

DIOS, INELUDIBLE EN EL ORDEN PRÁCTICO¹⁷

Jorge Enrique Rivera

Profesor Facultad de Filosofía Universidad Católica de Chile
jriverac@uc.cl

Resumen

A partir de la modernidad el hombre busca la seguridad en la vida, y la forma filosófica de ello es la posesión de la verdad a través de la razón. Y esta búsqueda de seguridad a través de la razón se acompaña de una voluntad de dominio y poder sobre las cosas, con la razón las desciframos para luego dominarlas. Pero antes de que lo podamos hacer, las cosas se nos dan, nos deben ser dadas. Es el “estar-en-el-mundo” de Heidegger. Hay algo antes de la razón misma, hay el existir mismo. Y una inteligencia que es momento de dicho existir. Inteligencia que es al mismo tiempo inteligir y hacer. En el hacer se la juega la existencia, Y esto es una praxis. La praxis se da en un ethos, a través de lo cual toda acción es finalmente ética. Y, al abrirse esta dimensión, nos encontramos con la realidad de Dios como articulador final y como culmen del proceso que partió de la búsqueda de seguridad y finalizó en el descubrimiento de Dios como lo único seguro, como la única certeza.

Palabras claves

Certeza, razón, verdad, voluntad, práctico, dominación, cosas, inteligencia, existir, existencia, praxis, naturaleza, riesgo, ética, Dios.

GOD, INELUDIBLE IN THE PRACTICAL ORDER

Abstract

Since modernity man seeks security in life, and the philosophical way of this seeking lies in the possession of truth through reason. This seeking for security through reason is accompanied for a will to power and domain of all things: We decipher them through reason and so we can dominate them. But before we could do so, things are given to us; things ought to be given to us. This is the “be-in-the-world” of Heidegger. There is something before reason itself, the “to exist” in itself. And an intelligence that is a moment of such “to exist”. Intelligence that is, at the same time, to make intelligible and to do. In the doing the existence take all the chances and this is praxis. The praxis occurs in an ethos; through it all action is, finally, ethic. And, when this dimension opens we found the reality of God as the final articulator and as culmination of the process that started from the seeking of security and ended in the discovery of God as the only secure, as the only certainty.

Key words

Certainty, reason, truth, will, practical, domination, things, to exist, existence, praxis, nature, risk, ethics, God.

"Dans la pratique, nul n'échappe au problème de la pratique; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inévitablement"
(M. Blondel, *L' Action* [1893], *Introduction I*, p. x)

¹⁷ Fecha de recepción: Septiembre 28, 2006 // Fecha de aprobación: Octubre 5, 2006

[En el orden práctico, nadie le hurta el cuerpo al problema de la práctica; y no es que tan sólo cada cual se lo plantee, sino que cada cual, a su manera, inevitablemente lo zanja]

Una de las características más relevantes de la modernidad es, sin lugar a dudas, la búsqueda de la seguridad en la vida. ¿Qué quiere decir aquí “seguridad”? Seguridad es, por lo pronto, certeza, esto es, la firmeza de la razón en la posesión de la verdad. La razón quisiera no correr el riesgo de errar. Porque, en efecto, la razón es esencialmente un riesgo. La razón se juega siempre en sus afirmaciones y negaciones. Se juega, no por accidente, no en algunos casos, sino siempre. Porque la razón busca *acertar* en las cosas, dar medio a medio en ellas, aprehender lo que son las cosas mismas y revestir, de ese modo, en sí la índole de las cosas. La razón se concibe a sí misma como un esfuerzo por saber lo que las cosas son y el modo como acontecen. La razón se aprehende como distante de las cosas. Empieza por no saberlas. Ellas están lejos, están inicialmente ocultas, y todo el esfuerzo de la mente pensante consiste en *llegar* a las cosas y aprehenderlas tal como ellas son. Llegar a las cosas y saber con justeza lo que esas cosas son, es un riesgo. Pues bien, desde el inicio de la época moderna lo que preocupa al filósofo y al hombre de ciencias, digámoslo con nombres precisos, lo que preocupa, al inicio de la época moderna, a Descartes y a Galileo, es estar seguros de acertar en las cosas mismas. El hombre moderno busca *seguridad* en el pensar, y esta seguridad -piensa él- le viene en última instancia de sí mismo. Lo único radicalmente seguro o cierto sería la razón misma. El hombre -piensa la modernidad- sólo está seguro de sí, es decir, la razón sólo está cierta de lo que ella pone al pensar. Pensar sería, según esto, transponer a las cosas mismas la seguridad que tenemos de nuestros propios actos, de lo que la razón hace. Para ello será necesario que las cosas sean vistas a partir de los actos de la razón, como momentos intrínsecos del ejercicio del propio pensar. Descartes, Kant, el positivismo, la fenomenología de Husserl, la ciencia entera, no son, en el fondo, otra cosa que el intento radical de hacerse con las cosas en forma cierta, segura.

Pero, además de esta certeza por así decirlo teórica, la seguridad envuelve también un momento pragmático. No sólo se intenta *saber* en forma cierta lo que son y como son las cosas, sino que también se busca, a través precisamente de ese saber cierto, una seguridad en el trato con las cosas. Se quiere evitar equivocarse al tratarlas, es decir, tener la seguridad de que las cosas responderán a lo que hagamos con ellas, responderán en forma indefectible a nuestros proyectos de acción. La técnica contemporánea es la máxima expresión de la voluntad de manejar las cosas sin errores, de hacer con ellas, en forma inequívoca, lo que queramos. *Voluntad de poder*. La técnica moderna es voluntad de que nuestra voluntad no falle, es decir, que logre con eficacia todo lo que se propone hacer.

Si todavía quedan resquicios por donde las cosas se muestren indomables, inmanejables, si no hemos logrado aún empuñar la muerte, la enfermedad o los desastres ecológicos y sociales o las guerras, esto es sólo un problema de tiempo. Ya sabrán -pensamos- nuestros sucesores cómo arreglárselas con esas cosas indomeñables. La técnica, junto con ser un manejo relativamente seguro de muchísimas cosas, es, al mismo tiempo, una *fe* insobornable y una firme esperanza de que, con el tiempo, alguna vez todo quedará sumiso a nuestra voluntad de poder. ¡Curiosa situación! La técnica, voluntad de seguridad pragmática, se sostiene y alimenta por medio de una fe, de una esperanza, es decir, por medio de algo que por su misma esencia es insegura.

La situación se torna aun más candente cuando lo que está en cuestión no es tan sólo el dominio y manejo de las cosas con que hacemos nuestra vida, sino la vida misma, nuestra propia existencia. ¿Quién puede estar seguro de no errar cuando de lo que se trata es de llevar la vida por el justo camino, es decir, de acertar ya no en lo que hacemos hacia fuera de nosotros, sino en lo que hacemos *de nosotros mismos*? ¿Qué es lo justo y adecuado en tal o cual decisión práctica? ¿Qué es lo *debido*? ¿Qué es lo bueno y qué lo malo en nuestras acciones? El despertar contemporáneo de los problemas éticos, bioéticos o ético-políticos, no es sino la manifestación hiriente de que algo escapa a nuestra voluntad de poder, a nuestra voluntad de certeza y de seguridad. ¿No será que la vida se resiste tercamente a entrar por las vías de lo seguro? ¿No será que la existencia es esencial e inevitable riesgo, es decir, riesgo constitutivo del propio existir?

He aquí la situación en que hoy nos encontramos: por un lado, una voluntad irrenunciable de dominio y de seguridad; por otro, la experiencia de todo un sector de realidades que se resisten a entrar en este dominio de la voluntad: 1° la *creencia* en el futuro exitoso de la razón pragmática, y 2° el amplio campo de lo estrictamente humano que se manifiesta como una amenaza de toda seguridad, ultimátum

frente al cual y para el cual no hay respuestas ni de la técnica ni de la razón.

¿Será entonces tan claro que el hombre puede y debe alejar todo riesgo de la vida? ¿No será la vida misma, en cuanto tal, un ineludible y constitutivo peligro? ¿Es la razón, en su forma tradicional - filosofía y ciencia- lo más hondo y originario del hombre? ¿Será el hombre -como pensamos- fundamental y esencialmente un animal *racional*? ¿Y si la razón estuviera, ella misma, montada sobre otra cosa, más radical que la propia razón, sobre una cosa esencialmente incontrolable por ella? ¿Qué es esa otra cosa, si es que la hay?

La razón es tan sólo uno de los modos como funciona nuestra inteligencia. Ese modo consiste en *enfrentarnos* con aquellas cosas con las que vivimos y que encontramos en nuestro existir. A esas cosas las enfrentamos para *ver* cómo se comportan en su ser mismo y en su actuar. Las cosas aparecen entonces *frente* a nosotros, mostrándonos su rostro, es decir, eso que los griegos llamaban el *eídos* y que nosotros podemos traducir por “aspecto”. Las cosas, frente a nosotros, nos muestran su “aspecto”, es decir, nos muestran el modo como ellas se nos presentan a nosotros quienes las observamos. Acerca de esas cosas así presentes en su “aspecto”, nuestra razón *dice* lo que ellas son y lo que con ellas ocurre. Y este *lógos* -este decir- es el modo como la razón hace *suyas* las cosas, las *aprehende*, las “vive”, podríamos decir. La razón “vive” las cosas al decirlas. Y, diciéndolas, *dice algo de algo*: afirma o niega algo de las cosas. En este afirmar o negar la razón “se juega”, es decir, juega su destino: si acierta en lo que las cosas son, la razón resulta exitosa, resulta una buena y verdadera razón; pero si no logra este acierto, la razón fracasa.

Pero esta razón que así se juega *frente* a las cosas, no es el modo más hondo y originario como funciona nuestra inteligencia. Antes de que las cosas sean puestas frente a nosotros, las cosas tienen que habernos sido dadas. Antes de todo ejercicio de la razón, y para que este sea posible, tenemos que estar *con* las cosas. No “frente” a las cosas, sino *en* ellas y *con* ellas. Esta inicial y originaria presencia de las cosas no es un enfrentamiento de ellas con nuestra mente, es un radical e irrenunciable *estar* en medio de las cosas. Tal vez sin advertirlas en forma explícita. Simplemente siendo entre ellas.

En este sentido, como ha visto certeramente Heidegger, el hombre no existe nunca sin las cosas, sino que su existir se realiza siempre y en todo momento en medio de ellas. Es lo que Heidegger llama el “estar-en-el-mundo”. Estar-en-el-mundo es moverse entre cosas, es un tener que existir precisamente fuera de sí, en las cosas mismas. Aquí no hay ningún “enfrentamiento” con las cosas. Aquí las cosas nos son de un modo tan natural que ordinariamente ni siquiera reparamos en ellas. La luz que nos ilumina, el aire que respiramos, el espacio en que nos movemos, nuestro propio cuerpo *en* que somos y *que* somos, nos pasan ordinariamente inadvertidos. Y si advertimos algo que en un momento se destaca para nosotros, por ejemplo las palabras que yo estoy diciendo ahora, advertimos eso, pero a la vez dejamos de advertir una serie de otras realidades que rodean eso que advertimos, y que al mismo tiempo lo hacen posible. Por ejemplo, ahora, al leer lo que yo digo y atender a ello, no advertimos a la figura precisa del que escribe, ni tampoco a las letras que impresionan nuestra vista, ni a la luz que nos ilumina o al suelo que nos sostiene. Y sin embargo, todas esas cosas están siendo para nosotros ahora mismo. Están siéndonos en forma inadvertida.

Hay algo anterior a la razón. Hay el existir mismo y, en medio de ese existir, una inteligencia que impregna por entero el existir. Nuestra inteligencia es un momento constitutivo de la propia existencia, y esa inteligencia radical y constitutiva no consiste sino en *tener* las cosas, o mejor, en ser “tenidos” por ellas, y no en un presunto “pensar acerca” de las cosas.

Pues bien, de esa inteligencia existencial o vital es de lo que ahora queremos hablar. Esa inteligencia es idéntica con la existencia misma. No es un acto que brotara ulteriormente del existir a la manera de una facultad o de una potencia accidental. Esa inteligencia existencial es puro acto (no, por supuesto, acto puro). Es acto de ser y acto de inteligir al mismo tiempo, de un inteligir que no es diferente del sentir con que sentimos la presencia de las cosas o de nuestro propio cuerpo. Es el sentir mismo, que en nosotros los humanos, lejos de contradistinguirse del inteligir, lo conforma como un momento constitutivo esencial. *Inteligencia sentiente*, decía por esto mismo Xavier Zubiri. Somos inteligencia sentiente. Y esa inteligencia sentiente es discretísima: se emboza a sí misma, no se destaca. “Es” jugándose, no “es” pensándose. De ella podrá surgir ulteriormente la *vueltas* sobre las cosas y su enfrentamiento explícito, que es la razón. Pero, antes que la razón aparezca, ya todo se ha jugado en el existir mismo.

Ahora bien, este existir intelectual tiene dos dimensiones diferentes. Por un lado, se abre a las cosas y, entre ellas, y muy especialmente, a esas “cosas” particularísimas que son los otros seres

humanos. En virtud de este “abrirse”, quedamos instalados *fuera*, entre las cosas y entre los demás. Ahora mismo, el lector está conmigo y yo estoy con él en forma radical. Estamos siendo juntos. Y al hablar yo y al leerme los lectores, somos los unos con los otros. Somos *juntos*. Los lectores están fuera de ellos mismos, están en mí. Y yo estoy fuera de mí, estoy en ellos. Yo lo siento mucho si los lectores han decidido ahora hacer un trozo de su existencia leyéndome a mí. Tal vez sea una penosa pérdida de tiempo o -mejor- de ser. Pero es así. Estamos haciendo la existencia en conjunto, unidos.

Por otro lado, el existir está abierto para sí mismo. Mientras yo percibo al lector que me lee, me percibo, a la vez, a mí mismo hablándole y dándome cuenta de que él me entiende. La existencia, se diría, es transparente a sí misma, se entiende precisamente al entender las cosas y al entender a los demás.

¿Cómo se entiende a sí misma la inteligencia? No en un puro entender mental que no fuera más que eso: un mero entender. Sino que se entiende en su hacer. La inteligencia se entiende en sus propios actos, se entiende existiendo. Y “existiendo” significa estando fuera, entre las cosas y con los demás. El lector que me lee gasta su tiempo -el tiempo que es el lector mismo- en ese leerme a mí, es decir, el lector “se juega” su ser en ello. Se juega la existencia. Y se entiende a sí mismo al jugarse de esa manera. Entende y existe a la vez. O mejor: existe y, existiendo, entiende su existir. Existir es estar fuera, en lo que *no* somos nosotros mismos. Pero no meramente “mirando” como embobados. Antes de mirar embobados, hacemos cosas y nos relacionamos vitalmente con los demás.

¿Qué es entonces esa existencia que existimos (uso la palabra “existimos” en sentido transitivo), qué es -digo- esa existencia que ejecutamos y que al ejecutar entendimos? Es un estar en juego en todo momento. Heidegger lo ha expresado en una célebre frase: “El Dasein (la existencia) es un ente al que en su ser *le va* ese mismo ser”. ¿Qué significa que a la existencia en su ser “*le va*” su ser? Decimos “*le va*” cuando algo es im-portante para alguien. Por ejemplo, preguntamos: ¿qué *te va* a ti en esto? Y queremos preguntar con ello qué es lo que “se juega” para ti en esto, es decir, qué cosa de ti está en cuestión en ello. Si a la existencia “*le va*” su ser en el ser que tiene, ello quiere decir que su ser está en juego, está en cuestión, está haciéndose o deshaciéndose.

Esta es, efectivamente, la cuestión: ser o no ser. Ser así o ser así. Ser más o ser menos. Ser plenamente o dejar de ser del todo. Ser bien o ser mal. Ser de una manera o de ser de otra. Ser -quizás- perdiendo el ser, fracasando, echando a perder la existencia.

El ser humano es un ente al que en su ser *le va* su ser, un ente en cuyo ser se juega ese ser. El ser humano es un ente en peligro. Siempre en el filo de un riesgo. No es jamás un ente que tenga el ser asegurado. El ser del Dasein es constitutivo riesgo. Nunca nos es posible salir de ese riesgo. Sólo cabe asumirlo, y jugarse entonces a sabiendas. Porque, jugarlos, lo hacemos siempre, nos demos o no cuenta de ello. Lo queramos o no lo queramos. *Somos* riesgo y lo somos en todo momento.

La voluntad de seguridad de la modernidad no es sino una manera de jugarse. Pero una manera de jugarse la existencia que echa en olvido precisamente que se está jugando. ¿Y si esa voluntad no fuera otra cosa que un error mayúsculo? ¿Y si al pretender librarnos de todo riesgo estuviéramos corriendo el mayor de los riesgos, el riesgo de no darnos cuenta de que corremos un riesgo?

Que la existencia está en juego en todo momento, que su ser consista en ese jugarse, es lo que con palabra griega llamamos una *prâxis*. *Prâxis* podría traducirse al español por “quehacer”, espléndida palabra de nuestra lengua. La *prâxis* es un modo de ser: el modo que consiste en que no tenemos asegurado el ser, sino que tenemos que hacerlo. El *tener* que hacerse a sí mismo es lo constitutivo de la *prâxis*, no sólo el *hacerse* a sí mismo. Porque todos los seres vivos -no sólo los humanos- se hacen a sí mismos. El árbol no está hecho desde el comienzo, sino que está *puesto* en un proceso que lo lleva a desarrollarse. El árbol no es lo que *vemos* en un momento cualquiera de su proceso. No es eso que tenemos delante: esa admirable estructura de raíces, tronco y ramaje, ese estar abierto en el espacio desplegando sus ramas y sus hojas, sus flores y sus frutos. El árbol no es nunca *lo que vemos* en un determinado momento. Y si de algún modo lo es, lo es tan sólo como “momento” -precisamente- de un proceso que dura años y que va desde la semilla que germina hasta el instante en que, viejo ya e impotente, termina por morir. El árbol es una especie de “historia”, un acontecimiento en el tiempo. Por eso, en rigor, nunca vemos el árbol, porque ese proceso que lo constituye no es propiamente “visible”. La vida del árbol -su ser, diría Aristóteles- es lo que ocurre con él a lo largo de los años. ¿Quién podría ver -lo que se llama ver-ese transcurrir a través de los años? No lo vemos, y sin embargo lo conocemos. Claro está que conocemos los árboles en su propio ser de árboles. Si no fuera así, ¿cómo podríamos hablar de ellos? No voy a entrar aquí en el problema del conocimiento de los árboles, porque no es ahora mi tema. Pero voy a reiterar que el árbol se hace, se construye, se despliega en su

vivir. Y que éste su vivir no es otra cosa que ese hacerse él mismo. Si él no hundiera sus raíces en la tierra, si no desplegara sus ramas por el aire, si no floreciera y fructificara en sus debidos tiempos, ¿quién podría hacerlo por él? La vida del árbol no es otra cosa que ese su hacerse, es decir, ese darse a sí mismo la esencia que él tiene por medio de los actos que ejecuta. Es cierto que el árbol no “decide” los actos que hace. No tiene más remedio que hacerlos. Los hace “por naturaleza”. Pero si no los hiciera, no viviría, esto es, no sería lo que es: árbol viviente. Es decir, no tendría la esencia que tiene. Pero la tiene a través de sus actos, mediante ellos.

Otro tanto, y en grado muchísimo más alto, sucede con los animales. Los animales, además de su vida vegetativa -que es semejante a la de los árboles-, es decir, además de desarrollarse en actos propios desde la célula inicial hasta su muerte, viven una vida peculiar: son “lo que” son, esto es animales, en tanto que *sienten*. Su sentir es su ser. También es una operación; una operación, por así decirlo, hacia dentro. El animal está sintiendo siempre mientras es animal. Si el animal dejara de sentir, dejaría de ser animal. El ser animal del animal es su sentir: el rico y complejo articulado de sus diversos sentires, reunidos -en su raíz- por un “sentir común”, que dirían los escolásticos, un sentir en que el animal se constituye en cuanto tal.

Si no vemos propiamente el vivir de los árboles, mucho menos podemos ver el ser profundo de los animales, su *sentir*. ¿Cómo sabemos de ese sentir para que podamos hablar de los animales? Una vez más estamos ante un problema oscuro, ante un enigma. No entraré en el tema. Pero queda claro que el animal es animal porque realiza la operación del sentir. Porque en el animal, su ser es el sentir. Y ese sentir naturalmente lo tiene que sentir el propio animal. Si él no lo siente, ¿quién podría sentirlo por él? Sentir es realizar una operación tan honda que se identifica con la vida misma, es hacerse a sí propio por medio de esta operación. Y el vivir animal es precisamente este hacerse a sí mismo, esta autogénesis.

Pero ni el árbol ni el animal “proyectan” su propio ser, su realización. Están -diríamos- *puestos* en su operar por la naturaleza. Su vivir es “natural” y tan sólo “natural”. Están forzados a hacerse por su propia *phýsis*. *Phýsis*, naturaleza, es lo que no se hace, es lo que ya está hecho. *Phýsis* es lo dado y recibido, lo ineludible. Lo que no puede ser de otra manera. *Phýsis* es lo que no hacemos, sino que encontramos hecho. Lo que los árboles y los animales encuentran “hecho” no es su vida (ésta la hacen ellos), sino el “tener” que realizar el proceso de su vida.

En cambio, el hombre *consiste* vital y existencialmente no sólo en hacerse, sino en *tener* que hacerse. A este modo de vivir que es el *tener* que vivir, es a lo que en rigor se debe llamar *prâxis*. *Prâxis* no es tan sólo operación, sino operación que se pone a sí misma. Para ello es necesario tener un sí-mismo. Ni el árbol ni el animal se *ponen* a vivir, sino que viven *puestos*. Su vida es *phýsis*, es vida natural. Por eso, precisamente, carecen de mismidad, no son sí-mismos. No tienen un “sí”.

El hombre, por asumir su propio origen, se constituye en un sí-mismo. No es que “construya” su impulso originario. No. El hombre no es Dios. Pero lo asume en su vida, lo hace *suyo* y, haciéndolo *suyo*, cobra su mismidad, su sí-mismo. Por eso, el hombre está siempre en una especie de “deuda” esencial con algo que es anterior a él, con algo de donde él mismo *viene*. Es ciertamente un sí-mismo. Pero lo es en deuda: es un sí-mismo *viniente*.

A ese vivir *desde* sí-mismo, digámoslo con el término adecuado: a ese vivir que *elige* su propio vivir, que lo pro-yecta *desde* sí-mismo, es a lo que se debe llamar *prâxis*, quehacer. *Praxis* no es solamente el hacerse a sí mismo, sino que es el hacerse a sí mismo *desde* sí mismo, desde un sí-mismo que al mismo tiempo sólo es desde fuera de sí mismo. *Praxis* es libertad, esencial libertad. En este sentido, no es que el hombre “tenga” libertad, sino que es esencialmente -en su ser mismo-libertad. ¿Libertad de qué? De todo. El hombre está “desprendido” de las cosas que hace, está *fuera* de sí, está en algo increíble, en algo que se cierne sobre todas las cosas que son. Y eso que no es ninguna de las cosas que son, porque las trasciende a todas, es *el ser*. Por estar en el ser, por hacer su vida *en y desde* el ser, el hombre está des-ligado de todas las cosas, es -literalmente- un *ab-soluto*. Está por encima de todo, incluidos sus propios actos. Y, precisamente por estar por encima de todo, es libre. Claro está que el hombre no es libre de ser libre. Tiene por fuerza que ser libre. Y por eso, a la vez de ser *ab-soluto*, está ligado. Es un absoluto relativo. El hombre está atado al ser, no a los entes. Pero esa atadura al ser él la *asume* (la hace *suya*) en su existencia. La asume y hace *suya* gozosa o dolorosamente al ejercitar su libertad.

Pues bien, a este modo de ser que consiste en esencial e irrenunciable libertad es a lo que los griegos llamaron *êthos*. *Êthos* es el modo de ser que se contrapone a la *phýsis*, a la naturaleza. Si *phýsis* es lo que sin remedio ya está hecho, *êthos* es lo que se hace a sí mismo. *Prâxis* y *êthos* son dos

conceptos esencialmente correlativos: praxis es el hacerse que se hace a sí mismo, que *puede* y *tiene* que hacer su propio sí-mismo. Ethos es *morada*, morada del sí-mismo. Porque morar, habitar, es un “*se habere*”, un poseerse a sí mismo en aquello en que se habita. Es tenerse entre manos, es decir, autoposesión libre. Todo lo que el hombre hace con las cosas en medio de las cuales existe, es esencialmente *êthos*. También la ciencia que desarrolla o las habilidades artísticas que va adquiriendo al vivir. Si la vida de las plantas y de los animales es naturaleza, *phýsis*, la de los seres humanos es *êthos*. Todo nuestro vivir es ético, en este sentido profundo. Y por eso Heidegger se permitió decir que *Ser y tiempo*, la obra en que analiza la existencia del hombre para descubrir lo que el hombre entiende por ser, es todo entero un libro de ética.

Pues bien, moviéndonos en el *êthos*, nos abrimos a algo indecible, nos abrimos a Dios. Dios no es jamás primariamente algo a lo que se llega mediante el uso de la razón. Dios no es primariamente algo que se demuestra por medio de argumentos. Dios es *alguien* con quien nos relacionamos en actos de adoración, de confianza, de alabanza y de gratitud. Dios sólo se manifiesta en nuestra vida como alguien por quien nos jugamos la existencia. Dios sólo se manifiesta originariamente en una fe.

Pero, ¿de dónde “sale” este Dios (permítaseme una expresión tan poco reverente)? Dios no está entre los entes con los que existimos. Ni siquiera está en esa forma que sería constituir el fundamento de todo lo que se nos da como ente dentro del mundo. Dios trasciende absolutamente el mundo, trasciende todo lo que es. Sólo se llega a Dios por un movimiento espontáneo de la existencia. Recordemos que *ex-sistir* no es tan sólo estar fuera, en las cosas o en los demás seres humanos. Es eso también, pero no es sólo eso. *Ex-sistir* es estar en un “fuera” radicalísimo. El fuera radicalísimo en el que el hombre está es *el ser*. Cuando digo “ser”, no digo un ente, ni siquiera esos entes tan particulares que son los demás seres humanos. Esos seres humanos *con* los que convivimos son, también ellos, entes, entes abiertos al ser, abiertos a eso que no se identifica con las cosas, sino que, estando en las cosas, va más allá de ellas, las sobrepaja. En lo que el hombre está y en lo que en definitiva se apoya para hacer su existencia es *el ser mismo*, algo que no es esto o lo otro. Lo que es *esto* o *lo otro* es siempre un ente. Ente es lo que tiene un “qué”, una quiddidad, dirán los escolásticos. Ente es siempre “algo”. Y “algo” significa un determinado “qué”. Ente es la rosa y es también la pantera. Ente es el jarrón y la estrella lejana. Entes son los números y las ecuaciones matemáticas. Ente es la poesía y el cuarteto de Beethoven. Ente es todo “lo que” es. Pero, *el ser* no es “algo que es”. El ser es el puro “es”, es la abismal abertura dentro de la cual puede dibujar su figura peculiar cada uno de los entes. Los entes son lo cerrado, lo en-cerrado dentro de sus propios límites, de los límites de su “qué”. En cambio, el ser es lo sin encierro, es la abertura pura y simple. Es aquello *en* que los entes se despliegan precisamente para ser entes, es decir, para ser “algo que es”, algo delimitado, algo que es solamente lo que él es. Sin eso que llamamos el ser, no habría entes, porque el ser es aquello por lo cual los entes *son*. Ser es lo i-limitado, es decir, lo no ente. Y si no-ente es lo mismo que la nada (*non ens, mè ón*), entonces es necesario decir que el ser es la nada. Pero no una nada en que no pasara nada, sino la nada (lo no-ente) que se identifica con lo máximamente efectivo, con el ser mismo.

En ese ser habita el hombre. Es decir, *en* el ser se constituye el hombre, *se las ha*, podríamos decir. Háberselas es precisamente habitar. Y lo que permite esta “habitud” es justamente el ser. El ser es el origen para nosotros de la *práxis*. El ser es el *êthos* radical, la última y definitiva morada del hombre. Hábiendoselas con el ser -habitando- el hombre cobra su existencia. Y la existencia no es otra cosa que el háberselas mismo del ser humano con el ser. *Ex-sistir* es estar en ese “fuera” absoluto que es el *fuera de todo ente*, vale decir, el ser mismo.

Pues bien, si el ser es lo abierto por antonomasia, lo no encerrado, lo no-delimitado, el ser es, en este sentido, in-finito. No finito significa no-ente: es una nada esencial, es abertura sin límites. El ser es, en este sentido, algo así como una *posibilidad* in-finita. Por eso, el hombre, al moverse en su existir en esta posibilidad sin límites, no puede menos de ascender por lo abierto del ser hasta lo más alto imaginable o, lo que es igual, no puede menos de descender hasta lo más profundo, hasta eso que por su esencia misma es “lo mayor que se puede pensar”. En realidad, eso mayor que todo no es algo que se “piensa”, es algo que *se siente*. Eso máximo que se nos abre desde el ser y en virtud del ser, se abre para nosotros en un impulso afectivo hacia lo más alto y lo más profundo. A eso más alto y profundo que se puede pensar y sentir -añorar, diría yo- es a lo que llamamos Dios. Dios es término de una experiencia radical de la propia existencia. Es término final de una dirección a que apunta el alma misma del hombre: es el término tendencial de nuestra experiencia del ser. No puede darse la experiencia del ser sin que en alguna forma se abra para nosotros la experiencia de Dios. Entiéndase bien: no de Dios como un ente supremo, sino de Dios más allá de todos los entes, de Dios como la

dirección última y extrema a que apunta el ser. Todo ser humano tiene una experiencia de Dios, pero esta experiencia no es la experiencia de una cosa, ni siquiera de una cosa sublime. Es la experiencia que yo llamaría de la *posibilidad de Dios* o, si se quiere, de Dios como posibilidad para el hombre, como posibilidad última de la existencia, como ámbito de lo sagrado.

Que todo ser humano tenga esta experiencia no quiere decir que la acoja. Aquí está todo el problema. Las cosas más cercanas a nosotros, las más hondas y constitutivas, pueden ser las más fácilmente olvidadas. Ordinariamente el hombre vive olvidado del ser. No es que le sea posible no habérselas con el ser. No es que el ser deje de desplegarse para él. Si esto ocurriera, el hombre dejaría *ipso facto* de existir. Dejaría de ser hombre, se sumiría en la naturaleza. El hombre es hombre *por* la abertura del ser en la cual está y en la cual se mueve al existir. Pero esa abertura puede olvidarse. ¿Quién piensa hoy en el ser? ¿A quién le preocupa el ser? Los entes nos acosan. Hay por todas partes entes de toda clase. El mundo entero se ha acercado hoy a nosotros y podemos con extrema facilidad encontramos con las cosas más lejanas. Todo se nos ha acercado: los astros del cielo, los acontecimientos remotos, las obras de arte más sublimes. Todo está a nuestro alcance. Y esta presencia invasora de los entes, posibilidad y magnificada por la técnica moderna, nos hace perder de vista, en medio de tantas cosas, al ser mismo. El ser no preocupa a los hombres. No entra en sus proyectos, ni en sus anhelos. El ser, eminente y absorbentemente cercano, se ha alejado de nuestros actos, de los actos en que hacemos nuestra vida, y se ha alejado también de nuestros deseos, anhelos, esperanzas y vicisitudes cotidianas. El ser ha caído en el olvido. Se ha hecho inasible y nadie intenta cogerlo. El ser ha quedado obliterado.

Y, con el ser, Dios, lo más alto y lo más profundo. Dios se nos ha esfumado. Nietzsche decía: “Dios ha muerto”. No es que haya muerto. Si Dios es Dios, no puede morir. Y si no es Dios, lo que muere tampoco es Dios. Dios está allende la muerte y allende cualquier otra vicisitud humana. Dios es Dios, y nada más. Y vive, por supuesto. Pero no lo “tocamos”. Lo hemos olvidado. ¡Terrible poder del olvido! El olvido nos hace obliterar lo más hondo de todo lo que hay, hace que no tomemos en cuenta ni en consideración al ser y a Dios.

Y, sin embargo, Dios sigue estando en la existencia de los hombres. Los hombres siguen entendiendo lo que significa Dios. Si no lo entendieran, no podrían ser ni siquiera *a-teos*. Ateo es el que niega a Dios. Pero, negar a Dios no es cualquier cosa: es negar a *Dios*. No es lo mismo negar a Dios que negar la existencia de otros seres inteligentes en alguna galaxia alejada. Negar a Dios es negar que *haya* eso más alto y profundo que se pueda pensar, sentir e imaginar. Negar a Dios es negar al Altísimo. ¿Cómo sabe el ateo de ese Altísimo? Se dirá que lo que el ateo niega es al Dios de los creyentes; le niega credibilidad, no cree en ese Dios en que otros hombres creen. Bien. Pero, ¿entiende el ateo lo que niega? Si no lo entiende, no sabe lo que niega. Es como si yo dijera: Niego el “paranipún”. Pero, si no sé lo que es el “paranipún”, no sé lo que niego. Y, por consiguiente, no niego nada. El ateo tiene que *entender* lo que es eso en que los creyentes creen. Y, entendiéndolo, tiene que negarlo. Luego, el ateo conoce en alguna forma a Dios, sabe de Dios. Tiene experiencia de esa posibilidad que llamamos Dios. Y la niega. ¿Por qué la niega? No, ciertamente, porque conozca todo lo que hay y puede haber, y *vea* que eso que llamamos Dios no se encuentra entre las cosas que hay y que puede haber. ¿Por qué lo niega entonces? No lo niega por ninguna razón. Lo niega sin razón y sin experiencia. Y, al negarlo, se arriesga, por supuesto, a equivocarse. El ateo sólo se mueve en el ámbito de la razón, y en ese ámbito arriesga el error. Naturalmente que no puede estar cierto de que no hay Dios. ¿De dónde sacaría esa certeza?

Hay dos maneras de habérselas con el Dios posible. O bien afirmar que ese Dios posible lo hay real y verdaderamente. O bien, negar que lo haya. Ambas cosas son actos de fe. Se cree que hay Dios, y se cree también que no lo hay. Sin duda también creen los que piensan que no hay Dios: creen que no lo hay. No lo saben. Lo creen. A veces se piensa que sólo los creyentes creen, y que los incrédulos no creen. Y entonces se les exige a los creyentes que den razón de lo que creen. Y se deja en paz a los incrédulos. Pero los incrédulos también creen y, por consiguiente, debieran dar igualmente razón de por qué no creen. El incrédulo piensa que él no se arriesga, puesto que no hace ningún acto especial de fe. Se cree seguro. Seguro en su incredulidad. El único que sé arriesga -piensa- es el creyente. Pero tan acto de fe es creer que no hay Dios como creer que lo hay. En ambos casos corremos un riesgo. Y lo corremos porque la vida es *riesgo*. Es imposible no arriesgarse. En las cosas más hondas e importantes corremos siempre un riesgo. Vivir es jugarse *por algo*. No es posible no jugarse. Si yo dijera: no creo en Dios y, por consiguiente, no me juego, no me estoy dando cuenta de que al no creer en Dios, igualmente me juego: me juego *contra* Dios. ¿Por qué contra Dios? Por que si Dios es Dios, es

lo más grande que hay. Y si yo prescindo en mi vida de lo más grande que hay, estoy pretiriendo lo más grande que hay, lo cual es supremo riesgo. Y si eso más grande que hay es Dios, es el soberano, es el dueño de todo, es el Señor, es respetabilísimo, sacratísimo, inviolabilísimo. Y yo prescindo de eso. Luego, no sólo me expongo a perderlo, sino que de hecho, en mis actos, en mi vida, lo ofendo y lo desprecio. Porque dejar de lado lo más grande que hay, dejar de lado al Señor de todo y, por ende, de nosotros mismos, es ofenderlo, agraviarlo. Riesgo supremo, como se ve. Porque, si se ofende y desprecia a Dios, se corre el riesgo de enfrentarse en lucha con Dios. Lo cual es suprema insensatez.

¿Qué es, según esto, creer? Creer es poner la vida a algo. Es jugarse la vida riesgadamente. Es hacer que la vida tenga una dirección. Es -en última instancia- vivir vida *humana*, vida en *el ser*, en la abertura in-finita. Creyentes e incrédulos *creen*, porque se arriesgan, se juegan la vida. Y no es posible no jugársela, porque la vida es precisamente eso: un irle a la existencia su propio ser en su ser; un estar en cuestión el propio ser.

Quien dijera: “yo no hago nada, yo simplemente prescindo; luego, no me arriesgo”, al decir eso está haciendo algo muy preciso: está poniendo la vida a la nada, se está jugando por el no hacer. ¡Y cuánto cuesta no hacer nada! Es quizás, de todas las cosas que se pueden hacer, la más difícil de hacer. ¡Pregúntesele, si no, a un budista si es fácil o no sumirse en la nada! Tenemos, pues, que siempre nos jugamos la existencia por algo, incluso cuando sostenemos de buena fe que no nos jugamos por nada. El problema radica entonces en qué cosa es aquello por lo que vale la pena jugarse la existencia entera, puesto que de todos modos nos la vamos a jugar.

Pero, no sólo todo ser humano tiene la experiencia de Dios como posibilidad existencial suprema, no sólo hace esta experiencia en la soledad de su vida, sino que, además, se encuentra con la situación de que hay otros hombres que creen en Dios, se encuentra con todas las religiones que existen y han existido en el mundo y en la historia. Se encuentra -a través de esas religiones- con que hay hombres que viven de la fe en Dios y que hacen de ella la forma suprema de su vivir. Se encuentra con seres humanos que dicen que han hecho una experiencia inequívoca de Dios: los patriarcas y los profetas de Israel, los fundadores de todas las religiones del mundo y de la historia hasta hoy mismo. Se encuentra con Moisés y con Jesucristo, con ese Jesús que hablaba de Dios como su Padre y que dio su vida por acercar a los hombres a ese Dios que era su Padre. Se encuentra con todos los místicos de todos los tiempos que dicen que, sin lugar a la menor duda, Dios mismo se les ha manifestado. Sin ir más lejos, se encuentran (o pueden encontrarse), por ejemplo, con estas palabras de Santa Teresa de Avila: “... estando la misma persona descuidada y sin tener la memoria en Dios, Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido, mas entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido que algunas veces -en especial a los principios- la hace estremecer y aun quejar, sin ser cosa que le duele. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo, porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse, y es harta pena, aunque sabrosa y dulce; y aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás... Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo; porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma, y parecer que la llama con una seña tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no lo puede dejar de oír... ¡Oh, mi poderoso Dios, qué grandes son vuestros secretos y diferentes las cosas del espíritu a cuanto por acá se puede ver y ni entender, pues con ninguna cosa se puede declarar ésta, tan pequeña para las muy grandes que obráis con las almas!” (Morada Sextas, cap. 2, 1-2).

Pues bien, frente a esta situación histórica, que ningún hombre puede soslayar, es necesario tomar una posición. Podría decirse -por ejemplo- que todo eso son fantasías, ilusiones, errores. Sí, eso puede decirse, sin duda. Pero, ¿lo sabe usted o lo cree? ¿Cómo podría saber que efectivamente nada de eso es real? ¿Y si fuera real? Cada cual tiene que decidir -en fe- si cree o no cree en este testimonio de miles de testigos religiosos. Por ejemplo, tiene que decidir si Jesucristo al decir: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”, está diciendo una tontería o una locura, o está, por el contrario, diciendo la verdad. Y en tal caso Jesucristo será realmente la luz del mundo, la luz para todos los hombres. Nadie puede saber, con su pura razón humana, si estas cosas son verdad o no lo son. No sabe ni lo uno ni lo otro. Y, por consiguiente, no puede dejar de tomar una posición ante eso, porque o lo acepta como verdadero y vive en consecuencia con esta fe, o lo deja de lado y no lo toma en cuenta para su vida. No le queda más

remedio que *jugarse*: jugarse en pro o en contra. Y no se diga que si yo no tomo en cuenta las palabras de Jesús, no estoy haciendo nada especial, sino que estoy omitiendo una toma de postura sin ir contra lo dicho por Jesús. Porque eso, precisamente, es lo que no ocurre. Si yo no acepto que Jesús es la luz del mundo, y resultara que él sí la es, estoy cometiendo un acto de graves consecuencias, porque en tal caso andaré en las tinieblas. Siempre nos jugamos frente al testimonio de los hombres de Dios. Si no creemos en ese testimonio, no es que simplemente no creamos. Es que creemos -no teóricamente, sino *prácticamente* y con nuestros actos- que esos hombres son falsarios, ilusos o locos.

Ante la posibilidad de Dios que se nos abre dentro de la comprensión radical del ser y en la historia de las religiones, no queda más remedio que la fe. La fe en que ello es así, o la fe en que es una falsedad y una tontería.

¿Qué postura tomar? ¿Por qué nos jugaremos? Veámoslo. Para cualquier lado que nos inclinemos, corremos el riesgo de errar. En ambos casos se corre -desde este punto de vista- el mismo riesgo: el de no acertar en la verdad. Por consiguiente, desde un punto de vista puramente teórico, es decir, desde el punto de vista de la posesión contemplativa de la verdad, ambas posturas son igualmente riesgosas.

Pero, ¿qué sucede en el orden práctico, es decir, en el orden de la existencia misma en cuanto tal? Si yo no creo en Dios o, lo que es igual, si yo creo que no hay un Dios, corro -en el orden práctico- el riesgo de perder a Dios, de quedarme *sin* Dios, tanto en esta vida como en una posible vida después de la muerte. Se me dirá: eso no es seguro, no es seguro que lo pierda. No es seguro, por supuesto, pero es *posible*. Yo *corro realmente el riesgo* de perder a Dios. Ahora bien, Dios, si es, es lo más alto y lo más profundo que se puede pensar. Es decir, si yo creo que no hay Dios, corro el riesgo de perder lo máximo imaginable. ¿Y qué riesgo corre -en la práctica- el que cree que hay Dios? Si se equivoca, entonces realmente no hay Dios. Pero si no hay Dios, ¿qué ha perdido? Se me dirá: ha perdido la vida. ¿Por qué? ¿Acaso hace una vida más indigna, mezquina o inferior el que cree en Dios? Eso es algo que también lo *cree* el que cree que no hay Dios. Eso es otra de sus creencias y, por consiguiente, algo en que él, una vez más, se arriesga. Arriesga que en vez de ser indigna o inferior, la vida del que cree en Dios sea la más bella que cabe, la más alta.

Por el lado de la vida no podemos argumentar. Hay que argumentar por el lado de lo que perdería el que cree en Dios si no hubiera Dios. Obviamente que no perdería nada, puesto que si no hay Dios, no lo puede perder.

Por un lado se arriesga perder lo que por definición es lo máximo que se puede pensar. Por otro lado no se arriesga nada. Entonces pregunto: ¿qué es lo más sensato *de hacer* -estamos en el orden práctico-, creer en Dios o creer que no hay Dios? Recordemos que *de todos modos* nos jugamos siempre la existencia. En el orden práctico no existe la neutralidad. No es posible abstenerse: o bien creo prácticamente en Dios o bien creo, también prácticamente, que no hay Dios. Necesariamente tengo que creer. De todos modos tengo que arriesgarme y jugarme la vida entera.

Me parece que, puestas así las cosas, el único acto sensato que se puede hacer es jugarse la existencia por que hay un Dios. Al hacerlo, escogemos "la mejor parte", como se dice en un pasaje de San Lucas. Y esa parte, como allí mismo se dice, "jamás nos será quitada". Hemos escogido lo más bello, lo más alto, lo más profundo, lo más sagrado, lo más potente, lo más sabio y lo más vivo.