

Por JOSE GAOS*

I

LA *Metafísica* de Aristóteles conceptúa expresamente de primera filosofía a la ciencia teológica, y en ésta culmina ella misma. Las *Meditaciones* de Descartes se dan en el título por primer contenido, el probar la existencia de Dios. La *Ética* de Spinoza trata en su primera parte «de Dios». La *Crítica de la razón pura* finaliza su parte «elemental» con la crítica de las pruebas de la existencia de Dios —que parece haber sido el origen de la obra y de toda la filosofía de Kant. La *Lógica* de Hegel se presenta como «exposición de Dios... en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».

Quiere decirse que las obras maestras de la filosofía hacen culminar ésta en dar razón científica del Dios, —como dice Aristóteles, o de Dios, como dicen, Descartes, Spinoza y Hegel,— o probar su existencia y exponer su esencia; o en criticar científicamente la razón científica dada del uno y del otro, o las pruebas de su existencia y las exposiciones de su esencia; o en suma, en la teología, o la crítica de ésta. En otros casos, que se extienden desde los presocráticos hasta filósofos contemporáneos, se conceptúa de divinidad o de lo divino la razón del universo dada por la vía autárquica de la ciencia. Pues bien, ¿qué relación tienen el Dios de Aristóteles, el Dios de Descartes, el de Spinoza y el de Hegel, el Dios o la divinidad o lo divino del filósofo en general,

* Este ensayo del Dr. José Gaos fue enviado para ser leído como ponencia en un coloquio sobre *El Dios del filósofo y el Dios del creyente*, que se proyectó en 1962, con motivo del tercer centenario del fallecimiento de Pascal. Este coloquio sólo se celebró en 1964. Publicamos en este número las ponencias del Dr. Gaos y del Dr. Lázaro. En el próximo publicaremos las de los otros dos participantes.

respectivamente, con los dioses de la religión griega, el Dios del judaísmo y del cristianismo, los dioses o el Dios de las regiones?

«... su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego, ni con el cristiano», dice de Aristóteles, Ortega, en su *Leibniz*, quizá como eco de otras voces. Pero «el Dios» de Aristóteles, que parece ser «el Dios» *en general*, la divinidad, es una *noésis noéseos*, un gran ensimismado tras el primer móvil, el cielo de las estrellas fijas, que parece, a su vez, una abstracción del Zeus homérico, oculto tras las nubes en la cima del Olimpo o del Ida y ensimismado en sus cogitaciones, tan impenetrables hasta para Hera como las nubes para los mortales. Y mucho más infundado sería negar que el Dios cuya existencia piensa probar Descartes, sea el del cristianismo; o que Spinoza y Hegel pensasen exponer la verdadera concepción del Dios del judaísmo y del cristianismo. Y en cuanto al conceptuar de divinidad o de lo divino la razón del universo dada por la ciencia, ¿sería posible sin una identidad mayor o menor de notas entre las esencias de la razón científica del universo y de la divinidad o lo divino?

A pesar de todo, debe reconocerse que entre el Zeus homérico y el Dios de Aristóteles hay toda la diferencia acarreada por las mentadas, generalidad y abstracción; entre el Dios del judaísmo y del cristianismo y el Dios de Descartes, el de Spinoza y el de Hegel, todas las diferencias que podrían pormenorizarse entre Jehová, o el Padre, el Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo y el Ser soberanamente perfecto, la sustancia de infinidad de atributos infinitos, el Todo-Sujeto —Espíritu absoluto— autoconciénte. Ni serían menos ni menores las diferencias entre la razón científica del universo conceptuada de divina o lo divino, y lo divino de cualquier religión.

La esencia del Dios de la teología filosófica o de la divinizada razón científica del universo, no puede tener las mismas notas que la de los dioses o el Dios de unas u otras religiones; pero tampoco puede dejar de tenerlas todas: lo primero, en razón de ser estos dioses o Dios *objeto* de la *pistis* y la *eusebia*, de la fe, el culto, la devoción, y aquel Dios o aquella divinizada razón objeto de pruebas, de ratiocinios, de razones, de *logoi*, o en suma, respectivamente de subjetividades tan diferentes como la *religión*, y la filosofía o la *razón científica*; lo segundo, en razón, no sólo de la requerida por la identidad de denominación, sino de los orígenes, ya de las pruebas de la existencia y exposiciones de la esencia del dios o de Dios, en que parece haber sido la fe

religiosa en éstos la base a la que se sobrepuso el dar razón científica de ellos por algún interés en darla, ya de la conceptuación de la razón científica del universo como la divinidad o lo divino, que parece suponer alguna previa o paralela fe en esto o estimación para ello.

Lo mismo en el hacer de Zeus, de Jehová, de Dios, objeto de «ciencia», que en el conceptuar de divinidad o de lo divino la razón del universo dada por «la ciencia», sería la intervención de una u otra *ciencia*, lo distintivo de la teología culminante de la filosofía o de la conceptuación de la razón científica del universo como la divinidad o lo divino, lo distintivo del Dios del filósofo relativamente al Dios del creyente. Pues bien, no sólo la ciencia de Dios tiene por fundamento las pruebas de la existencia de Este cuyas conclusiones van definiendo Su esencia como primer motor, o autor de la sustancia pensante y de la idea de El en ella, o Sustancia de infinidad de atributos infinitos, o cuya primera premisa es la idea de Dios como el Ser soberanamente perfecto o el Ser cuya esencia implica la existencia o se identifica con ésta, o el Ser y la Nada identificados en el Devenir; también la repetida conceptuación tiene un fundamento, que si no es puramente la previa o paralela, esto es, incientífica fe en lo divino o estimación para ello, no puede ser sino, en último término, las mismas pruebas.

Mas, de estas pruebas ha venido a reconocerse, hasta dentro de la neoescolástica últimamente más destacada —no sólo por ello—, que no tienen tanto la índole y el valor de *praeambula fidei* en el sentido del *intelligo ut credam*, cuanto, en el sentido del *credo ut intelligam*, de articulación racional del dogma de la fe religiosa. De las pruebas se dice, en efecto, que su incumbencia capital no es convertir «incrédulos», sino ofrecer a aquél que ya cree una justificación racional de su fe y mostrar, al que busca honradamente, la racionalidad de la fe». (M. Rast, S. J., *Welt und Gott*.)

La fe religiosa sería, pues, lo primario, lo radical y lo decisivo; y al reconocerlo así, la filosofía pasa de su teología y de su conceptuación de la razón científica del mundo, como divinidad o lo divino, y de la crítica de una y otra, a la filosofía de la religión— y a la filosofía de la filosofía: en último término, de dar razón científica de Dios probando su existencia, a dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre, investigando el origen de esta concepción— de ésta toda, emotiva, motiva y racional. De los dos grandes hechos de la religión y la fi-

lososofía no puede su sujeto, —el hombre—, dejar de darse razón científica: la filosofía de la religión, que la dé de ésta, debe completarse con una filosofía de la filosofía que la dé de la filosofía misma, con su crítica y todo. Razones y filosofías que no pueden menos de ser *antropológicas*...

II

El hombre *concibe* a Dios, el Bien infinito, no sólo en el pensamiento del teólogo, sino fundamentalmente en la fe, el sentimiento y la acción del creyente, singularmente en la acción del santo: cuando el santo de la caridad lleva a cabo una obra de misericordia por amor de Dios, el Bien infinito, éste no sería sólo objeto de su pensar, ni siquiera también de su fe y su amor, sino que estaría participado, ejecutado, realizado, actualizado «parcialmente» por, y en su actividad. Pues bien, desde antes ya del «*primus in orbe deos facit timor*», hasta las sugerencias psicoanalíticas de un Jhon Wisdom, se han dado muchas y diversas razones *antropológicas* de la concepción de lo divino. Personalmente, me he adherido a las de la tradición, remontable a la Idea platónica del Bien, que dio su cifra más concisa y exacta en el renano «Dios es la categoría del Ideal», aunque las razones de la adhesión no sean precisamente las de la tradición misma. Los conceptos de *inexistencia de lo existente o la nada* y de *existente infinito, o de esencia y existencia infinitas*, o Dios, serían las categorías cardinales de la razón humana.

De ellas, es decir, de su existencia en la razón humana, debe ésta darse razón —como de todo. Pero no podría dársele por *objeto* alguno, sino tan sólo *connotar* todo objeto denotable por un concepto. No podría dársele, pues, sino por el *sujeto* de ella misma, es decir, por la naturaleza humana. Parece, en efecto, poder darla el vivir los hombres como bienes o males las existencias y los existentes ajenos y propios: el odio a lo vivido como malo motivaría el pensar el concepto de inexistente, que aniquila siquiera *in mente* lo vivido como malo, y el amor a lo vivido como bueno motivaría el pensar el concepto de infinito, que «infinita» siquiera *in mente* lo vivido como bueno. Lo que no quiere decir que la causación misma entraña en tal motivación sea «comprensible», ya que no sería ninguna causación—ninguna relación...

La objeción serían los dioses malos, destructores, aniquiladores. Pero éstos no serían sino una ingrediencia de la compleja y meandrinosa historia de la concepción de la nada y del Dios

de Bondad, que tampoco sería sino otra ingrediencia de la misma historia; ésta no finalizaría en ella, si es que finalizará en el reconocimiento de ser el Dios de Bondad una personificación de la categoría del Ideal...

Más aún, admitiendo que la razón comprimida en lo anterior fuese suficiente de la concepción de Dios por *el hombre* en general —la «infinitación» no sería privativa del filósofo, sino general al hombre, como la aniquilación—, no lo sería de lo que con Dios hace en especial *el filósofo*, de lo privativo de éste: dar razón científica de Dios o de la concepción de El por el hombre. ¿Qué será, pues, lo que haya movido a ciertos hombres a no contentarse con la fe religiosa en los dioses o en Dios, a no contentarse con menos que con *probar* la existencia del dios o de Dios? prueba presupuesta, como se insinuó, por aquéllos que tampoco se contentan con la razón puramente científica del universo, que tampoco se contentan con menos que con conceptualarla de divinidad o lo divino. El motivo aflora en el Discurso del Método así:

«Me complacía sobre todo en las matemáticas, a causa de la certidumbre y evidencia de sus razones; pero no advertía aún su verdadero uso, y, pensando que no servían más que a las artes mecánicas, me pasmaba de que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se había edificado encima nada más elevado. Como, al contrario, comparaba los escritos de los antiguos paganos que tratan de las costumbres a palacios harto soberbios y magníficos que no estaban edificados más que sobre arena y barro.»

No se trata de gustos y opiniones privativas de Descartes. Bastaría para mostrarlo la *Ethica more geometrico demonstrata*, esfuerzo por dar a la moral con sus fundamentos metafísicos, teológicos, la certidumbre y evidencia de la geometría, dando a ésta su uso más útil y alto. El afán de dar a los dogmas religiosos —«dogma» es palabra de la familia de «doxa», parecer, opinión— la certeza de los teoremas científicos por excelencia, he aquí el motivo más probable de la generación del peculiar híbrido cultural de religión y ciencia que es la teología filosófica en que culmina la metafísica, que toda asciende a tal cumbre o descende de ella. Mas este motivo radica en un hecho antropológico: ser el hombre el *animal rationale* tanto, por lo menos, cuanto el *animal religiosum*; por lo que no se contenta con estar con los objetos en las relaciones irracionales (1) que son en casos

(1) En todo este escrito tiene el término «irrational» el sentido de «no racional», «no propio de la razón, sino de otras facultades o potencias»; sentido puramente descriptivo y no estimativo.

las más naturalmente espontáneas y apropiadas, como con los objetos de la fe religiosa, la relación mediante ésta; sino que quiere entrar con *todos* en relación mediante la razón, razonándolo todo, racionando sobre todo, pensando *logoi* de todo. Y lo quiere, no simplemente por poseer la razón y disponer de ella, sino porque a la razón le sería consustancial el estar animada por el afán de principalidad —concepto implicante de los de universalidad y superioridad superlativa— que sería propiamente la soberbia, la *hybris* (2). La animación por ésta de la razón humana hasta alzarla a la razón filosófica de la *archikotate episteme*—aristotélica, del trascendental sujeto legislador kantiano y, superlativo de estos superlativos, del Saber Absoluto en la cabeza de Hegel, sería el motivo específico de la metafísica culminante en la teología.

Ahora bien, al mismo afán es esencialmente anejo el estimar, como sumo entre todos los bienes vividos por el hombre, a la razón misma; al dar razón con ella, al saber y la certeza universales y absolutos: por lo que el hombre llegó a concebir a Dios como omnisciente, y los filósofos lo han concebido como la Verdad, Razón infinita y Saber absoluto; y desde Aristóteles hasta Hegel, han hecho de El en definitiva un pensador, un filósofo, a una con el identificarse ellos mismos, mediante el pensamiento filosófico, con el dios o Dios.

Este endiosamiento, deificación, divinización o apoteosis y entusiasmo cierra un círculo: la soberbia de la razón, que mueve a dar razón de todo dando la de Dios, incluye en la razón que da de Este, el bien que es la razón misma, con su dar razón de todo, para esta su propia soberbia; y es el ápice de ésta, pues que entraña sutilmente un sobreponerse a Dios mismo, al llamarlo a juicio de existencia y esencia ante el tribunal de la Razón, que es la propia del filósofo o que éste se apropia singularmente. Se comprende que el hombre religioso haya recelado temerosa y hostilmente del filósofo como de un siniestro sacrilego y blasfemo. Por su parte, quienes no se contentan con menos que con conceptualizar de divinidad o de lo divino la razón científica del universo, no se contentan con menos porque no se contentarían con una razón científica menos principal que el dios o Dios de la religión y la filosofía: bien podría tratarse, pues, menos de «superstición» religiosa que de «superbia» filosófica.

Mas ésta, o en general la razón, no se habría percatado a tiem-

(2) "Hybris" y "soberbia" son palabras de la misma familia, ya etimológicamente.

po de sus límites y extralimitaciones: ¿percatarse de ellos no será imposible a la soberbia por su esencia misma?... Los objetos y las formas de relación con ellos se corresponderían de suerte que no podrían intercambiarse libremente sin resultados contraproducentes para los fines ambicionados: habría objetos propios de la razón y de la ciencia, como los números, los astros y las sustancias materiales; y de la fe religiosa, como Dios, y el hacer de los primeros objetos de procedimientos incientíficos habría producido las falsas ciencias de la aritmética pitagórica y cabalística, la astrología y la alquimia; el hacer de los segundos objetos de un método como el de la geometría, habría procreado el susodicho híbrido y también pseudociencia de la teología filosófica y en general la metafísica, que, al acabarse por reconocerlo no viable, se quedaría en producto arcaico de la cultura humana.

Sólo que —la fe viva no parece haber menester de la prueba, de la ciencia, de la razón; únicamente una fe menos viva, si no moribunda, puede querer reavivarse, certificándose con la razón, la ciencia, la prueba, lo que ya no querría una fe muerta: la motivación de la teología filosófica, motivación puramente religiosa— en apariencia, se delata en el fondo más o menos irreligiosa, lo que va muy bien con la soberbia; en rigor, requiere una mezcla de las dos cosas: interés por dar *de la religión*, que ya *no se bastaría* a sí misma, una razón científica oriunda de la *soberbia*, doble motivo irreligioso. Mas si las pruebas de la existencia de Dios serían tan poco puramente racionales y concluyentes por estar motivadas por la religión y la irreligión y la soberbia, por éstas mismas, estaría motivada la crítica de las pruebas: hacerla requiere interés por *criticar la razón* científica dada de la religión; al ateo mismo, le importaría Dios lo bastante para empeñarse en negarlo o simplemente declarar que lo niega, ¿y habrá el absoluto indiferente en materia de religión?; y quizá no haya precisamente menos *soberbia* que en dar razón de todo con Dios dándola de Este, en hacer la crítica de este mismo dar razón, en dar razón crítica de él.

Por ende sería la crítica misma de las pruebas de la existencia de Dios tan poco puramente racional y concluyente como las propias pruebas: incluso sería más indemostrable la inexistencia de Dios, que su existencia, si fuese indemostrable la inexistencia en general, —antes también en especial, el teísmo, el panteísmo, el deísmo—, sino, por el otro lado, el ateísmo y el agnosticismo, la crítica de la teología y hasta la filosofía de la religión y la filosofía de la filosofía —incluyendo, naturalmente, las de

este mismo escrito—, tendrían pues, motivaciones en conjunto, religiosas e irreligiosas. Y a su vez tendrían la religión y la irreligión las mismas motivaciones que deben ser objeto de una cabal filosofía de la religión —y de la irreligión, como las antes apuntadas de los conceptos de Dios y la nada por el amor y el odio al bien y al mal—, o por la constitución radicalmente moral o ética de la naturaleza humana. ¿Círculo de dar razón filosófica de la religión por la moral y de tal razón filosófica a su vez por la religión? Circular así, autoexplicativa o justificativa, sería esencialmente la naturaleza humana.

En todo caso, las palabras anteriores no pueden contener la última en este orden de cosas. En éste tiene la última que versar más ampliamente sobre la naturaleza humana. Pues si a ésta se ha debido recurrir para resolver el problema planteado por el dar razón de todo, ella plantea el problema de dar razón de ella en el todo —en un nuevo círculo que acaso sea imagen de la insolubilidad del problema.

III

El hombre ha llegado a saber de sí mismo como un ser desequilibrado, por desnivelado, en cuanto concebidor, no simplemente de lo *superior* a él, a él, bueno y *malo*, demoníaco, finito, sino de los *sumo*, el Bien puro, infinito, divino, hasta actualizarlo «parcialmente», o en concepción fundamentalmente activa, motiva, y realmente insuperable, que lo realza tanto cuanto, por relación a ella, lo rebaja lo demás de su naturaleza; por lo que es el ser descontento con su suerte ontológica hasta el extremo de desvivirse, de de-serse, por no ser lo que es, y ser lo que no es. Pues el hombre ha llegado a saber de sí, así en el seno de una Naturaleza donde ha acabado reconociendo que no hay indicio incontrovertible para, y por él mismo, el hombre, de la existencia de tal bien —fuera de él mismo, de su propio concebirlo hasta actualizarlo «parcialmente».

No sólo a los bienes, fines y el sentido que *él* reconoce en la Naturaleza se oponen los males, disteleologías y el sin sentido que también debe reconocer, sino que parece deber reconocer, asimismo, en unos y otros, concepciones suyas, motivadas por su propia naturaleza radicalmente moral, o en suma, antropomorfismos éticos. Lo que no querría decir que la Naturaleza *sin él* carecería de sentido, sino que él no lo comprende cabalmente o no lo conoce —como el animal, por limitación de su ani-

malidad, no comprende cabalmente o no conoce él que el hombre reconoce en ella por fuerza de su humanidad.

Parece razonable pensar que la Naturaleza no puede producir un ser exclusivamente erróneo, y que si pasó de la materia inanimada hasta nada menos que la concepción de Dios por el hombre, puede pasar, lo que no sería un paso mayor o más difícil, de esta concepción a la existencia de Dios fuera de la concepción misma, o de la realidad natural sin Dios a la concepción de Dios y de esta concepción a la realidad natural con Dios; pero también parece razonable reconocer que, sobre ser estos dos pasos, si concebibles, pues que concebidos, incomprensibles, ni para el segundo, ni para aquella imposibilidad del ser exclusivamente erróneo, se encuentra alguna razón incontrovertible fuera de ellos mismos —que los haría comprensibles.

Así el hombre concibe lo infinito y no lo comprende: concibe lo que no comprende, entre ello este mismo concebir lo que no comprende o a sí mismo. Y así se le plantea el problema de la razón de ser de su propia existencia «teo-poética», por decirlo así, en el seno de una Naturaleza en todo lo demás «a-tea», por decirlo correspondientemente; problema que ha acabado por reconocer insoluble, si a tal equivale en último término el haber acabado reconociendo que no hay el susomentado indicio: paradójico plantear el problema aquello mismo que hace reconocerlo insoluble, o hacerlo insoluble, aquello mismo que lo plantea, cerrándose sobre sí en círculo.

El problema de la existencia, en la Naturaleza, del hombre, que concibe a Dios, lo resolvería la existencia de Dios en la Naturaleza fuera del hombre, si no fuese que esta existencia plantea el problema de la concepción de Dios por el hombre, que es el de la existencia del hombre en la Naturaleza... La incomprendibilidad del universo para el hombre es la de éste para sí mismo en el universo. El hombre se reconoce el existente cuya esencia le plantea un problema insoluble, el de su naturaleza en la Naturaleza; se reconoce un existente misterioso para sí mismo en una Naturaleza misteriosa para él, un monstruo de la Naturaleza en una Naturaleza monstruosa.

La insolubilidad del doble problema en círculo está en la *imposibilidad de darse el hombre una razón transhumana*, metaantropológica, de la concepción de Dios por él, o de sí mismo, *del hombre*, como ser que concibe a Dios —o imposibilidad de las razones cosmológico-metafísicas por la que en lo anterior se subrayó la índole antropológica de las otras—, y en la *imposibi-*

lidad de darse una razón antropológica de la concepción de Dios por él, o de sí mismo, que sea una razón suficiente o que no se quede en el hecho último de su existencia incomprensible en la Naturaleza; fracaso de la razón metafísica del universo y del hombre y de la razón antropológica del hombre y del universo, ésta por insuficiente o no última y aquella por incierta, aunque última. Como la aniquilación en la nada, parece tener lugar tan puramente *in mente, in suma mente*, por tenerlo más radical *in corde, in imo corde*, la infinitación en el Bien, que incluye la propia identificación con el Bien, el endiosamiento, la deificación, la divinización, la apoteosis y el entusiasmo —como en la nada entra la propia aniquilación.

No sería así si se lograra la certeza universal y absoluta: sería llegar a ser el Bien mismo, Dios mismo, en este atributo gnoseológico, y por la relación entre los atributos del Infinito, en éste todo. Pero la *impasibilidad* de lograr tal certidumbre, o la forzosa incertidumbre correlativa, equivaldría a la de lograr el Bien, identificarse con Dios, o la infranqueable transcendencia de Este. Mas la *incertidumbre* misma parece requerir más bien la mera *posibilidad*, no más, pero tampoco menos, de la pervivencia o no del hombre, de la existencia o no de Dios, de identificarse o no con Este —siendo toda posibilidad por esencia disyuntiva e indefinida...—. La imposibilidad de ser Dios no sería ni la de Dios mismo ni la de la propia pervivencia...

IV

En términos de filosofía clásica eminente en la tradición anteriormente mentada: la razón pura podría dar razón pura de sí por la razón práctica —por la historia de ésta desde los dioses buenos y malos hasta el Dios personificación del Bien y el reconocimiento de esta personificación, historia motivada por la constitución ética del hombre, que incluiría en sí la soberbia de la razón—, pero no podría dar razón pura de la razón práctica misma, ni ésta podría dar de sí ni de la pura razón pura, naturalmente, sino sólo razón práctica. Que es por lo que en este escrito se distingue terminológicamente entre «razón» y «motivo».

En referencia a la ley que podría pensarse reconocida por lo anterior, la de los tres estados: parece haber razón para conceptualizar la metafísica de un intermediario pasajeramente histórico entre la religión y la ciencia, pero no para negar, aún dando por desaparecida a la metafísica y por irreligiosa a la Humanidad

futura, la subsistencia del misterio del puesto del hombre en el cosmos o del hombre para sí mismo, que sería reliquia de la esencia misma de la religión, cuando ya no fuese raíz de ésta.

V

Lo anterior todo resume una concepción realista: del hombre, cuya constitución ética lo movería a concebir a Dios, en una Naturaleza en que no reconocería nada fuera de sí mismo con que darse razón de sí mismo. Mas hay el idealismo, en que el hombre se concibe fuera de la Naturaleza, concibiendo correlativamente a ésta en él, en el sujeto, y cuya esencial culminación sería el trascendental absoluto y objetivo, en que el sujeto se identifica con o como Dios. ¿No hace la existencia del idealismo incierta, como mínimo, toda concepción realista?

Replicar: cómo dar razón del idealismo en la Naturaleza, cómo el idealismo sería el colmo de los antropomorfismos, sería de un realismo sin mayor razón que el propio idealismo.

Pero replicar: realismo e idealismo integran una antinomía, quizá la antinomía de las antinomías, sería reconocer la incertidumbre esencial a toda antinomía.

Definir una antinomía como pareja de concepciones contradictorias entre las que no se podría adjudicar la *verdad* y el *error* por *razones*, sino sólo *optar* por *motivos* irracionales, éticos, caracterológicos, sería una definición antropológica y realista, si no fuesen concebibles los motivos y la opción del sujeto humano individual tanto, cuanto de éste como absoluto, de él como predicado, parte, fenómeno del Sujeto trascendental...

Infranqueables, pues, ya los antropomorfismos por el hombre, ya la antinomía por el hombre o por el mismísimo Sujeto trascendental, es decir, por cada uno de sus términos, ninguno de los cuales podría prevalecer ciertamente sobre el otro.

Ni por ende, razón realista de la Naturaleza por Dios y del hombre por ambos, ni de Dios por el hombre; ni razón idealista de la Naturaleza y Dios por el hombre-Dios. Naturaleza y hombre, sin última razón cierta, *factum* incomprensible.

La existencia de Dios sería igualmente incierta como conclusión de pruebas de ella, como concepción por el hombre, dentro de una concepción realista y como existencia del Dios del idealismo.

De hecho, el hombre ha vivido siempre, y parece que, mientras sea sin equívoco hombre, vivirá en la incertidumbre científica —no religiosa ni filosófica— de la posibilidad de su propia pervivencia y de la existencia de Dios; pero en lo que no había vivido, es en el reconocimiento de tal incertidumbre. Ahora bien, la religión tiene consecuencias prácticas —si es que no es fundamentalmente práctica. La teología filosófica tiene consecuencias —prácticas en la filosofía moral—, esté o no motivada por la constitución ética del hombre.

El agnosticismo teológico-antropológico y el antinomismo gnoseológico no pueden menos de tenerlas. En rigor, no se trataría de consecuencias, como si la certeza o la incertidumbre fuesen exclusivas de una teoría absolutamente independiente o independizable de toda práctica, o a la que pudiera seguir o no, como extrínseco anejo, una práctica: la certeza o la incertidumbre informarían la práctica misma, que en el fondo las motivaría.

En vez, pues, de vivir en la certeza de la fe religiosa, o en la certeza teológica, realista o idealista, de la existencia de Dios; en vez de fundar la moral en la voluntad o la esencia divinas, creídas objeto de revelación o pensadas objeto de conocimiento científico, o de probar por la moral la existencia de Dios, ni lo uno ni lo otro, sino una ética, o una eudemonología, o un arte de vivir, en la incertidumbre científica de la existencia de Dios, o en la indefinida posibilidad disyuntiva de que Dios exista o no exista —si vivir así angustiosamente o no, sería cuestión de, o quizá mejor, para la misma ética, eudemonología o arte de vivir.

Cualquiera de las tres supondría, en cambio, la certidumbre de «valores» obligatorios por lo menos subjetivamente. Los hechos parecen ser, si no la existencia de valores de intersubjetividad total, sí de valores de intersubjetividad parcial y de valores subjetivos; y entre las posibilidades puramente conceptuales no parece hallarse la de un ser humano que no reconozca, siquiera en su fondo insobornable, ningún valor obligatorio, o un ser no obligado por nada, siquiera por sí mismo singularmente —en un «imperativo categórico personal»: sería un ser sin «consistencia» o una contradicción en los términos. No, el hombre es el animal moral *lato sensu*, aún a pesar suyo.

Conclusión:

El Dios del creyente sería una personificación del concepto del Bien infinito, concepto motivado por el amor a lo vivido como bien, por la radical constitución ética de la naturaleza humana.

El Dios del filósofo sería una «racionalización» del Dios del creyente, y de la religión en general al mínimo que es la incertidumbre de la existencia de Dios y de la pervivencia del hombre, el misterio del hombre para sí mismo o del universo para él, y a la ética, eudemonología o arte de vivir en tales misterios e incertidumbre reconocidos, en el doble sentido de sabidos y aceptados, o a la mera luz de los valores, intersubjetivos o subjetivos, subjetivamente reconocidos, en el mismo doble sentido, de percibidos o sentidos y obedecidos —o desobedecidos con remordimientos de conciencia.

VIII

En razón de la idea que se ha hecho de la verdad y del valor de comunicabilidad de la filosofía, verdad puramente subjetiva y hasta momentánea de cada filosofía *en conjunto*, valor de ideas o vistas intercambiables parcialmente, sólo, nunca íntegramente, con las de otros sujetos, únicamente tales verdad y valor reconoce a este escrito en este momento.