

INFLUENCIA IDEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA EN LA "TEOLOGÍA MODERNISTA"

Lic. Guillermo Eduardo Spiegel Sosa

1.- Introducción

El término "*influencia*" es tratado en este texto en el sentido de causa, es decir, como el principio que influye en el ser de otro. Por lo tanto, se habla propiamente de "influencia" en la acepción de "fuente u origen" del existencialismo en tanto pensamiento filosófico presente en la Teología Modernista. Por ende, es lícito afirmar que el existencialismo es una de las fuentes que contribuye a la reformulación o "nueva visión" de la teología, especialmente, la católica.

Una indagación profunda del término "ideología" con los recaudos históricos pertinentes, ya ha sido exhaustivamente abordada por la bibliografía acerca del tema, en distintas oportunidades y por diferentes autores. Brugger (1) desarrolla una breve noticia sobre el uso que se hizo anteriormente del término cuando todavía indicaba un tratado sobre el orden de las ideas, conocido con el nombre de Lógica. Con posterioridad pasó a señalar la pretensión exagerada de una "construcción intelectual" opuesta a la realidad. Sin embargo, el término adopta un sentido más preciso cuando se convierte en una palabra clave para denominar a un sistema filosófico cuyo propósito esencial es defender mediante una explicación racional, el poder que una clase social tiene sobre los medios de producción. Tal es la significación que actualiza el materialismo histórico y su importancia decisiva, teniendo en cuenta como fin un proceso o estado puramente material, particularmente el económico (2).

No obstante, Brugger dice que el concepto de "ideología" no es más que un subterfugio del materialismo ante la realidad innegable de lo espiritual. Su aparente justificación reside en la circunstancia de que el espíritu humano, en sus actuaciones, está ligado a las múltiples formas de lo material y, por eso, de lo económico (3). Actualmente, en un universo concebido como un proceso de transformación constante, propio del espíritu moderno, auspiciado por el gran empuje de la "ciencia" y un "dinamismo" que tiene su base en la mera actividad del hombre, no sólo se niega a la teoría, sino que tampoco existe una praxis en el sentido que la entendieron Aristóteles y, posteriormente, el cristianismo con Santo Tomás de Aquino, entre sus máximos exponentes. En realidad, se trata de la falta de un principio fijo de operaciones que proporcione una conducta estable a la naturaleza de los entes en este

mundo plural y cambiante. Por esta razón, es posible que el origen del problema señalado radique en la encarnizada crítica que desde el racionalismo inmanente se hace a la noción de *naturaleza*, según la concepción del pensamiento realista, la que se perpetúa a través de la Escuela Tomista y que es recogida, incluso, por la mayoría de los pensadores neotomistas.

Sin duda, dicha crítica abre el camino a la supremacía de lo individual y de la libertad, la misma de Guillermo de Ockham cuando intenta reducir toda la realidad al "ser individual", afirmando del universal que no es más que una "*intentio mentis*" y, por eso, un sustituto mental de las cosas. Este es el principio que genera el conflicto o las oposiciones de carácter ideológico entre "espíritu-naturaleza", "libertad-naturaleza", "individuo-persona", "objetivo-subjetivo", hasta la idea de la suprema realización del Espíritu en Hegel.

2.- Existencialismo y espiritualidad moderna

El trasfondo de la espiritualidad moderna se distingue por el carácter emergente de la idea del ser y por la plasticidad material de lo real ante la acción transformadora del hombre. Asimismo, es destacable la inspiración economicista de la nueva cosmovisión y la influencia del burgués en su nacimiento y ulterior perfección. Brugger define el término existencialismo (4) como una "filosofía que se desarrolla de modo sistemático en el siglo XX y que representa una reacción contra el idealismo de Hegel, el cual había dado una idea del hombre que termina por volatilizarse y que además finaliza, convirtiéndose en un puro momento evolutivo de la idea absoluta"(5). Lo que dice Brugger sobre el existencialismo en cuanto "sistema filosófico", es discutible, ya que designa más precisamente a un movimiento, como se verá más adelante. Lo importante ahora, es que la profusión de lo "existente" se explicaba por una necesaria conexión conceptual y, frente a este despotismo universal, terminó por prevalecer la substantividad e indeducibilidad del individuo humano concreto. Luego, con el advenimiento del positivismo y de la burguesía, se hace a este mismo individuo, inconsistente y desenciado, porque se derribó lo universal e ideal sin ofrecer un nuevo fundamento radical. El fundamento al que se hace referencia es la Metafísica y de su manifestación última como doctrina del ser supremo y divino, la Teología. Tanto Aristóteles como los filósofos medievales, sabían que la ciencia del ser en cuanto ser y la de Dios formaban una sola ciencia, ya que el problema de Dios es únicamente el problema del ser plenamente desarrollado, y el problema del Ser no es otra cosa que el problema implícito de Dios. Sin embargo, puesto que Dios y Ser se diferencian entre sí como dos polos, se debe considerar de manera predominante al segundo (el ser) y entonces se llega a la ontología, cuya más íntima conexión con la doctrina de Dios es preciso dejar a salvo. El término "ontología" fue acuñado a mediados del siglo XVII y según la etimología griega significa "la ciencia del ente". Por esta razón, se dice que coincide con la "Filosofía Primera" de Aristóteles, la que más tarde fue denominada "Metafísica". Por

lo visto, dicho término es nuevo, lo mismo que el de "Teodicea", acuñado por Leibniz en 1710, con el cual designó a la parte más alta de la Metafísica: *la Teología Natural o ciencia del ser divino*(6).

Sin duda, los términos nuevos plantean problemas que dan lugar a largos debates, a veces interminables. Para el caso que aquí se trata, la dificultad empieza con la llegada del racionalismo primero, ya que por obra del filósofo Christian Wolff, la ontología se convierte en una rama científica con "existencia propia", como cosa totalmente separada de la Metafísica. Luego, con el idealismo de Kant, se suprime la ciencia de Dios (teología) y con ella la ontología, puesto que el ser se convierte en algo "incognoscible" y, por ello, la "ciencia del ser en cuanto ser" o propiamente llamada "*Metafísica*" en la concepción realista del pensamiento filosófico, deja el lugar al "sistema trascendental idealista de Kant", cuya principal característica será en adelante la de ser un polo constructivista de la realidad.

El resultado de todo este proceso es una "ontología" sin "teología" y, por otra parte, la desaparición lisa y llana de todo vestigio de la teología en el sistema idealista en sentido tradicional. Consecuentemente, se produce un vacío que debe ser llenado con algo. Por eso, entra en escena la *Filosofía Existencial* que le da al individuo "consistencia y profundidad", le llama el "existente" (del alemán **existenz**), y tiene al romanticismo como la corriente que prepara al hombre en la existencia concreta, le despierta el sentido de lo histórico, lo hace "penetrar en la abundancia del ser", en el problema de la existencia, de la libertad y le exige como origen la voluntad. De ahí que el "ser primordial es volición". De esto no cabe duda, ya que el mencionado principio es el motor del hecho de que el universo ya no es ni significa para el hombre moderno lo que fue para el cristianismo o el griego, porque el fundamento de las esencias o de las formas inteligibles de las cosas no está más en la inteligencia divina, sino en las exigencias de la "actividad humana", es decir, en un "puro voluntarismo". Dicho voluntarismo es como una **libertad sin naturaleza (7)**, en la medida en que la negación de la voluntad natural conduce a un cierto totalitarismo de la voluntad. Es análogo al determinismo: una especie de naturaleza sin libertad. La posición voluntarista viene a ser un modo de concebir la libertad sin naturaleza. Este aspecto particular del voluntarismo y otros tantos se unen para constituir un modelo metafísico de reflexión de las futuras generaciones de intelectuales, especialmente, filósofos y teólogos, los que influyen en el campo de la teología modernista y dan lugar a una "*nueva teología*" o una reformulación sobre Dios, el hombre y el mundo.

3.- El existencialismo es una "filosofía religiosa"

Sören Kierkegaard es un caso especial dentro del existencialismo filosófico. Se puede afirmar que la "teología existencia! del filósofo danés, da el paso decisivo hacia la filosofía existencia!", por la cual se pretende conducir al individuo a la plenitud de su existir, es decir, la existencia, mediante la decisión o elección libre en la cual el

hombre se aprehende a sí mismo, por la fe con que se apoya en Dios; previamente surge la angustia como conmoción de todo lo finito y experiencia de la *Nada*. La fe viene pensada de manera cristiana y concebida a modo de salto, lo que paradójicamente hace aparecer al cristiano como contradictorio del hombre. El racionalismo como el idealismo no son corrientes ajenas al esbozo de Kierkegaard, lo interesante es que van más allá del proyecto del filósofo, ya que a él se le plantea un problema de carácter religioso, que si bien encara con seriedad, no soluciona su problema personal de fe. Por esta razón, como dice L. Castellani, "no se puede calificar a Kierkegaard ni de católico, ni protestante, ni modernista, ni de ateo él es una mente que peregrina hacia Dios y su obra por ende es un **Itinerarium mentis ad Deum**, que tiene todas las curvas, los vericuetos y retrocesos de un camino. Es un camino calcado sobre su propia existencia, de modo que si bien nunca habló Kierkegaard de **existencialismo**, nombró una o dos veces a la **filosofía de la existencia**". Por lo tanto, el camino mental es religioso, ya que partiendo de Lutero llega al Catolicismo... (8).

En este sentido expuesto arriba, la filosofía existencial de Kierkegaard es **filosofía religiosa**, porque además viene a convertirse en una **filosofía moderna**, pero también puede convertirse en una filosofía **antirreligiosa**, porque es un retroceso de la filosofía en sus "raíces", pero no un retroceso simple, sino acarreado consigo de toda clase de "aportes anteriores". Es precisamente esta faceta antirreligiosa que influye en la teología modernista, a través de la "*filosofía de la vida*", la cual se abre sólo a la comprensión pre o suprarrazional de la realidad y que se manifiesta por el "instinto" en F. Nietzsche, la "intuición" en H. Bergson, lo "hermenéutico" en W. Dilthey, lo "fenomenológico" en E. Husserl. lo "situacional histórico" en K. Jaspers, particularmente a través del **selbstsein** o el "ser sí mismo" hasta llegar al "Dasein" o el "ser ahí" (?), arrojado, confuso, oscuro, patético, ininteligible, junto a la obra "Ser y Tiempo" de M. Heidegger, quien ha recibido todas las influencias citadas.

4.- Existencialismo e ideología: hacia la negación de la Metafísica

Parece que la necesidad de amoldarse al espíritu de este mundo condujo a muchos filósofos cristianos y, especialmente a teólogos a adherir a ciertas corrientes de pensamiento. El existencialismo, en particular, es la que ha puesto a la teología en una "nueva ruta".

El término **existencialismo**, dice Copleston, no designa a un sistema filosófico concreto. Podría reservarse este nombre y sería incluso conveniente hacerlo, para la filosofía de Jean P. Sartre, puesto que él la llamó explícitamente así; en cambio negó a la filosofía de Gabriel Marcel ese término, quien después de haberse resignado durante un tiempo a ser llamado existencialista, terminó repudiando el título (9). Tomadas en cuenta estas afirmaciones de Copleston, se puede decir que hay diferencias entre los distintos pensadores llamados "*existencialistas*". Un caso es el de Martín Heidegger comparado con Sartre, otro el de Karl Jaspers y Sartre. Lo real es

que en este ámbito de pensamiento, figuran posiciones como las de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Abbagnano, Merleau-Ponty, Berdiaev y Camus. Debido a esta pluralidad, es imposible definir al existencialismo: más bien se lo puede considerar un movimiento global que opera en función de una proposición particular y abstracta: *la existencia precede a la esencia*.

Se habla de un existencialismo teísta y de otro ateo (10). El primero incorpora la faceta religiosa con dominio de la fe hacia el pensamiento filosófico y de la persona humana con un sentido trascendente, sin llegar a elaborar una teología. El segundo excluye a Dios de su pensamiento filosófico y deja en "el mar de la nada" a la existencia humana. Un ejemplo del primero es el pensamiento de K. Jaspers que influye entre la fe cristiana y la filosofía. Jaspers considera a la religión de la Biblia de inestimable valor para nuestra civilización. Por esta causa, dice que "filosofamos a partir de la religión, bíblica". Ejemplo del existencialismo ateo es el pensamiento global de Sartre (11).

Sin lugar a dudas, el inicio de toda esta *"nueva teología"* y su efecto, la moral permisiva, entre otros, ya ha sido proclamada por Nietzsche con su frase: "Gott ist tot" (Dios ha muerto). Posteriormente Heidegger, en su colección *Holzwege* (El sendero del bosque), afirmó: "Esta frase (de Nietzsche) no es una postura personal del ateísmo, sino que corresponde al destino de dos milenios de historia de Occidente, cuyo significado es que el mundo suprasensible carece de fuerza operante, que no dispensa vida, que la metafísica se acabó y que Nietzsche se opone rotundamente a ella" (12). Sin embargo, parece que Nietzsche no forjó el proyecto de matar a Dios, sino que lo encontró muerto en el alma de su tiempo. De ahí, que la muerte de Dios es para él como una especie de liberación, como dice Bernhard Welte: "Nietzsche encontró en el tiempo algo que primero quería hallar y deseaba encontrarlo porque ya había continuamente en él algo que deseaba estar sin la barrera de un Dios Vivo" (13). En efecto, una vez que encontró muerto a Dios, se alegra porque esa valla se ha derrumbado y lo hace libre, es decir, sin Dios el hombre puede llevar a cabo sus empresas, porque esa libertad hallada le hace "poder ser y poder hacer". Su ateísmo es radical pero diferente al marxismo, en el que la no existencia de Dios es natural, es decir, Dios es innecesario y como tal se prescinde de Él. Sin embargo, Nietzsche afirma que la muerte de Dios es el único punto de partida del obrar humano, es como el axioma fundamental sin el cual no se puede demostrar el teorema. Por tanto, se ha denominado al ateísmo nietzscheano, *ateísmo constructivo* (14).

Hasta Nietzsche toda la cultura occidental era teocéntrica; la muerte de Dios supuso la pérdida de esa tradición espiritual-occidental-idealista la que implicó un mayor apego a la tierra y a las obras puramente humanas. Remitiéndose a los estudios que hizo Heidegger sobre la expresión nietzscheana, es justo comprender de parte del filósofo de Badén que la metafísica no es ni una doctrina ni una parte de la filosofía, sino que es la "Grundgefüge" o fundamento del ser que subyace en todo lo que existe y que distingue la realidad supraterrrenal de lo terrenal, que toma por punto de partida el hecho de que esta realidad supraterrrenal sostiene y determina la realidad terrenal. Esto significa el derrumbamiento de la metafísica, a través de la nueva formulación

ontológica de Heidegger acerca del sentido por el ser. Se verá luego que su único objetivo es volver a unir la existencia histórica del hombre, no precisamente para presentar una ontología al estilo tradicional tal como lo ha entendido la escolástica, sino una nueva a partir de nuevos supuestos.

Con la caída de la metafísica tradicional, se desmoronan todos los valores afines a ella. La causa de este derrumbamiento reside en el "nihilismo nietzscheano", que viene a ser un movimiento histórico y no una mera postura personal; no es la negación simplemente del Dios cristiano, sino la supresión de Dios como lo suprasensible e ideal y, por último, es la supresión de los valores supremos, lo que implica una interpretación conceptual histórica del devenir (15). El nihilismo no es sólo la mera supresión del Dios como entidad suprasensible, sino la "afirmación explícita de su ateísmo y, secundariamente, la negación como entidad, porque la causa de la caída de la metafísica, se debe colocar en el hombre mismo que, enterado de su libertad, hace mal uso de ella, razón por la cual el Dios negado por Nietzsche, no es el Dios metafísico, sino el Dios moral. De aquí en adelante, los valores sustentados por una moral tradicional se transvalúan, es decir, sufren un subversión de todos los valores supremos (16), por tres razones: a) la imposibilidad de coexistir en dos mundos, uno trascendente y otro inmanente; b) la imposibilidad de traspasar las barreras de la tierra; c) el hecho de que Dios se hace insoportable al hombre, porque le coarta su "libertad creadora".

Por lo tanto, se puede concluir que la subversión de valores es necesaria y se halla implícita en la muerte de Dios. Puesto que Dios ha desaparecido, es necesario que lo haga con todas sus consecuencias y, por ello, con todos los valores a El atribuidos. Nietzsche, sin embargo, a pesar de haber adoptado una postura de negación absoluta se encuentra inmerso dentro de la "dialéctica de destrucción-creación", es decir, destruir valores pasados y crear unos nuevos de acuerdo con la realidad que constituye el devenir. Por eso, su nihilismo es activo, no estático, mera negación sin más. Esta actividad continua de negación se manifiesta en el pasaje del *Zarathustra* que dice que, aunque Dios esté muerto, su sombra habitará en las cavernas, donde tendremos que buscar para acabar con ella. Por supuesto que Nietzsche ha hecho del nihilismo su método (17) y que Zarathustra quiere imprimir en los hombres la siguiente afirmación: "Dios es una conjetura". Con ella no sólo cae por tierra la relación personal del individuo con Dios, sino también sus actos dejan de tener validez ante un Dios inexistente, punto donde precisamente se plantea el problema moral y también religioso. Entonces, la muerte de Dios tiene consecuencias: 1) implica el asentamiento en la tierra y la destrucción de los ideales trascendentes del hombre, 2) supone el anclaje en la condición del hombre mismo, en sus defectos y en su radical limitación, 3) el hombre no es una meta, sino un puente entre la bestia -o sea el mundo- y el superhombre, que es el hombre creador (18). Sin duda, el pensamiento de Nietzsche repercutió en Heidegger y no se puede indagar en el pensamiento del filósofo alemán de Badén, si no se hace una relación legítima entre la religión y el pensamiento moderno, para redondear su filosofía (19).

Heidegger ha rechazado la "inversión antropológica" en la nueva teología (20). Sin embargo, fue posible para él erigir una nueva posición a pesar de la "muerte de Dios": desarrollará un pensamiento ortológico puro, ya que el ser está ligado a su iluminación y logra la misma a través del destino y la historia del hombre, sin llegar a ser ello una función de la subjetividad humana. No obstante con esta concepción, y empleando una imagen que el mismo Heidegger evita. Dios puede levantarse de entre los muertos. Significa que el desenvolvimiento del nuevo pensamiento teológico puede ser la preparación para una crisis en la cual lo divino o -como prefiere decir Heidegger siguiendo al poeta Hölderlin- lo sagrado aparecerá "en formas nuevas y aún no anticipadas" (sic). En consecuencia este pensamiento no es ateo, porque no decide en forma positiva ni negativa sobre la posibilidad de la existencia de Dios. Por el contrario, en virtud de su adecuada concepción de la existencia, hace posible preguntar, sin llegar a hacerlo, por primera vez, en forma legítima, *cuál es el estado ontológico de la relación entre la existencia y lo divino*. La necesidad particular de esta hora es para él mucho más, el esclarecimiento de los conceptos religiosos básicos, la clarificación reflexiva del significado de palabras, como Dios o lo sagrado. Según la concepción de Heidegger, no corresponde al hombre decidir si reaparecerá lo divino y en qué forma. Así, el ser mismo se esclarece y es experimentado en su verdad, porque precisamente en el pensamiento humano acerca de la verdad se ilumina el ser. Por lo general, Heidegger considera este incierto amanecer de lo sagrado como un claro trasfondo ante el cual puede volver a comenzar una aparición de Dios y de los dioses (21).

No se sabe a ciencia cierta qué ha querido decir Heidegger con estas reflexiones. Sin embargo, los teólogos progresistas apoyan la "inversión antropológica" y, especialmente, la "ortología fundamental" de Heidegger, aunque ello haya sido rechazado por su autor, quien se basa en la neta distinción y separación de la teología y la filosofía (22). La teología para Heidegger procede de la fe; además está fundada y debe fundarse en la fe de la que hace una descripción existencial y un poco retorcida, pero bastante decisiva, cuando afirma: "Fe es un modo de existencia de la realidad humana y no se temporaliza a través de ella por libres actos aislados sino por aquello que deviene patente en y con este modo de existir, por aquello que se cree. Lo que es primero para la fe y como revelación en el existente, que es el que temporaliza la fe, es para la fe cristiana. Cristo, el Dios crucificado" (23). Sin embargo, la crucifixión y todo lo que le pertenece, es un suceso histórico, en que se atestigua como tal la específica historicidad sólo por la fe en la Sagrada Escritura y en lo que Ella ha revelado. Esta es una participación que se cumple en la fe, es una transposición de la existencia en y mediante la misericordia de Dios aprehendida en la fe, la que sólo se comprende en cuanto creyentes. En ello consiste la positividad de la teología: en un insertarse existiendo en la fe: "Fe es el existir de un entender que cree en la historia ocurrida al Crucificado, esto es, en una historia que acaece" (24). Por lo tanto, la teología es la ciencia de la fe. La cientificidad de la teología está en función del "*positum*", que es ser ciencia de la fe: a) de lo que es creído (*fides quae*),

b) del comportamiento del creyente (fides qua), c) en cuanto que ella incluso brota de la fe, y d) en cuanto que también la objetivación contribuye a la credibilidad (25). Por consiguiente, para Heidegger, ciencia, filosofía y teología son tres campos o formas de conocer diversos. Para él, la filosofía no puede tener ninguna relación, ni positiva, ni negativa, para decidir sobre el problema de Dios y, por ello, debe guardarse silencio. Heidegger reconoce la originalidad del objeto de la teología como auténtico objeto, pero excluye a Dios del ámbito propio del filosofar y arremete contra el pensamiento occidental desde los griegos hasta Hegel, por haber concebido la filosofía como "onto-teología" (26).

Conclusión

Con la posición de Heidegger, la **"nueva teología"** pretende ser una **"teología no-metafísica"**, ya que para él, la problemática de fondo sobre la posibilidad de una temática y un saber teológico es el de la **objetivación**, ya que sólo las ciencias naturales cumplen con este rol, porque su objeto es mensurable al modo como lo explica Kant. Pero no puede ser el paradigma del saber teológico, ya que es necesario explicar el misterio irreductible de Dios más allá del esquema sujeto-objeto, el que es propio de la fenomenología, sino a través de un esquema representativo consistente en un "yo-tú", impersonal, entre el hombre y Dios, esquema que viene a afirmar las viejas premisas protestantes y la profunda influencia del "principio del libre examen", especialmente. Esto es así, dice Heidegger, porque lo que más debe ocupar la existencia de cada uno en cuanto tal "es el ser de la existencia". Entonces, el punto de partida más próximo es la existencia humana, cuya característica especial es que su esencia coincide con su existencia (27); aún más, a Dios hay que pensarlo como Ser, fuera del horizonte del pensamiento clásico, esto es, como idea, naturaleza, esencia, pero sí, dentro del horizonte de la historia y de la escatología (28). La idea de ser, no sólo de Heidegger, sino la de todos los filósofos y teólogos contemporáneos, es la idea de un "ser emergente" desde el fondo de la espiritualidad moderna, que por estar atrapado en el "tiempo", se convierte en un "ser inmanente" y por ende sin salida a la esfera trascendente, que es la propia del Reino de Dios. Lo particular es que con Heidegger se alteran los conceptos, especialmente el de "creación", y se cierra de este modo el único camino "racional" (si alguna vez cupo la posibilidad) para llegar a Dios. Por lo tanto, se tiene que reinventar una nueva vía de conocimiento, que va a tener su punto de partida en el ser heideggeriano, para llegar al descubrimiento de lo sagrado o divino. Sin embargo, el dios del filósofo de Badén, es un "dios gnóstico", ya que no supera la esfera de la indeterminación de lo absoluto y, con ello, se parece a Hegel y a su historicismo en el proceso y desarrollo de la historia del Espíritu Absoluto. Por último, se debe afirmar que la influencia del existencialismo se da por la vertiente "teísta" radical, para culminar en el "progresismo teológico", que es otra de las formas del gnosticismo. Las verdades de la fe se debilitan y destruyen la coherencia de los

dogmas cristianos, los que al no quedar articulados en una síntesis y arquitectura cristianas, se hallan en condición de ser articulados y unificados en otra síntesis que los vacía de contenido. Por lo tanto, el problema religioso como carácter peculiar del existencialismo, tal como se ha dicho anteriormente, se manifiesta nuevamente cuando la teología al perder no sólo la esencia de verdades tan caras al cristianismo, pierde además la cohesión de conjunto de las verdades trascendentales, y queda automáticamente desorganizada y, por ende, pide otro principio de cohesión, es decir, un "reemplazo", que es la "sola dimensión de lo mundano", la cual termina por imponer a la teología actual las virtudes plenas de un amplio y total gnosticismo.

Citas bibliográficas

- 1 - BRUGGER, Walter. **Diccionario de Filosofía**. Barcelona, Herder, 1975, pág. 279.
- 2.- Ibid., pág. 279.
- 3.- Ibid., pág. 279.
- 4.- Ibid., pág. 216.
- 5.- Ibid., pág. 216 y ss.
- 6.- MARITAIN, Jacques. **Introducción a la Filosofía**. Buenos Aires. Club de Lectores, 1980, págs. 222 y 223.
- 7.- ALVIRA, Tomás. **Naturaleza y Libertad**. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut Natura y Voluntas ut Ratio. Pamplona, EUNSA, 1985, pág. 135 y ss.
- 8.- CASTELLANI, Leonardo. S. J. **De Kierkegaard a Tomás de Aquino**. Buenos Aires. Guadalupe, 1973. pág. 8.
- 9.- COPLESTON, Frederick. S. J. **El existencialismo**. Introducción, Trad. E. Valentín Fiol, Barcelona-México, Herder, 1976, pág. 5.
- 10.- Ibid., págs. 53 y 109.
- 11.- SARTRE, J. Paul. **El existencialismo es un humanismo**. Bs. As., Huáscar. 1972, pág. 21.
- 12.- ARIAS, Adolfo J. **Nietzsche y la muerte de Dios**. En STUDIUM. Revista de la filosofía y teología de la Orden de Predicadores de Madrid, España, 1969, Vol. IX, Fase. 1, pág. 63.
- 13.- WELTE, B. El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo. Cuadernos Taurus, pág. 23 (Citado por A. J. Arias en Studium, pág. 64).
- 14.- ARJAS, A. J., Op. Cit., pág. 64.
- 15.- Ibid., pág. 67.
- 16.- Ibid., pág. 69.
- 17.- CAMUS, A. **L'homme révolté**. Ideas, Gallimard, pág. 88 (Citado p/A. J. Arias. En Studium, pág. 70).
- 18.- NIETZSCHE, F. **Así habló Zaratustra**. Cuarta y última parte: Del hombre superior, Bs. As., Hyspamérica, 1982. pág. 334.
- 19.- BUBER, Martín. **Eclipse de Dios**. Estudios sobre las relaciones entre la religión y la filosofía. Bs. As., Galatea-Nueva Visión. 1965, pág. 60.

- 20.- FABRO. Cornelio. **La aventura de la teología progresista**. Pamplona. EUNSA. 1974. pág. 47.
- 21.- BUBER, Martín. Op. cit., págs. 66 y 67.
- 22.- FABRO. C. Op. cit., pág. 47.
- 23.- HEIDEGGER. Martín. **Theologie und Philosophie**. pág. 366 (Citado por C. Fabro. op. cit., pág. 48).
- 24.- HEIDEGGER. M. **Sein und Zeit**. pág. 368 (Citado por C. Fabro, op. cit., pág. 49).
- 25.- FABRO. C. Op. cit., pág. 49.
- 26.- Ibid., pág. 51.
- 27.- SERTILLANGES. A. D. **El cristianismo y las filosofías**. Madrid. Gredos, 1966, 2 volúmenes. Vol. 1, pág. 474.
28. FABRO. C. Op. cit., págs. 52. 475. 476. 477. 478 y 479.