista parece que Heidegger rechace el presupuesto inmanentista (según el cual la conciencia funda el ser), afirmando que es la *Inständigkeit* o estar en el ser del hombre lo que funda la intencionalidad de la conciencia. Pero para él el ser es sólo lo dado a la conciencia pensante (lo «otro» de esa conciencia no es el ser, sino el ente, cuyo ser radical habría que averiguar). Ciertamente, de esta manera se supera el subjetivismo contrapuesto al objetivismo, hasta el punto de que el hombre es referencia y apertura al mundo, pero el ser pierde toda consistencia propia (de ahí que Dios, el *Ipsum Esse Subsistens*, sea impensable) y se resuelva en el *verum* del conocimiento finito, donde el ser es mero acontecer y, por tanto, tiempo (no en sentido aristotélico, y tampoco propiamente en sentido kantiano, aunque en continuidad con éste). El tiempo llena el espacio o ámbito del ser, porque la verdad del ser es el moverse mismo del ser para el hombre en el tiempo, es el acontecer del acontecimiento. El ser es sólo y siempre presencia temporal (*es gibt Sein = es gibt Zeit*). Esa identificación excluye necesariamente el conocimiento de Dios.

En el origen de esa exclusión reaparece con claridad el secular equívoco entre «ser» y «existencia», iniciado en la Escolástica formalista y exasperado en la Modernidad. Así se ve, por ejemplo, en lo que Heidegger afirma en *Identität und Differenz*: «Dios entra en la filosofía por la Conciliación, que hemos pensado antes como el preámbulo que introduce en la esencia de la Diferencia entre el ser y el ente. La Diferencia constituye el plan general según el cual la esencia de la metafísica ha sido edificada. La Conciliación nos revela el ser como el fondo que aporta y que presenta; y este fondo tiene a su vez necesidad de una fundación-en-razón apropiada, a partir de

aquello que él mismo funda en razón: es decir, tiene necesidad de una causación por la Cosa más original, por la Cosa primordial (*Ursache*) entendida como *Causa sui*. Este es el nombre que conviene a Dios en filosofía. Y a este Dios el hombre no puede rezarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *Causa sui*, el hombre no puede arrodillarse lleno de temor, ni tocar instrumentos, cantar y danzar.

Así el pensamiento sin-Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios como *Causa sui*, está quizá más cerca del Dios divino. Pero esto quiere decir solamente que un pensamiento así le está más abierto de lo que puede creer el onto-teo-lógico». Es posible, aunque tampoco seguro, que el pensamiento de Heidegger pueda estar más abierto a Dios, que el de las filosofías del racionalismo; pero ciertamente no lo está más que el Dios que la metafísica del ser (la espontánea y la científicamente elaborada) encuentra y que hace inteligente la fe.

No, Dios no ha «entrado» en la filosofía como Heidegger dice. Sí ha entrado como Causa primordial o Primera y Absoluta, pero precisamente como Causa incausada de los entes causados, y siendo por tanto infinitamente más que su Causa, de manera que sería El que Es, sin falta alguna aun cuando no hubiera causado nada: es lo que Santo Tomás entiende como Acto Puro de Ser o Ser por Esencia o *Ipsum Esse Subsistens* (y así, Personal). Ese Dios como *Causa sui* es el spinoziano, que deriva de la posición cartesiana, y se continúa en el racionalismo en general, con su afirmación del «principio de causalidad» como primer principio trascendental (cosa extraña al tomismo esencial) y del leibniziano «principio de razón suficiente» (igualmente ajeno a la metafísica del ser, pero capital en el pensamiento heideggeriano). Ese es el «dios de los filósofos» que sí puede ser rechazado. Pero no es ése el Dios que la metafísica puede hallar y halló de hecho, y que se muestra en continuación con el Dios que se revela como «El que Es». Y ante el Dios que la inteligencia natural rectamente dirigida encuentra, sí se puede y se debe orar y ofrecer sacrificios. No es el abandono de la razón lo que conduce a la fe, aunque sí hay que abandonar el abuso de la razón. Precisamente la posición luterana (y su correlativa cartesiana) es lo que favoreció ese extremado abuso.

La pérdida de la noción de acto de ser participado condujo a la pérdida de Dios, que en vano la fenomenología pretendió recuperar, ahora ya en forma de «Valor», como denuncia el pensador de Friburgo, aunque sin lograr ver bien por qué, en *Holzwege*: «¿Qué sucede con el ser? Con el ser no sucede nada. ¿Que pasaría si ahí se anunciara por vez primera la esencia, hasta ahora encubierta, del nihilismo? ¿Sería entonces el pensar en valores nihilismo puro? Pero Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como superación del nihilismo. En efecto, mientras el nihilismo se entienda solamente como devaluación de los valores supremos y la

voluntad de poder se piense como principio de la subversión de todos los valores a base de una nueva posición de los valores supremos, la metafísica de la voluntad de poder es una superación del nihilismo. Mas en esa superación del nihilismo se eleva a principio el pensar en valores.

Pero si el valor no deja que el ser sea lo que es como ser mismo, la superación es ante todo consumación del nihilismo. Pues ahora la metafísica no sólo no piensa el ser mismo, sino que ese no pensar el ser encubre en la apariencia de que pensara al apreciar el ser como valor, el ser a la manera más digna, de suerte que todo preguntar por el ser resulta y permanece superfluo. Pero si, pensado el ser mismo, el pensar que todo lo piensa en valores, es nihilismo, entonces es aún nihilista ya la experiencia del nihilismo por Nietzsche como la devaluación de los valores supremos. La interpretación del mundo suprasensible, la interpretación de Dios como el valor supremo, no está pensada a base del ser mismo. El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, el más existente de lo existente, se rebaja a la condición de valor supremo. No porque se tenga a Dios por incognoscible se asesta el golpe más duro a Dios, sino por el hecho de elevar a valor supremo al Dios tenido por real. En efecto, ese golpe no viene de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos que hablan del más existente de lo existente, sin ocurrírseles pensar en el ser mismo, para pecatarse así de que ese pensar y ese hablar es, visto desde la fe, simplemente sacrilegio si se inmiscuyen en la teología del creer». Es patente que Dios no puede ser concebido rectamente como lo más existente de lo existente, en la univocidad de la existencia. Incluso no se debe propiamente decir que Dios «existe». Tampoco se puede concebir a Dios como el «Valor supremo», sino como Amor y Bien infinito y absoluto, que es muy distinto (aunque la fenomenología no lo distinga). La pérdida de la noción propia de ser condujo a ese golpe de que Heidegger habla. Y cuando esa nueva manera de pensar empezó a manipular el dato revelado, comenzó efectivamente ese «sacrilegio».

El filósofo alemán «desdiviniza» el ser, para luego intentar superarlo, ir más allá de la «verdad del ser» (que es el ser) y acercarse a la esencia de lo sagrado, y de ahí a la divinidad, a partir de la cual sería posible concebir el sentido de la palabra «Dios». A eso hay que decir que o es teología (trabajo de la inteligencia desde la fe y acerca de la fe) o es pura vacuidad discursiva (o tal vez elaboración poética) sobre términos que recibieron su significado propio y su uso legítimo por la fe. El más allá del ser filosófico, como término del esfuerzo de la inteligencia natural por llegar lo más lejos posible en el entendimiento de todo cuanto es, no puede ser dado más que por Revelación divina, y para que sea Revelación eso mismo tiene que ser dado de manera inteligible al hombre, y por tanto en términos

de ser, en base a su trascendencia, a la trascendencia con que el ser se nos da en el ente primero conocido. El ente, como *primum cognitum*, es inteligentemente visto *quasi habens esse*, por el conocimiento espontáneo, y debe ser así respetado por la metafísica elaborada.

Hay que insistir en que el *primum cognitum* es el *ens* (participio activo de *esse*) y no la quiddidad o esencia universal de la cosa material: éste es el objeto adecuado del entendimiento humano en un segundo momento de reflexión abstracta, que se sostiene en la noción previa de ente, del cual la esencia dice «lo que es», precisamente porque *es*. La metafísica persigue entonces aquello que hace que el ente *sea*, y encuentra el ser como acto. Al advertirlo participado y compuesto, lo busca esencial y simple —como Causa de su efecto propio— y accede al Acto Puro de Ser o Ser Mismo Subsistente o Ser por Esencia. El drama de la empresa heideggeriana radica, pues, en la histórica confusión entre «existencia» y «ser». El fracaso de esa empresa, condicionada por la tradición de la que arranca y en la que se sigue moviendo, puede ahora tener la ventaja de deshacer aquel secular equívoco, y llevarnos de nuevo a la noción clave de acto de ser.

Por otra parte, para salir de ese equívoco conviene que nos libremos también del prejuicio secularizador o «desdivinizador», y admitir con sencilla humildad lo mucho que debemos en estricta filosofía a la Fe cristiana: fe entendida a la vez como conjunto de verdades reveladas, y como «sanación» de la inteligencia por la gracia, porque la inteligencia del hombre quedó originariamente herida. Heidegger parece desconocer ese *vulnus* o lo hace luteranamente esencial al hombre ahora, y en consecuencia no ve necesidad o posibilidad de sanación. Y sólo le queda la memoria histórica de un Dios perdido, al que el hombre no tiene ya acceso alguno, precisamente porque el pecado le encerró en su «sí mismo», en su vano intento de independencia absoluta, y por tanto puesto contra Dios. Y ahí queda ya sólo el vacío de ser, y la factualidad de la existencia.

6. *La relación personal con Dios.*

Con esa ayuda de la Redención, la metafísica natural llegó a Dios, al Dios Personal, que es Amor. Y entonces se nos iluminó metafísicamente la creación entera, manifestando su íntima verdad. Y es entonces también cuando se llega a la comprensión de la persona creada (que es mucho más que el fáctico *Dasein*), como participación del Acto Personal de Ser Divino y a El referida. El hombre sabe ya con su inteligencia discursiva natural quién es, de dónde viene, a dónde va, y sabe que para *ir* debe querer: sabe que es una empresa confiada a su libertad. Dios le llama y le auxilia, pero ha hecho al

hombre amoroso, y requiere su amor para la unión de amistad a que eternamente le destina. El hombre comprende que Dios le ama personalmente, y que personalmente debe corresponder. De esta manera, nuestro ser no es «para-la-muerte». Nuestra existencia temporal es un gozoso retorno al Amor Esencial, al Amor que desde toda la eternidad y hacia la eternidad nos requiere. Cuando «no le falte nada» es que el hombre se ha hecho él mismo también amor, y ha entrado definitivamente en aquella comunión de vida eterna y en aquella comunicación de bienes, que es el gran Proyecto divino al crear, al dar el ser a esas personas que «somos en cada caso nosotros mismos». Como escribe Kierkegaard, en su *Diario*, «el hecho de que Dios tiene su mirada puesta en mí, me ha empujado y me empuja a mirarle a El».

Todo esto queda dicho por un motivo radicalmente ético. Me tienen completamente sin cuidado las «objeciones metódicas». He sostenido siempre, desde que adolescente me asomé a este quehacer, que la filosofía es una tarea sustancialmente ética. En la medida de mis escasas fuerzas, pretendo prestar un servicio a los hombres de mi tiempo y estoy absolutamente persuadido de que, como decía también Kierkegaard (*Mi punto de vista*), «lo que la época necesita, en el más profundo sentido, puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesidad... eternidad. La desdicha de nuestro tiempo es justamente ésta: que se ha convertido simplemente en nada más que “tiempo”, lo temporal, que no tolera oír hablar de eternidad». Es sorprendente, y aleccionador, que el cristiano filósofo danés escribiera esto casi un siglo antes de que Heidegger identificara ser y tiempo. Pienso que todavía estamos *a tiempo* de corregir la ruta, de rescatar el ser de la lóbrega cárcel en que el inmanentismo lo encerró, y en el que quedó apresada justamente por el olvido de los filósofos de haberla construido.

III. PARA LA RECUPERACIÓN DE NUESTRA MEMORIA HISTÓRICA

1. *La memoria metafísica y su olvido.*

A primera vista, nada más ajeno al pensamiento heideggeriano que la memoria, en cuanto que el *Dasein* aparece como un ser-ahí sin origen y sin destino. Pero, mal que le pese, la tradición filosófica (y cristiana) le empuja sin cesar hacia la trascendencia, donde su fenomenología rebota una y otra vez. Y, en efecto, para él otra acepción del «pensamiento esencial» es precisamente el «recuerdo», que va mucho más allá de lo que da de sí un «pensamiento obediente y a la escucha». El pensamiento no es la ejecución mecánica de una capacidad. Se trata, más bien, de lo que él llama, con una arcaica

palabra alemana, *Gedank*: mente, alma, corazón; a la vez, memoria como potencia, y reconocimiento como acto. Por lo que hace a la «memoria, no se trata, como en Locke, de un *stock-house* de representaciones y conceptos, sino que es «el recogimiento alrededor de: el permanecer sin cesar reunido alrededor del pasado..., del presente... y alrededor de lo que puede suceder» (*Was heisst Denken?*), el recogerse o retomarse en una «unidad de presencia que tiene sin embargo cada vez su propia naturaleza».

A este propósito, él mismo nos remite a Novalis. Novalis concebía la memoria como un «cálculo profético, musical» y como una «poesía previa necesaria». Para Heidegger, la memoria tiene su fundamento «en la “salvaguardia” que toma de su guardia “todo lo que da que pensar”»: sólo la salvaguardia libera y da lo que de ser hay guardado en el pensamiento, lo que da más que pensar». Y así nos da la definición de memoria como «la reunión del pensamiento fiel alrededor de lo que ofrece que pensar».

El segundo momento incluido en el *Gedank* es el «reconocimiento», que exige —más que el otro— que el pensamiento renuncie a toda pretensión legislativa. El pensamiento debe ser reconocimiento con relación a «lo que da más que pensar», porque nos ha dado el ser lo que somos, y que lo somos precisamente gracias al pensamiento: se enfrenta aquí el «pensamiento esencial» con el «pensamiento calculador» y contable. Todo esto no es fácilmente inteligible dentro de las coordenadas fenomenológicas e inmanentistas en que Heidegger declara moverse; pero se ilumina bastante dentro de la tradición filosófica en la que (*velis nolis*) se mueve.

Como escribe Gilson (*Introduction à l'étude de saint Agustin*), «es necesario admitir una especie de retaguardia metafísica del alma, y como retiro más secreto aún que los otros. Es en este sentido como todas las metáforas de las que sucesivamente hemos usado han de ser interpretadas, porque todas no significan más que esta presencia trascendente de Dios al alma que El enseña o ilumina; tomar conciencia de esta presencia, permanente aunque raramente experimentada, es exactamente lo que San Agustín llama acordarse de Dios. Acordarse de Dios no es aprehenderlo como una imagen pasada, sino prestar atención a su presencia perpetua».

Para Pegueroles, esta *memoria Dei* agustiniana se traduce en la *memoria veritatis*, como fundamento del conocimiento de la verdad en el hombre y, en consecuencia, como «la condición de todo conocimiento verdadero», incluyendo la «precomprensión de los trascendentales (*esse, ens, unum, verum, bonum*) y de los consiguientes primeros principios metafísicos, lógicos y éticos». Y estamos aquí en un punto que juzgo capital para la recuperación de la metafísica, tan vital para la suerte del hombre amnésico de nuestro tiempo. Y que, como el tema de la participación, pertenece al momento agustiniano y neoplatónico de la metafísica de Tomás de Aquino, sistemá-

ticamente ignorado por el «tomismo histórico». En esta línea se movía también Jaume Bofill, cuando escribía «es oportuno recordar que “memoria” no es aquí tanto una “facultad” particular del sujeto, como la *facultad general de auto-presencia*, la constancia del sujeto psíquico en su identidad consigo mismo en el curso del tiempo, como principio de su actividad y soporte de su devenir» (*Valeur ontologique du sentiment*).

Así también Canals Vidal (*Sobre la esencia del conocimiento*): «Por esto, el desconocimiento de la “memoria en acto” del espíritu humano, como centro y núcleo originario y activo que, por la inteligencia manifestativa, habla internamente acerca de la realidad en su ser, ha conducido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico al unilateralismo esencialista, el cual ha reducido últimamente la esencia del ente a objetividad para un sujeto conocedor de objetos».

Después de citar el célebre pasaje de las *Confesiones*, de San Agustín («si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui»), Pegueroles comenta: «Dios no puede ser hallado más que en la memoria. Sólo podemos conocer a Dios, si nos acordamos de El. Y dado que no lo hemos hallado en la memoria *psicológica* (memoria de lo pasado), hemos de deducir que existe en nosotros otra memoria, más honda o más alta, que no se alcanza por la introspección, sino sólo a través de la reflexión, que San Agustín llama “memoria de lo presente” y que nosotros podemos llamar “memoria transpsicológica o metafísica”». Como advierte el mismo Santo de Hipona, no se trata aquí de la «remoniscencia» platónica: «el conocimiento de Dios, en la “memoria”, no es el recuerdo de un conocimiento anterior, sino el preconocimiento (saber no sabido) de una realidad presente». Evocando también a este propósito a San Juan de la Cruz, podríamos hablar de un «saber no sabido, toda ciencia trascendiendo»: es una memoria no de lo sabido, sino de lo «sido» cuando empezamos a ser y siendo.

Aunque inicialmente no en forma de contraposición, sino más bien de imagen o vestigio, San Agustín hablará de una *memoria sui*, *intelligentia sui*, *amor sui*, en relación a una *memoria Dei*, *intelligentia Dei*, *amor Dei*. Y siendo Dios más íntimo a mí que yo mismo, se entiende que esa memoria de Dios es primordial, y funda la veracidad de la memoria de mí. Y es justamente aquí donde se sitúa el dilema ético: en la contraposición del *amor Dei* y del *amor sui*, como dos posibles amores absolutos o absolutizadores, que dan su sentido real al bien y al mal morales, y que tienen su trasposición o proyección al quehacer teórico, como afirmé hace ya bastantes años (*Metafísica de la opción intelectual*). Y son éstos, afirma San Agustín (*De Civitate Dei*), los dos amores que construyen las dos ciudades: la del amor de Dios, hasta el olvido de sí; o la del amor

de sí, hasta el olvido de Dios. Dos amores que hacen dos pensamientos, dos pensamientos que hacen dos mundos, cuya línea fronteriza pasa por el corazón de cada hombre.

2. *El pensamiento y la historia.*

Heidegger afirma, en *Vorträge und Aufsätze*, que «el pensamiento cambiará la faz del mundo». No se trata exactamente de la concepción idealista, según la cual la Idea o Espíritu Absoluto determina la historia de los pueblos, que es su desarrollo. Tampoco es propiamente la undécima «Tesis sobre Feuerbach» de Marx, según la cual hasta ahora la filosofía se había contentado con contemplar el mundo, cuando en realidad se trata de transformarlo (Heidegger niega expresamente la fuerza revolucionaria de la praxis social). Para el pensador de Friburgo, como dice Reuben Guilead (*Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*), «la historia verdadera es un acontecimiento no humano que no está en manos del hombre, sino que por su parte determina a toda acción humana y a la historia humana en sentido estricto. Así Heidegger expresa su profunda desconfianza, incluso en esta época nuclear, en apariencia señal del poder ilimitado del hombre, con relación a los hombres (sean hombres de Estado, sean sabios), en cuanto a su poder de cambiar el destino del mundo. Este destino no será decidido, según Heidegger, en las Cámaras de Diputados, en el curso de las conversaciones de los diplomáticos, de las conferencias de los sabios ni incluso sobre los campos de batalla. Depende de otra cosa: de que el hombre sea capaz o no de cambiar su actitud hacia las cosas y hacia el mundo, y asumir una actitud contraria a la propia o inherente a la *Gestell*. En la inversión de la comprensión del Ser está la clave de la transformación del mundo. La exigencia heideggeriana de un cambio total de pensamiento no será, pues, idéntica a una vuelta a la concepción idealista, pues este nuevo pensamiento que Heidegger pide, aunque cambie el mundo, ha de tomar caracteres totalmente diferentes de los de un pensamiento legislador y constituyente. Se trata, en efecto, de un *surgimiento* del mundo, y no de una *constitución*» (los subrayados son míos).

Por mi parte, convengo sustancialmente con esta visión de Heidegger, sitúo ese *surgimiento* precisamente en la *memoria*: se trata de que metafísicamente surja de esa memoria ontológica el conocimiento y el amor de Dios, iluminando y conduciendo el conocimiento y el amor de sí. Pero que sea así, y no al revés, no es cuestión de necesidad alguna, sino de libertad, es una cuestión de actitud ética (y mi discrepancia con Heidegger aquí es patente) ante el Ser. Y vuelvo a subrayar la raíz y la sustancia moral del quehacer metafísico.

Para Heidegger, por el contrario, hay como una suerte de fatalidad en el desconocimiento (olvido) del ser, en el que él mismo se mueve (y parcialmente lo admito, en cuanto el pecado remite y disminuye la libertad humana, y la Redención tenía que venir de Dios). «El olvido de la diferencia (entre *Sein* y *Seiende*) en modo alguno es consecuencia de falta de memoria del pensar. El olvido del ser es propio de la esencia del ser encubierta por él mismo. Es tan esencialmente propio del destino del ser, que la aurora de ese destino empieza al descubrirse lo presente de su presencia. Es decir: la historia del ser empieza con el olvido del ser, para que el ser con su esencia, con la diferencia respecto de lo existente, se atenga a sí mismo. La diferencia desaparece. Permanece olvidada. Sólo lo distinto, lo presente y la presencia se ponen al descubierto, pero no como distinto. Antes bien, la temprana huella de la diferencia se borra por la circunstancia de que la presencia aparezca como presente, y encuentre su procedencia en un presente supremo. El olvido de la diferencia, comienzo del destino del ser para realizarse en él. no es sin embargo un defecto, sino el acontecimiento más grávido y amplio en que se resuelve la historia universal del Occidente. Es el acontecimiento de la metafísica. Lo que ahora *es*, está a la sombra del precedente destino del olvido del ser» (*Holzwege*). Aunque con la tortuosa sintaxis que le caracteriza, la posición de Heidegger es bastante precisa, y no tengo inconveniente en suscribirla, con la reserva ya mencionada: no se trata de una fatalidad, sobre todo a partir del momento en que Dios mismo nos restituye con su gracia la libertad natural y el poder natural del pensamiento.

Seguidamente, el filósofo alemán afirma: «La diferencia entre el ser y lo existente, sin embargo, sólo puede experimentarse como olvidada cuando ya se ha puesto al descubierto con la presencia de la presente y, de esta suerte, dejó una huella que se conserva en el lenguaje en que aparece el ser. Pensando así, podemos suponer que la diferencia se aclaró más bien en la temprana palabra del ser que en la tardía, aunque sin ser nombrada jamás como tal. Por tanto, el esclarecimiento de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparezca como diferencia. Pero sí, en cambio, es posible que en la presencia como tal se anuncie la relación con lo presente, de suerte, no obstante, que se hable de la presencia *como siendo esta relación*». Evidentemente, la fenomenología no da más de sí. Y entiendo que se puede afirmar que la posición heideggeriana es el punto extremo y límite de la espontánea e incoercible «pregunta por el ser» dentro de las mallas del inmanentismo. Se puede convenir en que en la presencia (el conocimiento) del presente (el ente) se anuncie la relación con lo presente, y en cierta medida (con reservas notables) en que la presencia sea esa relación. Pero ya no en que el ser consista en esa presencia. Es el ser lo que, como acto propio, hace presente al presente (participadamente en el ente, esen-

cialmente en el Acto Puro de Ser). La diferencia «olvidada» es la que hay entre el ente y su ser y, en consecuencia, entre ese ser participado y el Ser por Esencia. R de ese olvido no se sale, mientras sigamos confundiendo acto de ser con existencia.

Como muy bien ha visto Fabro (*Il trascendentale...*), «después de la revolución de la *substantia cogitans* del racionalismo, y del *Ich denke überhaupt* que la continúa, el tercer momento ha consistido en la inversión de la relación *essentia-existentia*. Para Heidegger, “la distinción de esencia (*Wesenheit*) y existencia (*Wirklichkeit*) domina de parte a parte en su surgir esencial el conjunto de la historia occidental, y de toda la historia, determinada completamente en sentido europeo”. Para Heidegger, esa distinción constituye el momento culminante y la prueba palmaria de la pérdida y del olvido del ser en el pensamiento occidental, que a partir de Platón afirma que la esencia precede a la existencia, y continuando con Aristóteles que distingue entre lo que una cosa es y el hecho de que sea». Ya he hecho notar repetidamente que Tomás de Aquino se pone en continuidad con el pensamiento griego, pero le hace dar un paso de gigante al descubrir la noción clave de *actus essendi*, como constitutivo metafísico del ente, que es lo realmente «previo», a la esencia, y también a la existencia o *an sit* o hecho de que el ente sea.

El momento de inversión decisiva se sitúa en la aurora de la Modernidad, precedida de su propia noche. Así lo ve también Heidegger (*Holzwege*). «¿Cómo se llega a que lo existente se interprete de modo señalado como sujeto y, en consecuencia, a que lo subjetivo domine? En efecto, hasta Descartes, y aun dentro de su metafísica, lo existente, si es existente es un *subiectum* (ὑποκείμενον), algo que se halla ante sí mismo, que como tal pone por fundamento al mismo tiempo sus propiedades permanentes y sus estados variables. La preeminencia de un *sub-iectum* distinguido, porque es absoluto en el aspecto esencial (como fundamento de lo que hay en el fondo), proviene de la pretensión del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (a un fundamento que descansa en sí mismo, inmovible, de verdad en el sentido de la certeza). ¿Cómo y por qué se impone decisivamente esa pretensión? La pretensión proviene de aquella liberación del hombre en la cual, desde la obligatoriedad de la verdad de la revelación cristiana y de la doctrina de la Iglesia, se libera en la legislación que él mismo se ha dado, que se establece por sí misma. Mediante esta liberación, la esencia de la libertad, es decir, de la vinculación a algo obligatorio se pone de nuevo. Mas como, en virtud de esa libertad, el hombre que se libera se pone a sí mismo la obligación, ésta puede ser determinada de modo diferente en lo sucesivo. Lo obligatorio puede ser la razón humana y su ley, o el ser ordenado objetivamente e instituido a base de esa razón, o aquel caos todavía no ordenado —sólo podrá ordenarse

mediante la objetización— que en una época requiere la dominación.»

Es patente que aquella pretensión no era ni es en modo alguno algo implicado en la fe cristiana, ni tampoco en la metafísica de Santo Tomás (y ni siquiera propiamente en la tradición filosófica anterior). Pero sí se preparaba en el formalismo escolástico, aunque sus fautores estaban personalmene defendidos precisamente por su fe cristiana. Ese formalismo podía conducir —y condujo de hecho en el siglo XVII— a la búsqueda de «una certeza en la cual el hombre se asegura lo verdadero como lo sabido de su propio saber. Eso sólo fue posible a base de que el hombre que se liberaba se garantizara la certeza de lo mismo que se podía saber. Pero eso sólo podía suceder si el hombre decidía por sí y para sí mismo lo que según él podía saberse, y cuál había de ser el significado de saber y seguridad de lo sabido, es decir, de la certeza. El problema metafísico de Descartes pasó a ser éste: proporcionar el fundamento metafísico a la liberación del hombre para la libertad como auto-determinación segura de sí misma. Pero este fundamento no sólo tenía que ser cierto, sino que, estándole negada toda medida de otros dominios, debía ser al mismo tiempo de tal índole que, gracias a él, se pusiera como autocerteza la esencia de la libertad pretendida. Sin embargo, todo lo cierto a base de sí mismo, tiene que asegurar al mismo tiempo como cierto a aquel existente para el cual se pretende asegurar todo lo que puede saberse. El *fundamentum*, el fundamento de esta libertad, lo que éste tiene en el fondo, el *subiectum*, tiene que ser algo cierto que satisfaga a las mencionadas exigencias de esencia. Un sujeto que se distinga en todos estos aspectos se hace necesario. ¿Cuál es este cierto que forma el fundamento y da el fundamento? El *ego cogito (ergo) sum*. Lo cierto es una proposición que postula que, al mismo tiempo (simultáneamente y con la misma duración) que el pensar del hombre, éste mismo está presente al mismo tiempo sin la menor duda, es decir, ahora: dado a la vez.»

Aquí Heidegger pone en relación este «pensar como representar» con la «idea como percepción», con una derivación del conocer al «objetizar» que habría venido gestándose desde el comienzo mismo de la filosofía griega. Así, «toda relación con algo, el querer, el pronunciarse, el sentir, es de antemano representadora, es *cogitans*, que se traduce por "pensante". De ahí que Descartes pueda denominar con el nombre de *cogitatio* —lo que al principio causa extrañeza— todos los modos de la *voluntas* y del *affectus*, todas las *acciones* y *passiones*. En el *cogito ergo sum*, el *cogitare* está tomado en este sentido esencial y nuevo. El *subiectum*, la certeza fundamental es el —siempre asegurado— estar representado al propio tiempo del hombre representador con lo existente representado humano o no humano es decir con lo objetivo. La certeza fundamental es el *me cogitare = me esse*, indudablemente representable y representado

en cualquier momento. Es la ecuación fundamental de todo calcular del representador seguro de sí mismo. En esa certeza fundamental, el hombre está seguro de que él, como representador, está seguro de todo representar y, en consecuencia, como el dominio de todo lo representado y por consiguiente de toda certeza y verdad, es decir, ahora: *es.*»

En el plano de inmanencia en que Heidegger opera, ve toda la filosofía clásica del sujeto (*suppositum, hypostasis*) en clave noética y no metafísica, y de ahí que la envuelva en la misma acusación que dirige a la que formalmente inaugura Descartes. «Las *Meditationes de prima philosophia* dan el anticipo para la ontología del *subiectum* a base de la perspectiva de la subjetividad determinada como *conscientia*. El hombre se ha convertido en *subiectum*. De ahí que, según lo que quiera y comprenda para sí, puede determinar y cumplir la esencia de la subjetividad. El hombre como ser racional de la época de la Ilustración no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere nación, que se cría como raza y acaba por designarse a sí mismo dueño de la superficie terrestre». (Quizá convendría recordar esta afirmación de Heidegger, para reducir al silencio toda la actual charlatanería sobre su «nazismo», característica de la superficialidad filosófica de estos años.) «En todas estas posturas fundamentales de la subjetividad es posible también, pues, una distinta forma de yoidad y egoísmo, porque el hombre sigue determinado constantemente como yo y tú, como nosotros y vosotros. El egoísmo subjetivo, para el cual, las más de las veces sin saberlo él, el yo se determina previamente como sujeto, puede ser reprimido incluyendo lo yoico en el nosotros. De esta forma, sólo poder gana la subjetividad. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el subjetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de la uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro para la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se disuelve completamente en la objetividad que le es conforme. El hombre no puede abandonar de suyo ese destino de su esencia moderna o quebrantarla autoritariamente. Pero el hombre puede meditar con un pensar anticipado que el ser-sujeto de lo humano no fue nunca la única posibilidad del incipiente ser del hombre histórico, ni lo será jamás. Una pasajera sombra de nubes sobre una región escondida, es el oscurecimiento que pone a aquella verdad preparada por la certeza de redención del cristianismo sobre un acacimimiento que le es negado experimentar». El «olvido del ser», del acto de ser (o ser como acto) en que Heidegger permanece, hace del todo incomunicable la verdad de la fe cristiana con la asequible al conocimiento metafísico natural, y hace que vea en aquélla precisamente una distorsión en el saber del ser.

Con esta importante salvedad, que acabo de hacer ahora una vez más, sí que podemos convenir en gran medida con el análisis de la situación contemporánea en cuanto determinada por la *Vergessenheit des Seins*. «En lugar de lo que sí dispensaba el contenido mundanal —antaño acreditado— de las cosas, se extiende por la tierra cada vez más rápidamente, más implacable y más completamente lo objético de la dominación técnica. No sólo coloca todo lo existente en el proceso de la producción como si fuera algo susceptible de elaboración, sino que lanza al mercado los productos de la producción. En el seno del elaborar que se impone, lo humano del hombre y lo cósmico de las cosas se disuelve en el calculado valor de cambio de un mercado que no sólo abarca toda la tierra como mercado mundial, sino que como voluntad de querer mercadea también en la esencia del ser, y de esta forma lleva todo lo existente al traficar de un cálculo que impera con la máxima viveza allí donde no se necesita.» En estos análisis, Heidegger se acredita realmente como pensador esencial, y en ellos son también frecuentemente visibles las huellas de su primera formación cristiana y el *humus* cristiano de todo el pensamiento de Occidente. Pero su instancia metafísica se estrella en las paredes reclusivas de su fenomenología inmanentista.

Es oportuno recordar aquí las palabras que Juan Pablo II dirigía a los parlamentarios europeos el pasado año: «El mensaje de la Iglesia sobre Dios y el destino último del hombre han tenido el mayor impacto en la cultura europea. Verdaderamente, ¿cómo podríamos concebir Europa privada de su dimensión trascendente? Desde el momento en que se han desarrollado en el suelo europeo, en la época moderna, corrientes de pensamiento que han excluido poco a poco a Dios de la comprensión del hombre y del universo, dos visiones opuestas han alimentado una tensión constante entre el punto de vista de los creyentes y el de quienes sostienen un humanismo agnóstico y a veces incluso “ateo”.

»El primer enfoque considera que la obediencia a Dios es la fuente de la verdadera libertad, que nunca es arbitraria o sin alma, sino una libertad para la verdad y el bien: dos grandezas situadas siempre más allá de la capacidad del hombre para llevarlas a la práctica plenamente. En el plano de la ética, esta actitud fundamental se expresa por la aceptación de los principios y normas de conducta que se imponen por la razón o que provienen de la autoridad de la Palabra de Dios y que, individual o colectivamente, el hombre no puede rechazar, según las modas o sus cambiantes intereses.

»La segunda actitud, habiendo suprimido toda subordinación de la criatura a Dios, o al orden trascendente de la verdad y el bien, considera al hombre como principio y fin de todas las cosas, y a la sociedad —con sus normas, sus leyes y sus realizaciones— como su propia obra soberana. La ética no tiene otro fundamento que el

consenso social y la libertad individual, y ningún otro freno que los que la sociedad estime necesario imponer para salvaguardar la libertad de los demás. (...) Todas las corrientes de pensamiento de nuestro viejo continente deberían considerar a qué negras perspectivas podría conducir la exclusión de Dios de la vida pública, de Dios como último juez de la ética y supremo garante contra todos los abusos de poder ejercido por el hombre sobre el hombre.»

Pero más allá de la perspectiva de ética social en que estas palabras se situaban, hemos de ver la situación en clave metafísica (también para que la luz de la fe pueda de nuevo abrirse paso en la inteligencia de nuestros contemporáneos). En este plano son aleccionadoras las premoniciones de Heidegger en *Holwege* «El hombre anterior se llama anterior según la metafísica de Nietzsche porque, si bien su esencia se determina por la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo lo existente, o ha experimentado sin embargo y asumido la voluntad de poder como tal rasgo fundamental. El hombre que va más allá del hombre anterior, adopta en su propia voluntad la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo lo existente y se quiere a sí mismo en el sentido de la voluntad de poder. Todo existente es lo puesto en esta voluntad. Lo que antes condicionaba y determinaba a modo de finalidad y medida el ente humano, ha perdido su potencia operante absoluta y directa y sobre todo infaliblemente eficaz en todos los sentidos. Ese mundo suprasensible de finalidades y medidas ya no despierta ni soporta la vida: está muerto. En uno u otro sitio habrá fe cristiana, pero el amor de esta manera imperante no es el principio operante-eficaz de lo que ahora sucede. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible ha dejado de ser real, pensado como realidad eficaz de todo lo real. Este es el sentido metafísico de la frase metafísicamente concebida: “Dios ha muerto”».

3. *Primordialidad de la vida y ética.*

Se impone, por tanto, un retorno al hombre anterior a aquel «hombre anterior», porque en éste ya imperaba la voluntad de poder, aunque no estuviera explicitada, experimentada y asumida como rasgo fundamental de todo lo existente; y porque el que «ha ido más allá» ha muerto como hombre, al mismo tiempo que daba muerte a todo lo que como tal hombre le hacía vivir. En muchos casos, estamos aún a tiempo de evitar que muchos se suiciden así metafísicamente. En otros, se tratará de una verdadera resurrección, en la que ciertamente tendrá que operar la gracia. El hombre «posterior» o más allá de aquel que muere a sus propias manos, es el que metafísica cristiana puede preparar en el plano teórico, restableciendo con solidez esencial los *praeambula fidei*. No se trata,

es claro, de un simple retorno pueril a «lo de antes», sino de un fuerte paso adelante, en continuidad con la magnífica tradición del pensamiento clásico y del cristiano, recuperando en nuestra fatigosa marcha filosófica la metafísica del ser, tal como Santo Tomás de Aquino nos la legó.

Sin embargo, no podemos concebir esta ardua tarea histórica como un quehacer de laboratorio intelectual, como si bastase pergeñar una buena «teoría» (que es en parte el intento heideggeriano). Como la metafísica es esencialmente —y no sólo en su fundamento— ética y cuestión de libertad (inteligente: verdadera libertad), lo primero es la vida, la vida del espíritu.

Así lo anotaba Kierkegaard, en su *Diario*, con su agudeza característica y con su fuerte sentido de lo real:

«Primero viene la vida; después, mucho o poco tiempo después (pero después), viene la teoría; y no viceversa: primero la teoría y después la vida. Primero el arte, la obra de arte, después la filosofía del arte, y así en todo.

»Por tanto, primero viene la vida y después la teoría. Pero después suele venir también una tercera cosa: el intento de crear la vida con la teoría; más aún, de volverla a tener de modo potenciado. Esto es la parodia (¡como todo, acaba en parodia!) y así se cierra el proceso; entonces se hace necesaria una nueva vida.

»Considera ahora el Cristianismo. El Cristianismo ha entrado, ha venido al mundo como vida: heroísmo estricto que arriesgó todo por la Fe.

»El cambio sobrevino esencialmente en cuando se creyó que el Cristianismo fuese una doctrina más. La pura teoría consistía en tratar de lo que se había vivido. Pero alguna fuerza de vida había entonces aún, y por eso se acometían frecuentemente discusiones a ultraza en torno a la “doctrina” y a los dogmas.

»Sin embargo, la doctrina se convirtió cada vez más en la categoría más adecuada de las existencias. Todo se hizo objetivo. Esta es la “teoría” del Cristianismo.

»Después siguió un período en el que se creía poder reproducir la vida por el camino de la teoría: éste es el período del sistema, la parodia. Y ahora el proceso se ha acabado. El Cristianismo debe recomenzar como vida.»

Por ahí hay que empezar, por reconstruir la vida del alma como amor, por recuperar la relación personal con Dios, que es Amor. La posibilidad de enderezar el curso de la historia hoy requiere una verdadera sabiduría (y no una ciencia o muchas ciencias juntas), un saber ético-religioso en su origen, en su normatividad y en su fin, una filosofía al servicio del hombre, destinado a la eterna unión de amistad con Dios.

Juan Pablo II viene urgiéndonos a la recristianización de Europa. Pero no es nueva esta exhortación apremiante. Ya en mayo de 1935,

Josemaría Escrivá de Balaguer escribía: «Recristianización: ¿no veis que se descristianizan la ciencia, el arte, el campo, la industria, los hombres que trabajan en esas actividades?» Y animaba a los hijos de su espíritu a sacudir las conciencias aletargadas de muchos cristianos indolentes: «Que sientan la alegría de ser útiles, de tener una responsabilidad en la gran batalla por el bien, por la recristianización de este mundo que se paganiza».

El «olvido del ser» que Heidegger denuncia no es una anécdota más o menos divertida en la historia de Occidente, ni es tampoco un descuido intelectual (aunque lo sea) de esos personajes un tanto extravagantes (que «vagan fuera» de los caminos cotidianos de los hombres) a los que, no se sabe bien por qué, seguimos llamando filósofos. En lo que tiene de más real y profundo y angustioso, es un «olvido de Dios» que, por eso mismo, ha incluido el olvido del ser de lo que es, y lo ha convertido todo en una dramática fantasmagoría en la mente del hombre que se embriagó de su poder, y que yace ahora presa de un verdadero *delirium tremens*. Hemos de agradecer al pensador de Friburgo la descripción del estado actual y del proceso histórico de ese delirio, aunque delirante él mismo no haya podido advertirlo propiamente como tal y no haya señalado ningún remedio eficaz, para la desintoxicación y para la prevención de recaídas.

El mismo advertir aquel «olvido» es en sí mismo una voz de la memoria, como escribió San Agustín (*Confesiones*): «¿Y qué, cuando nombro el olvido y tengo conocimiento de lo que nombro? ¿Cómo lo tendría, si yo no me acordase? No me refiero al sonido de este vocablo, sino a la cosa cuyo signo es. Si yo la hubiese olvidado, ciertamente no podría reconocer el valor que tiene aquel sonido. Luego cuando yo me acuerdo de la memoria, es ella la que se ofrece a sí misma; mas cuando me acuerdo del olvido, memoria y olvido me son igualmente presentes; la memoria por la cual me acuerdo; el olvido de que me acuerdo. ¿Y qué es el olvido sino un colapso y eclipse de la memoria? Pues ¿cómo está presente este olvido, para que yo me acuerde de él, si estando presente no me puedo acordar de él? Y si nosotros retenemos por la memoria aquello de que nos acordamos —y si no nos acordásemos del olvido, de ninguna manera podríamos entender la cosa significada por este vocablo—, se sigue que la memoria retiene el olvido. Presente está para que no nos olvidemos; mas desde el momento en que está presente nos olvidamos. (...) Cuando la memoria misma pierde algo, como acontece cuando olvidamos y lo buscamos para recordarlo, ¿dónde lo buscamos sino en la misma memoria? Y allí, si acaso se nos ofrece una cosa en vez de otra, nosotros la rechazamos, hasta que vamos a dar con aquella que buscamos. Y cuando se nos presenta, decimos: Esto es; lo que no diríamos si no la conociéramos, y no la conoceríamos si no la recordáramos».

Por eso, cuando Heidegger nos ha hecho caer en la cuenta del olvido, hemos comprendido que tenía razón. Pero, al ofrecernos una cosa en lugar de otra, hemos dicho en seguida: No es esto. Y al redescubrir la metafísica de Tomás de Aquino, hemos dicho gozosos: Es esto, exactamente esto. Si el esencialismo perdió el ser, el inmanentismo moderno imposibilita su memoria. El pensador alemán, de alguna manera, recuerda ese olvido histórico; pero hace la amnesia metafísica constitutiva del pensar humano y de su portador. Su testimonio importa como indicación negativa, al hacer ver que aquel camino no lleva a la meta, no lleva a ningún sitio, y por tanto no es un camino, ni siquiera un *Feldweg*, un tortuoso camino campestre evocador y melancólico. Por eso muchos se reconocen hoy en Heidegger, como «el hombre desorientado», sin conocimiento de su origen y de su destino, como una aparición fugaz entre dos nada.

Como dice Ronald Knox (*Sermones pastorales*), «además de su significado moral tan claro —y que el mismo Señor destaca— la parábola del Buen Samaritano —es tradición continua en el Catolicismo— tiene un significado dogmático: representa la acción del mismo Salvador: nos enseña a hacer lo que El mismo ha hecho». Según los Santos Padres, el hombre caído en manos de los ladrones es el hombre, la naturaleza humana después del pecado original: despojado de la gracia, de los dones preternaturales y herido en sus mismas facultades naturales. Tan malparados quedamos, que ya no podemos por nuestros propios medios remediar el daño: el pobre herido no puede ni siquiera arrastrarse hasta encontrar un médico, alguien que le cure. Si no viene ayuda de fuera, no hay esperanza de salvación. El sacerdote y el levita pasan de largo. «Cierta samaritano que se encontraba de camino...» Dios no envió a un ángel o a otra criatura a socorrernos, sino que El mismo se convirtió, por amor a nosotros, en un caminante de esta tierra. Un samaritano: extranjero y enemistado con la gente de aquel pueblo. No había lazos de sangre, ni de amistad o de gratitud que le exigieran prestar ayuda. A restaurar y a levantar al hombre herido y despojado por el pecado original y por los personales, viene el mismo Dios, ofendido por nuestro desamor, al que hemos desafiado, y hemos apartado de nuestras vidas y de nuestros pensamientos. ¿Qué hubiese sucedido si el samaritano se hubiese quedado en su casa?

La filosofía cristiana es la metafísica natural del hombre en proceso de curación. Nada más y nada menos que eso. Tomás de Aquino la llevó a un alto grado de perfección (y recordemos, con Gilson, que «sens acte d'être, pas de thomisme»), pero queda aún mucho por hacer, y a esa tarea se nos requiere.