CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 40, 2013, 545-557, ISSN: 0210-4857

LA GÉNESIS DE TODAS LAS COSAS

ANTONIO GONZÁLEZ
Doctor en Filosofía
Director de Estudios y Publicaciones de la Fundación Xavier Zubiri
Fundación Xavier Zubiri
Madrid / España
antoniogonzalez@zubiri.net / antonio.gonzalez@praxeologia.org

Recibido: 12/07/2013
Aceptado: 16/09/2013

Homenaje al profesor Antonio Pintor-Ramos

Resumen: El presente artículo comenta el texto de Aristóteles sobre la admiración filosófica, y trata de repensar esa admiración a partir de un análisis de los actos, entendidos, en el núcleo de la filosofía primera, como un "surgir las cosas". A partir de esa concepción de los actos, se procede a intentar comprender el estatuto de la admiración científica y también de la admiración filosófica por la génesis de todas las cosas, en la que se sitúa el llamado "problema de Dios".

Palabras clave: Aristóteles, Heidegger, Zubiri, admiración, aparecer, Dios, fenomenología, onto-teo-logía, surgir.

THE ORIGINS OF EVERYTHING

Abstract: This article comments Aristotle's passage on admiration. Philosophy begins with admiration, and admiration occurs in the analysis of human acts. At the core of first philosophy, acts can be understood as "the appearing of things". From this conception of the acts, we proceed to try to understand the status of scientific admiration and also the philosophical admiration for the genesis of all things, which poses the so-called "problem of God".

Keywords: Aristotle, Heidegger, Zubiri, admiration, God, phenomenology, onto-theo-logy.

Universidad Pontificia de Salamanca

Un maestro es alguien que nos enseña a ver. Un maestro de filosofía es alguien que nos enseña a admirarnos de lo que vemos. La filosofía, nos dicen Platón y Aristóteles, comienza con la admiración[1]. Un comenzar, dice Aristóteles, que no sólo tuvo lugar al principio, sino que se repite "ahora" (καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον), porque la filosofía es un continuo principiar, y los filósofos son siempre principiantes.

¿De qué se admira el filósofo? Se puede estructurar la admiración, como ya hizo Aristóteles en el texto citado, recurriendo a una cierta progresión en tres pasos sucesivos. La filosofía comienza admirándose de las cosas "cercanas entre las extrañas" (πρόχειρα τῶν ἀτόπων), y "poco a poco" (κατὰ μικρὸν) pasa a preguntarse por cosas "mayores" (μειζόνον), como las incidencias del mundo natural, para finalmente preguntarse por la "génesis de todo" (τοῦ παντὸς γενέσεως). Tal vez no sólo al comienzo, sino también ahora, sea posible rehacer admiradamente el camino de ese principiar que caracteriza a la filosofía.

1. LOS ACTOS

Propiamente, Aristóteles no habla de las cosas "cercanas" sino de las cosas "a la mano" (πρόχειρα). Por supuesto, Aristóteles no está aludiendo a nada parecido a la distinción de Heidegger entre lo que está "a la mano" y lo que está "ante la mano"[2]. El Estagirita trata de decirnos simplemente que la admiración comienza con las cosas con las que nos encontramos en nuestra praxis cotidiana. Lo que está "a la mano" es aquello que forma parte de nuestra vida, que no es un agregado artificioso a la misma, o algo que solamente resulta sorprendente cuando nos iniciamos en los arcanos de un saber vedado a la mayor parte de los hombres. La filosofía comienza, como tuvo que subrayar Sócrates, en la vida humana misma, con las cosas que forman parte de nuestras actividades más sencillas y humildes. Allí es donde nos sorprende la pasión por la filosofía.

Y es que en nuestra vida cotidiana nos encontramos con cosas ante las que nos admiramos. Son las cosas que hemos traducido por "extrañas". Pero de nuevo el texto griego dice algo mucho más importante y preciso: "las cosas a la mano entre las que no tienen lugar" (πρόχειρα τῶν ἀτόπων). Lo extraño, para la mirada universal de un griego, no es lo que viene de fuera (*extraneus*), sino lo que

1 Cf. PLATÓN, *Teeteto* 155 d; ARISTÓTELES, *Metafísica* 982 b 11-16.

2 Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1986 (16ª ed.), pp. 66-83.

Universidad Pontificia de Salamanca

no tiene lugar (ἀ-τόπον). Lo que no tiene lugar es lo que no puede ser situado en un orden de cosas, unas relativas a las otras, en la funcionalidad entre las cosas que constituye la raíz de toda espacialidad[3].

Ahora bien, ¿hay algo que verdaderamente carezca de lugar? No sólo las cosas sensibles tienen un lugar, unas respecto a las otras. También los seres de ficción los imaginamos espacialmente, los "vemos" por delante, de lado, etc.[4] Incluso para los seres pensados, postulados o calculados hablamos de un "mundo de las ideas", de una topología, y para el mundo virtual tenemos una miríada de "sitios web". Y es que las cosas que aparecen ante nosotros, por fantásticas, ideales o virtuales que sean, surgen en la respectividad de un orden que hace posible asignarles un "lugar" respecto a otras cosas. No sólo eso. El mismo aparecer de las cosas es un aparecer situado. Nuestros sentires están situados en el "aquí" de un cuerpo, y también el pensar, el calcular o el imaginar tienen lugar en el "aquí" en el que nos encontramos pensando, calculando, o imaginando. Todo parece tener un "sitio", un "lugar", de modo que la admiración parece carecer de un término apropiado.

Observemos, sin embargo, que entre las cosas que vemos, el acto mismo de ver no es una cosa vista. En las cosas que oímos, el acto de oír no es una cosa oída. Los actos, por más que estén situados en el "aquí" de nuestro cuerpo, no son una cosa más entre las cosas que aparecen. Cuando imaginamos un unicornio azul, el acto de imaginar no es una de las cosas más que caracterizan el cuerpo del unicornio, o el entorno del unicornio. Cuando pensamos en el teorema de Pitágoras, el acto de pensar no es una de las propiedades geométricas en las que estamos pensando. Los actos, en este sentido, tienen algo verdaderamente insólito, sorprendentemente ἀτόπον. Los actos parecen situarse en un plano radicalmente distinto de las cosas que aparecen en ellos. Si llamamos "cosas", en un sentido amplísimo, a todo aquello que aparece en nuestros actos, los actos no son propiamente cosas.

¿Qué son entonces los actos? Hemos hablado de un "aparecer". El acto de ver es un aparecer de las cosas vistas. El acto de oír es un aparecer de las cosas escuchadas. El acto de amar es un aparecer de las cosas amadas. El acto de pensar es un aparecer de las cosas pensadas. El acto de imaginar es un aparecer de las cosas imaginadas. Se podría decir que los actos son el aparecer de las cosas. Sin embargo, el término "aparecer" puede conducir a un equívoco: podríamos pensar que las cosas que aparecen, precisamente porque aparecen, son meras

3 Cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 35-41.

4 Cf. Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenolgie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 144-145.

Universidad Pontificia de Salamanca

"apariencias". Sin embargo, lo que aparece en nuestros no se presenta como apariencia, sino como algo radicalmente distinto del acto mismo. Las cosas surgen ante nosotros como radicalmente distintas del acto en el que surgen.

Tal vez podríamos entonces decir que los actos son el "surgir" de las cosas. De hecho, ésta fue la noción aristotélica de acto: ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, surgir la cosa[5]. El término griego ὑπάρχειν es etimológicamente un ὑπο-άρχειν, es decir, un *sub-regere*, de donde viene el castellano "surgir". Al hablar de los actos como un "surgir las cosas" estamos indicando precisamente que, en los actos, las cosas que surgen "rigen" (*regere*) en alteridad radical respecto a los actos mismos. Y la alteridad es radical *porque los actos no surgen como cosas*. Y no surgen *porque los actos no son cosas, sino el surgir de las cosas*.

De ahí que tengamos, por una parte, una unidad primigenia entre los actos y las cosas: no cabe ningún dualismo, porque los actos, como surgir de las cosas, son inseparables de las cosas que surgen. Sin embargo, por otra parte, los actos no son cosas; no surgen como cosas. De ahí la alteridad radical entre los actos y las cosas. Los actos no surgen, porque son el surgir de las cosas; si se quiere, los actos no aparecen, porque son el aparecer mismo de las cosas; los actos no se "actualizan" ni tienen "actualidad" porque son el actualizarse mismo de las cosas[6]. En los actos acontece el desgarramiento originario entre los actos mismos y las cosas que en ellos surgen.

De ahí el carácter verdaderamente admirable de los actos. Ellos son, por una parte (1), lo más cercano a nosotros mismos. Los actos constituyen lo que usualmente se llama "vida" (no en un sentido biológico), o "praxis" (no en un sentido pragmático) o "existencia" (no en un sentido existencialista). El surgir de las cosas pensadas, queridas, amadas, deseadas, soñadas, imaginadas, sentidas, buscadas, calculadas, postuladas... es lo que constituye la fibra más íntima de nuestro acontecer.

Los actos son algo tan íntimo, que usualmente la filosofía los ha rozado cuando ha querido pensar un ámbito a salvo de toda duda. Si me equivoco, existo, decía Agustín[7]. Pienso, luego soy, decía Descartes. Ahora bien, la primera de las verdades no recae sobre un sujeto situado por detrás de los actos *(ego),* sino que se encuentra en los actos mismos (*cogito*). Tampoco recae sobre lo que surge en cuanto tal. La "verdad real" de lo que surge no tiene la inmediatez de la verdad misma del surgir: puedo dudar de todo lo que surge, pero no de su mismo surgir.

5 ARISTÓTELES, *Metafísica* 1048 a 31.

6 De ahí la dificultad de reproducir en nosotros el análisis de la "actualidad común" entre actos y cosas, de la que habla Zubiri, cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 133-188.

7 Cf. Agustín de HIPONA, *De civitate Dei* XI, 26.

Universidad Pontificia de Salamanca

En lugar de abandonar los actos para transitar hacia su "sujeto" o su "objeto", convendría haberse detenido más en ellos. Los actos tienen una verdad primera, independiente de toda metafísica de la subjetividad. La persona, antes que un sujeto, comienza siendo el "resonar" ("personar") los actos en nuestra carne[8].

La superación de la perspectiva "monológica" no se realiza simplemente apelando a lo "dialógico". La "filosofía lingüística" del siglo pasado descubrió penosamente que todo significado presupone el carácter de acto que tiene el lenguaje mismo. Y los actos humanos poseen una maravillosa característica, que es la posibilidad de ser actos compartidos. Compartimos los actos de modo admirable en el "co-tocar" (de donde deriva el "acontecer" castellano) del saludo, del beso, del abrazo. También compartimos los actos cuando las miradas son un "mirarse" recíproco. Y compartimos los actos cuando en los grupos acontecen intenciones que no se pueden entender como mera suma de intenciones individuales[9]. Por eso, los vínculos humanos, antes de ser "intersubjetivos", son "interpersonales", pues su raíz está en los actos compartidos[10]. De hecho, la persona no sólo es un "personar", sino un "mirar hacia adelante" (πρόσοπον) que mira y es mirado en su mirar.

Digamos además que los actos no sólo poseen una verdad primera, sino también una belleza y bondad originarias. No es la belleza de las formas que surgen, sino la belleza del mismo surgir. Las cosas no son bellas primeramente por cumplir con criterios formales, sino por remitir, en su variedad y riqueza, al surgir de toda cosa[11]. De hecho, el término griego καλός se refiere originariamente a lo vivo y vigoroso (como el alemán *Held*), y lo vivo, antes que las cosas que surgen, es el mismo surgir[12]. Por otra parte, lo bueno (*good,* ἀγαθόν), en el nivel de los actos, podría aludir etimológicamente a una unidad o vinculación originarias, como la que se da entre actos y cosas, o en los actos compartidos entre los humanos.

Por otra parte (2), a pesar de la primeridad de su verdad, los actos son "invisibles" en el sentido de que no son una cosa que surge. Son el surgir mismo de las cosas. Sorprendentemente, lo más inmediato a nosotros mismos, lo verdaderamente firme e inconcuso, es al mismo tiempo algo invisible. Ya decía Aristóteles

8 Es la etimología popular de "persona", cf. Aulus GELLIUS, *Noctes Atticae* V, 7, citando a Gabius Bassus.

9 Cf. John SEARLE, "Collective Intentions and Actions" en P. COHEN, J. MORGAN, and M.E. POLLACK (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge, MA, MIT press, pp. 401-415.

10 Ya ARISTÓTELES hablaba del "acto de co-sentir" (ἐνέργεια τῆς συναισθήσεως), cf. su Ética *Eudemia* 1245 b 24.

11 Desde aquí se puede asumir a Michel HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Éditions François Bourin.

12 Cf. Julius POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Bern-München, Franke, 1959, p. 524.

Universidad Pontificia de Salamanca

que, así como los ojos del murciélago están ciegos para la luz del día, también nosotros estamos ciegos para aquello que "por naturaleza es lo más manifiesto de todo" (φύσει φανερώτατα πάντων)[13]. El surgir, claro está, es lo más manifiesto de todo en un sentido muy peculiar. El surgir no surge, sino que acontece como la constitución de la alteridad radical de todo lo que surge. Los actos, como surgir de las cosas, acontecen como lo diáfano, como lo trasparente, como aquello que no se ve pero que, en su transparencia viva, permite ver todo lo demás.

Esto, que merecería la pena analizar más detenidamente[14], es verdaderamente lo que Aristóteles llamaría una cosa "a la mano entre las que no tienen lugar", una cosa inmediata de entre las extrañas.

2. COSAS Y CAUSAS

El siguiente paso en la admiración filosófica, tanto al comienzo como ahora, consiste en progresar "poco a poco" hacia "cosas mayores", tal como nos decía Aristóteles. Estas cosas son mayores, no en masa o en extensión, sino porque pertenecen, a diferencia de los actos, al ámbito de lo "visible", es decir, al ámbito de lo que surge en nuestros actos. Aristóteles menciona en concreto las "incidencias" y "características" (παθήματα) de la luna, del sol, y de las estrellas. Podríamos aplicar el progreso "poco a poco", mencionado por Aristóteles, al desarrollo de las ciencias a lo largo de los siglos. Las ciencias, en la medida en que contienen un deseo de saber, arrancan también de la admiración. Su admiración se dirige a las incidencias o características de las cosas que aparecen en nuestros actos.

Hablar de "incidencias" o "características" de las cosas implica llevar a cabo una distinción, en las cosas mismas, entre lo que de ellas surge en nuestros actos, y las causas de este surgir. Hablar de "causas" es, etimológicamente, hablar de "cosas". Se trata de cosas que ahora son tomadas como fundamento de aquello que surge en nuestros actos. Y es que las ciencias, al maravillarse de las cosas que surgen en nuestros actos, las explican convirtiendo ciertas cosas en "causas". Cuando las ciencias se admiran del surgir de las cosas, buscan las causas de ese surgir. Las ciencias transitan, por ejemplo, desde el sonido que se actualiza en nuestros actos auditivos hacia las ondas sonoras que producen oscilaciones en la presión del aire, y que son convertidas en ondas mecánicas en el oído humano, para ser recibidas en el cerebro. En este caso, las ondas sonoras son aquella cosa que es causa de la onda sonora. Y, al ser causa, la onda sonora, aunque es

13 ARISTÓTELES, *Metafísica* 993 b 11.
14 Cf. mi estudio sobre el *Surgimiento* (en prensa).

Universidad Pontificia de Salamanca

pensada como "otra" cosa, no es más que el mismo sonido, pensado con radical independencia de que haya surgido en mis actos[15].

Que las ciencias puedan hacer esto, como lo hace en general toda forma de pensamiento, es algo que tiene su raíz en la estructura misma de los actos. No se trata de que haya un cierto tipo de actos (como los kinestésicos) que nos trasladen, desde lo actualizado en nuestros actos, "hacia" su fundamento. Tampoco se trata simplemente de que, en la historia de la filosofía, el ser haya venido a ser pensado como fundamento. La razón de que nos preguntemos "por qué" pertenece intrínsecamente a la estructura de todo acto en cuanto acto. Todo acto, en cuanto "surgir de las cosas", establece una diferencia radical entre las cosas que surgen y el mismo surgir. Por eso, los actos inevitablemente nos llevan más allá de sí mismos, hacia una consideración de las cosas con independencia de su surgir. Dicho en otros términos: todo surgir incluye un un "*sub-*" (*sub-regere*), es decir, una remisión de los actos más allá de sí mismos. Una remisión que no parece que podamos encontrar ni en la inteligencia artificial, ni en la inteligencia animal, porque en último término pende de algo muy modesto y muy humano al mismo tiempo: la alteridad radical entre los actos (como un surgir de las cosas) y las cosas que en ellos surgen.

Yendo desde unas cosas hacia sus causas, yendo desde las cosas hacia su fundamento, las ciencias han elaborado poco a poco una visión grandiosa del universo como un proceso evolutivo, caracterizado por la aparición de los primeros núcleos, la formación de los primeros átomos, la nucleosíntesis estelar, la génesis de la materia interestelar y la aparición de las primeras moléculas, los planetas, y, en la Tierra, la evolución química de la corteza, la formación de la atmósfera, la aparición de las moléculas orgánicas y el origen de la vida, incluyendo finalmente la vida inteligente. Podríamos decir que aquellos actos de pensamiento que caracterizan a las ciencias nos presentan el universo entero, no como un mero sistema de cosas, sino como un proceso, como un surgimiento de cosas, que es precisamente lo que indica el término φύσις ("brotar") o "naturaleza" (el nacer de la *natura*).

Esta perspectiva nos permitiría situar el surgir propio de los actos humanos en el conjunto del surgir que caracteriza a la naturaleza entera. Pero ello no convierte al ser humano en un mero trozo de la naturaleza, porque el surgir de los actos humanos, con la alteridad radical entre los actos y las cosas que surgen en ellos, es precisamente el lugar en el que se hacen presentes ("surgen"), gracias a las ciencias, los procesos que caracterizan a la naturaleza como tal naturaleza. El ser humano no es "sobrenatural", pues pertenece plenamente a la naturaleza,

15 Cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.

Universidad Pontificia de Salamanca

pero es "supernatural", en el sentido de que en él acontece reflexivamente el surgir de todas las cosas. La misma técnica humana es un surgir dirigido, inserto en el surgir de todas las cosas, y no una mera mediación artificial entre un sujeto y un objeto. Y, sin embargo, en el conjunto de estos procesos, y aun con todas las explicaciones neurocientíficas de los actos humanos a partir de otras cosas, esos actos, por su alteridad radical respecto a las cosas, nunca surgen como cosas, sino que son y siguen siendo el surgir de las cosas.

3. LA PREGUNTA POR LA GÉNESIS DE TODO

En el texto aristotélico sobre el origen de la filosofía, la mención de las características admirables de la luna, el sol, y las estrellas es seguida, aparentemente sin solución de continuidad, por la mención de la admiración por "la génesis de todo" (περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως). Pero, de hecho, esta admiración se sitúa en un nuevo nivel, en el que ya no nos preguntamos por las características de las cosas, sino por la génesis de todas ellas. Y, sin embargo, se entiende que la construcción del párrafo muestre una continuidad, porque en cierto modo la admiración filosófica continúa arrastrada por el mismo dinamismo racional que nos conduce a explicar las cosas por sus causas.

Veamos esto más despacio. Cuando nos preguntamos por el porqué de una cosa, nos preguntamos por las razones de su surgir. Responder a esa pregunta significa apelar a otra cosa (causa) que explica por qué esa cosa surge. Por supuesto, esta pregunta se puede ampliar, y de hecho se amplía cuando me pregunto, por ejemplo, por el origen, no de un ser vivo, sino de una especie, o por el origen de la vida en su conjunto. También puedo preguntarme por el surgir, no de un determinado átomo, sino de los átomos en general. De hecho, esta capacidad de generalizar es lo que caracteriza a las ciencias a diferencia de los saberes empíricos tradicionales. Por eso, en principio, es natural pensar que la pregunta por el surgir de ciertas cosas, o de ciertos tipos de cosas, pueda llegar a convertirse, en determinado momento, en la pregunta por el surgir (γένεσις) de todas ellas. Y, sin embargo, esta pregunta ya no se sitúa en el mismo ámbito que las preguntas propias de las ciencias.

La razón no está en que esta pregunta sea teológica en el sentido de estar condicionada por la idea judeo-cristiana de creación. Más bien habría que decir que la idea judeo-cristiana de creación, en lo que pueda obedecer a una interrogación racional, pertenece al ámbito de la pregunta por la génesis de todas las cosas. Aristóteles, con plena independencia de la tradición judeo-cristiana, se hizo esta pregunta. Lo que puede estar condicionado por la tradición judeo-cristiana, y en ese sentido no pertenece propiamente al ámbito del preguntar filosófico, es

Universidad Pontificia de Salamanca

la presuposición de que la pregunta por la génesis de todas las cosas tenga que plantearse en términos de nihilidad. La pregunta filosófica no parte de la nada, sino de la génesis de todas las cosas, es decir, de la φύσις, y no de la teología.

No siendo una pregunta teológica, no es sin embargo una pregunta científica. Ya lo señaló Kant: ni el Todo del mundo ni un presunto Creador suyo están dados como fenómenos[16]. Por supuesto, se podría argüir que las ciencias actuales (o, al menos, ciertos científicos) con mucha facilidad hablan de "todo" el universo, o de "todo" el "pluriverso", haciendo distintas consideraciones sobre su origen. Además, se podrían indicar los límites de la concepción kantiana de la ciencia: las ciencias contemporáneas no se limitan a enlazar los fenómenos mediante las categorías del entendimiento, sino que apelan con mucha frecuencia a hipótesis sobre entidades que propiamente no son fenómenos, y de las cuales solamente podemos llegar a tener una corroboración indirecta.

Todo ello, sin embargo, no impide para que debamos afirmar una diferencia decisiva entre la admiración propia de las ciencias y la pregunta filosófica por la génesis de todo. La diferencia decisiva no se debe a nuestras definiciones apriorísticas de lo que deba ser la ciencia, sino a un problema que concierne al asunto mismo (τὸ πρᾶγμα αὐτό). Las ciencias, como hemos visto, explican el surgir de las cosas recurriendo a otra "cosa", es decir, a algo que surge en nuestros actos, aunque sea en nuestros actos de postulación teórica. Cuando se postula un "pluriverso", o cuando se postulan partículas "no visualizables", estas realidades, incluso aunque fueran meras hipótesis, surgen en nuestros actos de postulación como "cosas" que sirven para dar cuenta ("causas") de lo que ya había surgido en nuestros actos. Esto no sucede en el caso de la pregunta por la génesis de todo.

En la pregunta por la génesis de todo, son todas las cosas las que tienen que ser explicadas. Por eso, este tipo de pregunta no puede apelar a una nueva cosa que explique la génesis de todas las demás. También esa nueva cosa cae dentro del ámbito del preguntar; también la génesis de esa cosa tiene que ser explicada. La pregunta por la génesis de todas las cosas no se puede responder con otra cosa, porque esa cosa pertenece al ámbito de lo aquello cuyo surgir ha de ser explicado. Algunos científicos, saltando con poca formación filosófica al ámbito propio de la filosofía, han sostenido, por ejemplo, que "las leyes de la naturaleza" podrían explicar la génesis del universo entero[17]. El problema, empero, consiste es que "las leyes de la naturaleza" son una "cosa" en el sentido antedicho de algo

16 Cf. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 612-670.

17 Cf. Stephen HAWKING y Leonard MLODINOW, *The Grand Design*, New York, Bantam Books, 2010.

Universidad Pontificia de Salamanca

que surge en nuestros actos. Dicho en otros términos: la pregunta por el surgir de todas las cosas incluye la pregunta por el surgir de las leyes de la naturaleza.

Toda explicación del surgir de las cosas apelando a otra cosa (causa primera, leyes de la naturaleza, etc.) se puede situar en el ámbito de lo que Heidegger ha llamado la "onto-teo-logía"[18]. Muchas afirmaciones y negaciones de la existencia de Dios se han formulado en términos meramente "onto-teo-lógicos". En esa perspectiva, el Dios afirmado o negado aparece como un "ente primero", como una "causa primera" que sería también "causa de sí mismo". Se trata de un modo de pensar que caracteriza a la historia del pensamiento occidental, y que, desde las categorías que hemos propuesto, termina situando a Dios en el ámbito de las "cosas" que surgen en nuestros actos, ya sea que lo llamemos "ser supremo", "causa primera" o "realidad absoluta". El problema no está solamente en que el dios de la metafísica no sea el dios vivo de las religiones. El problema más profundo consiste en que cualquier explicación de las cosas que surgen por algo que de alguna manera entra en el ámbito de las cosas no responde a la pregunta radical por el surgir de todas ellas. Esta pregunta no es radical por mencionar la palabra "nada" (*ex nihilo*); la pregunta es radical porque concierne al surgir de todas las cosas, y por tanto al surgir en cuanto tal.

Podríamos pensar entonces que nuestra pregunta se detiene en el surgir: no podemos ir más allá del surgir de todas las cosas. Cualquier otra cosa que se quiera proponer como explicación del surgir está sometida a la pregunta por el surgir de todas las cosas, de modo que tal cosa no puede ser considerada como "causa" del surgir. Por ello habría que concluir que el surgir no tiene causa, y la pregunta se detendría en la facticidad del surgir. No podríamos pretender dotar a la génesis de todas las cosas de un fundamento, porque este fundamento o causa no sólo nos situaría en el plano de la onto-teo-logía, sino que nunca podría servir como respuesta a la pregunta por la génesis de *todas* las cosas. La interrogación racional sobre el surgir de las cosas, magníficamente desarrollada por las ciencias contemporáneas, culminaría simplemente en la facticidad del surgir de todas las cosas. Con Heidegger, podríamos citar a Silesius: "la rosa carece de porqué; florece porque florece"[19].

18 Cf. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differentz*, GA 11, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 51-79.

19 Cf. Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1957, p. 69.

Universidad Pontificia de Salamanca

4. EL INSURGENTE

La facticidad del surgir no es, sin embargo, la fórmula de todo ateísmo. La radicalidad de la pregunta por la génesis de todas las cosas nos mantiene en esa génesis, y nos impide remitirnos a cosa alguna que pudiera ser la "causa" de todas las demás. Sin embargo, precisamente en esa distinción entre el surgir de las cosas y las cosas que surgen, la génesis de todas las cosas es una pura génesis, un puro surgir. La "pureza" del mero surgir es la distinción radical entre el surgir y todas las cosas que surgen. La alteridad radical que caracteriza a todo acto se nos convierte, en la pregunta por la génesis de todas las cosas, en una alteridad entre el puro surgir de todas las cosas y todas las cosas que surgen. Y, entonces, lo esencial es analizar ese puro surgir.

(1) Podemos decir, en primer lugar, que el puro surgir es un surgir "insurgente", si se nos permite la expresión. Con esto queremos decir que estamos ante un surgir que, como puro surgir, es distinto de todas las cosas. Y, en cuanto distinto de todas las cosas, es un surgir que no surge. Aquí, el prefijo "in-" es utilizado en un sentido meramente negativo. En cuanto surgir que no culmina en cosa, podemos decir que el surgir insurgente es un surgir "in-finito". Lo finito es justamente lo delimitado, y el surgir, en cuanto que no culmina en cosa, es un surgir sin límites, un surgir ilimitado. Esta infinitud es también temporal, pues el origen de la temporeidad requiere el "instante" de la venida de las cosas a la presencia. Como decía Aristóteles, "algo debe surgir siempre" (δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν)[20].

(2) En segundo lugar, el surgir se distingue del surgir por aquello que surge. Un surgir infinito, un surgir ilimitado, un surgir insurgente, es un surgir que no culmina en cosa. Y, al no culminar en cosa, el surgir no se distingue del surgir. El surgir infinito es un surgir "uno". La pluralidad de surgires requiere la pluralidad de representaciones, y la pluralidad de representaciones abandona el ámbito del puro surgir, y se traslada a las cosas: es la idolatría. Frente a la idolatría, el puro surgir es un surgir vivo. En cuanto un surgir "uno", separado de todas las cosas, podemos atribuirle la bondad infinita, a diferencia de la bondad limitada de los actos finitos en su unidad con lo que surge. En cuanto surgir vivo, le corresponde la belleza originaria e infinita, propia de la vida.

(3) En tercer lugar, a un puro surgir, le podemos atribuir la verdad primera de los actos, entendida ahora como verdad infinita, no limitada por las "instancias" que surgen. En cuanto acontecer de la verdad, un surgir infinito tiene un carácter infinitamente intelectivo. No sólo eso. Como puro surgir, distinto de las cosas que surgen, el surgir insurgente tiene un carácter libre, pues no pende de

20 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1071 b 35.

Universidad Pontificia de Salamanca

ninguna de las cosas que surgen. En este sentido, conforme al carácter de acto que tiene el surgir, se puede hablar del surgir infinito como un surgir personal. Pero es persona en un sentido analógico, infinitamente distinto del personar de los actos en nuestra carne.

(4) En cuanto lugar, el surgir infinito de todas las cosas no puede ser considerado como una "causa", pues no es propiamente una cosa. Sin embargo, el surgir de todas las cosas es "lo requerido" por las cosas que surgen. Lo requerido es lo que los griegos llamaban αἰτία, el término que usualmente se tradujo por "causa". Pero la idea de causa está condicionada por siglos de metafísica, que la han asociado al ámbito de las realidades eficientes o impositivas. Como el surgir infinito es personal, es mejor hablar del surgir infinito como "Autor". El término "Autor" alude a un poder que no es el poder de las realidades que causan efectos, tienen fuerza o se nos imponen como tales realidades. Hablar de "Autor" es aludir a un poder que no es el de las cosas, sino el de los actos en cuanto actos. Es el poder que, en lugar de eficacia, fuerza o imposición, podemos llamar "autoridad".

(5) En quinto lugar, el surgir infinito, al que los seres humanos llaman "Dios", es, por una parte, algo radicalmente distinto de todas las cosas. El surgir infinito, precisamente porque es infinito, no sólo no es cosa, sino que es infinitamente distinto de todas las cosas. Por otra parte, si el surgir solamente se diferencia del surgir en lo que surge, podemos también afirmar que el surgir infinito de Dios no está separado de las cosas que surgen, por más que éstas se diferencien infinitamente de su surgir infinito. Mucho menos está separado de los actos que constituyen al ser humano como persona. La santidad del tres veces santo, a diferencia del valor sagrado de las cosas (*das Heilige*), no es primeramente un misterio tremendo y fascinante, sino una infinita distinción en la infinita cercanía. La santidad es la presencia inmediata del totalmente otro.

5. PERSPECTIVAS

Más allá de la onto-teo-logía, Dios no aparece como causa primera, sino como un surgir infinito, en el que ya estábamos desde siempre. No demostramos la existencia de Dios, sino que mostramos que algo que acontece es Dios. En lugar de la lejanía del ente supremo, tenemos al Dios infinitamente cercano, en el que "vivimos, nos movemos y somos". Y es que Dios no "surge" (ὑπάρχοντα) lejos de cada uno de nosotros. Desde esa perspectiva, podemos incluso decir que la persona "surge" como linaje de Dios (γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ)[21]. Sorpren-

21 Cf. *Hechos de los apóstoles* 17,27-29.

Universidad Pontificia de Salamanca

dentemente, el Insurgente parece pertenecer a "las cosas inmediatas entre las extrañas", de las que nos hablaba Aristóteles.

Este Surgir infinito e insurgente converge admirablemente con el Dios de las religiones monoteístas o, mejor dicho, con el Dios del único monoteísmo que ha tenido un amplio desarrollo histórico: el monoteísmo de Israel, con sus variantes judía, cristiana y musulmana. La experiencia hebrea del Dios que acontece infinitamente (YHWH), sin poder ser encerrado entre las cosas, no fue el resultado de una reflexión onto-teo-lógica en términos de causas, sino primeramente la experiencia de una autoridad liberadora: es lo que los hebreos expresaron con conceptos como los de "reino" y "pacto", cuya radicalización es justamente la idea bíblica de creación. El surgir infinito de Dios no fue experimentado como un ente supremo, sino como un reinar "para siempre" *(l'olam)*[22].

En definitiva, un Dios infinito, un Dios que no puede ser contado entre las cosas, un Dios infinitamente cercano al ser humano, es inevitablemente un Dios "iconoclasta" que no resiste que el ser humano, en quien culmina el surgir de todas las cosas creadas, sea convertido en mera cosa. En este caso, la "insurgencia" cobra el sentido de una oposición a todos los poderes de lo real que, precisamente en virtud de su imposición como realidades, sojuzgan al ser humano, prometiéndole cosas, y convirtiéndolo en cosa. La ética está en el corazón de la filosofía primera, no por una mera vaciedad retórica, sino porque en ella se establece la diferencia radical entre el ser humano (¡la comunidad humana!) y las cosas. En virtud de esa diferencia, el ser humano vive permanentemente en la disyuntiva de fundar su vida en la realidad de las cosas, o mantener que la humanidad no es mera cosa, fiándose de Aquél de cuyo surgir infinito penden "los cielos y la tierra".

22 Cf. Éxodo 15,18. De hecho, el verbo hebreo *hayah* (relacionado con YHWH), no parece indicar primeramente el "ser" (como pensaron Filón o Tomás de Aquino), sino más bien el "acontecer" o "surgir".

Universidad Pontificia de Salamanca