

DIOS COMO CREADOR DEL PODER AUTOCREADOR DE LA REALIDAD CREADA EN GUSTAV SIEWERTH

RESUMEN: Se intenta en este artículo sintetizar, aunque aludiendo analíticamente a determinados textos significativos, las ideas básicas del filósofo alemán Gustav Siewerth —al cumplirse ahora los cien años de su nacimiento— en torno a su propia concepción del modo de acceso filosófico a la divinidad. Tal acceso se descubre, desde una reflexión trascendental sobre su particular especificidad, como posibilitado por lo que denomino «el descenso de lo divino a lo creado» (primera parte), estructura esta que afecta de modo radical a la realidad toda y, por tanto, al especulativo «ascenso de lo creado a lo divino» (segunda parte), que en Siewerth se caracteriza consecuentemente por un modo de planteamiento, al mismo tiempo metafísico y antropológico, de relevante originalidad y profundidad.

La aproximación intelectual al exigente modo de plantear Siewerth (1903-1963) desde el punto de vista filosófico la problemática de la divinidad no es fácil tarea, justamente porque ésta constituye, a mi modo de ver, el eje central o, al menos, parte esencial de la estructura de todo su pensamiento.

Pues bien, como ya le ocurriera a Hegel frente a Kant, Siewerth es a este respecto plenamente consciente de lo intempestivo de su empeño filosófico, tal como él mismo lo indica en el Prólogo a su *Das Sein als Gleichnis Gottes*: «Desde que su [del moderno espíritu racional] conocimiento apriórico de Dios sucumbió a la crítica racional de Kant estamos acostumbrados a excluir de la filosofía el nombre de Dios»¹. Pero Siewerth no se acomodó a estos condicionantes ideológicos, sino que dejó que los impulsos de su experiencia reflexiva se manifestasen de manera diáfana y vigorosa tanto en su vida como en sus escritos. Bien lo constata Franz-Anton Schwarz: «Siewerth se atrevió a nombrar a Dios en una época en la que los pensadores se callaban sobre Él»². Por ello su obra fundamental *Der Thomismus als Identitätssystem* estará decididamente centrada en la problemática de la divinidad, tal como se indica allí mis-

¹ SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes* (Heidelberg, F. H. Kerle Verl., 1958) 6. Dado que no existe traducción al castellano de ninguno de los escritos de Siewerth, los textos de Siewerth citados en este artículo serán siempre traducción mía.

² Cf. SIEWERTH, *Gesammelte Werke* (Düsseldorf, Patmos-Verl., 1971-1987), I 40. Citaré los cuatro volúmenes de las *Gesammelte Werke* de Siewerth únicamente por el número del volumen y las páginas correspondientes.

mo: «La temática del *Identitätssystem* surgió en relación con la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios»³.

EL DESCENSO DE LO DIVINO A LA CREADO

Ahora bien, ¿en dónde está la verdadera base, real y profunda, de esta humana «posibilidad del conocimiento de Dios»?

La idea fundamental de Siewerth en relación con este problema, tan sencilla como profunda y llena de insospechadas y paradójicas consecuencias, se podría formular de esta manera:

Para que al conocimiento humano le sea posible el acceso a la divinidad, deberá ésta hacerse presente, de algún modo, previamente en él. Ahora bien, a tenor del tradicional principio filosófico «*omne agens agit simile sibi*» («todo agente hace algo semejante a sí mismo»), la divinidad habrá de reflejarse también necesariamente, ella misma, en su efecto creado en el caso de que ella libremente decida crear. De aquí el título del clarividente escrito de Siewerth, ya mencionado, *Das Sein als Gleichnis Gottes* [*El ser como semejanza de Dios*].

De este modo la realidad creada se convierte, en su profundidad ontológica, en verdadero y auténtico «reflejo de una originalidad prototípica» (I 669). O dicho de manera dialéctica o paradójica: «Si Dios [...] es espíritu creador, si la decisión [*Entschluss*] y la realización del acto creador es su eterna esencia, entonces se deduce necesariamente que la acción de Dios no se dirige al mundo sino a sí mismo. Pero si toda acción [...] realiza algo semejante a sí, entonces la consecuencia es que en el acto creador la realidad creada está asimilada en grado sumo a la esencia divina» (I 671).

Siewerth es bien consciente del parentesco ideológico de este tipo de reflexión con la idea tomasiana de la negación de la relación «real» de Dios con el mundo —tal como esta idea de Tomás de Aquino es reactualizada por Siewerth—, al indicar, por ejemplo, en su polémica con Erich Przywara: «Si se quisiera relacionar el pensar, querer y crear de Dios con el “mundo” y constituir a este último en su término [*terminieren*], esto supondría una finitización de su [*de Dios*] esencia. *Ahora bien*,

³ SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem* (Frankfurt a. M., Verl. Gerhard Schulte-Bulmke, 1961²), XXV. Citaré esta obra únicamente por esta edición, considerando innecesario hacer además referencia a la paginación correspondiente de su reedición en el volumen I de las *Gesammelte Werke*, dado que en los márgenes del texto de este volumen se incluye ya la paginación relativa a la primera y segunda edición de esta obra.

Dios se relaciona únicamente consigo mismo. El conocimiento y la voluntad creadora están de tal modo incluidos en esta "autorrelación" que son de manera real e ideal [ideell] totalmente idénticos; dado que Dios conoce y quiere el mundo en *su* [de Dios] *esencia*» (II 305).

Desde este mismo punto de vista había ya sostenido Siewerth en su *Identitätssystem* que Dios «únicamente realiza y ama lo otro en cuanto se quiere y ama a sí mismo»⁴ y que, por lo tanto, «la otredad en cuanto tal *ni suscita ni finaliza [terminiert]* la decisión misma [del acto creador]»⁵. En consecuencia: «Lo "otro" surge como realidad creada en cuanto que Dios se decide a sí mismo hacia *su* [de Dios] positividad, es decir, en cuanto que *él se quiere a sí mismo* como voluntad infinita, creadora» (*ibíd.*).

Siewerth añadirá todavía en la segunda edición de esta obra que esta reflexión es «de enorme importancia» (*ibíd.*) y sobre la misma volverá de hecho, una y otra vez, hasta en las últimas publicaciones en el mismo año de su muerte (1963). Expresará tal idea indicando que la creación del «otro» por Dios es necesariamente una «decisión de Dios desde sí mismo y hacia sí mismo», aun siendo naturalmente este «otro» algo que no puede identificarse en modo alguno con la divinidad. De aquí que sea para Siewerth «un escándalo teológico y especulativo» sostener como verdadera la siguiente proposición: «Dios es la voluntad (o tiene en sí la voluntad) de crear el mundo». A esta, a primera vista correcta, afirmación se opondrá Siewerth frontalmente, sin embargo, afirmando por el contrario: «Dios sin duda ha creado el mundo, pero él no es nunca "voluntad de creación del mundo"»⁶. Ahora bien, esta «decisión hacia sí mismo» de Dios expresa concretamente que él en la creación se decidió «hacia su poder, hacia su libertad, hacia su grandiosidad o poderío, o hacia su amor» (III 125). Idea esta acerca de la cual el propio Siewerth no dejará de indicar que hace ya de algún modo comprensible el que la realidad creada (y en el seno de la misma de manera especial la humanidad conciente y queriente) pueda convertirse en la destinataria de una posible comunicación sobrenatural o revelada de Dios mismo⁷.

⁴ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 80.

⁵ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 48.

⁶ SIEWERTH, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie* (Düsseldorf, L. Schwann, 1963), 239.

⁷ Cf. III 128. Más ampliamente sobre esta idea siewerthiana de la «decisión de Dios hacia sí mismo» en CABADA CASTRO, M., *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Düsseldorf, Patmos-Verl., 1971), 184-188. De esta obra existe una relativamente reciente traducción francesa, *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth* (Louvain-Paris, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-Éd. Peeters, 1997), con la interesante particularidad de que a lo largo del texto francés se va indicando la paginación respectiva del original alemán.

Por lo demás, será justamente —tal como se irá viendo— esta «decisión de Dios hacia sí mismo» en la creación la que, de manera paradójica, hará posible tanto la consistencia y autonomía de la creación como, al mismo tiempo, la cercanía o intimidad de ésta con el Dios creador⁸.

¿Cómo hay, pues, que entender desde este punto de vista originario la creación? Siewerth se esforzará por acomodar el lenguaje filosófico a esta visión primaria y radical del mundo desde su procedencia de la divinidad. Se comprende fácilmente que tal visión no permite ya hablar de la realidad creada y de la divinidad como si se tratase de estructuras o ámbitos yuxtapuestos o contrapuestos. Con ello la finitud creada, tal como ésta es entendida por la razón pensante, está desde siempre envuelta y transformada por la infinitud de su origen.

«El ser de la razón y el de las cosas en tanto en cuanto están en el conocimiento humano —señala Siewerth en la "Selbstbesprechung" [Auto-revisión] de su *Identitätssystem*—, no es nunca sustancia inmediatea finita, sino que es luz activa, procedente de lo divino, portando en sí la señal de su origen primigenio, inteligiblemente formada y en unidad con su procedencia divina [...] Todo ser [Wesen] está, por tanto, infinitamente cualificado en cuanto cognoscente o cognoscible. La finitud del espíritu es ya, pues, desde su inicio finitud infinita o la vida en la eternidad que se transparenta a través de las formas del tiempo. Es, por tanto, absurdo hablar de un espíritu finito en el sentido de una delimitación o separación respecto de toda infinitud absoluta divina. Se trata más bien de la infinitud del fundamento mismo absoluto de la verdad en el que el espíritu vive su vida cognoscitiva, porque él [el espíritu] recibe su ser de ella y en

* Schulz se referirá explícitamente a ello, cuando —en el contexto de su rechazo (en la misma línea de Siewerth) de la relación «real» de Dios con el mundo— escribe: «Si Dios se relacionase con el mundo por medio de un acto real específico que no fuese El mismo, no se llegaría a ningún encuentro verdadero entre Dios y hombre» (SCHULZ, M., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien, EOS-Verl., 1997, p. 458). Por eso niega Schulz con razón que la concepción siewerthiana de la creación como «decisión hacia sí misma» de la divinidad o la negación de la relación «real» de la misma con el mundo implique un larvado «egoísmo divino» o un «desinterés» divino por el mundo, ocurriendo más bien en ello todo lo contrario. Cf. SCHULZ, M., *Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk «Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger»* (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003), 27-28. Por lo demás, si Siewerth toma como referencia importante de este tipo de reflexión a Tomás de Aquino, no se deberían olvidar previas importantes aportaciones de Escoto Eriúgena sobre el crearse o re-crearse a sí misma la divinidad en la creación. Cf. CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999), 243-248.

cuanto creado permanece más esencialmente ligado a su causa creadora que a sí mismo» (II 292-293).

Lo que Siewerth denomina «el ser del ente» [Sein des Seienden] no es sino esta dimensión transcendente que invade las realidades concretas y que es percibida, por tanto, inevitablemente por la razón como portando en sí «rasgos del ser divino», entre los que Siewerth enumera la «actualidad y activa-realidad» [Aktualität und Wirklichkeit] del ser, su «mera positividad», su «sencillez y plenitud», su «pura, ilimitada infinitud», la «solidez de la subsistencia de los seres todos», etc. (cf. I 668).

De manera muy clara, y yo diría que casi insuperable, expresó él esta misteriosa y paradójica relación, en unión y diferencia, entre lo creado y lo increado, en la ya citada «Selbstbesprechung» de su *Identitätssystem*. Siewerth pone de relieve en este pasaje simultáneamente tanto su alergia general respecto de conceptos claros y distintos, clausurados en sí mismos, que no se corresponden con la realidad, como su decidida opción por la mencionada visión grandiosa, «divina» de la realidad:

«Esto quiere decir que las cosas, por un lado, tanto están referidas, debido a su creaturidad, a su fundamento, como participan, por otro, ejemplarmente del ser mismo absoluto, de la libertad y aseidad [Aseität] de la divinidad. No es lícito, pues, erigir una muralla divisoria absoluta entre ambas dimensiones del ser y afirmar que el Absoluto es llana y simplemente la aseidad [Aseität], el ser por sí mismo, mientras que lo creado es, sin más, el ser dependiente de otro. Tal modo de separación es un recurso humano, que separa entre sí —es verdad— de manera limpia y leal algo no entremezclable, pero que de ese modo sólo ha puesto de relieve un aspecto de la estructura esencial. Ya que, si es el *ens a se* el que creó desde sí mismo [nach seinem Wesen], entonces la aseidad [Aseität] deberá también reflejarse ejemplarmente en las realidades creadas [...] Aquí contactan mutuamente ambas dimensiones, al mismo tiempo que, debido precisamente a estas características, se disocian entre sí. Ya que el ser [das Seiende], por razón justamente de la impronta ejemplar que lo refiere a Dios, está originariamente centrado en sí mismo y puede por ello ser así una realidad finita, mientras que sin ello no podría tener otro significado sino el de ser momento vital, parte o fase en la vida de la divinidad» (II 294).

Se comprende así el coherente rechazo de Siewerth a identificar sin más «el “ser creado”» [das «Geschaffensein»] con el «ser finito» (cf. II 309) y su insistencia en pensar la «positividad» como la característica fundamental del ser. Todo ello está exigido, en primer lugar, por la mencionada «decisión hacia sí misma» de la divinidad en la creación. Tal como se expresa Siewerth: «Que el ser es absolutamente positivo quiere decir [...] que como semejanza del Absoluto ha de llevar consigo en su creaturidad la es-

estructura originaria prototípica de lo increado, en cuanto que Dios *debe crear* a su imagen, es decir, a imagen de lo *increado*» (II 294). Por otra parte, si ello no fuera así, no existiría ninguna posibilidad de que desde lo finito surgiera un pensamiento que tuviera que ver con un increado o infinito supuestamente clausurado en el interior de su propia mismidad. En cambio, si «las cosas [...] *también en cuanto creadas llevan en sí el sello de lo increado*»⁹, entonces sí será posible algún modo de relación con la no-creada divinidad.

Por eso, Siewerth confesará que todo su empeño ontológico y epistemológico consistirá en «mostrar la estructura ejemplar de lo creado de tal manera que lo creado refleje desde sí mismo el fundamento absoluto a través de su [de lo creado] interior absolutez o no-negatividad [Nicht-nichtigkeit], en virtud de la cual lo creado supera, siempre y de manera inmediata, su propia negatividad y creaturidad» (II 293). Se trata en definitiva de descubrir la «positividad» de la realidad, que será la que posibilite el ascenso cognoscitivo más allá de cualquier negación o limitación.

En este sentido Siewerth pondrá de relieve que lo creado está siempre más allá de su creaturidad. «El “ser creado” [“Geschaffensein”] no es razón final [Zielgrund] de la creación —comenta Siewerth— porque toda realidad es “*semejanza de lo increado*” y por ello está creada en sí misma originariamente en cierto modo más allá de su “*creaturidad*”»¹⁰. Siewerth identifica así de hecho la «positividad del ser» con esta «no-creaturidad creada» [geschaffene Ungeschaffenheit] de la realidad¹¹. El ser no tiene por ello —en cuanto que su estructura no es sino mera y radical «positividad»— relación inmediata o primaria con el «fundamentar», el «fundamento», el «estar-fundamentado»¹², como tampoco con el «causar» o el «ser-causado» (cf. IV 568). «De tal manera es el ser —escribe en este sentido Siewerth— meramente él mismo en su positividad frente a cualquier modo de cualificación, que incluso no lleva en sí mismo sin más su “*estar-fundamentado*” por el Absoluto, es decir, *es él en cuanto realidad también en este sentido semejanza del mismo absolutamente infundamentado*»¹³. Es esta, la «no-fundamentación» [Grundlosigkeit] del ser, una idea que en la dinámica del pensamiento de Siewerth irá cobrando de hecho cada vez más fuerza, y precisamente en relación con el desvelamiento metafísico de la posibilidad del acceso a la divinidad. Se comprende, por lo demás, que estas importantes reflexiones, de base clara-

⁹ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 85.

¹⁰ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 123.

¹¹ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 186-187.

¹² Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 174; IV 559-560.

¹³ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 100.

mente tomasiana, sean utilizadas por Siewerth al expresar en diversos lugares de sus escritos su disconformidad con la interpretación heideggeriana de la concepción de Tomás de Aquino¹⁴ sobre el ser creado.

Pertenece, pues, a la esencia de la finitud, desde este básico punto de vista, el ser «imagen de lo infinito» y expresar así «algo absolutamente positivo»¹⁵. La limitación de lo finito no es, pues, una limitación cualquiera, sino la «limitación [Verendlichung] de un infinito», y en consecuencia se da «en lo finito una dimensión de la más alta [...] unidad con el fundamento», dimensión que es denominada por Siewerth tantas veces como el «ser del ente» [Sein des Seienden] (cf. IV 352). Existe así en la realidad creada o finita una especialísima «profundidad ontológica [Seinstiefe], en la que lo creado y lo increado fluyen conjunta e inseparablemente»¹⁶, lo que hace que la unión de lo increado con lo creado o de Dios con el mundo tenga para Siewerth un «carácter incomparable, originario y único»¹⁷. Nuestro filósofo no se amedrentará, pues, en decir que Dios es, en este sentido, «una infinitud —no contrapuesta a una finitud—, sino una infinitud infinito-finita»¹⁸.

No se trata naturalmente de negar o abolir la inamovible «diferencia» entre lo finito y lo infinito o entre lo creado y lo increado. Pero para Siewerth una diferencia que no es pensada desde la unidad se convierte automáticamente en «infinita» o «impensable». Como bien indica Siewerth, «lo que previamente no se ha determinado como modo de unidad no puede tampoco ser concebido como “diferente”, dado que realidades “in-finitamente diferentes” no son comparables entre sí» (III 113). Esto que aquí indica Siewerth, en el último año de su vida, había sido ya analizado por él con detenimiento y agudeza en su *Identitätssystem*, en el contexto de la relación entre lo finito y lo infinito, poniendo allí él mismo de relieve, de diversos modos y desde un punto de vista metafísico y epistemológico a un tiempo, el absurdo que implica la afirmación de una «absoluta diferencia» entre lo infinito y lo finito, ya que, si tal diferencia fuera realmente así, ni siquiera sería ella misma expresable¹⁹.

¹⁴ Cf. III 265, IV 81. Sobre la «no-creaturidad de lo creado» y la «no-fundamentación del ser» en Siewerth puede verse CABADA CASTRO, M., *Sein...*, 226-233. M. Schulz ha puesto bien de manifiesto cómo esta visión siewerthiana de la «no-creaturidad de lo creado» se diferencia profundamente del planteamiento hegeliano sobre la relación de la divinidad con el mundo (cf. SCHULZ, M., *Sein und Trinität...*, 232-233, 378-382).

¹⁵ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 123-124.

¹⁶ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit* (Düsseldorf, Verl. L. Schwann, 1954), 114.

¹⁷ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 176.

¹⁸ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 131.

¹⁹ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 147.

Por eso Siewerth, al hablar en esta misma obra seguidamente sobre la «absoluta unidad de Dios y realidad creada», dirá con rotundidad: «no existe en la dimensión terrenal unidad alguna, ni siquiera la de una realidad concreta consigo misma, que pueda equivaler a aquella en virtud de la cual actúa Dios en las criaturas o las mantiene en sí actualizándolas originariamente»²⁰. Por lo mismo, y en este mismo contexto, no extrañará que, inmediatamente antes de aludir a un texto poético del filósofo y místico Angelus Silesius, llegue a afirmar Siewerth: «El ojo de Dios mira a través de las cosas mismas cuando él se ve a sí mismo»²¹.

Pues bien, esta visión conjunta y unitaria de la realidad en su íntima relación con la divinidad es la que está en el fondo del recurrente lenguaje de Siewerth sobre el «ser» como la profundidad misma abismal de cuanto existe, como el «abismo de plenitud y profundidad inabarcables» (I 673) de la realidad creada. Ésta no es una mera supuesta suma de «entes» individualizados o aislados en sí mismos, que desde su propia e inconexa particularidad se relacionarían con un Dios concebido como entidad apartada y alejada de los mismos, como un deístico «ser sumo» (cf. IV 146). En este sentido, la finalidad del acto creador de Dios, que no crea sino en «decisión hacia sí mismo», no puede ser la mera y «pura multiplicidad de las esencias», ya que de ser ello así la «simplicidad» de la divinidad no se habría reflejado en la realidad creada. Y para Siewerth «es imposible que lo que surge de Dios exista sin su simplicidad e infinitud, porque Dios habría entonces creado algo absolutamente no-divino, que no llevaría ya en sí el sello de su origen»²².

Por otra parte, y desde el punto de vista epistemológico, si la realidad no fuese sino la mera y simple «especificidad» o «individualidad» de las cosas, no habría garantía objetiva ninguna para un conocimiento objetivo de la realidad o de su origen transcendente, desconectado como estaría tal conocimiento del resto de las cosas como una cosa más y no actuando, por tanto, su dinámica cognoscitiva más que como una actividad meramente subjetiva y formal²³.

La creciente insistencia siewerthiana en la diferencia entre ser y esencia, en la «superesencialidad [Überwesenhaftigkeit] del ser» o en la «radicación de los entes y esencias en el ser» tiene aquí —como es fácil ver— su motivación²⁴. Siewerth se esforzó, en efecto —cada vez con más

²⁰ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 150.

²¹ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...* 116.

²² I 672. Cf. IV 463-464.

²³ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 87; Íd., I 661.

²⁴ Cf. I 608-609; SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 111, 181, 188. Cf. CABADA CASTRO, M., *Sein...*, 152-153, 160-161.

decisión y claridad²⁵—, en poner de relieve que hay algo en la realidad que no se identifica sin más con su mera esencialidad o particularidad, concebidas éstas de manera estática o autoclausurada. Este «algo» es denominado, una vez más, como el «esse» o el «ser», sobre el que Siewerth dirá que «no accede a la “subsistencia” “en la esencia o la forma”, porque ésta actuaría en tal caso como el verdadero fundamento de la realidad o de su realización, sino que el ser revierte sobre sí mismo “a través de la forma” en una profundidad no inmediatamente alcanzable por la naturaleza de las esencias finitas mismas»²⁶.

Ahora bien, es justamente esta circunstancia la que «coloca a la existencia en un ámbito de apertura trascendente» (IV 41). Para Siewerth la afirmación de la «superesencialidad» presente en la realidad está, efectivamente, en estrecha relación sistemática con la mencionada «decisión hacia sí misma» de la divinidad en la creación. Dada la imposibilidad metafísica de una autoduplicación de la divinidad en cuanto tal, su «decisión hacia sí misma» sólo puede hacerse de algún modo real y ser percibida como tal en la creación en cuanto «emanante profundidad del mismo crear divino» (I 673), posibilitando así la visión de las cosas desde una dimensión superior o más profunda que la de la propia esencialidad o especificidad individual y estática de las mismas. Se podría decir, en este sentido, que la creación es para Siewerth un ingente proceso (Siewerth habla de un «interno proceso del ser»: I 474), en el que las cosas, sin poder ser el ser o la realidad absoluta, pugnan necesariamente, —en virtud de la dinámica inserta en ellas por el acto creador de la «decisión de Dios hacia sí mismo»— por su acercamiento a la misma realidad absoluta. Siewerth se referirá por ello, en un contexto similar, a «lo positivo de un infinito movimiento del ser hacia la realidad, que en cuanto tal no proviene de la forma, sino que ocurre en el interior mismo del ser»²⁷.

Sobre la base de esta concepción dinámica del conjunto de la realidad desde su origen divino, Siewerth intentó, de manera especial en su última época, ofrecer una explicación ontológica adecuada del proceso evolutivo del cosmos y de la vida desde la posibilitación del surgimiento de una «nueva y más elevada información» en la naturaleza a través de

²⁵ Sobre la evolución del pensamiento de Siewerth en relación con este punto ver CABADA CASTRO, M., *Sein...*, 163-166.

²⁶ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, XVI. Cf. IV 465.

²⁷ IV 474. Siewerth había ya habido hablado en su *Identitätssystem* sobre que el «acto» del «ser» es «únicamente comprensible como “movimiento” infinito, que en el emanar de las realidades se extiende con ellas, sin perderse por eso a sí mismo totalmente en ellas» (SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 129).

lo que él denomina la «profundidad, grávida de formas [formenschwanger], del ser». Es, para decirlo de alguna manera, de esta «profundidad» que viene de «arriba» de donde procede la energía evolutiva de la naturaleza, no pudiendo en consecuencia ser entendida tal energía evolutiva a la manera de una mera y simple «evolución desde abajo» (III 133). Aun reconociendo en 1962 (un año antes de su muerte) no haber llegado todavía a una «aclaración plena» sobre esta cuestión de la explicación filosófica del proceso evolutivo²⁸, no deja de aludir, en relación con el surgimiento de nuevas «formas» en el proceso de la naturaleza, a la posibilidad de que «el ser creado [das geschaffene Sein], que como acto está en la base de cualquier efecto, albergue en su profundidad todas estas formas; que en el poder del ser envolvente habite ya un poder formal, un poder —idealmente mediado— conferido en el acto creador de Dios, en virtud del cual las formas adecuadas surgen en el momento en el que la evolución material alcanza el punto X en el que sencillamente no puede permanecer si no surge una nueva forma unitiva, una nueva trabazón de la vida»²⁹.

Siewerth no niega la «mutante plasticidad de la vida originaria», pero tampoco cree posible prescindir de la oculta presencia de una «poder configurador» en el conjunto del proceso evolutivo, que él pone en relación con la divinidad. Y, de este modo, para Siewerth «la historia evolutiva de la naturaleza es verdaderamente una progresiva estratificación desde abajo, una epigénesis [Epigenese] continua, en la que de hecho no aparece nada que no haya surgido y nacido de la naturaleza, habilitando al fundamento de la misma para una nueva profundidad, y sin embargo ello no puede ser pensado sin la profundidad conformadora del ser y de Dios»³⁰.

Ahora bien, si para Siewerth el conjunto de la realidad y de su proceso evolutivo no puede ser pensado filosóficamente sin su relación con la divinidad posibilitadora de la que surge, no deja de ser importante y de indudable actualidad el hecho de que haya sabido aplicar también coherentemente su concepción del ser como « semejanza de Dios » a la comprensión del cosmos y de la naturaleza. El universo se reviste así de una espontaneidad y libertad que no son sino expresión finita de su origen infinito, el absoluto poder y libertad de la divinidad. Siewerth indica, en este contexto, que en el universo «todas las realidades creadas se desarrollaron en libertad, de tal manera que la obra conjunta ha de ser con-

²⁸ Cf. *Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, II (München, 1962) 292.

²⁹ Cf. *Dokumente...*, II 289.

³⁰ Cf. SIEWERTH, *Entwicklungstheorie und Offenbarung: Erbe und Entscheidung* 14 (1960) 22-23.

cebida simultáneamente como creación divina y como producto de las causas segundas creadas». La razón de ello la da seguidamente el propio Siewerth: «Ya que Dios sólo puede crear en similitud con su propio ser, de tal manera que todo lo producido por él es así también vida engendradora, operante»³¹.

En este sentido, frente a lo que él denomina el «moderno determinismo» de la «determinación de la naturaleza» de origen cartesiano y guiado por su propia concepción de la «positividad» originaria del ser³², sostendrá «que todos los entes son en su fundamento sustancial *libres*» y, por tanto: «Toda cosa es [...] una naturaleza en sí misma actuante, insondablemente indeterminada y, al mismo tiempo, causa suficiente de toda actuación»³³. En un, hoy todavía inédito, escrito, *Das Gute als bewegender Grund der menschlichen Natur* (redactado en 1961) y, de manera más amplia posteriormente, en sus intervenciones en las reuniones de la Paulus-Gesellschaft, aplicará Siewerth estas ideas a determinados fenómenos de la microfísica molecular, en los que es detectable un cierto modo de espontaneidad e indeterminismo básicos³⁴.

En niveles superiores de la naturaleza, esta indeterminación se hace presente ya en el mundo vegetal: «La planta —escribe Siewerth— dispone de un indiferente y soberano campo de libertad de dimensiones extraordinarias, apenas esbozables y menos aún determinables científicamente». Otro tanto, y más claramente aún, ocurre a nivel animal: «En el caso del animal —añade seguidamente Siewerth— hay que tener en cuenta además el movimiento local, la memoria o la sintiente conciencia vital, en virtud de lo cual dispone, de manera espontánea y lúdica, de un ámbito inmenso de vida y actividad, mostrando un muy alto grado de libertad»³⁵. De este modo el automatismo animal, propuesto por Descartes, se convierte para Siewerth en algo básicamente erróneo: «El ani-

³¹ SIEWERTH, *Entwicklungstheorie...*, 11. «Dios crea en cuanto que desde el principio mismo hace surgir el co-operar [ins Mitwirken stellt]» (SIEWERTH, *Entwicklungstheorie...*, 12).

³² Siewerth criticará en este contexto una cierta incoherente manera de enfrentarse con el indeterminismo: «No deja de ser un interesante juego —dice— el que escolásticos modernos se opongan por doquier al “indeterminismo” moderno de las ciencias de la naturaleza y confundan en ello el ser y la cualificación ontológica de las cosas con la “determinación” de una relación eficiente, que proviene ya de la cosa misma» (SIEWERTH [Hrsg.], *Thomas von Aquin...*, 21).

³³ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 21-22.

³⁴ Cf. SIEWERTH, *Das Gute als bewegender Grund der menschlichen Natur*, 144-145; *Dokumente...*, II 362-364; *Dokumente der Paulus-Gesellschaft* (München, 1962), III 50-59.

³⁵ Cf. *Dokumente...*, III 57.

mal —sostiene Siewerth en otro lugar— está dotado de un derroche de espontáneas posibilidades y múltiples enjuiciamientos que surgen de su propia naturaleza y que lo elevan en cierta manera sobre los inmediatos estímulos exteriores que actúan sobre él»³⁶.

¿Y qué ocurre en el hombre? En el contexto de estas reflexiones sobre el modo de indeterminación y libertad presente en el cosmos no humano, dirá Siewerth: «Así como el hombre es una imagen [Bild] de Dios, de la misma manera es la naturaleza una imagen [Abbild] del hombre»³⁷. Será, pues, en el hombre, en el conjunto de su dimensión corporal y anímica (tanto cognoscitiva como volitiva), donde la espontaneidad y libertad de la naturaleza, que no es sino «imagen del hombre», adquirirá forma radical en cuanto «imagen de Dios». Para Siewerth es, efectivamente, en el hombre en donde toda la realidad cósmica toma conciencia de sí misma, al ser el hombre el ente que, por su espíritu [Geist] y en unión física con todo el cosmos del que surge, es capaz de percibirse a sí mismo como capacitado e impulsado por el fundamento absoluto y originario de toda la realidad, que en él no puede menos de dejar impresas las huellas de su absolutez e infinitud, tal como se deriva de la mencionada «decisión hacia sí mismo» de Dios en la creación.

EL ASCENSO DE LO CREADO A LO DIVINO

Son precisamente estas huellas «infinitas» las que van a posibilitar, a nivel cognoscitivo, el acceso intelectual humano a la divinidad. Siewerth tiene plena conciencia de la importancia y trascendencia de esta posibilitación cognoscitiva, cuando escribe: «Lo que la filosofía escolástica desde el medioevo más ha perdido de vista es la estructura ejemplar, el troquelado originario del ser, sin el que no existe conocimiento alguno de Dios»³⁸. «Estructura ejemplar» o «troquelado originario» que se identifica en realidad con la ya también aludida «positividad del ser», sobre la que Siewerth afirma, además, que es el verdadero «eje» de su sistema (II 294). En efecto, si el ser humano no fuera sino mera finitud y contingencia (simple «negatividad», por tanto), no le sería a él posible nin-

³⁶ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 34.

³⁷ Cf. *Dokumente...*, II 364.

³⁸ SIEWERTH, *Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erziehrischen Auftrags* (Einsiedeln, Johannes Verl., 1964), 204. En *Das Sein...* indica ya Siewerth: «Si el ser no fuera semejanza de Dios, entonces ni existiría posibilidad de trascendencia [transzendierende Transzendenz], ni habría conocimiento de Dios» (IV 684).

gún tipo de planteamiento cognoscitivo acerca de la infinitud, de la divinidad. Dado que el hombre finito se plantea, sin embargo, tal cuestión, ello significa que la infinitud misma de alguna manera le afecta o «toca» realmente. «Debe haber algo —indica Siewerth— en la dimensión de lo creado que posibilite en el conocimiento la superación de la esencial nihilidad y limitación del propio ser y de todas las cosas creadas y posibilite así “contactar con el fundamento”» (II 293), lo cual no es —una vez más— sino la «positividad» o las, asimismo ya aludidas, «no creaturidad» [Ungeschaffenheit] y «carencia de fundamento» [Grundlosigkeit] de la realidad creada.

Para Siewerth es la «positividad» del ser «la que inmediatamente [...] arrastra al pensamiento más allá de cualquier tipo de generalidad “abstracta”, meramente “ideal”, “formal”, hacia el fundamento de todas las cosas y seres (II 314). Respecto del similar concepto de la «carencia de fundamento», Siewerth indica algo equivalente: «Solamente cuando habita en el ser esta “carencia de fundamento”, se hace posible que se patentice en él la divinidad trascendente en su no-fundamentado ser y en su presencia ajena a toda fundamentación» (IV 491). Como el ser es en cuanto tal para Siewerth «imagen de lo infundado», entonces sí le es posible al pensamiento humano, que no vive sino en y de esta «positividad» del ser, acceder cognoscitivamente a lo «infundado»³⁹, dado que dicho pensamiento humano así concebido no puede identificarse tranquilamente con las «nihilidades» [Nichtigkeiten]⁴⁰ de la realidad finita, en cuyo ámbito se moviliza el pensamiento hacia el fundamento absolutamente positivo de la realidad.

Desde este punto de vista fundamental y en relación con el problema de Dios, se justifica bien el empeño de Siewerth por intentar liberar al tradicional principio de causalidad de la posible sospecha de ser concebido como mera construcción subjetiva y autónoma de una razón desconectada de su fundamento posibilitante. Para Siewerth tal principio sólo puede en realidad existir o ponerse en movimiento sobre la base de una previa «captación de la positividad absoluta»⁴¹. Ahora bien, al estar esta absoluta positividad en íntima conexión con la divinidad, se comprende la afirmación de Siewerth: «El principio de causalidad no es so-

³⁹ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 24-25, 85; I 617-618.

⁴⁰ Cf. IV 585-587; *Der Thomismus...*, 85-86, 182. Siewerth habla en este contexto también sobre la «nihilidad» [Nichtigkeit] de la «no-subsistencia» del ser del ente [Seins des Seienden], que al ser percibida en cuanto tal por el pensamiento hace surgir en éste «su movimiento hacia el fundamento subsistente, divino, que se oculta en el ser» (IV 487).

⁴¹ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 203-204. Cf. también *ibid.*, 185, 195-196, 219-220.

lamente “premisa” del conocimiento, sino en verdad la forma primigenia o el mismo conocimiento implícito de Dios»⁴².

Por otra parte, la absoluta positividad o infinitud de la divinidad ha de afectar de algún modo a la misma realidad creada para que el «ascenso» lógico a la infinitud no esté expuesto a las justificadas críticas de Kant a un vulgarmente entendido, no especulativo, «argumento cosmológico». Tal como indica Siewerth en este contexto, «solamente puede darse algo así como un *principio de causalidad*, si en el efecto está realmente la causa, porque de lo contrario un conocimiento “que tiene su origen en las cosas” no podría ir más allá de ellas»⁴³.

Por ello, para Siewerth es necesario caer en la cuenta de que todo el proceso del acercamiento reflexivo a la divinidad, desde sus propios comienzos, está sustentado por aquello hacia lo que el proceso mismo tiende. Ya desde un punto de vista epistemológico-metafísico es siempre para Siewerth la realidad en cuanto tal la que desde sí misma suscita o hace surgir el pensamiento sobre la misma, si no se quiere convertir la actividad cognoscitiva en algo vacío, sin dirección ni sentido. El que ejerce la filosofía llega —indica Siewerth— «al pensamiento a través del ser y en él» (I 439). La misma pregunta por algo presupone que lo preguntado actúa de algún modo sobre la actividad cuestionante. «Todo preguntar comienza y se apoya en lo que sabemos, pero se dirige hacia algo oculto que es lo que nos hace preguntar. Pero si hace surgir nuestra pregunta, eso quiere decir que hemos percibido ya desde siempre lo preguntado»⁴⁴. Pues bien, para Siewerth la misteriosidad de lo oculto de la que surge el preguntar radical de la filosofía es, en definitiva, el resplandor de la segura e indestructible positividad de lo «divino», de tal manera que, en este sentido, «toda duda, toda inseguridad, todo preguntar e investigar sólo puede ocurrir sobre la base de una previa seguridad [Versicherung und Sicherheit]»⁴⁵. Esta sorprendente maravilla de la positiv-

⁴² SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 213. Por la misma razón se da una estrecha, aunque oculta, relación entre conocimiento en general y conocimiento de Dios, tal como indica Siewerth al decir que «todo conocimiento es, desde su mismo origen, sin que de ello sea consciente, conocimiento de Dios» (SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 204).

⁴³ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 183.

⁴⁴ SIEWERTH, *Was ist Wahrheit?: Lebendiges Zeugnis*, 1959, fasc. 1, p. 5. Varios años antes se había expresado ya Siewerth en términos similares: «El que ve ha visto ya; el que conoce ha conocido ya; el que pregunta ha encontrado ya. Ya que ¿cómo podría uno empezar a buscar algo sin saber ya sobre ello? ¿Quién podría ansiar la sabiduría sin haber experimentado el poder y la profundidad ontológica de la misma?» (SIEWERTH, *Der Anfang und das Wesen der Hochschule: Erbe und Entscheidung III*, 1954, p. 148).

⁴⁵ SIEWERTH, *Sprache und Wahrheit*, en: *Sprache und Predigt. Ein Tagungsbericht*, en: *Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands*, Heft 3 (Würzburg, 1963) 13.

dad de la realidad en la que el hombre está inmerso —y que motivó el que los griegos hubieran considerado la admiración como el comienzo del filosofar— es para Siewerth «un insondable misterio, por medio del cual de algún modo participamos nosotros de la verdad y realidad de Dios»⁴⁶.

Una vez dicho esto, se comprenderá fácilmente el que Siewerth, refiriéndose explícitamente a las pruebas de la existencia de Dios, haya mantenido la necesidad «de que aquello que ha de ser demostrado en su existencia a través de los efectos deba ya previamente estar de manifiesto en lo que es, si es que se pretende acceder a la pregunta y al proceso demostrativo»⁴⁷. Dicho de otra manera, es la experiencia intelectual de la positividad y absolutez de lo que Siewerth denomina el ser de la realidad la que «precede» y pone en movimiento la dinámica trascendente de la razón, su explícita «apetencia» por conocer el Absoluto mismo o la divinidad. Como dirá Siewerth en este contexto: «Esta apetencia [...] no le pertenece a la razón en cuanto ésta es realidad finita, sino en cuanto que, por medio de la originaria positividad del ser (la suya propia y la de las cosas conocidas), participa del Absoluto y es íntimamente arrastrada y movida por éste»⁴⁸. Por eso, refiriéndose seguidamente a Maréchal, se opondrá claramente a su modo subjetivístico de concebir tal «apetencia» o «búsqueda» como algo supuestamente anterior a la experiencia anímica del objeto o realidad deseados, al indicar: «La búsqueda no es [...] sino el desarrollo o manifestación de un origen pleno, que no está determinado por la búsqueda o sometido a la misma»⁴⁹.

Este tipo de reflexión le será muy útil a Siewerth en sus lúcidos comentarios sobre el planteamiento de Heidegger en relación con el problema de Dios, mostrando en tal contexto su acuerdo con determinadas ideas fundamentales de Agustín, Max Scheler o H. de Lubac, en las que se pone de relieve, de una u otra forma y en la misma línea de Siewerth, la necesidad de un determinado modo de previo «encuentro» con la divinidad para que esta pueda ser «buscada»⁵⁰.

⁴⁶ SIEWERTH, *Die Wissenschaft und die Bildung*, en: *Das Wahlfach in der Lehrerbildung. Bericht über den 2. Hochschultag vom 7.-10 Oktober 1953 in Wuppertal* (Weinheim/Bergstr., 1955) 16.

⁴⁷ IV 111. Cf. III 269; IV 116.

⁴⁸ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 227. Ya en su tesis doctoral se preguntaba Siewerth en relación con la «ciencia primera» (que es «metafísica» y «teología natural» a un tiempo): «¿Sería acaso posible que el "Absoluto" hubiera entrado en el ámbito de visión de esta ciencia, si esta misma en cuanto anhelante buscadora no buscase ya de "manera absoluta" y no hubiera encontrado ya al Absoluto?» (I 50).

⁴⁹ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 228.

⁵⁰ Cf. III 268; IV 125.

Como se ve, en la reflexión sistemática siewerthiana sobre el problema de Dios adquiere notable relevancia la dimensión experiencial o intuitiva de la razón, por la que ésta desde los inicios de su funcionamiento cognoscitivo se experimenta como posibilitada y excitada en su dinámica por algo que, de una forma o de otra, se le impone. En este sentido, hablará en su *Identitätssystem*, en relación con el conocimiento humano de la divinidad, de la necesidad de la admisión de una «“percepción” [“perspicientia”] de la razón intuitiva», cuya no admisión habrá de conducir a la subjetivización de la razón y a la imposibilidad de acceder al objeto del conocimiento. Por eso, en el modo de acceso de la razón al «fundamento» de la realidad, es decir, a la divinidad, es la razón necesariamente «“intelectualmente intuitiva” [“intellektuell anschauende”]», «extática». Se da aquí, pues, una determinada manera de «“contacto” con Dios [“Berührung” Gottes]» que afecta a la razón, cuyo modo de mutua relación es cuidadosamente analizado por Siewerth de la siguiente manera: «En cuanto que [...] la razón no ejecuta por sí misma este contacto, *no es ella la que contacta con el fundamento [Dios], sino que es más bien ella la que es tocada por él; ella no lo intuye, sino que es él el que la mira para a través de esta mirada despertarla a sí misma*»⁵¹. Este es el motivo por el que en su *Auseinandersetzung mit Erich Przywara* insistirá Siewerth en la previa «intuición» que está en la base de la necesaria comprensión de la analogía como modo de unidad⁵².

Se ha de tener en cuenta que lo que aquí se dice en relación con la temática del conocimiento de Dios no es algo que afecta únicamente a esta cuestión, sino que pertenece al modo de concebir Siewerth el conocimiento en general. Siewerth habla, en efecto, no pocas veces de lo que él denomina la «concepción intuitiva del ser»⁵³ de la razón, que es la que posibilita los denominados «principios» básicos del conocer, como el «principio de contradicción», el «principio de causalidad», etc., los cuales no son, en consecuencia, sino «una reproducción racional de un primigenio conocimiento intuitivo del ser»⁵⁴. Por ello esta intuición intelectual fundamental «ha tenido ya siempre lugar, cuando el hombre comienza a “pen-

⁵¹ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 222-223.

⁵² Siewerth dice aquí que «en todo trascender de la imagen al prototipo originario se da un modo de unidad o identidad ontológica [eine Weise des Eins- und Selbig-Seins], dado que la imagen en cuanto tal no puede ser puesta en relación con el prototipo originario si éste no es percibido en ella» (II 308).

⁵³ Sobre el significado de esta «concepción intuitiva del ser» [intuitives Seinsbegreifen] en Siewerth, puede verse CABADA CASTRO, M., *Sein...*, 58-61.

⁵⁴ Cf. I 531-533.

sar”⁵⁵. Lo cual afecta lógicamente también al modo de considerar Siewerth la actividad abstractiva de la razón, que no resulta comprensible en definitiva sin esta previa intuición fundamentante⁵⁶.

Se puede decir que lo hasta aquí analizado en relación con las estructuras básicas de la dimensión cognoscitiva del hombre tiene igual validez en su dimensión volitiva (tanto por lo que se refiere al análisis del querer humano en su conjunto⁵⁷ como en lo que afecta a la relación de este mismo querer con la divinidad⁵⁸), dado el mutuo e íntimo entrelazamiento, en unidad y diferencia, entre ambas dimensiones mentales. La relación, sin embargo, de la voluntad humana y de su esencial libertad con la divinidad es algo a lo que Siewerth dedicó algunas de sus más lúcidas reflexiones (extraordinariamente bien recibidas por la crítica especializada), que están en perfecta continuidad —como queda dicho— con lo anteriormente analizado.

De hecho, Siewerth no hace a este respecto sino centrar de manera explícita en la realidad humana, en su voluntad y libertad, lo ya puesto de relieve sobre los mencionados rasgos «divinos» de la realidad o del «ser» de lo creado en cuanto que éste se deriva de la «decisión de Dios hacia sí mismo». Se trata de la fundamental paradoja de esta originaria y específica relación de la realidad con la divinidad, que Siewerth expresa diciendo que «Dios no puede ligar [binden] nada a sí mismo sin liberarlo [entbinden] hacia su infinitud»⁵⁹. Ello significa que el hombre, por su procedencia de la divinidad causadora o creadora, necesariamente habrá de participar, de algún modo, en sí mismo de similares cualificaciones⁶⁰. En la «subsistencia» o «personalidad», que constituyen el núcleo de su libertad, es así el hombre, por tanto, « semejanza de la aseidad

⁵⁵ SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 199. Puede verse, desde este punto de vista, la incisiva crítica que hace Siewerth a la concepción kantiana del conocer en la que no tiene cabida la intuición intelectual, en: I 485, 519-520, 539-542.

⁵⁶ Siewerth indicará en este sentido: «Desde un punto de vista filosófico [...] “abstraer” y “experimentar” es la misma cosa» (I 595). Cf. I 603 y el ya citado inédito *Das Gute...*, 49-50. Sobre el modo de concebir Siewerth la «abstracción» me permito remitir a CABADA CASTRO, M., *Sein...*, 85-92.

⁵⁷ Sobre esta «plenitud» o «actualización» originarias tanto del conocer como del querer humanos escribe Siewerth en el mencionado inédito *Das Gute...*: «De la misma manera que nadie puede conocer sin estar previamente en la verdad de los primeros principios o sin haber plenamente actualizado su razón, así tampoco nadie puede querer algo sin que previamente esté ya plenamente actualizado su querer» (*Das Gute...*, 74). Cf. SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 60-61.

⁵⁸ Cf. SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 45-46, 67; SIEWERTH, I 646.

⁵⁹ SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 63.

⁶⁰ Cf. SIEWERTH, *Wagnis...*, 48-49; SIEWERTH, *Die Freiheit und das Gute* (Freiburg, Herder, 1959) 55.

[Aseität] de Dios»⁶¹, lo que equivale a decir que el hombre mismo está «creado más allá de su creaturidad», tal como se expresa explícitamente Siewerth hacia el final de la «Selbstbesprechung» de su *Identitätssystem*⁶². Y en esto, es decir, en esta «no-creaturidad» de su «creaturidad», radicará por otra parte justamente también para Siewerth la inevitable «tentación» y «peligro» del hombre de «concebirse a sí mismo de manera originaria y absoluta»⁶³, idea esta que ofrece —como es fácil ver— una profunda e iluminadora clave de interpretación de la posibilidad humana del ateísmo.

Siewerth enmarca toda esta su concepción del hombre en su, anteriormente analizada, visión general del cosmos, de la naturaleza y de la vida como participando, en su indeterminación y espontaneidad, de la raíz divina, absolutamente libre o independiente, de la que proceden. He aquí las claras y, al mismo tiempo, paradójicas afirmaciones de Siewerth: «Dios no puede [...] crear al hombre sin que éste al mismo tiempo se “produzca” a sí mismo hasta su radicalidad ontológica y se haga cargo de sí mismo. De no ser ello así, sería desde este punto de vista la vida auto-generadora del animal y de la planta superior al hombre. Se puede decir, por tanto, con verdad lo siguiente: El hombre no puede agradecer nada a Dios que no agradezca también al hombre»⁶⁴.

Conviene advertir que la «decisión de Dios hacia sí mismo» —que es la que posibilita originariamente tanto la unidad de la realidad creada con la divinidad como la espontaneidad y libertad de la naturaleza y del hombre— le ofrecerá a Siewerth una sólida base especulativa para poder

⁶¹ IV 420. Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 160; IV 560. M. Schulz, que concibe al modo siewerthiano la libertad humana desde la «plenitud ontológica divina», se expresa por su parte de la manera siguiente: «Si Dios tuviese algo de hombre y de mundo, entonces no tendrían hombre y mundo nada de Dios. Únicamente porque Dios no tiene nada de mundo, dado que es la plenitud misma, puede él donar libremente la libertad humana» (SCHULZ, M., *Sein, Welt und Mensch als Gleichnisse des dreieinigen Gottes. Trinitätstheologische und offenbarungstheoretische Überlegungen im Anschluss an Gustav Siewerth*, en: *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Festschrift für Walter Seidel*, hrsg. v. Peter Reifenberg / Anton van Hooff, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 2001, 263).

⁶² II 299. En una, todavía inédita, conferencia (*Der Mensch und der Kosmos*. Vortrag am 4. Juni 1955 in Vaduz) denominaba Siewerth al hombre un «dios creado» (*ibid.*, 2), expresión utilizada ya por Nicolás de Cusa al decir que «omnis creatura» viene a ser como un «Deus creatus». Cf. CABADA CASTRO, M., *El Dios...*, 250.

⁶³ II 299. Cf. SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 92-93. Esto es la que le permite a Siewerth afirmar, de modo afín a Max Scheler: «Necesariamente, el hombre o conoce a Dios o coloca un ídolo en su lugar» (SIEWERTH, *Wagnis...*, 327. Cf. también SIEWERTH, *Universitas und Studentische Gemeinschaft*, Sonderdruck der Katholisch-Deutschen Studentenverbindung Rheinfranken, 1950, p. 20).

⁶⁴ SIEWERTH, *Der Mensch und sein Leib* (Einsiedeln, Johannes Verl., 1953) 66-67.

enfrentarse, con gran lucidez y agudeza metafísica, con los presupuestos «deísticos» que condicionan, de una manera o de otra, la clásica polémica entre Báñez y Molina en torno a la relación entre el conocimiento divino y la libertad humana⁶⁵.

Por otra parte, esta originaria conexión de la realidad humana con la absoluta plenitud y libertad de la divinidad es la que hace que Siewerth piense siempre la esencia de la «persona» humana —frente a su reducción a mera y simple «individualidad»⁶⁶— como enraizada «en lo in-fundado» del ser, «en la “participación [participatio] de Dios”», justamente para poder ser así ella misma «“*ser en sí mismo*” y “*procedencia de sí mismo*”» (IV 561). Desde la visión siewerthiana del ser creado como «decisión de Dios hacia sí mismo», el ser creado sólo podrá en realidad expresar verdaderamente tal «decisión» en cuanto llegue a reflejar en sí mismo el origen (pensante y queriente) divino, es decir, en cuanto llegue a hacerse «persona». Por ello dirá Siewerth que es «conforme al ser como semejanza divina el hacerse persona [*personieren*] en el espíritu conociente y amante»⁶⁷. Esta visión «divina» de la persona humana es la que motiva el que Siewerth considere siempre al hombre «más profundo, más rico, más insondable, más sencillo, más interior y más abarcante que lo que se manifiesta y expresa en su *humanitas*, en su ser-humano [*Menschsein*]»⁶⁸.

Por todo ello, una antropología o una «ciencia del hombre», que supuestamente pretendiese hablar correctamente sobre el hombre prescindiendo al mismo tiempo de su dimensión metafísica o religiosa, es para

⁶⁵ «La verdad es —indica Siewerth en una de sus penetrantes reflexiones críticas en torno a la citada polémica— que la decisión de Dios hacia sí mismo es idéntica con la decisión hacia el mundo y hacia la temporalidad y finitud de las realidades. Su ser, es decir, su libre querer, se decide también, por tanto, hacia la finitud de las criaturas y se autodetermina a sí mismo en libertad al posibilitar los actos libres temporales de las criaturas. De aquí que no haya diferencia entre decir que la criatura como fundamento de la libertad determina el conocimiento de Dios y decir que la decisión o voluntad divina en la libertad del hombre se determina a sí misma y determina en consecuencia también su conocimiento»: SIEWERTH (Hrsg.), *Thomas von Aquin...*, 131 (cf. también *ibíd.*, 108-110, 131-134).

⁶⁶ Cf. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, 142; SIEWERTH, *Kritisches zur westlichen Lebensordnung*: Mitteilungen der Deutschen Pestalozzi-Gesellschaft 8 (1961) 26.

⁶⁷ I 680. Dicho de otra manera: «El hombre, en la profundidad constitutiva de su ser, en la subsistencia —dado que el acto de ser torna a sí mismo a través de (no en) la forma de la *humanitas*—, es primariamente ser-en-sí-mismo y de este modo semejanza de la aseidad [*Aseität*] de Dios» (IV 420).

⁶⁸ I 679. Cf. SIEWERTH, *Hinführung zur exemplarischen Lehre. Aufsätze und Beispiele von Gustav Siewerth* (Freiburg, Herder, 1965) 14. Por ello dirá Siewerth: «Quien sólo quiere ser hombre será necesariamente menos de lo que el hombre puede ser y debe ser» (SIEWERTH, *Wagnis...*, 327). Cf. SIEWERTH, *Wagnis...*, 66-67.

Siewerth un intento inevitablemente fallido⁶⁹. Si se pretendiera, además, entender al hombre desde unos supuestos directamente opuestos a su originario enraizamiento en la dimensión posibilitante de la divinidad, el diagnóstico siewerthiano de los resultados que de tal pretensión se derivarían no puede ser más rotundo: «Todo intento —escribe Siewerth en el año 1947 (es decir, tras el final del trágico período hitleriano, en el que tan notoriamente fue discriminado Siewerth desde un punto de vista profesional)— de reconstrucción del hombre de modo arreglioso, inmanentístico, autonomístico o ateuístico habrá de acrecentar necesariamente, hasta el completo desastre, la inquietud y labilidad, las tendencias al totalitarismo, la masificación delirante, las hostilidades, el hastío, la angustia existencial, la esclerosis psíquica»⁷⁰.

Ahora bien, para Siewerth el ser humano personal, en virtud de su origen posibilitante, no es únicamente un ser pensante y queriente, sino también y sobre todo, y en conjunción con lo anterior, un ser que vive del amor y en el amor, un ser amado y amante. «La esencia del hombre es el amor», llegará a decir Siewerth⁷¹. Más aún, será incluso el amor la raíz engendradora del mismo pensar y querer del hombre.

Siewerth dedicó finos y profundos análisis (que aquí no es posible recordar en detalle) a poner de relieve la importancia de esta dimensión amorosa del ser humano. En realidad, el amor va adquiriendo en su sistemática filosófica una relevancia cada vez mayor, hasta llegar a decir Siewerth: «El “amor” es [...] más englobante que el ser mismo, es el “trascendental sin más” que compendia en sí mismo la realidad del ser, de la verdad y de la bondad»⁷². Esta centralidad de la categoría del amor en el sistema siewerthiano no ha pasado, por lo demás, inadvertida a los estudiosos de la obra de Siewerth⁷³.

⁶⁹ «La consideración de una ética o una metafísica al lado de una ciencia del hombre es justamente una destrucción de este ser humano [...] En la dimensión humana, aunque sólo se intente “poner entre paréntesis” [“ausklammert”] lo ético o lo religioso, se está con ello haciendo referencia no ya al hombre, sino a lo inhumano o contrario al hombre» (SIEWERTH, *Grundfragen...*, 290).

⁷⁰ SIEWERTH, *Grundlegung und Gestalt der Pädagogischen Akademie*: Pädagogische Rundschau 1 (1947) 164.

⁷¹ SIEWERTH, *Hinführung...*, 15.

⁷² SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit* (Einsiedeln, Johannes Verl., 1957), 63. En 1959, sólo dos años después, escribirá en el mismo sentido: «El ser es [...] en su última esencia “amor”» (IV 480).

⁷³ «Au sommet de la métaphysique siewerthienne de l'amour, et de sa pensée en général, il y a [...] une anthropologie du *coeur*. On ne comprend bien Siewerth qu'en pénétrant sa pensée du *coeur* [...] Il est pour nous la clef décisive de tout le système siewerthien» (TOURPE, E., *Siewerth «après» Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain-

En este sentido para Siewerth toda la actividad anímica, tanto cognoscitiva como volitiva, de la persona humana surge y se desarrolla, desde sus mismos comienzos, al calor de un amor que se convierte así en «originario engendramiento y plenificación de toda la potencialidad y capacidad receptiva del espíritu»⁷⁴. Como se ve, el amor, convertido en el núcleo mismo del ser, ejerce ya ahora de hecho las funciones que Siewerth atribuye al ser mismo. Por tanto, si el ser es « semejanza de Dios », el amor lo será ahora de manera, si cabe, aún más intensa, convirtiéndose en la mediación misma de la realidad de Dios a la naciente persona humana. Ésta recibe así el don de su propia libertad como marca y efecto de su principio originante, que no es sino absoluta libertad y amor. Tan íntima se hace de este modo la relación entre libertad y amor⁷⁵ que Siewerth llegará a afirmar: « Libertad y amor son simplemente y desde cualquier punto de vista una misma cosa »⁷⁶.

De este modo, se puede decir que la relación entre el conocimiento de la divinidad y la experiencia de libertad y amor se va estrechando en Siewerth cada vez más. Si las raíces del conocimiento en general y, en particular, del conocimiento de la divinidad en ningún momento tuvieron que ver en el sistema filosófico siewerthiano con algo meramente abstracto, conceptual o subjetivo, ahora esto se muestra todavía con mayor claridad. El ser humano accede, pues, originariamente al conocimiento de lo divino merced a una experiencia «ejemplar» de lo divino en los albores de su existir, en la niñez. Aquí se muestra concretamente cómo la infinitud de la

la-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie / Louvain-Paris, Éd. Peeters, 1998, 152). Martin Bieler considera, por su parte, asimismo el amor como «el centro de la filosofía de Siewerth» (cf. BIELER, M., *Freiheit und Schöpfung bei Gustav Siewerth, en: Gott für die Welt...*, 233).

⁷⁴ SIEWERTH, *Metaphysik...*, 60. «Con el despertar del corazón [...] accede, simultáneamente y en el mismo acto, tanto la razón como la voluntad espirituales a su plena y esencial actividad. Dado que el amor es esencialmente real y surge siempre únicamente al calor del amor real y verdadero, por eso la razón cognoscente del ser y la voluntad espiritual despiertan a la vida a su luz» (SIEWERTH, *Die Grenzen der Freiheit und die Verantwortung des Menschen*, en: *Wanderwege. Festgabe zum 60. Geburtstag von Ida Friederike Görres*, hrsg. von Alfons Rosenberg, Zürich, Thomas-Verlag, 1961, p. 163).

⁷⁵ Para Siewerth toda la vital «espontaneidad» y libertad del niño proceden en definitiva no de su propia individualidad, sino del «amor engendrador» que le acoge y envuelve (cf. SIEWERTH, *Metaphysik...*, 92; SIEWERTH, *Der Mensch...*, 41, 67-68; SIEWERTH, *Wagnis...*, 394). Esta libertad recibida o donada se convierte también, por su parte, en donadora y creadora respecto de quienes por su parte le donan su amor. Como indica Siewerth, el niño «es engendrado ciertamente por los padres, pero con su aparición apela él mismo también tanto a su padre como a su madre a la tarea y labor de la paternidad y maternidad» [SIEWERTH, *Das Personsein des Kindes und seine Bedeutung für die Gemeinschaft: Die Schulwarte* (Stuttgart) 16 (1963) 763].

⁷⁶ SIEWERTH, *Wagnis...*, 137.

divinidad se comunica originariamente al hombre, haciendo surgir en éste su «appetitus infinitus», es decir, su indestructible e insaciable ansia de infinitud y divinidad. «En virtud únicamente —escribe Siewerth— de que el niño, arropado en el amor paternal, experimenta lo “divino”, se mantiene el fundamento apetitivo enraizado al mismo tiempo tanto en el todo y en lo general como en lo real y en lo semejante a lo divino, porque experimentó todo esto en el fuego sagrado del origen»⁷⁷.

Efectivamente, lo maternal-paternal, en la experiencia misma originaria, es percibido por la naciente persona humana como ilimitado en poder y bondad, de tal manera que se le presenta así a ella como conteniendo en sí mismo «algo de la absoluta autosuficiencia del ser y de lo divino», o —lo que es lo mismo— haciéndole íntimamente presente a ella la misma «aseidad [Aseität]» de la divinidad⁷⁸. Siewerth habla en este sentido de una «interna dimensión divina» de los padres, que se extiende, en la percepción infantil, también a los «espacios [...], que habitan»⁷⁹, indicando asimismo que el amor y el poder paterno-maternales «participan de la bondad, libertad y poder de Dios», de tal manera que en la intuición infantil «la imagen humana de lo divino coincide con el prototipo original»⁸⁰.

Esta originaria experiencia o intuición infantil, en la que lo humano y lo divino son percibidos de manera unitaria, no diferenciada, tiene para Siewerth una importancia fundamental en relación con el posterior conocimiento conceptual de una divinidad explícitamente diferenciada ya de la dimensión paternal humana. Siewerth indicará en este sentido que, en el posterior desarrollo individual, esta primaria «imagen del origen»

⁷⁷ SIEWERTH, *Metaphysik...*, 72. Cf. *ibid.*, 134. Cualquier lector informado podrá percibir que estas reflexiones siewerthianas son de gran importancia para poder enfrentarse con éxito filosóficamente con la teoría feuerbachiana o freudiana de la divinidad o religión como mera proyección subjetiva humana.

⁷⁸ Cf. SIEWERTH, *Metaphysik...*, 77-78. En el mencionado, todavía inédito, escrito de SIEWERTH, *Das Gute...* se dice: «En su ilimitada entrega venera el niño en sus padres algo divino, no reconocible en sus límites humanos (*ibid.*, 77).

⁷⁹ Cf. SIEWERTH, *Metaphysik...*, 56-57.

⁸⁰ SIEWERTH, *Vom Wesen des Kindes und von der Bildung seines Gewissens: Pädagogische Rundschau* 17 (1963) 202-203. En su *Metaphysik der Kindheit* (p. 55) indica Siewerth: «En esta situación no se han separado todavía imagen y prototipo [...] El niño no diferencia, por tanto, todavía a Dios del hombre, de tal modo que el padre y la madre aparecen ante él en profundidad y grandeza originarias» (cf. *ibid.*, 96). Ver también SIEWERTH, *Wagnis...*, 203-204. Desde esta valoración «divina» de lo paternal-maternal se entiende la alusión, ya póstuma, de Siewerth a aquello «de lo que desde hace siglos, debido a nuestra escolarización, pero también a nuestro clericalismo, se despojó a los padres, a saber: la cualidad sacerdotal, es decir, la “mediación de lo sagrado”» [SIEWERTH, *Erziehung im Horizont der letzten Dinge: Die Pädagogische Provinz* 18 (1964) 156].

«se mantiene como algo trascendental y permanece, a lo largo de la vida, decisiva para todo cuanto es pensado y expresado sobre Dios»⁸¹.

Con las precedentes reflexiones Siewerth intenta, de manera explícita, descubrir o re-descubrir en la realidad y en el vivir humano las huellas de la divinidad que hagan posible el encuentro con la misma en una época en la que, a diferencia de otras pasadas, no resulta ya fácil y obvio tal encuentro. En el año 1949 constataba ya Siewerth, en el contexto del masivo influjo que los cambios científicos, tecnológicos y sociológicos de la época moderna estaban ya produciendo sobre la problemática filosófica y sobre la mentalidad religiosa: «Las "imágenes" y "huellas" de la divinidad se han desdibujado en este mundo. La pregunta por Dios se convierte en tribulación»⁸². Volvería Siewerth todavía a hablar en el año 1957 (y siguientes) sobre este «creciente desdibujamiento de la huellas de Dios en el ser del mundo, debido al cual la visión, la capacidad imaginativa y el pensamiento de los hombres han sido perturbados y debilitados»⁸³. Hasta tal punto que, dada la inevitable «historicidad del conocimiento de Dios»⁸⁴, Siewerth llega a sentirse constreñido a preguntar «si los hombres de hoy han perdido hasta tal punto las huellas de Dios en las obras de la creación que ya no perciben a través de su pensamiento la referencia a Dios y por ello no son capaces de preguntarse por su existencia»⁸⁵.

Para decirlo de alguna manera, cuando el «nombre» que hace referencia a Dios, es decir, el siempre presupuesto «lo que todos llaman Dios» de las pruebas tomasianas de la existencia de Dios⁸⁶, se oscurece o desdibuja en una determinada época histórica, entonces se hace preciso intentar recuperar cuidadosamente, de manera vivencial y reflexiva, su oculta luminosidad.

⁸¹ SIEWERTH, *Wagnis...*, 204. En otro ocasiones he puesto en conexión estas reflexiones de Siewerth sobre la interna relación entre vivencia infantil y divinidad con estudios similares al respecto, desde el punto de vista de la psicología, de autores como P. Bovet o J. Piaget. Cf. CABADA CASTRO, M., *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid, San Pablo, 1994) 288-292, 318-319; Íd., *El Dios...*, 338-339.

⁸² SIEWERTH, *Gedanken zur Predigt mit besonderer Berücksichtigung der Lage und Bereitschaft der Hörenden*, en: GERADS, JOSEF (Hrsg.), *Not und Auftrag der Verkündigung* (Aachen, Verl. Johannes Volk, 1950), 80.

⁸³ III 269. Cf. III 269-270; IV 118-120.

⁸⁴ Cf. IV 117-118.

⁸⁵ III 269. Siewerth intentará desde esta visión de la «historicidad del conocimiento de Dios» acercarse comprensivamente a la cautelosa postura de Heidegger en relación con el conocimiento de Dios. Cf. III 271.

⁸⁶ Siewerth decía por ello en este sentido sobre las pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino que en ellas «no se demuestra propiamente la existencia de Dios, sino de aquello que todos llaman Dios» (II 330).

Siewerth piensa, por lo demás, que esta recuperación y la consecuente y coherente reflexión sobre Dios y sobre su relación con la creación no pueden producirse de manera totalmente satisfactoria al margen de una nueva toma de conciencia de la historicidad misma del conocimiento de Dios y, más concretamente, al margen de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo al hombre. De este modo la reflexión filosófica sobre Dios en Siewerth aparece estrechamente relacionada con la teología cristiana y, de manera especial, con el misterio trinitario. Es este misterio revelado el que proporciona, según Siewerth, a la mente humana la definitiva clave de comprensión del modo de relación de Dios con el cosmos y con el hombre, ya que este Dios revelado no es un ser clausurado en una supuesta solitaria e indiferenciada unidad, sino que es un ser cuya absoluta positividad es en sí misma relación tripersonal intratrinitaria, libre, por tanto, de cualquier presunta necesidad de acceder a sí mismo a través de lo que no es él, es decir, a través de la finitud creada.

De este modo Siewerth puede fundamentar y justificar definitivamente desde el punto de vista teológico la primariedad filosófica que él atribuye siempre a la «decisión hacia sí mismo» de Dios: «el que Dios en la “decisión hacia la creación” no tiene como término algo “exterior a él”, sino que sin “relación real” alguna con el mundo se ha decidido, en acto esencial unitario, únicamente hacia sí mismo, el que, además, el mundo no es el que inicia la irrupción de su [de Dios] gloria, esto se basa esencialmente en que todo lo que él es como creador, gobernante y poder espiritual y redentor lo es primordialmente en su propia vida para sí mismo» (IV 602).

Debido a ello, no sólo se comprende la absoluta independencia y libertad de Dios respecto de su creación⁸⁷, sino también, y en consecuencia, la posibilidad misma de existencia de libertad y amor en una creación, cuyo origen y fundamento no es otro sino la misma absoluta libertad y amor del Dios trinitario.

CONCLUSIÓN

Para concluir esta somero y sumario análisis de lo que considero los rasgos más fundamentales del modo de pensar de Siewerth acerca de la

⁸⁷ «De este modo la decisión hacia la creación se convierte en la acción de la plena y desbordante libertad y amor que posee ya como propias en el interior de la propia vida todas las dimensiones que aparecen hacia fuera, también el ser del ente, y que en consecuencia las hace surgir desde sí mismo en absoluta espontaneidad, sin coacción o necesidad alguna de autoperfeccionamiento» (IV 602-603). Cf. IV 597-603. Cf. SCHULZ, M., *Sein und Trinität...*, 368-371.

divinidad, creo que es importante indicar todavía que Siewerth se dirige siempre en su filosofía al fondo de las grandes cuestiones. Ello hace que, respecto de la problemática de la divinidad, su visión sistemática deba considerarse notablemente fecunda e iluminadora. Abre así el camino para desarrollos más concretos, se podría decir fenomenológicos —entendido esto en amplio sentido—, en relación con los diversos modos posibles de acceso reflexivo a la divinidad. Por lo demás, su incansable insistencia en la estrecha relación que tiene el pensar con su fundamentación posibilitante, que es la realidad toda en la que el ser humano vive inmerso, lo convierte en un pensador que puede ser calificado a la vez y con todo derecho como metafísico y existencial, «abstracto» y concreto, discursivo y emocional. La razón definitiva de ello es que —en lo que respecta al tema analizado— la divinidad, si es la que es, ha de manifestarse en las variadas dimensiones de la realidad que de ella proceden y, por tanto, en los diversos niveles, intelectual, afectivo, etc., de la misma.

Siewerth concentró o sintentizó en la expresión «ser» este amplio y misterioso reflejo de la divinidad en toda la creación, de manera especial en el ser humano, un «ser» que por lo mismo no ha de ser entendido como algo «intermedio» entre divinidad y realidad creada (a tenor de los análisis del propio Siewerth), sino como aquella especial elevación o, si se prefiere, «aura» de la misma, procedente de su misteriosa relación con su origen divino. El que, por otra parte, este modo de pensar del «genial filósofo» y «pensador fuera de serie»⁸⁸ que fue Siewerth pueda y deba ser considerado como importante e iluminador en la actualidad y para el futuro viene a indicarlo de hecho M. Bieler, cuando recientemente llega a decir: «La unión de la pregunta por el ser con la pregunta por el hombre [...] convierte a Siewerth en un pensador proyectado de manera eminente hacia el futuro [...]»⁸⁹.

Un futuro del que cabría esperar —al cumplirse los primeros cien años del nacimiento del filósofo— que inicie ahora su decidida andadura *.

C/ Universidad Comillas, 7
28049 Madrid
mcabada@res.upco.es

MANUEL CABADA CASTRO

⁸⁸ De este modo («philosophe génial s'il en fut», «penseur hors série») es calificado Siewerth por X. Tilliette. Cf. *Archives de Philosophie* 64 (2001) 379, 381.

⁸⁹ BIELER, M., *Freiheit...*, en: *Gott für die Welt...*, 233.

* Una versión en alemán, notablemente reducida, de este texto fue leída por mí como ponencia en el «Symposium zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths (1903-1963): Das Sein als Gleichnis Gottes», que tuvo lugar en Friburgo (Alemania) entre el 19 y el 22 de junio de 2003, cuyas actas se publicarán próximamente.