

# EL SER EN EL "SISTEMA DE IDENTIDAD" SEGUN GUSTAV SIEWERTH

por N. A. CORONA (Buenos Aires)

(Primera parte)

## I - INTRODUCCION

1. Gustav Siewerth puede ser considerado como uno de los pensadores más importantes entre los que en nuestro tiempo han logrado una "recreación" del pensamiento clásico. La importancia decisiva de su pensamiento ha sido reconocida expresamente, por ejemplo, por H. U. von Balthasar, quien, por otra parte, en distintos lugares de sus escritos se refiere a él<sup>1</sup>. Siewerth ha intentado una relectura del pensamiento de Santo Tomás desde las provocaciones de la filosofía moderna. Esto no ha significado para él ni una fácil concesión a la novedad filosófica ni una crítica sumaria y negativa del pensamiento moderno. Más bien ha descubierto, gracias al diálogo, virtualidades ocultas del pensamiento de Tomás de Aquino, que hacen que en su filosofía puedan leerse tesis que no se hallan en las exposiciones corrientes. Puede decirse que los nuevos tiempos han ayudado a una lectura nueva del pensamiento clásico y han hecho así posible el discernimiento en él de riquezas desde siempre presentes, aunque no siempre explícitas.

Pueden considerarse como las obras más importantes de Siewerth *Der Thomismus als Identitätssystem (El tomismo como sistema de identidad)* y *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (El destino de la metafísica de Tomás a Heidegger)*. La primera expone, por así decir, en forma "pura" las ideas ca-

<sup>1</sup> A las expresiones de von Balthasar se refiere M. Cabada Castro en su libro *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1971, p. 15. Esta obra puede servir como excelente presentación general del pensamiento del autor. En este sentido, véase también Franz Pöggeler (Herausg.), *Innerlichkeit und Erziehung*, Herder, 1964. Véase además L. Bruno Puntel, *Analogia und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1969, pp. 111-134 y 439-450. Aquí debe mencionarse también la excelente tesis de Roberto H. Bernet, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Die Transzendenz und ihre Ermöglichung im exemplarischen Hervogang des Seins aus dem Absoluten nach Gustav Siewerth*, Münster, 1980. Conste aquí el agradecimiento al autor de esa tesis por sus inteligentes comentarios al presente trabajo.

pitales de la especulación de Siewerth; allí se encuentra expresada toda la substancia de la filosofía del autor, que luego, en otras obras, puede encontrarse más explicitada en razón de la atención a temas más o menos particulares. Esta obra es de difícil lectura por diversas razones. En primer lugar supone —el modo de esta suposición se explicará en seguida— un conocimiento preciso de la filosofía de Santo Tomás y de sus textos fundamentales. Por otra parte, el discurso del autor se mueve en este libro en una suerte de pureza conceptual que exige una concentración de la atención difícil de mantener. Además, el lenguaje que se utiliza es de gran precisión pero a la vez de un laconismo y una originalidad para el “tomismo” a veces desconcertantes<sup>2</sup>.

En *Das Schicksal der Metaphysik* Siewerth analiza críticamente la historia de la filosofía “von Thomas zu Heidegger”, desde la perspectiva de su pensamiento, que él entiende como la expresión de la trama íntima de la filosofía de Tomás de Aquino. En esta obra, justamente por la necesidad de precisar las propias ideas frente a otras semejantes u opuestas, pueden encontrarse ricas explicitaciones de la filosofía del autor. Así por ejemplo, el capítulo XVII (“Das Sein des Seienden bei Thomas von Aquin”) puede leerse como una apretada síntesis del pensamiento expuesto en *Der Thomismus*...<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sobre las dificultades del lenguaje de Siewerth se han expresado varios autores. Cfr. L. de Raeymaeker en *Bulletin Thomiste*, tome VI, XVII-XIX Annés (1940-42), p. 265; C. Nink en *Scholastik*, 15 (1940), p. 131; L. B. Geiger en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXXIV (1950), p. 335; C. Schoonbrod en *Wissenschaft und Weisheit*, 26 (1963), p. 67; J. Konopp en *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 108, Jg. (1960), p. 62; X. Tilliette en *Archives de Philosophie*, XXVI (1963), p. 105; E. Braun en *Archives de Philosophie*, Jg. 22 (1959), p. 628. El mismo Siewerth se ha referido en algunos lugares de sus escritos a estas dificultades. Por ejemplo, en referencia a *Der Thomismus*... dice que este libro “plantea al lector exigencias extremas” (*Antwort auf Przywaras Kritik am “Identitätssystem” als Auseinandersetzung mit Przywaras “Analogia entis”*, p. 66). Y allí mismo agrega Siewerth: “La rigurosa sistematicidad del curso de pensamiento, la densa trabazón de todas sus partes, la altura especulativa del planteo, lo inusitado de muchas formulaciones y quizás la inmadurez de la expresión lingüística, característica de un primer intento, exigen un íntimo sumergirse...”. Y también: “(Las dificultades de *Der Thomismus*...) no se hallan sólo en su manera de hablar, sino más bien en lo inusitado de la ‘ontología especulativa’, que no permite un rápido movimiento del pensamiento, sino que se mantiene siempre en el plástico medio (Mitte) del todo de la realidad. Mantenerse en lo más simple y en el todo es precisamente lo que exige nuestra máxima fuerza...” (*Ibid.*, p. 65). Sobre todo lo indicado en esta nota, cfr. el libro de Cabada Castro, nota 19 de p. 23 y nota 20 de p. 24.

<sup>3</sup> *Der Thomismus als Identitätssystem*, zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Verlag Gerhard Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M., 1961. Tal es la edición que se tiene en cuenta en el presente trabajo y que es la

2. El presente trabajo pretende ser el primero de una serie de artículos en los que se irá exponiendo el contenido de *Der Thomismus als Identitätssystem*, destacando sus pasos fundamentales.

Para una mejor comprensión de lo que se expondrá, será bueno hacer claro desde el comienzo el marco general del pensamiento de Siewerth, constituido por las ideas clave de articulan todo el organismo de su discurso filosófico.

¿Cómo reducir a sus “lugares” fundamentales el pensamiento de Siewerth? La experiencia de haber acompañado a este autor en su difícil camino de meditación no puede menos que hacer sentir como temeraria la pretensión de “reducir” su filosofía. Pero tal tarea es necesaria y aún puede decirse que se impone. Se impone no por una coacción externa, que provenga de una necesidad didáctica. Más bien se impone por sí. Todo gran pensamiento, si en rigor lo es, a pesar de su eventual extensión y dificultad, termina por perfilarse ante la mirada atenta y paciente; termina por mostrar desde sí —no gracias al esfuerzo de conquista del investigador— su perfil, la distinción que le es propia. Es claro que ese perfil de un pensamiento, luego de una primera manifestación, podrá ir enriqueciéndose y así afirmándose y así mostrando su identidad en una cada vez más diferenciada unidad.

Lo que en seguida se intenta exponer es lo que podría llamarse, precisamente, una primera figura de la unidad y así de la identidad del pensamiento de Siewerth. Se mostrará luego en qué sector de esa figura unitaria se ubica el trabajo presente.

Podrían formularse así las ideas clave del pensamiento de Siewerth<sup>4</sup>:

consignada en el volumen II de la *Obras Completas*, donde se añade la indicación de sus diferencias y agregados respecto de la primera edición. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959. Se ha comenzado la publicación de las *Obras Completas* de Siewerth, en la editorial Patmos de Düsseldorf. Los tomos aparecidos hasta ahora son tres: I, *Sein und Wahrheit*; II, *Der Thomismus als Identitätssystem*; III, *Gott in der Geschichte*. Una indicación bibliográfica completa de Siewerth puede hallarse en las obras ya citadas de M. Cabada Castro y Franz Pöggeler. Los originales de los escritos de Siewerth se hallan actualmente en el Siewerth Archiv, que se encuentra en la Pädagogische Hochschule de Freiburg, República Federal de Alemania. En el presente trabajo, en todos los lugares citados se ha realizado la traducción correspondiente, pero, lamentablemente, por razones de espacio, se ha debido omitir el texto alemán. Cuando la cita se refiere a *Der Thomismus*... se consignará sólo la página correspondiente.

<sup>4</sup> El mismo Siewerth ha hecho una exposición de las ideas clave al menos de *Der Thomismus*... Cfr. *Gesichtspunkte zur Würdigung des Thomismus als Identitätssystem*, *Gesammelte Werke*, Band 2, p. 345; *Der Thomismus als Identitätssystem-Selbstbesprechung*, *Ibid.*, p. 283.

1. — “Además” del Ipsum Esse Subsistens, o Ser absoluto, y los entes es necesario reconocer la presencia del “ser mismo”.

2. — El “ser mismo” es infinito, simple y uno como el Ser absoluto, pero no subsistente.

3. — El ser subsiste sólo en el Ser absoluto uno y simple, fundamento creador de los entes, y en esos entes mismos, particularizado y finito, como su acto realizador.

4. — El ser que realiza las esencias en los entes subsistentes, a la vez las trasciende diferenciándose de ellas y de los entes como “el ser mismo”.

5. — El ser mismo es pura mediación o elemento mediador entre el Infinito subsistente y los entes finitos.

6. — El ser mismo es la más pura semejanza del Ser absoluto subsistente y la “idea de las ideas” en el entendimiento creador divino.

7. — El ser mismo como tal sólo es para el espíritu.

8. — El ser mismo es el “a priori” constitutivo de la razón humana, que frente a él es “nada”, pues toda ella es del ser.

9. — En ese sentido el ser mismo es la “luz del entendimiento agente”<sup>5</sup>.

10. — En razón de su pertenencia al ser mismo, la razón humana es de linaje divino.

11. — Por ser el ser mismo el elemento de la razón, la razón humana misma se halla en el lugar del tránsito de lo finito hacia lo Infinito subsistente.

12. — El principio de causalidad es la articulación expresa del “movimiento”, propio del ser mismo y de la razón, desde lo finito hacia lo Infinito.

13. — El principio de causalidad es la solución de las “contradicciones” que implica la presencia del ser mismo como no subsistente.

14. — El Ser absoluto y el ser finito coinciden en la identidad ejemplar del ser mismo.

15. — El mismo Siewerth sintetiza: “El conocimiento central es que la ‘aprioridad’ o ‘participación del pensamiento’ es idéntica con su ‘idealidad’. Idealidad designa tanto en la Divinidad como en el hombre aquel modo de ser (Seinsweise) por el que el ente finito es mediado en su posibilidad y positividad a partir del

<sup>5</sup> Este “ser mismo” (Sein selbst) recibe en Siewerth también otros nombres, en razón de su especial ubicación: “reine Vermittlung” (pura mediación); “vermittelnde Mitte” (medio mediador); “Sein für den Geist” (ser para el espíritu); “ontologisches Sein” (ser ontológico); “ideales Sein” (ser ideal); “Sein in der Vernunft” (ser en la razón); “vermittelnde Bewegung” (movimiento mediador); etc. Naturalmente, la justificación de estos nombres sólo podrá advertirse a lo largo del trabajo.

Fundamento infinito’. La idealidad del pensamiento y del ser es al mismo tiempo su ‘identidad ejemplar’, el auténtico punto unificante de toda la sistemática filosófica”<sup>6</sup>.

3. La enumeración que se acaba de presentar exige ciertas aclaraciones, aún a riesgo de reiterar algunas cosas ya dichas.

En primer lugar, esa enumeración, aún como enumeración de sólo ideas centrales, no puede entenderse como exhaustiva; sí debe entenderse como lo mínimo con que puede caracterizarse la filosofía de Siewerth. Y eso mínimo, naturalmente, ha de pertenecer a sus ideas metafísicas. No se han indicado, entonces, otras tesis del autor que, perteneciendo a ámbitos más o menos particulares de la temática filosófica —cosmología, antropología, filosofía del lenguaje, filosofía de la cultura, filosofía de la educación, etc.— tienen su fundamentación última en las afirmaciones metafísicas señaladas.

En segundo lugar, la enumeración no pretenden tener la estructura de una estricta secuencia “lógica” —aunque no puede negarse el parentesco de las distintas afirmaciones— y así, entre las distintas proposiciones no se presenta una clara mediación: se está sólo frente a una indicación de distintas ideas cuya precisa conexión lógica, justamente, debe mostrarse.

En tercer término, debe notarse que el lenguaje utilizado es deliberadamente “amplio”, ya que, en lo que sigue del trabajo general, se trata, precisamente, de mostrar las articulaciones fundamentales de esas afirmaciones; lo cual llevará a la precisión conceptual y expresiva; precisión que entonces no puede pretenderse en el comienzo, y sobre todo si se tiene presente la intención adelantada de la enumeración.

Por último, no puede menos que admitirse el margen de interpretación que esa enumeración necesariamente tiene. Pero interpretación no significa falsificación. En toda interpretación de un texto algo de la verdad que ese texto intenta transparentar viene a la luz, iluminado por un horizonte dado; horizonte cuya constitución resulta de elementos desde personales del lector, hasta de elementos del mismo autor, y hasta de elementos metafísicos. Así, la enumeración que antecede, y aún todo el trabajo que aquí se inicia, no desconocen sus limitaciones como intelección de un “texto” ya de suyo “difícil”, según ya se indicó.

Por otra parte —y esto quizás sea lo importante— si bien es cierto que, en el sentido indicado, toda lectura es una interpretación, no es menos cierto que, además, toda auténtica lectura-interpretación filosófica es, como tal, una mutua interpelación

<sup>6</sup> p. XXXII.

entre lector y leído, en la que se va haciendo, en un nuevo paso, la figura de la verdad<sup>7</sup>. Y ello es lo que en realidad hace que una lectura filosófica sea filosófica. El presente escrito y los que lo sigan no pueden dejar de ser, entonces, un “paso” en esa dirección.

4. Otras consideraciones son aún necesarias para ubicarse en la correcta perspectiva para entender el pensamiento de Siewerth. Siewerth entiende su propio camino racional como “proceso especulativo” y lo distingue de lo que es un “pensamiento sumario”.

Desplegar el pensamiento como proceso especulativo significa ubicarse desde el comienzo en el ser y desde él desarrollar todas las articulaciones que intentan exponer las distintas estructuras de lo que es. Así, lo tenido en cuenta primariamente no son los entes, las substancias particulares, para desde allí ascender por un movimiento de progresiva purificación conceptual hasta los fundamentos inmanentes y eficientes de lo real. Más bien, se trata de desplegar desde el ser mismo, acompañando su propio movimiento explicativo, todo cuanto es como fundado en su unidad. No se trata de ir reconstruyendo progresivamente, sumativamente un todo —que, por otra parte, se lo quiera o no, está desde el comienzo a la obra— sino de correalizar con ese uno-todo, lúcida-mente, su propio despliegue.

Pero es importante notar que Siewerth advierte que este desarrollo especulativo o este sistema especulativo de la filosofía presupone el desarrollo “sumario” y vive de él y de sus certezas. Así entonces, también y sobre todo en este sentido profundo, debe entenderse la filosofía de Siewerth como una relectura del pensamiento de Tomás de Aquino<sup>8</sup>.

Justamente, Siewerth hace notar que el mismo Tomás ha presentado su pensamiento de un modo sumario, según la caracterización anterior. Pero, precisamente, el despliegue especulativo de esa misma filosofía hace posible advertir la unidad de algunas afirmaciones que en ella, dispersas, aparecen como inconciliables, y al mismo tiempo hace ver nuevos problemas que habitualmente pasan desapercibidos en las presentaciones habituales. En el prólogo a la segunda edición de *Der Thomismus als Identitätssystem* se enumeran cuidadosamente los más importantes de esos problemas. Y precisamente tales cuestiones, que abren además la

<sup>7</sup> “Un paso en la filosofía” no significa un resultado interesante de alguna investigación histórica o parcial de una cuestión, sino un movimiento en el todo de la clarificación trascendental del ser”, p. XIII.

<sup>8</sup> pp. XIV-XV.

posibilidad de un encuentro crítico con la filosofía moderna, marcan el camino de pensamiento de Siewerth<sup>9</sup>.

“Desde este punto de vista se puede decir que este trabajo es el primer intento de desarrollar la metafísica del ‘ser del ente’ como sistema especulativo y de llevar a una unidad más profunda, desde sus fundamentos, la estructura sumaria, prevalentemente racional, de una metafísica del ens qua ens. Con ello se ha hecho surgir al mismo tiempo una multitud de nuevas perspectivas y cuestiones, que han ampliado y enriquecido el pensamiento filosófico”<sup>10</sup>.

5. Si se tiene en cuenta lo expuesto en la enumeración de las ideas centrales de Siewerth —aunque sólo pueda advertirse por ahora su sentido inmediato— y lo dicho sobre el carácter especulativo de su pensamiento, no podrá sorprender que el autor reconozca su cercanía —aunque crítica— con Hegel y Heidegger.

La cercanía con Hegel podrá advertirse a lo largo del trabajo; pero ya pueden indicarse aquí algunas afirmaciones del mismo autor. Al hablar de su intento en *Der Thomismus...*, dice Siewerth en el prólogo a la primera edición:

“...busca deducir a priori la forma inmediata de las múltiples determinaciones del ser como unidad sistemática, esto es, desde un fundamento, y entenderlas en su necesidad. Con otras palabras, intenta, dentro del pensamiento aristotélico, cumplir, en cuanto ello sea posible, con el concepto de sistema del idealismo alemán”<sup>11</sup>.

Expresamente aclara Siewerth que en *Der Thomismus...* intenta una discusión con Hegel, aunque reconoce que tal discusión, de hecho, en la obra, sólo es múltiplemente sugerida pero no desarrollada. Con todo, advierte que:

“...al mismo tiempo el sistema de identidad ha puesto de manifiesto las raíces del idealismo alemán, que debe ser entendido esencialmente como autocomprensión crítica del racionalismo conceptualista ‘dogmático’ o como la radical conversión metafísica (die radikale Metaphysizierung) de su lógica de la contradicción. Es entonces (*Der Thomismus...*) la primera y hasta ahora única discusión especulativa con la Lógica de Hegel, que no se encuentra ella misma en el destino de la ‘subjetividad racionalizada’ o de sus opuestos empiristas o fenomenológicos”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> pp. XIX-XXI.

<sup>10</sup> p. XXII.

<sup>11</sup> p. XXXI.

<sup>12</sup> p. XXXII.

Respecto de Heidegger advierte Siewerth la existencia de una cierta mutua influencia. Reconoce por una parte la influencia que el pensamiento del autor de *Sein und Zeit* tuvo en la elaboración de ciertas ideas de *Der Thomismus*... y otros escritos suyos; pero también cree reconocer en el mismo Heidegger la huella de algunos de sus pensamientos. Ello, en especial, en lo que hace a la presencia y el papel del "Sein selbst", sobre todo en lo que el mismo tiene de cierta preeminencia sobre los entes.

Con lo dicho hasta aquí en este punto sólo se ha querido por ahora contribuir a una adecuada primera "ubicación" de la filosofía de Siewerth. La misma lectura del presente trabajo ya podrá hacer ver las semejanzas y diferencias de las ideas del autor con las de Hegel, Heidegger o de otros pensadores, aunque ello no sea expresamente resaltado<sup>13</sup>.

6. El ser mismo como mediador entre finitud e Infinitud es, como ya se indicó, el centro mismo de la reflexión de Siewerth. O mejor aún: el ser mismo es el centro "ideal" del sistema de identidad de lo Infinito y lo finito.

La presencia de este ser, que no es el mero resultado de una abstracción de la razón, sino más bien el fundamento posibilitante de toda conceptualización abstractiva, puede detectarse por cierto ya en el análisis mismo del pensamiento humano y de la estructura fundamental de todo ente finito<sup>14</sup>. Pero en esta perspectiva, que con ambigüedad se puede llamar "ascendente", no puede determinarse con rigor la "consistencia" de este "Sein selbst"<sup>15</sup>.

Esa consistencia sólo puede hacerse patente desde el Fundamento subsistente del ser mismo, del cual es, precisamente, la semejanza más perfecta, según el pensamiento de Siewerth.

En el presente trabajo se intenta acompañar a Siewerth en la determinación de la "naturaleza" de ese misterioso "Sein selbst", que tan bellamente él calificara como "...esencialmente

<sup>13</sup> Sobre Hegel y Heidegger se ha expresado Siewerth en distintos lugares. Cfr. las indicaciones sobre el contenido de las *Obras Completas*, en la nota 3. Y en especial debe tenerse en cuenta *Das Schicksal der Metaphysik*...

<sup>14</sup> Sobre este modo de proceder, véase N. A. Corona, "Ser y trascendencia según Gustav Siewerth", *Stromata*, 37 (1981), pp. 58-66. En este artículo se expone el pensamiento de Siewerth según aparece en el libro *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Al contenido de este texto hace también referencia la excelente, aunque necesariamente muy breve alusión a Siewerth que hace André Léonard en su libro *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Lethielleux, Paris, 1980, pp. 251-268.

<sup>15</sup> No se puede menos que recordar lo que dice Heidegger: "Doch was ist das Sein? Es ist Es selbst" ("Pero el ser - ¿qué es el ser? Es El mismo"), *Carta sobre el humanismo*.

un medio mediador, una corriente que mana desde Dios y que al mismo tiempo retorna a él, un puente sobre el abismo de lo Infinito y de la finitud, cuya vacilante altura el espíritu no puede hollar sin ver ambos extremos, en los que al puente como a él mismo les son dados apoyo y firmeza: Dios y las cosas que son"<sup>16</sup>.

Se trata entonces de establecer, desde el Fundamento que es el Ser subsistente, la procedencia del ser mismo, tal como es desplegada por Siewerth, con minucioso cuidado, en *Der Thomismus als Identitätssystem*. Toda esta obra muestra el acto creador como aconteciendo en el "medio" del "Sein selbst"; y precisamente el primer momento de la misma —capítulos I-IV— que es el tenido en cuenta en este trabajo, presenta esa "procedencia" del "medio mediador".

7. Luego del planteamiento de la temática general y de mostrar el lugar que su pensamiento pretende ocupar, Siewerth articula en cuatro momentos el desarrollo de su discurso en *Der Thomismus*...<sup>17</sup>: "1) Dios o el Espíritu absoluto como el fundamento original del ente; 2) La constitución de la idea divina y la idealidad del ser; 3) La creación o la constitución de la substancia; 4) El despliegue del fundamento substancial hacia el sujeto trascendental".

Lo que se expondrá en este artículo se ciñe al contenido de los dos primeros títulos.

Se intenta perfilar con la mayor nitidez posible los pasos del discurso de Siewerth, mostrando su articulación fundamental. El trabajo general propuesto pretende sólo atenerse a las ideas de Siewerth con la mayor fidelidad, para saber lo que él dice. Lo que se persigue, entonces, es sólo sacar a luz lo decisivo de este pensamiento, "abstrayéndolo" de la amplitud y las reconocidas dificultades del texto de *Der Thomismus als Identitätssystem*, para que se destaque así la figura racional del mismo.

Esta tarea, centrada en la exposición lo más nítida posible de las ideas de *Der Thomismus*... resulta imprescindible antes del análisis de otros textos —aún los que eventualmente traten las mismas cuestiones— si se considera que esta obra, como ya se indicó, enuncia las "bases" del pensamiento de Siewerth. Toda investigación ordenada a determinar las eventuales sucesivas precisiones que este pensamiento haya experimentado exige la observación cuidadosa de este paso primero, al que el mismo autor remite constantemente en sus demás escritos.

<sup>16</sup> G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1958, pp. 47-48.

<sup>17</sup> p. 27.

En consecuencia, luego del trabajo que aquí se presenta, quedará como tarea siguiente la continuación de la lectura del texto en cuestión de Siewerth. En efecto, luego de mostrada la procedencia del “*Sein selbst*” desde el Ser subsistente absoluto —artículo presente— habrá que seguir la lectura en el paso siguiente, que es el de la constitución de las múltiples realidades finitas, y del espíritu finito y de su “tránsito”. Y allí mismo el ser mediador irá precisando aún más su naturaleza.

Después de completada la visión del discurso total del autor en *Der Thomismus*... en torno a esta central cuestión del ser, corresponderá registrar sus sucesivas elaboraciones en las otras obras de Siewerth.

Del mismo modo general se deberá proceder ulteriormente en lo que respecta a los demás temas que ocupan el pensamiento del autor. Y en modo especialísimo en Siewerth, es claro que ninguno de ellos es inteligible al margen de la cuestión del ser.

Finalmente, después de expuesto el pensamiento de Siewerth siguiendo su propio movimiento, deberá realizarse la discusión de su filosofía. En esta discusión deberá estar presente, naturalmente, la historia de la filosofía, pues en un primer momento habrá que mostrar el “lugar” —lugar de origen, lugar de ubicación, y paso original dado— de la reflexión de Siewerth<sup>18</sup>. A este momento deberá seguir, atendiendo a todo lo anterior, el juicio valorativo, que posibilite, más allá de una mera investigación “histórica”, el propio paso en la filosofía, o mejor, en la verdad.

El trabajo que aquí se presenta, entonces, no es más que el inicio de un camino.

## II - EL SER

8. Dios es “fontale principium” de todo ente. En este sentido toda multiplicidad deriva de él y su simplicidad debe así albergar de algún modo la multiplicidad de las cosas. Sin embargo, “nada hay en Dios que no sea el ser divino mismo”<sup>19</sup>. Así, parece que es imposible aplicar a Dios la categoría de la alteridad.

La alteridad debe estar y no puede estar en Dios. Sólo queda afirmar por ahora que la procedencia de la multiplicidad no puede afectar la simplicidad y pureza del Ser absoluto.

Lo otro sólo puede ser puesto como un ex-puesto, pero de tal manera que el uno y lo otro no se complementen y no constituyan.

<sup>18</sup> El mismo Siewerth ha hecho esto en su obra *Das Schicksal der Metaphysik*..., que es entonces, así, un auxiliar indispensable en la tarea indicada.

<sup>19</sup> *C. G.*, 1. 32.

una substancia. Con lo cual se erige una barrera que de ningún modo puede ser suprimida.

“...la realidad de lo otro resulta de uno que sólo es su realidad y no la del otro, por lo cual la relación del Fundamento hacia el otro no puede ser conceptualizada como ‘real’ ”<sup>20</sup>.

¿Pero qué es lo otro además de ser otro? En cuanto procede del Ser no puede no estar determinado por “ser”, y así parece idéntico a su principio. Pero “Dios no puede producir algo que sea igual a él”<sup>21</sup>. Con ello, la alteridad de lo otro del Ser sale de la mismidad con el ser antes afirmada y se presenta nuevamente como algo otro respecto del Ser que es Dios.

Ahora bien, como nada es exterior al ser a no ser el no-ser, necesariamente lo otro, como otro respecto del Ser absoluto, debe ser alcanzado de algún modo por la nada. Pero “no hay ninguna relación del no-ser al ser”<sup>22</sup>, y así, no puede pensarse que, para la constitución de lo otro, el Ser haya de ser alcanzado o determinado interiormente de alguna manera por la nada<sup>23</sup>.

Concluye entonces Siewerth:

“Para nosotros es entonces en principio claro que el Ser no es sino pura positividad, que no es limitable por sí ni por la nada. Y como se mostró que exterior al Ser sólo es el no-ser, entonces debe darse un ‘intermediario’ (ein ‘Mittleres’) que una originariamente Ser y nada, sin qui-

<sup>20</sup> pp. 32-33. Siewerth remite a *C. G.*, 2. 13.

<sup>21</sup> *C. G.*, 2. 25.

<sup>22</sup> *De Subst. sep.*, 8.

<sup>23</sup> Este es el lugar de una breve consideración de la dialéctica ser-no ser de Hegel. Para no perturbar la nitidez del discurso de Siewerth, se consigna en esta nota su posición respecto de tal cuestión, tal como aparece a esta altura de su reflexión. Si se hace coincidir ser y nada, de modo que el ser sea limitado y multiplicado y así determinado por la nada y la nada sea determinada como ser por el ser, se está, según Siewerth, ante la insuperable contradicción de lo uno y lo múltiple: a) si se supera la diversidad en la unidad, se suprime la nada y se está en el punto de partida del proceso, en el pensamiento absoluto, como principio trascendente a la nada; b) si el proceso se pierde en la multiplicidad, se suprime la unidad y se está ante un proceso impensable de lo puramente diverso, donde ninguna cosa tiene relación con ninguna y donde todo se pierde en la nulidad de su aislamiento; c) si el proceso permanece en la oscilación entre la unificación y la separación, se está ante la identidad de unidad y no-unidad, de ser y no-ser, donde toda afirmación reclama su opuesto en un devenir absoluto autoenajenante, una suerte de oculto desvarío del Absoluto que, según Siewerth, domina todo el pensamiento de Hegel. Hegel habría podido llevar adelante su proyecto sólo porque, habiendo abandonado en los primeros pasos de su lógica la identidad de ser y nada, pudo colocarse según necesidad en cualquiera de las tres posiciones señaladas. Cfr. pp. 33-34.

tarle al Ser su positividad y a la nada su nihilidad. Este algo a su vez no puede ser otra cosa que el Ser mismo, en cuanto pone la nada y se relaciona con ella. Este ser (Wesen) es la razón o *el espíritu*"<sup>24</sup>.

9. Según Santo Tomás, las cosas son de suyo todas algo positivo, que "no tiene relación alguna con el no-ser"<sup>25</sup>. Y por su actividad, que resulta de su positividad, son también capaces de afectar las facultades cognoscitivas.

Pero en cuanto son limitadas, las cosas son alcanzadas por un cierto no-ser que, entonces, de acuerdo con lo anterior, no puede provenir de ellas. Eso otro que ellas, de donde haya de provenir el no-ser que les adviene, ha de ser algo que tenga que ver con el conocimiento, ha de ser algo "racional".

"El ciego tiene relación con el no-ser privativo de su ceguera porque es 'cognoscente', mientras que sin conocimiento, a pesar de su privación, representaría una vida o realidad simplemente positiva, que sólo desde 'fuera' podría ser caracterizada negativamente"<sup>26</sup>.

Por otra parte, el no-ser sólo puede ser conocido en cuanto presenta algo positivo, pues de suyo no tiene determinación positiva con la que actuar sobre la facultad cognoscitiva. Así, por ejemplo, lo oscuro no es conocido como privación de la luz simplemente, sino como color negro o gris. El no-ser sólo es conocido en cuanto "se adjunta" a algo positivo. Como no-ser simplemente no puede ser conocido.

Aunque "adjunto" al ser, el no-ser es conocido. No pudiendo provenir de "fuera del alma", sólo queda la posibilidad de que provenga del alma misma, y en el acto de conocimiento de algo positivo.

"...el espíritu, en su mirada ideadora, cognoscitiva, mantiene la manifestación positiva bajo una medida a través de la cual, por un lado, la positividad de lo real se presenta al conocimiento como lo que es, por otro lado, resulta visible la negatividad que acompaña a la manifestación del ente. Pues la negatividad, limitación o privación sólo es atribuible al ente, cuando es relacionado con 'otro', mientras que él como real sólo significa simple, absoluto (unbezogenes), positivo ser en sí y por sí"<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> p. 35.

<sup>25</sup> *Pot.*, 7.9.8.

<sup>26</sup> p. 36.

<sup>27</sup> pp. 36-37.

Así entonces, el no-ser resulta de la razón en cuanto ésta, conociendo, conoce lo que conoce bajo una medida que ella funda; o de otra manera: en cuanto ella, al conocer, relaciona lo que conoce con un término que ella pone. La razón conoce y al conocer conoce lo que conoce en cuanto lo delimita o se presenta limitado ante su mirada, y se presenta limitado ante su mirada en cuanto es relacionado con lo que no es eso; pero lo que no-es sólo puede ser un producto de la razón, ya que el no-ser no puede por sí fundar conocimiento alguno. De esta manera, la razón conoce produciendo el no-ser, pero así conociendo conoce también el no-ser.

Conforme con ello, hay que decir que el ser conocido, o el ser racional, es un ser que se presenta, en cuanto medido por la razón, como afectado por el no-ser.

Pero esto que se acaba de decir, vale no sólo para el conocimiento del ente finito éste o aquél: el no-ser en cuestión no es sólo el no-ser relativo que acompaña a todo ente singular. El ente mismo como ente, el ser sin más, también sólo puede ser conocido en cuanto es "relacionado", puesto bajo la medida del no-ser, ahora absoluto, o la nada, entendida entonces como algo extremo.

Como consecuencia de todo lo dicho, afirma Siewerth:

"Este 'extremo' es por ello un puro producto de la razón, totalmente irreal, aunque de altísima significación como fundamento mensurante para la iluminación del ser"<sup>28</sup>.

No debe entenderse el no-ser como una propiedad de la razón. Más bien es un producto de la razón que ésta forma o hace resultar de ella al desplegar su actividad, que es conocimiento del ser.

Tampoco es el no-ser "algo", como una idea o esencia, junto al ser. El no-ser "es" sólo en cuanto el ser se mantiene oponiéndosele —negándolo— con su positividad y precisamente apareciendo así, en el conocimiento, en su unidad e identidad.

"El conocimiento acontece entonces por una penetración o visión constatante, mensurante a través de o en el ente, en la cual la razón, en originaria espontaneidad, 'desde sí' y como respuesta a la determinación positiva que proviene de lo real, y a una con su recepción, trae ante la vista el 'no-ser' y a ambos, tanto ser como no-ser, ilumina mutuamente en forma originaria"<sup>29</sup>.

Podría argumentarse que el no-ser en la razón resulta de la finitud de ella; y así entonces, una razón no finita no daría origen

<sup>28</sup> p. 37.

<sup>29</sup> p. 38.

al no-ser. Sin embargo, si el no-ser correspondiera al carácter finito de la razón, debería, como su origen, estar afectado de finitud, y así entonces sólo podría hacer aparecer como opuesto algo también finito, esto es, el ser como finito. Pero sucede que el no-ser “hace devenir visible el ser en su ser-ser o en su positividad y no en su finitud”<sup>30</sup>.

Por otra parte, entiende Siewerth que si el no-ser fuera propio sólo de un pensamiento finito, el Absoluto sería sólo pura positividad, pura identidad consigo mismo que no podría entonces hacer surgir nada finito, por cuanto *de ninguna manera* podría albergar en sí lo que *no-es* él. Pero ya se vio que hay una exigencia —a determinar, pero que ya puede afirmarse que debe incluir un cierto no-ser— de la presencia en Dios de lo otro de él que procede de él.

Concluye entonces Siewerth:

“Por eso es necesario aceptar que *pertenece a la esencia de la razón como tal, co-entender el no-ser de algún modo en la intelección del ser*. Pero ello significa, puesto que ‘el no-ser no proviene de las cosas mismas’ (*De Ver.* 1. 5. 2 y *De Nat. Gen.* 1), que el no-ser resulta de la actividad de la razón como tal, de tal modo que ella lo ‘recibe’ (*accipit*) ‘en sí misma’ y ‘desde sí misma’ (*Ibid.*)”<sup>31</sup>.

El ser como pura y desnuda positividad excluye toda alteridad; por ello, en Dios simplemente como en-sí o ser sin más no hay posibilidad de encontrar fundamento para la posición de lo otro. Dios sólo puede ser fundamento de lo otro en cuanto alberga de algún modo, como en su origen, la diferencia de lo otro o el no-ser; pero no puede albergar el no-ser sino en cuanto es cognoscente. Por eso dice Santo Tomás: “la esencia de Dios no es como esencia la idea de las cosas, sino en cuanto es conocida”<sup>32</sup>.

¿Qué es entonces la razón como tal? <sup>33</sup> Si se atiende a todo lo dicho, es claro que la razón no pertenece sin más a la categoría del ser simplemente tal. Pero tampoco puede ser desprendida del ser y asignada al ámbito del no-ser. Si sólo perteneciera al ser, no se ve cómo puede dar lugar al no-ser; y si perteneciera al no-ser simplemente no se ve cómo es que es entendida como acto, y con ello como ser.

<sup>30</sup> p. 38.

<sup>31</sup> p. 39.

<sup>32</sup> *De Ver.*, 3. 2.

<sup>33</sup> Téngase en cuenta que el planteo apunta a determinar la “naturaleza” de la razón en el Ser absoluto, donde no hay distinción entre substancia, facultad cognoscitiva, acto de la misma y objeto. Cfr. *S. Th.*, 1. 14. 4c.

“La razón es aquella determinación del ser por la cual el puro e ilimitado acto de ser se supera productivamente en lo absolutamente otro de sí mismo y allí deviene en cierto modo otro (*anders*) en sí”<sup>34</sup>.

La razón es aquella determinación del Ser en la que éste se supera a sí mismo, pero pasando por la producción de la nada, que precisamente hace posible la presencia del Ser no como algo distinto por la añadidura de algo extraño a él, sino como lo que no es no-ser; pero que tampoco es el Ser en la simple desnudez de su positividad originaria. Esta alteridad del Ser de la razón (o de la razón simplemente) no es la alteridad de algo distinto del Ser sino la alteridad del nuevo *modo* de Ser que no es el modo del simple y positivo Ser en sí mismo. En este nuevo modo, que acontece por la producción de la nada, por la que, desde sí el Ser se mide a sí mismo retornando a sí mismo, no hay un nuevo contenido, nada se añade al Ser, sino que el Ser es dejado ser él mismo. Hay aquí una diferencia en el Ser, que hace ser dos modos de Ser, pero que no añade nada al Ser como tal<sup>35</sup>.

10. El paso siguiente debe ser mostrar con precisión la naturaleza de ese Ser de la razón.

Se acaba de mostrar que el Ser de la razón difiere del Ser simplemente en que “es” pero no en el modo del Ser como desnuda positividad. Este nuevo modo de “ser” el Ser sólo ha sido posible por el surgimiento de la nada, por el que la misma razón se ha constituido desde el Ser como pura positividad. Pero la alteridad del Ser de la razón, precisamente en cuanto sólo deja ser al Ser sin agregarle contenido alguno, se supera a sí misma trascendiendo intencionalmente hacia el Ser mismo<sup>36</sup>.

mento de la intencionalidad de todo conocimiento, p. 41.

En cuanto en la razón el Ser es pero no en el modo del ser como simple positividad, aunque tampoco como nada, debe decirse que se trata allí del *posible*. “Lo que no es *nada* y no es *siendo* (*seiend*), sólo puede ser *posible*”<sup>37</sup>

La razón —o el Ser en la razón— se halla entonces en el “nivel” de la idealidad del Ser, o es el Ser como ideal<sup>38</sup>.

Conforme a todo lo dicho —afirma Siewerth— Dios no puede conocerse a sí mismo sin “poner” el no de sí mismo o el no-Ser

<sup>34</sup> p. 39.

<sup>35</sup> p. 40.

<sup>36</sup> Siewerth señala que esta intencionalidad originaria es el funda-

<sup>37</sup> p. 41.

<sup>38</sup> Para este “ser” del ser, propio de la razón, usa Siewerth el verbo “wesen”. Cfr. pp. 40 y 41.



o no-Dios, esto es sin pasar por la posición de lo otro para desde eso otro referirse a sí mismo. Y Dios no puede conocerse a sí mismo sin “poner” el posible. La “imitabilidad” de Dios se funda así en su carácter de espíritu que se penetra cognoscitivamente a sí mismo. La importancia de esta cuestión hará que en seguida se vuelva a ella con más detención.

Siewerth hace notar, en concordancia con todo lo afirmado, que los posibles son entonces totalmente *producto* de la razón divina, de ella dependen y no deben ser entendidos por lo tanto como un eterno “*ordo essentiarum*” que estaría objetivamente, en sí mismo, frente a la mirada de Dios. Esto sería un platonismo representativo, que para Siewerth es una de las raíces —con Suárez en lugar destacado— de la moderna metafísica esencialista.

En el conocimiento de sí mismo el Ser coincide consigo mismo desde la alteridad de lo ideal. El Ser se pone bajo la medida de la nada y así resulta como lo no-nada; pero por no ser la desnuda positividad originaria, por no ser simplemente “siendo”, es allí lo ideal. Sin embargo, aún como ideal, se ha dicho que no añade nada, en cuanto al contenido, al Ser. Es decir, aún en su idealidad, en su modo de ser que no es el modo del “siendo”, no difiere del Ser. Es decir, en su idealidad no se opone limitativamente al ser simplemente. Ahora bien, ¿cómo puede, en su idealidad, sin embargo no diferenciarse del Ser real?; ¿cómo puede su idealidad ser superada como idealidad?; ¿cómo puede la idealidad no aparecer como tal y así permitir la identidad intencional del Ser y del Ser de la razón?; ¿cómo es posible, en la diferencia ser-ser conocido, en la diferencia de los dos modos de ser, en la diferencia Ser-Ser en la razón, mantener la identidad del ser consigo mismo?; ¿cómo es posible mantener esa diferencia sin que se transforme en oposición limitativa? En una palabra: ¿cómo es posible la intencionalidad originaria, por la cual el Ser coincide consigo mismo como positividad, pero pasando por la alteridad de lo ideal?

Dice Siewerth:

“...la razón aparece aquí como el ser (*Wesen*) que supera su alteridad y propiedad hacia la mismidad del Ser conocido; o aquello que intiendo (*intendiert*) esa mismidad desde la alteridad”<sup>39</sup>.

Para lograr la coincidencia a la que se alude en la pregunta recién formulada, el Ser ideal debería contar con la misma realidad del Ser real divino, pero sin la originariedad desnuda de aquélla. Debería ser una realidad mediada por la idealidad, una realidad

<sup>39</sup> p. 41.

“desde” la idealidad —ya se ha visto que la idealidad debe ser de algún modo mantenida—. Ello se logra si lo ideal está ordenado a la realidad; y lo ideal ordenado a la realidad es propiamente lo posible. Siewerth explica —en clara continuidad con sus palabras recién citadas— que la razón habría consumado una contradicción al hacer del Ser una “abstracción irreal”, si lo ideal no pudiera ser llamado a la realidad por el Ser que él representa.

Sólo en cuanto incluido en la realidad del poder realizador del Ser, o mejor, sólo como poder realizador del Ser, el Ser ideal coincide con el Ser.

Sólo ahora puede decirse con propiedad que el autoconocimiento del Ser “pasa” necesariamente por la posición del posible. Más aún, cabe decir que el autoconocimiento del Ser pasa necesariamente por su carácter de *creador*. Esta última afirmación, sin embargo, sólo cobrará todo su sentido en lo que sigue.

“La unidad de estos dos puntos de vista sólo puede establecerse cuando el Absoluto es concebido como inteligencia libre creadora: como *inteligencia en cuanto como razón es en sí originariamente y como pura “esencia” (“Wesen”)* o *idealidad forma o diseña la alteridad; como creadora, en cuanto puede poner todo otro en lo positivo del ser y por ello no es “limitada” por otro; como libre, en cuanto esta positividad de la comunicación o dispensación del ser no es causada ni motivada desde las cosas*”<sup>40</sup>.

Con todo, adviértase que el ser cuya “posibilidad” se ha mostrado —o el eficaz poder de ser que se ha manifestado— tiene, hasta aquí, las mismas “dimensiones” que el Ser absoluto. No se trata por tanto, aún, de los entes. Lo cual, por cierto, plantea interrogantes de diverso tipo que, precisamente, determinarán muchos de los pasos siguientes de la reflexión.

Pero a su vez, de todas maneras, nótese también que ese posible ha de ser de algún modo *los entes* posibles, ya que Dios no puede crear algo igual a él mismo<sup>41</sup>.

El autoconocimiento del Ser absoluto, en el que él se auto-

<sup>40</sup> p. 43.

<sup>41</sup> Sobre esta “incapacidad” de Dios, dice Siewerth: “Aquí no hay ninguna limitación exterior del Absoluto ni tampoco es éste el fundamento de la limitación de las cosas (*Wesen*) finitas, como si Dios, en cierto modo, en un intento vano de producir lo igual a él, hiciera resultar lo creado como una *única* y *suprema* posibilidad y como absoluto límite de su poder. Lo ‘imposible’ no significa la ‘limitación’ de un esfuerzo divino, sino que, como imposibilidad absoluta, simplemente no existe junto al poder. Lo que se halla más allá del poder tampoco se halla de ningún modo en relación con él, y por ello tampoco es concebible como límite determinado...” (p. 54).

genera como razón, lo muestra además, entonces, como espíritu creador o inteligencia creadora.

11. El Ser en trance cognoscitivo, en su devenir razón, hace resultar de sí la nada, bajo cuya medida se mide a sí mismo como pura positividad.

“La razón hace al Ser como ser absolutamente positivo, en cuanto allí está al mismo tiempo comprendida su absoluta inteligibilidad y verdad. Esto acontece porque ella por una parte es la pura identidad misma y, por otra parte, la aprecia (ermisst) como aquello que es. De este modo el Ser resulta fundamento mensurante (Massgrund) de sí mismo y se relaciona consigo mismo como Ser simple en su alteridad. El Ser se mide (ermisst sich) en su profundidad, interioridad e inconmensurabilidad en cuanto se conoce para sí mismo como infinitud absolutamente inalcanzable por la nada, es decir, como pura positividad”<sup>42</sup>.

Ante estas afirmaciones cabe preguntarse si la nada no adquiere en este “proceso” el carácter de fundamento de la positividad plena del Ser, lograda por el conocimiento de sí.

Por ello, corresponde aclarar aún más el “momento” de la razón y su nada, con referencia al Ser. No es la nada un “principio” que se halla ante el Ser contemporáneamente con él y del que él se valga para, haciéndose determinar por él, devenir razón. Más bien, el Ser mismo deviene razón y en éste su devenir razón hace surgir de sí la nada, producto suyo sobre el que se mide, deviniendo así Ser de la razón, pero como Ser, idéntico a sí, pero recuperado en su plena positividad como inalcanzable por la nada.

De este modo, más originario que la nada es el Ser mismo. La posición de la nada por la razón es, en rigor, sólo una señal de una productividad más originaria, que es aquélla por la que el Ser se “produce” a sí mismo como razón y así como plena positividad.

El proceso inmanente de autoconocimiento del Ser da así lugar al surgimiento de la nada y, con ella, al surgimiento del posible, según ya se vio.

El autoconocimiento del Ser es su llegar a sí mismo en la alteridad no limitativa de lo ideal-posible como posible. El autoconocimiento del Absoluto es entonces necesariamente posición de lo posible, lo cual presupone posición del no-ser.

“La medida de la infinitud no es la alteridad, en cuanto ella

<sup>42</sup> p. 41.

es en sí misma otra y no-siendo, sino la *infinitud* misma, en cuanto ella se mide a sí misma infinitamente por sí misma y allí como razón productora hace surgir desde sí la alteridad como tal y la hace a un lado negativamente (nichtig oder seinslos) como lo no conmensurado (das Nichtangemessene) y no positivo. Aún mejor: la medida no es la ‘alteridad’ en su ser para sí, sino en cuanto surgida del pensamiento absoluto y así en la penetración es co-pensada no sólo en dirección a la positividad del Ser, sino aún más originariamente, en el penetrar *desde* ésta. Este es el contenido de la proposición: ‘Dios se conoce a sí mismo como conocido en primer lugar y por sí mismo (C. G., 1. 49), es decir, el conocimiento absoluto no es mediado por los otros, como si éstos fueran anteriormente al Absoluto mismo en su conocimiento, sino que la razón productiva absoluta es sólo la identidad de medida, esencia, ser, modo y acto, en cuanto puede producir lo ‘no-idéntico’ y puede ponerlo originariamente como alteridad en el autoconocimiento del Ser absoluto como no-ser. ‘Por ello la Divinidad conoce las otras cosas (Wesen) como *semejanzas*, no como *principios* de su esencia’ (C. G., 1. 82)”<sup>43</sup>.

12. Se ha dicho antes que el autoconocimiento del Ser absoluto, en el que éste se autogenera como razón, lo muestra además como espíritu creador.

En efecto, en su autoconocimiento, el Ser pone la alteridad de lo ideal, pero la supera al mismo tiempo como mera idea y llega así a sí mismo, por la constitución del posible como tal o de su poder. De este modo, debe afirmarse que la idealidad, al no permanecer como tal, es “*pura mediación para el despliegue del Ser como tal*”<sup>44</sup>, en la creación. Por eso afirma Siewerth que “el auténtico fundamento para la productividad de la razón es la productividad del espíritu creador”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> p. 45.

<sup>44</sup> p. 46.

<sup>45</sup> pp. 45-46. Se cita a continuación lo central del texto correspondiente de Siewerth. “Esta productividad de la razón, diseñadora de las ‘ideas’ es sólo un anuncio de una creatividad más originaria y más general del Absoluto, que por cierto es realmente (seinshaft) idéntica con la de la razón, pero que para nosotros sin embargo no coincide con ella (...). Por eso sólo puede darse un ‘otro’ porque la ‘idealidad’ de la razón productiva, en sí misma, si bien diseña (entwirft) lo ‘otro’, sin embargo sólo pone y diseña ‘ente’ (Seiendes), de tal manera que en la unidad de lo que simplemente es llamado ‘ser’ resulta y desaparece toda alteridad. En la idealidad se despliega entonces sólo el ser, de tal manera que ella, concebida como otro del ser, no es a la vez nada sino *pura mediación para la difusión del ser*”

Si se tiene ahora en cuenta lo dicho en el número anterior, puede concluirse con claridad que al “decidirse” Dios por la creación, se decide en rigor por sí mismo y no por “entes” que estén frente a él de alguna manera. Ya se ha visto que en la vuelta a sí que es el autoconocimiento divino, la razón y los posibles “resultan” del Ser absoluto en ese trance cognoscitivo, de modo que no son ellos sino el Ser mismo que los pone la medida del Ser.

El posible sólo resulta del autoconocimiento de Dios, por el que Dios coincide consigo mismo. De esta manera, si ya los posibles mismos no son por sí medida sino resultado del autoconocimiento divino, debe seguirse necesariamente que en la creación de las cosas las cosas no pueden ser término de la decisión divina: Dios sólo se decide por las cosas decidiéndose por sí mismo. Por donde, por otra parte, ya puede advertirse que el acto creador sólo puede acontecer en la perfecta inmanencia del Ser absoluto.

Los posibles son en rigor nada *frente* a Dios: su ser es el del poder real y realizador del Ser absoluto, del que, como cognoscente, no son de ningún modo “principios”.

Por eso afirma Siewerth que

“...estos otros son la auténtica nada del Ser divino, del conocimiento divino, como del poder divino, *en cuanto ‘se sitúan fuera’* (*‘herausfallen’*) *del primero, al segundo no ‘norman’ o determinan y al tercero no ‘limitan’*”<sup>46</sup>.

De allí la radical libertad divina en la creación de las cosas: su medida no son las cosas sino la positividad del Ser absoluto mismo. Lo cual significa que la decisión creadora de Dios es anterior al “ordo essentiarum”: no está determinada por éste, sino que él depende de la decisión creadora de Dios<sup>47</sup>.

Pero precisamente por esa radical libertad divina, la alteridad queda fuera del ámbito de la vida divina, de modo que la relación creador-creatura no puede ser pensada como real.

“Lo otro aparece entonces como creatura, porque Dios se decide por su positividad, es decir porque *se quiere a sí*

como tal. El auténtico fundamento para la productividad de la razón es por ello la productividad del espíritu creador...” (...). “Por eso es verdad lo que dice Santo Tomás, que ‘Dios conoce las otras cosas distintas de él, en cuanto conoce perfectamente su poder’ (S. Th., 1.14.5)”.

<sup>46</sup> p. 47.

<sup>47</sup> Aquí corresponderían todas las clásicas cuestiones acerca de la libertad divina en el acto creador. Estas cuestiones, en el detalle de sus dificultades y soluciones, no son expuestas por Siewerth. La respuesta precisa a tales problemas puede hallarse en *Spekulative Paradoxa?*, en *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Verlag L. Schwann, Düsseldorf, 1963, p. 238.

*mismo* como voluntad infinita creadora. Y esta voluntad es idéntica con la posición de la creación”<sup>48</sup>.

El Ser absoluto, autoconociéndose eternamente, necesariamente se decide por sí y así y allí se decide, en el mismo acto, libremente por las cosas. La libertad del acto creador de Dios como acto creador de las cosas obedece a que tales cosas *no siendo de ningún modo* antes que él, no pueden determinarlo *de ningún modo*. Así entonces, ese acto libre respecto de las cosas, es necesario en Dios como necesario acto de su poder creador, que es “medio” necesario de su necesaria autoigualdad.

Como se irá descubriendo paulatinamente, esta cuestión de la referencia de Dios a sí mismo en la creación de las cosas —con la consecuente absoluta libertad creadora— es verdaderamente el centro de la reflexión. Por donde resulta que toda la reflexión de Siewerth es el intento de pensar desde el Absoluto como y con el Absoluto, esto es, especulativamente.

Todo lo que se vaya exponiendo, en rigor, será entonces la explicitación del núcleo temático que se acaba de señalar.

13. “Con ello se cierra el círculo de la vida divina, en cuanto nos es accesible, sobre sí misma, tal como originariamente, como ser y positividad, no era más que pura mismidad consigo misma. Las determinaciones trascendentales de la Divinidad se muestran tanto presuponiéndose como fundándose mutuamente, y presentándose como idénticas. El Ser sólo es positivo porque es cognoscente, pero es como cognoscente él mismo en cuanto diseña los ‘otros’ creadoramente. Y estos ‘otros’ son lo que son sólo porque el Ser es a la vez poder absoluto; pero es poder absoluto, nuevamente, como pura positividad del Ser; de tal modo que la razón, originariamente, sólo pudo multiplicar el ser idealmente, porque es esencialmente y por su poder imitable. Y es imitable porque se ha decidido absolutamente por sí mismo como positividad. Ello significa: Dios sólo es Ser creador porque es absolutamente él mismo; pero es absoluta simplicidad porque puede hacer surgir de sí la multiplicidad; pues si no fuera capaz de esto, estaría ‘limitado’ por la multiplicidad y con ello no sería ni infinito ni

<sup>48</sup> p. 48. La libertad de Dios como creador es aún algo más radical que su relación no real con los entes creados. Dios es Dios —y lo es sólo como espíritu *creador*— aún sin mundo alguno creado. Dios es Dios sin el mundo. Esta precisión es decisiva para no malinterpretar el pensamiento de Siewerth. Pero a ello sólo será posible referirse adecuadamente más adelante, en otro trabajo.

uno, pues le sería necesario, según la esencia ideal, ser 'otro'; o su unidad sería ilimitada mismidad' que sin la alteridad sería en sí misma pura nihilidad" <sup>49</sup>.

Como se podrá advertir en su momento, este texto no sólo resume lo hasta aquí expuesto, sino que es una verdadera síntesis de lo central del pensamiento de Siewerth en torno a la cuestión de la procedencia de la alteridad desde Dios. A continuación se señalan, con una breve explicación, obviamente, sólo los tramos fundamentales del texto que aluden a las cuestiones ya tratadas.

a. — "El Ser sólo es positivo porque es cognoscente...". En el conocimiento de sí el Ser no sólo "es" en su positividad, sino que, además, la ha medido, la tiene como suya; no sólo es positivo, sino que "es" cognoscitivamente su positividad; la tiene como suya en cuanto en cierto modo la produce "desde la nada", hasta "hacerse" ella misma en plena coincidencia.

b. — "...pero es como cognoscente él mismo en cuanto diseña los 'otros' creadoramente". El conocimiento de sí es, para el Ser, la posición de la nada como medida y, desde allí, la posición de sí mismo como opuesto a la nada; con ello es la posición de lo ideal que, para coincidir intencionalmente con el Ser real, ha de ser el ideal del poder realizador del Ser, o la realidad creadora del Ser absoluto.

c. — Por eso puede afirmarse que los posibles, esto es, "estos 'otros' son lo que son sólo porque el Ser es a la vez poder absoluto".

d. — "...pero es poder absoluto, nuevamente, como pura positividad del Ser...". El poder absoluto, la capacidad real de hacer lo real es el modo de coincidir consigo mismo la positividad del Ser, "luego" de pasar por la idealidad.

e. — "...de tal modo que la razón, originariamente, sólo pudo multiplicar el ser idealmente porque es esencialmente y por su poder imitable". La multiplicación ideal del ser —el conocimiento de sí del Absoluto— sólo es posible desde y por su poder, que es capacidad de ponerse a sí mismo en la realidad en sus imitaciones.

f. — "Y es imitable porque se ha decidido absolutamente por sí mismo como positividad". La imitabilidad de Dios por las cosas, o los posibles como ideas conforme a las cuales Dios pone en la realidad las cosas, no son algo previo y consistente ante la mirada de Dios, sino sólo aquello que resulta de que Dios, en el conocimiento de sí, sea también y al mismo tiempo necesariamente el

<sup>49</sup> p. 50.

poder real de posición de realidad, que necesariamente ha de ser posición de múltiples otros.

g. — Y en síntesis final: Porque el Ser es plena coincidencia consigo mismo, mismidad poseída en identidad, por eso es cognoscente, pero sólo puede ser autocognoscente —identidad consigo mismo desde la nada y la idealidad— como poder realizador o poder de posición de sí en la imitadora multiplicidad de lo real. Porque es simple es productor de lo múltiple, y sólo es simple por su capacidad de hacer surgir lo múltiple. Sólo es él mismo en el paso por lo diverso múltiple que, lejos de "enfrentarlo", está en su poder realizador. O en las palabras de Siewerth: "...Dios sólo es creador porque es absolutamente él mismo; pero es absoluta simplicidad porque puede hacer surgir de sí la multiplicidad...".

Conforme con todo lo dicho, será necesario afirmar que la identidad del Absoluto consigo mismo pasa necesariamente por los distintos momentos del ser, de la idealidad y del poder; o del ser, del conocimiento y de la voluntad. Se trata de una identidad en la diferencia y una diferencia en la identidad. Siewerth habla con total precisión de una "producida autoigualdad del Absoluto" ("...diese 'produzierte Sichselbstgleichheit' des Absoluten...") <sup>50</sup>.

Y para Siewerth allí se funda, en última instancia, la unidad y diversidad de los conceptos trascendentales en general y, en particular, su unidad y diversidad en el conocimiento humano de Dios por ellos.

Por ello, "si bien los atributos trascendentales son algo absolutamente uno en Dios, no es necesario, declararlos 'falsos' en razón de su diversidad, ni 'sinónimos o vacíos' en razón de su unidad" <sup>51</sup>.

Para Siewerth, la "distinción real" —con la simultánea unidad en la identidad del círculo de la vida divina— de las señaladas determinaciones del Absoluto, es la única manera en que la creación puede ser accesible filosóficamente <sup>52</sup>. Si se desecha este camino, queda el del idealismo de Hegel. Allí la alteridad también es mediada por la nada, pero una nada tan originaria como el Ser y en ese carácter necesaria al Ser para devenir otro; pero

<sup>50</sup> p. 51.

<sup>51</sup> p. 51.

<sup>52</sup> Siewerth usa estos términos: "...la 'diferencia real' o el proceso autodiferenciador real e ideal de la unidad y mismidad divina..." (... die 'reale Differenz' oder der sich seinshaft und ideell differenzierende Prozess der göttlichen Einheit und Selbigkeit...), p. 52. Por otra parte, aclara Siewerth que con esta posición no se entiende de ninguna manera haber realizado una deducción de la Trinidad, pues "...la articulación y la esencia de la diferencia se nos escapa totalmente..." (p. 51).

ese devenir otro del Ser, que precisamente es la vida divina, es precisamente su muerte; de modo que su unidad es en definitiva la mortal multiplicidad.

14. A esta altura del discurso es ya posible y aún conveniente lanzar una mirada retrospectiva, para determinar la “esencia y significación de la nihilidad” (“Wesen und Bedeutung der Nichtigkeit”).

Ya se mostró que la nada y los posibles mismos no aparecen frente al Absoluto como algo anterior y consistente que lo limita, sino que son puro “resultado” del Ser mismo en trance de autoconocimiento, que es momento del proceso de decisión por sí y su positividad por parte del Ser; decisión por sí de la que libremente surgen las cosas creadas en su realidad.

Por todo ello se debe afirmar que toda idealidad, toda posibilidad y toda realidad son de suyo “nada” frente a Dios, que reciben su idealidad, posibilidad y realidad del Ser absoluto mismo. No son entonces algo que desde fuera pudiera “limitar” al Absoluto y frente a lo cual el Absoluto tuviera que “decidirse”.

Y así puede advertirse por qué Dios es “imitable infinitamente” y aún “de manera diversa a como lo es por las cosas actualmente existentes”<sup>53</sup>. La imitabilidad de Dios, o las cosas que pueden imitarlo dependen de la inifinitud de su ser y son, por tanto, como él, infinitas. Dios no ha de optar qué haya de ponerse como realidad que lo imite, entre posibles imitadores que antes se hallarían ante él predeterminando sus posibilidades de elección<sup>54</sup>. “Nada” se sostiene “ante Dios” y mucho menos algo que haya de imponérsele como lo mejor porque sature la inifinitud de su ser como imitable.

Por eso dice Siewerth:

“Estas formulaciones muestran qué infinitamente alejadas se hallan las doctrinas tomistas de aquel ‘ordo essentiarum ad esse’ que, desde Suárez, ‘absolutiza’ en modo encubierto lo finito frente a Dios, y que por ello debía conducir a que Dios se llevara a sí mismo y al ser, en el crear, a su propia perfección (Vollendung) ideal. La lógica de Hegel se muestra así como una resolución de posiciones neoescolásticas que ya había sido superada por Santo Tomás en todos los principios metafísicos”<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. C. G., 1. 8.

<sup>54</sup> Esta cuestión es retomada por Siewerth mucho más adelante en su reflexión, y allí tiene la posibilidad de una clarificación más radical.

<sup>55</sup> p. 55.

Ya se vio antes cómo la mera idealidad es superada por el posible y éste es tal sólo en cuanto, precisamente, es el poder de Dios que, decidiéndose por sí, se decide *libremente* poniendo las cosas en su (de ellas) ser. La nada (“producida”) ha sido siempre superada por la idealidad, pero ésta ha sido siempre superada por el posible en el poder divino que, a su vez, propiamente como idea creadora, depende de la creación que, a su vez, depende de la autoigualdad que el Ser absoluto logra en la necesaria decisión eterna por sí. Así, la verdadera nihilidad de la nada aparece cuando, en definitiva, es negada por la realidad de las cosas creadas. Por donde a su vez las cosas aparecen dando, sólo con su “no”—que es el no divino que es la positividad de su autoposición— la “realidad” de la nada. Y por donde la “nada” de las cosas ante Dios es en verdad y en su raíz la positividad del Ser divino que se autoposee como creador.

Las cosas, en cualquier “nivel” en que se las considere, son “nada” frente a Dios, en cuanto no lo limitan o determinan, desde un “ser” que les fuera propio “ante” el Absoluto. Las cosas, en cualquiera de sus niveles, son, propiamente, desde la absoluta positividad del Ser divino; positividad del Ser divino que es su no relación con la nada.

Y según Siewerth, esta negación de la nada, que es el rechazo de la misma como afirmación de la no-relación del Ser con ella —rechazo-afirmación de sí que hace al Ser idéntico consigo mismo— es la verdad última del principio de no contradicción.

La nihilidad de las cosas es en realidad su positividad como producidas por el Ser absoluto. Sin embargo, esa positividad de las cosas debe compaginarse con una muy precisa negatividad o nihilidad que también les corresponde.

Esa negatividad les adviene de su provenir de una negación de la nada. En efecto, mientras Dios no procede de la negación de la nada, sino que la negación de la nada *resulta* de su positividad, pues él es “antes” que la nada, las cosas, en cambio, sí proceden de la negación de la nada, pues no son como tales anteriores a ella. Recuérdese que las cosas resultan desde el conocimiento y en poder de Dios, que son “engendradas” por la positividad del Absoluto, pasando por la nada que él ha producido, para medirse a sí mismo y coincidir consigo mismo desde sí mismo.

La positividad plena del Absoluto pasa por el “resultado” de la negación de la nada; no consiste entonces en ello. El Absoluto se afirma a sí mismo desde sí mismo. Las cosas, en cambio, son llamadas desde la nada por el Absoluto.

La positividad de las cosas descansa en la positividad radical del Ser, que se ha decidido desde sí por sí. La negatividad de las cosas descansa en su provenir de la nada, por vía de negación

de la misma. La positividad resulta de la positividad del Ser absoluto; la negatividad resulta de que esa positividad, *para las cosas* (no para Absoluto), pasa por la nada, aunque, precisamente, negada.

Por donde se ve que la nihilidad de las cosas frente a Dios de que se habló antes, y que es su no consistencia “frente” a Dios y que es su positividad como proviniendo de Dios, es, en el fondo, la misma nihilidad de su provenir de la nada o, lo que es lo mismo, la nihilidad de su haber sido llamadas a la realidad desde la nada por el Absoluto.

La nada no está en las cosas, pero las hace ser como aquello desde donde, por negación, provienen. Debe afirmarse que la nada es entonces lo que posibilita la “alteridad” de las cosas reales, es lo que hace posible el “otro” respecto de Dios. Sin embargo, no puede afirmarse que la nada haga la positividad de lo positivo; más bien debe decirse que la nada “deja ser” lo que es.

*“La nada es por ello siempre al mismo tiempo nihilidad producida, ideal (irreal) y no limitante. Más allá de ello, es aún la nada del ‘otro’ mismo, y esto en el doble sentido de que no está de ningún modo en él, como de que al mismo tiempo, por la negación de la nihilidad, hace que la alteridad sea lo que es. Pues las cosas sólo son porque han sido llamadas desde la nada o porque la nada ha sido negada por medio de ellas. Sin embargo, esta inmanente nihilidad no le pertenece al ‘otro’, en cuanto es siendo y así simplemente positivo, sino en cuanto es lo ‘otro’ del Absoluto”<sup>56</sup>.*

*“... la nihilidad no hace de ninguna manera que lo positivo sea lo que es, sino que de alguna manera lo deja ser lo que es; sea que no afecta ni determina al Absoluto sea que no limita absolutamente, ni constituye ni realiza (erfüllt) lo llamado al ser”<sup>57</sup>.*

Y lógicamente aquí fincan, para Siewerth, todos los caracteres de nihilidad o negatividad que advienen a todo ente finito.

15. Siewerth introduce en este momento de su reflexión algunas importantes afirmaciones sobre la razón humana que, sin embargo, sólo podrían ser comprendidas cabalmente en pasos muy posteriores de su discurso. Se trata entonces de una suerte de anticipación de ideas; y por ello no ha de extrañar que no se encuentren explicaciones que ligen inmediatamente esas ideas

<sup>56</sup> p. 56.

<sup>57</sup> p. 57.

con lo hasta aquí expuesto. Sin embargo, la importancia de esas afirmaciones y el hecho de que las mismas ayudan a tener por anticipado una visión abarcadora del despliegue del pensamiento de Siewerth, justifica que aquí se las presente.

La necesaria autoigualdad del Absoluto es necesariamente su autodiferenciación como Ser-idea o razón y como Ser-posible o poder, o voluntad que en rigor es necesariamente decisión por sí y al mismo tiempo *libre* decisión por las cosas o creación. Dios no es Dios sino superando toda llana positividad en la idealidad —Ser-idea, es decir, razón— y superando toda mera idealidad en el posible —Ser-posible— y superando todo mero posible en el absolutamente libre acto creador (cfr. nota 48)— Ser como idea creadora, es decir, voluntad, poder.

Dios es Dios como espíritu creador. Y ello significa que Dios es la absoluta posibilidad de sí mismo en cuanto produce la idea de ser, pero en cuanto, a su vez, esta idea es el poder realizador del Absoluto. El ser ideal es así la dimensión creadora de Dios, por la que Dios coincide absolutamente consigo mismo. Y entonces, el ser ideal o “ser mismo” es la mediación por la que las cosas son creadas por Dios *en absoluta libertad*.

Y para Siewerth, “nuestra razón, en su recepción del ser, retrocede necesariamente hasta su idealidad (del ser)”<sup>58</sup>. Pero entonces, el ser mismo —desde el cual siempre conoce la razón humana— no es un “puro concepto” o un “puro universal”; es la idealidad creadora misma del Ser absoluto, en la que participa la razón humana. Y según Siewerth, sólo por esta originaria ubicación de la razón en esta “identidad ejemplar”<sup>59</sup> de finito e Infinito es posible el paso desde lo finito a lo Infinito, en un conocimiento a posteriori.

*“Todo conocimiento sigue entonces necesariamente a aquel acontecimiento por el que la pura mismidad y simplicidad se exterioriza productivamente y se despliega más allá de sí misma, es decir, participa necesariamente en lo divino y absoluto, si en general ha de haber conocimiento del ente. Como conocimiento absoluto está interiormente posibilitado por el movimiento ideal de la razón formadora de la nada, por el que se media especulativamente para toda posición de lo positivamente finito. Como ‘razón ideal’ está originariamente, antes de toda determinación, fundada en el Absoluto mismo y formada como razón.*

<sup>58</sup> p. 58.

<sup>59</sup> Es una denominación que aún debe ser fundamentada. Sobre ser y razón humana, cfr. N. A. Corona, “Ser y verdad según G. Siewerth”, *Stromata*, 38 (1982), pp. 75-96.

Sólo entonces dice Tomás, con razón, que ‘todas las verdades conocidas se fundan en algo eterno: se fundan en la misma verdad primera como en aquel fundamento general que abraza toda verdad’ (C. G., 2.84). *La aprioridad del conocimiento es por ello idéntica con su idealidad. Idealidad significa tanto en la Divinidad como en el hombre, aquel modo de ser por el que el ente finito, en su posibilidad y positividad, es mediado desde el Fundamento infinito. En ella debe entonces ser buscado el auténtico fundamento de la mediación por la que un conocimiento a posteriori trasciende hasta el Fundamento absoluto*”<sup>60</sup>.

Con las ideas contenidas en este texto se halla la reflexión en el núcleo mismo de la filosofía de Siewerth. Se puede afirmar que todas las tesis de Siewerth, en definitiva, o se dirigen a este núcleo o de él proceden, cualquiera sea el ámbito particular de la temática filosófica al que pertenezcan. Naturalmente, no todas las cuestiones que aquí puedan suscitarse podrán hallar aquí mismo —ni en este lugar, ni en este trabajo— una respuesta acabada. Y ello por lo indicado al comienzo de este número sobre el carácter anticipado de las cuestiones planteadas por este texto y por las limitaciones de este artículo en general, que se indicaron en la introducción.

Con todo, en la línea de las cuestiones que requerirán un ulterior desarrollo, y dada la importancia del tema, es necesario señalar —atendiendo al texto citado— que para Siewerth la razón humana no es simplemente un ente que, puesto frente al ser, lo recibe como algo “exterior” que la determina. La razón humana es “formada” como razón por la “recepción” del ser. Y por eso el ser es el a priori constitutivo de la razón humana como tal, por el cual se halla ella adelantada a la recepción de todo ente finito, en cuanto cualquier ente finito no puede ser algo que desde fuera determine al ser. Por eso dice Siewerth del ser que “es aquella determinación originaria de nuestra razón a la que ‘fuera del no-ser no puede añadirsele algo exterior’ (Pot., 7.2.9) y por ello ‘sólo es determinable como acto (o realidad) por su posibilidad’ (Ibid.), es decir, por algo que ella ya contiene y que según toda su esencia remite a ella”<sup>61</sup>.

El ser ideal es la mediación necesaria por la que el Ser absoluto coincide consigo mismo en cuanto allí, al mismo tiempo, es espíritu creador. En este proceso de autodiferenciación y autoigualdad, el Ser absoluto “alcanza” la absoluta positividad de

sí mismo. De este modo puede decirse que la idealidad de la razón humana es tal porque participa en la absoluta positividad del Ser divino. Aunque admitiendo la necesidad de ulteriores precisiones, dice Siewerth: “... la razón como substancia espiritual aprehensora del ser (seinsverständige) significa una continuación no quebrada ni interrumpida por ninguna nihilidad y alteridad, un oculto destacarse del Ser divino a través de todas sus creaturas”<sup>62</sup>.

La razón humana, con toda su finitud, es una “razón finita absolutamente acuñada”; y por ello, debe decirse que el tránsito de lo finito al Fundamento infinito está posibilitado desde el origen por “la trascendencia del sujeto prototípicamente (urbildlich) acuñado” (o la trascendencia del sujeto acuñado en la figura ejemplar originaria). La razón humana “acontece” en el tránsito ejemplar o en la mediación ejemplar —ser ideal— del Ser absoluto al ante, con la que el Ser absoluto coincide consigo mismo y al mismo tiempo se exterioriza.

“Sólo si el ser mismo emanado es ‘ideal’ y como tal abarca y sobrepasa toda idealidad y conceptualidad racional, se puede hablar de una ‘síntesis acabada entre Aristóteles y Platón, entre Tomas y San Agustín’”<sup>63</sup>.

(Fin primera parte)

<sup>60</sup> pp. 58-59.

<sup>61</sup> Estos interrogantes son en parte respondidos en el artículo citado en nota 59.

<sup>62</sup> p. 60.

<sup>63</sup> p. 60.