

EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO ABSOLUTO

Por:

Karl Rahner

En *Curso Fundamental sobre la fe*,
Herder, Madrid, 1984, 74-116.

2. EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Conocimiento trascendental y aposteriorístico de Dios

Lo que llamamos conocimiento trascendental o experiencia de Dios es un conocimiento *aposteriorístico* en tanto la experiencia trascendental del hombre acerca de su objetividad libre siempre se realiza solamente en el encuentro con el mundo y sobre todo con el mundo concomitante. En este sentido tiene razón la tradición escolástica cuando, frente al ontologismo, acentúa que el hombre sólo tiene un conocimiento aposteriorístico de Dios a partir del mundo, el cual no queda superado sin más por la revelación de la palabra, pues ésta tiene que trabajar de nuevo con conceptos humanos. Nuestro conocimiento o experiencia trascendental debe llamarse aposteriorístico en cuanto que toda experiencia trascendental está mediada primeramente por un encuentro categorial con las realidades concretas en nuestro mundo, en nuestro entorno y en nuestro propio mundo concomitante. Esto vale también del conocimiento de Dios; y en este sentido tenemos el derecho y la obligación de decir que existe sólo un conocimiento aposteriorístico de Dios desde y por el encuentro con el mundo, al que, naturalmente, también pertenecemos nosotros mismos.

No obstante, el conocimiento de Dios es *trascendental*, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual. Con ello viene dado que aquel conocimiento explícito, conceptual y temático, en el que normalmente pensamos al hablar de conocimiento de Dios o incluso de pruebas de la existencia de Dios, ciertamente es una reflexión necesaria en algún grado sobre esta referencia trascendental del hombre al misterio, pero no es el modo original y fundamentador de la experiencia trascendental del misterio mismo. A la esencia del conocimiento humano pertenece necesariamente el pensamiento del pensamiento, el pensamiento de un objeto concreto *dentro* de un espacio *infinito* (en apariencia vacío) del pensamiento en sí, del saber del pensamiento acerca de sí mismo. Hemos de acostumbrarnos a notar que en el pensamiento y en la libertad contactamos y hemos de habérnoslas con algo más que aquello sobre lo que hablamos en palabras y conceptos y de lo que nos ocupamos aquí y ahora como objeto concreto de la acción. Si no podemos mantener separados y poner en una unidad estos dos polos del conocimiento y de la libertad –la conciencia subjetiva y la conciencia objetiva, la voluntad querida y la voluntad que quiere, en términos de Blondel–, entonces en el fondo no podemos tener conocimiento de aquello sobre lo que hablamos, a saber: que el *hablar* de Dios es la reflexión que remite a un saber de Dios más originario, no temático ni reflejo.

Sólo llegamos a nosotros mismos y a las estructuras trascendentales dadas con nuestra condición de sujeto, en cuanto el mundo se nos envía concretamente en una forma totalmente determinada, o sea, en cuanto padecemos y hacemos el mundo. Esto tiene validez también en relación con el conocimiento de Dios, el cual en este sentido no es ningún conocimiento que

esté fundado puramente en sí mismo y tampoco es sin más un suceso místico de nuestra interioridad personal, por lo cual, visto desde aquí, todavía no tiene el carácter de una autorrevelación personal de Dios. Pero se falsificaría este carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios si pasara desapercibido el elemento trascendental que encierra y ese conocimiento se concibiera según el modelo de un conocimiento aposteriorístico cualquiera, cuyo objeto viene puramente desde fuera y aparece en una facultad neutral de conocimiento. Carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios no significa que miramos hacia el mundo con una facultad neutral de conocimiento, y entonces creemos que, entre las realidades que allí nos salen al encuentro de manera objetiva, podemos descubrir también directa o indirectamente a Dios o demostrarlo indirectamente.

Estamos referidos a Dios. Esta experiencia originaria está dada siempre, y no puede confundirse con la reflexión objetivante, aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del hombre al seno del misterio. Dicha experiencia no suprime el carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios; pero tal aposterioridad no puede tergiversarse en el sentido de que Dios sea susceptible de mero conocimiento teorético desde fuera, a la manera de un objeto más.

Esta experiencia como algo no temático y siempre presente –el conocimiento de Dios que realizamos en todo momento, precisamente cuando pensamos en cualquier otra cosa menos en – es el fundamento duradero desde el que brota aquel conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica. En ésta no descubrimos a Dios, a la manera como se descubre un objeto determinado de nuestra experiencia intramundana; más bien, en la acción religiosa explícita de cara a Dios en la oración y en la reflexión metafísica, lo que hacemos es poner explícitamente ante nosotros aquello que sabemos siempre sin decirlo en el fondo de nuestra propia realización personal. Así sabemos nuestra libertad subjetiva, nuestra trascendencia y la apertura infinita del espíritu incluso cuando no las hacemos temáticas, incluso cuando tal tematización conceptual, objetivante, expresada en frases, de este saber originario ya no se logra en absoluto, o sólo se logra en forma muy imperfecta y desfigurada; o incluso cuando alguien se niega a entrar en tal tematización.

Por ello, todo conocimiento explícito de Dios en la religión y en la metafísica sólo es comprensible y realizable auténticamente en lo que quiere decir si todas las palabras que allí construimos son referencias a la experiencia no temática de nuestra referencia al misterio inefable. Y lo mismo que la esencia del espíritu trascendente en su constitución objetiva y mundana ofrece siempre, junto con esta objetividad, la posibilidad –teórica y práctica– de zafarse de esta subjetividad propia, confiada a sí mismo con libertad, así también el hombre puede ocultarse a sí mismo su referencia trascendental al misterio absoluto –llamado "Dios"– y retener así su verdad más auténtica, como dice la Escritura (Cf. Rom 1, 18).

Las realidades particulares, con las que normalmente hemos de habérmolas en nuestra vida, son siempre comprensibles, penetrables y manipulables porque podemos delimitadas frente a otras. Pero no se da una manera parecida de conocimiento de Dios. Porque Dios es otra cosa que las realidades particulares dadas en nuestro ámbito de experiencia o descubiertas desde él, y porque el conocimiento de Dios tiene una peculiaridad singular totalmente determinada y no es sólo un caso del conocimiento en general, en consecuencia es sumamente fácil que Dios pase desapercibido. El concepto "Dios" no es una aprehensión de Dios por la que el hombre se apodere del misterio, sino que es un dejarse aprehender por un misterio siempre presente y que se nos escapa. Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera. Desde este fundamento es natural que pueda a parecer el "concepto de Dios", el

hablar explícito acerca de él, la palabra y lo que opinamos con ello e intentamos decirnos reflejamente; y sin duda el hombre tampoco puede sustraerse a los esfuerzos de este concepto reflejo. Pero toda ontología metafísica de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede; debe volver a la experiencia trascendental de la referencia al misterio absoluto, a la ejercitación existencial en la libre aceptación de tal referencia. Esa aceptación se produce en la obediencia incondicional a la conciencia, en la oración y silenciosa quietud por la que aceptamos y nos confiamos al carácter indisponible de la propia existencia.

Puesto que la experiencia originaria de Dios no es ningún encuentro con un objeto particular *junto a* otros, sino que Dios es el absolutamente sustraído en su excelsitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, sólo es posible hablar sobre Dios y la experiencia de Dios, sobre la condición creada y la experiencia de criatura –a pesar de la diferencia de lo opinado en cada caso– en *un* (solo) enunciado.

Cabría preguntar aquí: pero si estas dos cosas se relacionan entre sí en esa manera, ¿entonces sólo podremos decir sobre Dios algo que él es *para nosotros* y no algo que él es *en sí*? Pero si hemos entendido lo significado con una trascendentalidad absolutamente ilimitada del espíritu humano, entonces cabe decir que no es legítima tal alternativa de una diferencia radical entre un enunciado sobre "en sí" y "para nosotros". Lo significado con la peculiaridad última del espíritu humano en su libertad y carácter indisponible –y con ello en su condición creada– y lo significado con "Dios" mismo, sólo puede entenderse dejando valer aquella disposición fundamental de la existencia humana en la que el hombre se tiene a sí mismo y está sustraído radicalmente para sí mismo, por cuanto se le promete el misterio absoluto y lo mantiene lejos de él, distinguiéndolo de sí mismo. Por ello, en sentido auténtico tampoco es posible formar un concepto de Dios y luego preguntar si algo así está dado también en la realidad. El concepto en su fundamento originario y la realidad misma, significada como tal en este concepto, se abren o se ocultan juntamente.

Las distintas clases de conocimiento de Dios y su unidad interna

Antes de pasar a hablar del conocimiento de Dios, hemos de reflexionar brevemente sobre otras distinciones en este conocimiento, tal como se dan en la teología tradicional. En la teología católica acostumbra a hablarse en *primer lugar* de un conocimiento natural de Dios, en el cual él, como dice el Vaticano I (Cf. DS 3004; + 1785), puede ser conocido por la menos en principio por la luz de la razón sin auténtica revelación y, por cierto, en un conocimiento aposteriorístico, si bien en un sentido que, de todos modos, debe entenderse rectamente. Junto a este conocimiento natural de Dios la teología escolástica habla en *segundo lugar* de un conocimiento de Dios mediante la que llamamos revelación cristiana a través de la *palabra* en sentido auténtico: un conocimiento de Dios por su propia revelación, el cual presupone ya el conocimiento del hecho de tal revelación de Dios a través de la palabra y entonces pregunta qué ha comunicado Dios sobre sí mismo en esta revelación divina: p.e., que él perdona la culpa de los hombres, que tiene una universal voluntad salvífica sobrenatural para con el hombre, que en bien de los hombres se ha dado a sí mismo una concreta existencia histórica en la que llamamos encarnación, etc.

Habría que hablar todavía, en *tercer lugar*, de un conocimiento de Dios que se produce mediante una *acción salvífica* que se revela en la historia de la humanidad y en la del individuo; en ese conocimiento se conoce a una la acción de Dios y su existencia en su

operante testimonio de sí mismo. Incluso allí donde no se tiene ningún interés por la mística y los "visiones", no cabe negarse a priori que puede haber un conocimiento de desde y en la personal experiencia existencial del hombre, individual y colectiva; esta experiencia no tiene que identificarse ni con lo que llamamos conocimiento natural de, ni con lo que significa la propia revelación general de Dios en la *palabra* y en la historia de la revelación pensada solamente a manera de palabra.

El Vaticano II, en su *Constitución dogmática sobre la revelación divina* (Cf. *Dei Verbum*, cap. 1), procura acercar y en lo posible engarzar la acción histórica en la que y por la que se revela Dios y la revelación como propia comunicación divina en la palabra humana. Desde aquí podemos ver conjuntamente la tercera posibilidad antes mencionada de conocimiento de Dios y la segunda: el conocimiento de Dios por su propia revelación gratuita en la *palabra*. Pero esta ha de pensarse más tarde con mayor precisión.

Si queremos hablar en primer lugar del conocimiento de Dios, entonces no se trata ante todo de las distinciones de la teología escolástica. Más bien nosotros tendemos a una unidad originaria de estas tres formas de conocimiento en la realidad concreta de la existencia humana. Y esta está también justificada desde un punto de apoyo filosófico. Si reflexionamos sobre nuestro conocimiento de Dios como sobre una experiencia trascendental dada bajo una constitución histórica, experiencia que por la esencia de la situación cognoscitiva del hombre implica siempre un conocimiento filosófico en sentido auténtico, pero en principio no puede ser alcanzada por él, entonces también hemos de contar con que tal experiencia contenga elementos que una posterior reflexión teológica considerará como gratuitos y revelados. Todo lo que aquí decimos sobre el conocimiento de Dios, ciertamente está dicha en palabras, pero se refiere a una experiencia originaria. Esta es filosóficamente posible y legítima. También el filósofo puede reconocer que su reflexión filosófica no alcanza adecuadamente aquel conocimiento originario.

Aquí no nos referimos a un conocimiento filosófico natural de Dios, si bien contiene también en sí tal elemento. Pero, por lo menos en principio, va más allá de esto. Lo que queremos decir se refiere a la experiencia trascendental de Dios constituida históricamente, la cual por nuestro decir no ha de transponerse a una mera metafísica en forma estrictamente filosófica, sino que, en cierto modo, ha de ser evocada por este nuestro decir. Este discurso nuestro sobre el conocimiento de Dios no sólo no puede suplantar la originaria experiencia trascendental de Dios, constituida, sin embargo, históricamente, sino que ni siquiera quiere representarla en forma filosóficamente adecuada.

La unidad de las tres formas mencionadas de conocimiento de Dios en su fundamento originario es desde todo punto admisible también por una razón teológica. En el orden concreto de la salvación, precisamente según la concepción católica, no hay ninguna actualización de la esencia del hombre que no se halle en el plano de aquella finalización de la propia realización del hombre que tiende a la inmediatez de Dios, la cual se llama gracia y en la cual viene dada a su vez un factor de auténtica revelación, si bien trascendental.

Por tanto, en la realización concreta de la existencia, porque también el conocimiento teológico vuelve a ser una acción nuestra, la cual se produce con libertad, no hay ningún conocimiento de Dios que sea puramente natural. Ciertamente, en el conocimiento concreto de Dios puedo en una reflexión teológica accesoria mencionar factores que computo y puedo computar en la naturaleza, en la realización esencial del hombre como tal. Pero el conocimiento concreto de Dios, como pregunta, como llamada, que puede ser afirmada o rechazada, se halla siempre en la dimensión de la determinación sobrenatural del hombre. También un rechazo del conocimiento natural de un ateísmo temático o no temático, es

teológicamente hablando— siempre y de manera ineludible a la vez un "no" por lo menos no temático mediante el cual el hombre se cierra a la dirección de su existencia hacia la inmediatez de Dios. Damos el nombre de gracia a esta dirección, que es un existencial ineludible de la esencia entera del hombre, incluso cuando éste se cierra a dicho existencial en una negativa libre.

Dicho de otro modo: la realización *concreta* del llamado conocimiento natural de Dios en el sí y no siempre es, vista teológicamente, más que un mero conocimiento natural de Dios, bien se trate de un conocimiento no temático, realizado en la propia interpretación originaria de la existencia humana, bien se trate de un conocimiento reflejo y temático.

Apuntamos, pues, a aquel conocimiento de Dios concreto, originario, trascendental en medio de la constitución histórica, que bajo el modo de sí o de no acontece inevitablemente en el fondo de la existencia, incluso en la vida cotidiana del hombre. Ese conocimiento es a una natural y gratuito, cognoscitivo y marcado por la fe en la revelación, de modo que la distinción de sus elementos constituye una ocupación posterior de la filosofía y la teología; pero propiamente no implica un suceso de tipo reflejo por el que se alcance este conocimiento originario mismo.

Conocimiento trascendental de Dios como experiencia del misterio

El conocimiento de Dios aquí indicado descansa en aquel carácter de sujeto, en aquella trascendencia libre y en aquel carácter indisponible que hemos intentado insinuar por lo menos. Esta experiencia trascendental, que está medida siempre por una experiencia categorial de los concretos datos mundanos de espacio y tiempo de nuestra experiencia (también de la llamada "profana"), no puede entenderse como una facultad neutral, por la que entre otras cosas sea posible conocer también a Dios. Más bien, ella es en tal grado la forma originaria del conocimiento de Dios, que el conocimiento de Dios a que aquí nos referimos constituye simplemente la esencia de esta trascendencia misma.

La trascendencia, con la que —si bien en forma no temática y sin conceptos— este dado ya Dios, no puede entenderse como una conquista activa —por propio poder— del conocimiento de Dios y así de Dios mismo. Pero esta trascendencia sólo aparece como ella misma en el abrirse de aquello hacia lo que se orienta el movimiento del trascender. Está ahí por lo que en ella se da como lo otro, por aquello que delimita frente a sí mismo tal trascendencia y la hace experimentable como misterio para el sujeto constituido a través de ella. La subjetividad es siempre desde su primera raíz la trascendencia que oye, que no dispone, que está dominada y abierta por el misterio. En medio de su ilimitación absoluta, esta trascendencia se experimenta como la infinitud vacía, meramente formal, necesariamente mediada consigo por la finitud, o sea, como la infinitud finita. Si no quiere idolatrarse fingiéndose sujeto absoluto, la trascendencia se sabe como la impuesta a sí misma, fundada en el misterio, de la que otro dispone. En medio de toda la infinitud se experimenta a sí mismo como la radicalmente finita; y por esta ilimitación de la trascendencia, es la trascendencia que puede y debe aprehender su propia finitud.

La trascendencia estrictamente como tal sabe siempre sólo de *Dios* y de nada más, si bien sabe de él como condición de posibilidad del conocimiento categorial, de la historia y de la libertad concreta. Ella está dada tan sólo en el abrirse desde sí misma, y es originariamente y desde su misma raíz, en términos bíblicos, la experiencia de un ser conocido por Dios mismo. La palabra, que lo dice todo al decir "Dios", se experimenta siempre en su esencia originaria

como la respuesta en la que el misterio, permaneciendo él mismo, se expresa al hombre.

La unidad de trascendencia y su hacia dónde *no* puede entenderse precisamente como la unidad de dos momentos referidos entre sí de manera homogénea, sino sólo como la unidad de lo que funda libremente, disponiendo, y de lo fundado, como la unidad en cuanto unidad de la palabra originaria y de la respuesta, la cual está posibilitada por la palabra misma. Ahora bien, esta unidad puede describirse de distintas maneras, pues ella –lo primero y último– sólo impotentemente puede ser expresada por lo segundo y condicionado, que nunca abarca realmente lo primero. Sólo puede hablarse de la trascendencia hablando de su hacia dónde, y este hacia dónde sólo puede hacerse comprensible en su peculiaridad al hablar del carácter peculiar de la trascendencia como tal.

Si quisiéramos comprender este conocimiento originario de Dios en la trascendencia desde el polo subjetivo solamente, si quisiéramos, pues, por así decir, esclarecernos la trascendencia misma, para esclarecer desde ahí qué es propiamente este hacia dónde en el que desemboca la trascendencia, entonces nos encontraríamos en primer lugar con la dificultad de tener que describir la intencionalidad como tal, sin hablar de aquello hacia lo que ella se orienta; y, por otra parte, cargaríamos con el peso de tener que buscar una mistagogia existencial que llama la atención del individuo en su existencia concreta sobre las experiencias –describiéndolas– en las que precisamente él, como tal individuo, hace la experiencia de un trascendente ser abstraído a sí mismo hacia el misterio inefable. Puesto que la claridad y la fuerza persuasiva de las múltiples experiencias particulares de ese tipo en la angustia, en el cuidado absolutamente subjetivo, en la irrenunciable responsabilidad libre del amor, en la alegría, etc., son muy distintas en los hombres particulares según la diversidad de su existencia histórica, en consecuencia tal mistagogia relativa a la propia experiencia de la trascendencia, vivida individualmente, debería ser muy diversa en los hombres particulares. Semejante mistagogia, en la cual se llama la atención del hombre particular sobre el hecho de que en su contacto inmediato con el mundo concreto acontece realmente siempre de nuevo en forma anónima esta experiencia de la trascendencia, sólo sería posible en una persona particular mediante un diálogo individual, mediante una logoterapia individual.

Queremos intentar aquí, por tanto, la descripción del conocimiento originario de Dios, diciendo hacia dónde se dirige esta trascendencia, a quién encuentra o, mejor, desde dónde es abierta ella misma. Y ocurre que también la denominación de este hacia dónde o de dónde sólo puede entenderse si despierta siempre de nuevo la experiencia trascendental como tal a partir de su silenciosa obvedad, que en consecuencia puede pasar fácilmente desapercibida.

Si miramos así al hacia dónde y de dónde de la trascendencia, para llamar la atención sobre el conocimiento originario y no temático de Dios, no queda suprimida todavía la dificultad de poner en tal manera ante nosotros esa trascendencia. Pues son muy diversos los nombres dados a este hacia dónde y de dónde de la trascendencia en la historia de la propia interpretación refleja del hombre como espíritu trascendente. Y no todos estos nombres facilitan en manera igual e igualmente viable para cada hombre particular en la experiencia concreta de su existencia el acceso reflejo a esa experiencia originaria de Dios.

El hacia dónde y de dónde que sustenta la trascendencia podría llamarse inmediatamente "Dios". Podría hablarse de ser, de fundamento, de causa última, de *Logos* iluminador y revelador; lo significado puede evocarse con mil nombres más. Si decimos "Dios", o "fundamento originario", o "abismo", entonces cualquiera de esas palabras, más allá de lo que quieren decir propiamente, están llenas también de representaciones que nada tienen que ver con lo propiamente significado. Cada uno de estos conceptos ostenta de tal modo el sello de la historia, también de la individual, que lo propiamente significado ya no puede comprenderse

bajo esas palabras. Si con la Biblia y con Jesús llamamos "Padre" a Dios, ante nuestra crítica actual a tal nombre es muy natural que resulte tergiversable o incomprensible la palabra en la que Jesús osó expresar su última inteligencia de Dios y su relación con él.

El filósofo puede seguir reflexionando sobre todo acerca de cómo se pertenecen mutuamente y han de distinguirse la referencia trascendental a lo que él llama ser y la referencia trascendental a Dios.

Porque en forma inmediata sólo queremos remitir al originario conocimiento trascendental de Dios, el cual precede a la ontología refleja de manera no alcanzable adecuadamente, podemos emprender aquí un camino más breve, si bien menos cauto, pues la contenida precaución de la filosofía no puede suplantar la comprensión de la existencia que bajo nuestra perspectiva le precede siempre.

Mas por ello todavía no queda superada la dificultad de cómo hemos de llamar a este hacia dónde y de dónde de nuestra experiencia originaria de la trascendencia. Apoyándonos en una tradición venerable –a la que todavía estamos obligados– de toda la filosofía occidental, podríamos darle simplemente el nombre de "el ser por excelencia", "el ser absoluto", "el fundamento del ser" que pone toda la realidad en una unidad originaria. Pero si hablamos así del "ser" y del "fundamento del ser", nos hallamos ante el peligro mortal de que muchos hombres actuales sólo pueden oír la palabra ser como una abstracción vacía y accesoria de la experiencia plural de las realidades particulares que de manera inmediata nos salen al encuentro. Por eso primeramente intentamos denominar con otra palabra este hacia dónde y de dónde de la trascendencia, con una palabra que, naturalmente, no puede tenerse por clave universal, pero que quizá esclarece lo que queremos significar eludiendo en cierto modo la problemática del ser a que hemos aludido. Daremos a ese hacia dónde y de dónde de nuestra trascendencia el nombre de "*el misterio sagrado*", aunque esta palabra debe entenderse, profundizarse y luego ponerse poco a poco a manifiesto en su identidad con el vocablo "Dios", por más que hayamos de recurrir reiteradamente a otras palabras que se nos ofrecen en la tradición humana y filosófica. Por qué damos el calificativo de "sagrado" a este misterio, es un tema del que nos ocuparemos en una reflexión posterior.

Hablamos de un hacia dónde de la experiencia de la trascendencia y la determinamos como el misterio sagrado no para expresamos en forma alambicada, sino por otra razón. En efecto, si dijéramos simplemente que "Dios" es el hacia dónde de nuestra trascendencia, entonces debería temerse constantemente la mala inteligencia de que hablamos de Dios tal como él es expresado, conocido y comprensible antes en una conceptualización objetivante.

Si usamos primeramente una palabra no tan usual ni fijada, como es "misterio sagrado", para decir hacia dónde va la trascendencia y de dónde viene, entonces el peligro de tergiversación es menor que si decimos: "Esta trascendencia va hacia Dios". Debe darse antes la descripción de la experiencia y de lo experimentado juntamente, para que, lo así experimentado, pueda llamarse luego "Dios".

El hacia dónde de la trascendencia como lo infinito, indelimitable o indenominable

El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenominado, indelimitable e indisponible. Pues todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto –eligiendo entre muchos nombres– se da uno determinado a lo significado. El horizonte infinito (el hacia dónde de la trascendencia), la apertura –que nos sustenta– de posibilidades infinitas de encontrar esto o lo otro determinado, no puede denominarse de nuevo con un nombre que

incluyera este hacia dónde entre las realidades que se captan de cara a él y desde él. Ciertamente que podemos y debemos reflexionar sobre lo terrible, incomprendible, sobre lo que nunca puede reducirse a nuestro sistema de coordenadas, nunca puede delimitarse frente a otro mediante distinciones. Entonces lo objetivamos, lo concebimos en cierto modo como un objeto entre otros, lo limitamos conceptualmente, es más, tenemos que enunciarle precisamente como distinto de todo otro, pues como fundamento absoluto de todo ente determinado no puede ser precisamente la suma posterior de estos muchos entes. Pero toda conceptualización, por necesaria que sea, sólo permanece verdadera si, en este acto delimitador que enuncia objetivamente sobre el hacia dónde de la trascendencia como su condición de posibilidad, se produce a su vez un acto de trascendencia de cara al hacia dónde infinito de la misma. La reflexión vuelve a realizar una trascendencia originaria, en relación con la cual de suyo se proponía solamente reflexionar sobre ella y objetivarla.

La anticipación de la trascendencia originaria se dirige, por tanto, a lo innominado, lo cual, de por sí, es originariamente infinito. La condición de la denominación que distingue no puede esencialmente tener ningún nombre. Podemos llamar a esta condición el o lo innominado, el o lo distinto de todo lo finito, el "infinito", pero con ello no hemos dado ningún nombre a este hacia dónde, sino que lo hemos denominado como lo innominado. Sólo hemos comprendido realmente esta denominación, si la entendemos como pura referencia al silencio de la experiencia trascendental. Con ello, la trascendencia se dirige también a lo indelimitable. El horizonte de la trascendencia, su hacia dónde, en cuanto se expande como lo inasequible y así ofrece el espacio de los objetos particulares del conocimiento y del amor para este conocimiento, de suyo se delimita siempre esencialmente frente a todo lo que aparece dentro de él como objeto de comprensión. En ese sentido, no sólo debe realizarse la delimitación de dicho hacia dónde inefable frente a lo finito, sino que esta delimitación es la *originaria* distinción *una* que se experimenta en general, pues ella es condición de posibilidad de cualquier distinción de objetos tanto frente al horizonte de la trascendencia, como de ellos entre sí. Pero precisamente así se pone este hacia dónde inefable mismo como lo indelimitable, pues como condición de posibilidad de todo distinguir y delimitar categorial, no puede por su parte delimitarse frente a otro con los mismos medios de distinción.

Desde la distinción entre el hacia dónde trascendental y los objetos particulares categoriales, por una parte, y la diferencia de objetos categoriales entre sí, por otra, ha de entenderse la falsedad de un *panteísmo* real, lo mismo que la de un *dualismo* vulgar –el cual se da también en el campo religioso–, que yuxtapone a Dios y a lo no-divino simplemente como dos cosas.

Si contra el panteísmo decimos: Dios y el mundo son diferentes, esta frase es radicalmente errónea si se entiende en esa manera dualista. La distinción entre Dios y el mundo es tal que el uno pone una vez más y es la diferencia del otro respecto de él mismo, y precisamente por ello, en la diferencia produce la mayor unidad. Pues si la diferencia misma procede una vez más de Dios, si –por así decir– se identifica con Dios, entonces la distinción entre Dios y el mundo ha de entenderse en forma muy distinta que la dada entre realidades categoriales, a las cuales precede una diferencia, pues ellas en cierto modo presuponen ya un espacio que las guarece y distingue; y ninguna de estas realidades categorialmente distintas entre sí pone o es ella misma la diferencia respecto de la otra. Por esto podría decirse que el panteísmo es el sentimiento (mejor: la experiencia trascendental) de que Dios es la realidad absoluta, el fundamento originario, el último hacia dónde de la trascendencia. Aquí está su momento de verdad.

A la inversa, un dualismo religioso que, en forma simplemente vulgar y primitiva,

entiende categorialmente la diferencia entre Dios y la realidad creada por él, en el fondo es muy arreligioso, pues no ve qué es propiamente Dios, ya que concibe a Dios como elemento de un todo mayor, como parte de la realidad entera.

Dios es de todo punto el distinto del mundo. Pero es distinto en la medida que esta diferencia llega a ser un dato en la experiencia trascendental originaria. En ella se experimenta esta sorprendente diferencia singular de manera que, a partir de ese hacia dónde y de ese desde dónde, es sustentada la realidad entera y se hace comprensible en general; y así precisamente la diferencia afirma una vez más la unidad última de Dios y mundo, y por primera vez en esta unidad se hace comprensible la diferencia.

Estas cosas aparentemente abstractas son hoy fundamentales para una concepción de Dios que pueda realizarse religiosamente. Pues no existe realmente *el* Dios que opera y se hace presente como un ente particular junto a otros, y que así en cierto modo se presentara él mismo una vez más en la casa mayor de la realidad entera. Si buscáramos a ese Dios, habríamos buscado a un falso Dios. El ateísmo y un teísmo vulgar sufren de la misma representación falsa de Dios, con la diferencia de que uno la rechaza, mientras que el otro cree poderlo pensar. Ambas cosas son en el fondo falsas. La segunda (la representación del teísmo vulgar) porque no existe este Dios; la primera (el ateísmo) porque Dios es, en efecto, la realidad más radical, más originaria y en cierto sentido más obvia.

El hacia dónde de la trascendencia es indelimitable porque el horizonte no puede estar dado en el horizonte mismo, porque el hacia dónde de la trascendencia no puede situarse como sí mismo dentro del campo de alcance de la trascendencia y así distinguirse de otra cosa. La última norma no puede someterse a nuevas medidas. El límite que da su "definición" a todo, no puede determinarse a su vez por un límite que se halle más lejos. La anchura infinita que lo encierra y puede encerrar todo, no puede encerrarse a su vez en otra cosa. Pero así este hacia dónde de la trascendencia, innominado e indelimitable, que sólo por sí mismo se delimita frente a todo otro y así repele de sí mismo toda otra cosa, que da la norma a todo y rechaza toda norma distinta de él, pasa a ser el absolutamente indisponible. Está siempre ahí sólo en cuanto dispone. No sólo física, sino también lógicamente se sustrae a toda disposición por parte del sujeto finito. En el instante en que el sujeto, con ayuda de su lógica y ontología formales, diera determinaciones a este innominado, ello acaecería de nuevo por la anticipación de aquello que debe ser determinado. Ontología es aquel suceso misterioso en el que las primeras normas se muestran a sí mismas como no medibles a su vez, y en el que el hombre se sabe como el medido. El hacia dónde de la trascendencia no admite que se disponga sobre él, pues entonces lo rebasaríamos de nuevo en un entramado más amplio, más alto; cosa que contradice precisamente a la esencia de esta trascendencia y al auténtico hacia dónde de la misma. Este hacia dónde es la disposición infinita, muda sobre nosotros. Se nos da en la manera de denegación, de silencio, de lejanía, del constante mantenerse bajo una modalidad no explícita, de forma que todo hablar de él –para que sea perceptible– exige que se escuche su silencio.

Porque el hacia dónde de la trascendencia sólo está dado siempre en la experiencia de esta trascendencia por así decir sin suelo, que no llega a ningún fin, se evita el *ontologismo* en su sentido vulgar. Pues este hacia dónde no se experimenta en sí mismo, sino que es sabido solamente de manera no objetiva en la experiencia de esa trascendencia subjetiva. El estar dado del hacia dónde de la trascendencia es el estar dado de tal trascendencia, que se actualiza tan sólo como condición de posibilidad de una experiencia categorial y no por sí sola. A través de una frase así, que pertenece a las más fundamentales de una inteligencia real de Dios y de un conocimiento de Dios cimentado en manera realmente recta, vemos que la tendencia actual a

hablar no de Dios, sino del prójimo, a predicar no el amor a Dios, sino el amor al prójimo, a no decir "Dios", sino "mundo" y "orden del mundo", tiene aquí una base absolutamente verdadera, por más que a la postre las tesis de un destierro de Dios y de un silencio radical en lo referente a él, son y permanecen falsas, y pecan contra la verdadera esencia del cristianismo. Pero lo acertado en todos estos enunciados es el simple hecho de que no tenemos a Dios por separado como un objeto particular entre otros, sino siempre como el hacia dónde de la trascendencia solamente, la cual sólo llega a sí misma en el encuentro categorial (en la libertad y el conocimiento) con la realidad concreta (que aparece como mundo precisamente frente a este Dios que se sustrae de manera absoluta). Por ello este hacia dónde de la trascendencia sólo se da siempre bajo el modo de la cercanía que rechaza. Nunca podemos arrojamos directamente a él, nunca aprehenderlo inmediatamente. El se da solamente en cuanto refiere mudamente a otro, a una cosa finita como objeto de mirada y acción directas. Y, en consecuencia, este hacia dónde de la trascendencia es misterio.

El hacia dónde de la trascendencia como "misterio sagrado"

Con cierto apresuramiento hemos denominado ya una vez el hacia dónde de la trascendencia como misterio *sagrado*. La razón por la que nos veíamos obligados a llamarlo "misterio" consistía, a la postre, en que para nosotros es aquello que no puede ser abarcado y así determinado por algo todavía más amplio. ¿Mas, por qué lo caracterizamos como el misterio "sagrado"?

En el primer paso hemos acentuarlo ya que en nuestro hablar de la trascendencia no significamos sólo la trascendencia que es la condición de posibilidad de un conocimiento categorial como tal, sino asimismo la trascendencia de la *libertad*, de la *voluntad*, del *amor*. Esta trascendencia, que constituye al sujeto como sujeto libre y personal de la acción en un espacio ilimitado de la misma, es importante en igual medida y, en el fondo, constituye solamente otra cara de la trascendencia de un sujeto espiritual, el cual, precisamente como tal, conoce y por ello es libre. Libertad es siempre la libertad de un sujeto, que se halla en una relación interpersonal de comunicación con otros sujetos. Por esto es necesariamente libertad frente a otro sujeto de trascendencia, la cual no es primeramente condición de posibilidad de un conocimiento objetivo, sino la condición de posibilidad del estar en sí de un sujeto y, en forma igualmente originaria, en otro *sujeto*. Y la libertad afirmadora de un sujeto, que está impuesto a él mismo como tarea, frente a otro sujeto, se llama a la postre amor. Si, por tanto, reflexionamos aquí sobre la trascendencia como libertad, como voluntad, hemos de tener en cuenta también el carácter de un amante hacia dónde y de dónde de esta trascendencia. Es el hacia dónde de una libertad absoluta; y este hacia dónde está presente en la libertad amante como lo indisponible, innominado y lo que dispone absolutamente. Es la apertura de mi propia trascendencia como libertad y amor; pero el hacia dónde de la trascendencia es siempre originariamente un desde dónde del misterio que se nos envía. Este hacia dónde abre por sí mismo nuestra trascendencia, que no es puesta soberanamente por nosotros como un sujeto absoluto. Si, por tanto, la libre trascendencia amante se dirige a un hacia dónde que abre él mismo esta trascendencia, entonces podemos decir que lo indisponible e innominado, lo que dispone absolutamente, está presente en la libertad amante, y esto es lo que significamos cuando decimos "misterio sagrado".

¿Pues qué calificativo sino el de "sagrado" daremos a lo innominado, disponente, que nos remite a nuestra finitud y, sin embargo, es afirmado siempre en nuestra trascendencia por la

libertad amante? ¿Y qué podría llamarse "sagrado" sino esto, o a quién correspondería más originariamente el nombre de "sagrado" que a este hacia dónde infinito del amor, el cual se trueca necesariamente en adoración ante lo inabarcable e inefable?

Por tanto, en la trascendencia, bajo el modo de indisponible y disponente lejanía que rechaza, se presencia lo innominado e infinitamente santo. Y llamamos a esto el misterio o (para que no pase desapercibida la trascendentalidad del amor libre sobre este conocimiento, sino que ambos permanezcan presentes en su originaria unidad personal) en manera un poco más explícita: el misterio sagrado. Y mediante estas dos palabras, que son entendidas como una unidad y, sin embargo, guardan entre sí una diferencia interna, queda expresada en igual manera la trascendentalidad del conocimiento y la de la libertad y del amor.

Cada experiencia de la trascendencia es una experiencia originaria, no derivada; y precisamente este carácter indeducido e indeducible le adviene de lo que le sale al encuentro, es decir, de lo que se muestra en ella. Por tanto, la determinación de este hacia dónde como "misterio sagrado" no trae de otra parte un concepto y lo aplica desde fuera a este hacia dónde, sino que lo toma del "objeto" originario, que es su propio fundamento y el fundamento y horizonte de su conocimiento mismo, y que en la experiencia trascendental se da a conocer desde sí mismo.

Si hemos conseguido así el concepto originario de misterio y de lo santo y si con esta palabra denominamos rectamente el hacia dónde de la trascendencia, no puede tratarse, naturalmente, de una *definición* de la esencia del misterio sagrado. El misterio es tan indefinible como todos los otros "conceptos" trascendentales, que no son accesibles a ninguna definición, pues lo expresado en ellos sólo se muestra en la experiencia trascendental, y ésta, como dada siempre y en todas partes de antemano, no tiene nada fuera de sí misma a partir de lo cual pudiera determinarse ella y su hacia dónde.

Experiencia trascendental y realidad

Hablamos con frecuencia del *concepto* de Dios; por tanto, aunque en un proceso posterior, reducimos a un concepto, a un nombre el hacia dónde originario de nuestra trascendentalidad no temática. Con ello se plantea la pregunta de si lo reducido de esa manera a un concepto esencial es sólo algo pensado o también algo real. Sobre esto hemos de decir inmediatamente que sería la mayor tergiversación –la cual caería por completo fuera de la experiencia originaria– el que este hacia dónde se interpretara como algo pensado, como una *idea*, acuñada por el pensamiento humano como su hechura. Este hacia dónde es lo que abre y potencia para un acto de trascendencia, aquello que soporta este acto y no su posición.

El saber originario acerca de lo que es *ser* está dado en este suceso de, la trascendencia y no se toma de un ente particular que nos sale al encuentro. Algo real como tal sólo puede salirnos al paso en el conocimiento; y un enunciado sobre algo real como sustraído de antemano y en principio al conocimiento es un concepto que se suprime a sí mismo. La imposibilidad en principio de experimentar, en cuanto enunciada y afirmada, introduce incluso esto que se llama absolutamente inexperimentable en el espacio del conocimiento (pues se piensa precisamente sobre ello) y lo suprime como tal. De ahí se deduce que lo no conocido todavía y lo meramente pensado, son modos deficientes, accesorios del objeto del conocimiento, los cuales tienden en principio y de antemano a lo real como tal, pues sin este presupuesto no podría decirse qué significamos en general con lo real como tal.

Por tanto, el hacia dónde de la experiencia y del conocimiento trascendentales, o sea,

originales y envolventes, está dado en ella de antemano como lo propiamente real, como unidad originaria del hecho y del cómo. Naturalmente, podemos y debemos decir que la realidad del misterio absoluto no se abre sin más al espíritu finito trascendental en tal encuentro con aquél, como si se tratara de una experiencia sensible y corpórea con un ente material particular. Si creyéramos que Dios se experimenta *así*, entonces habríamos desembocado en el ontologismo, frente al cual nos hemos delimitado ya, o habríamos afirmado algo que no se da de hecho. La afirmación de la realidad del misterio absoluto para nosotros –los espíritus finitos– se funda en la necesidad con que está dada para nosotros la realización de la trascendencia como acto nuestro. Con ello queda dicho de nuevo desde otro ángulo lo que nosotros –a pesar de la trascendentalidad de la experiencia de Dios– hemos dicho acerca del carácter aposteriorístico del conocimiento divino. Si no estuviéramos situados ineludiblemente ante nosotros mismos, si pudiéramos prescindir del acto de la trascendencia, entonces desaparecería para nosotros la necesidad de afirmar la realidad absoluta del hacia dónde de la trascendencia; pero con ello también caería por tierra la necesidad de un acto en el que pueda negarse o dudarse la realidad de esta trascendencia. En el acto de la trascendencia se afirma necesariamente la realidad del hacia dónde, pues en este acto y sólo en él se experimenta en general qué es realidad.

El hacia dónde de la trascendencia es, por tanto, el misterio sagrado como el ser absoluto o el ente con absoluta plenitud y posesión del ser.

Algunas anotaciones sobre las pruebas de la existencia de Dios

Hemos hablado a una del misterio sagrado, que es absolutamente y que podemos denominar con la palabra familiar "Dios", y de la trascendencia hacia este misterio sagrado. Ambos momentos se hacen recíprocamente comprensibles en la unidad originaria de esta experiencia trascendental. Por ello no es necesario que entremos más de cerca en aquellos enunciados que interpretan algo más originario y que acostumbran a llamarse "pruebas de la existencia de Dios". La relación que existe entre la ontología en la originaria autoposición de la existencia que conoce y dispone libremente la ontología científica, refleja, se da también entre la experiencia originaria, que no realizamos diciéndola en conceptos, y a la que tan sólo podemos referirnos hablando, por una parte, y aquel conocimiento que se desarrolla en una prueba refleja de la existencia de Dios, por otra parte.

A este respecto es de segundo rango la pregunta de si lo que aquí sucede debe llamarse "prueba". La ciencia refleja, aunque es lo derivado y accesorio, que nunca puede alcanzar adecuadamente su origen, sin embargo es de todo punto necesaria y obligatoria. Pero este conocimiento de Dios, reflejo, tematizado, representado objetivamente, que trabaja con conceptos, no es lo primero y más originario, ni puede sustituirlo.

Como hemos dicho ya, una prueba refleja de la existencia de Dios no quiere transmitir un conocimiento en el que un objeto totalmente desconocido hasta ahora, y por ello también indiferente, es traído desde fuera a los hombres, de tal modo que su significación e importancia para el hombre sólo se muestra accesoriamente por las determinaciones ulteriores que se dan a este objeto. Si se entendieran así las pruebas de la existencia de Dios, podría objetarse de antemano que no se sabe nada de Dios. ¿Y cómo podríamos explicar a alguien que él *debe* ocuparse de tal pregunta? Ahora bien, la teología, la ontología, el conocimiento natural de Dios, etc., sólo pueden presentarse con la pretensión de que cada hombre tome en serio estas materias, en tanto puede esclarecerse al destinatario que él tiene siempre en mente

esa pregunta.

Por tanto, una prueba teórica de la existencia de Dios sólo pretende mediar una conciencia refleja de que el hombre siempre e ineludiblemente en su existencia espiritual tiene que habérselas con Dios, reflexione sobre ello o no, acepte o no libremente esto. La relación peculiar de la fundamentación posterior del que funda y está siempre presente –del misterio sagrado– constituye la singularidad, obviedad y dificultad de la demostración refleja de la existencia de Dios. En cierto modo vuelve a fundarse una vez más lo fundado, se nomina de nuevo lo presente tácitamente, sin nombre.

Las pruebas reflejas de la existencia de Dios tienen como quintaesencia que todo conocimiento –incluso en la duda y hasta en la negativa a entrar en metafísicas– se produce desde el trasfondo del misterio sagrado afirmado o del ser en general como el horizonte del hacia dónde asintótico y del fundamento interrogante del acto y de su "objeto". A este respecto, es una pregunta relativamente de segundo orden la de cómo ha de llamarse ese innominado que está presente y rechaza: "misterio sagrado", "ser" por excelencia o, resaltando la parte de libertad de esta trascendencia y de estructura personal de este acto, "bien absoluto", "tú personal y absoluto", "fundamento de una responsabilidad incondicional", "horizonte último de esperanza", etc. En todas las pruebas de la existencia de Dios se representa simplemente en conceptos sistemáticos reflexivos lo uno y único, se representa lo que está realizado siempre: al alcanzar el hombre la realidad objetiva de su existencia cotidiana en la intervención activa y en el concepto que envuelve pensando, realiza ya, como condición de posibilidad de tal comprensión interventora, la anticipación no temática, no objetiva de la plenitud una de la realidad, incomprensible e inmensa, la cual en su unidad originaria es a la vez condición del conocimiento y de lo conocido objetivamente en particular, y como tal condición es afirmada siempre de manera no temática, incluso en el acto que cuestiona esto en forma explícita. Es evidente que donde el hombre particular experimenta mejor esta ineludible constitución fundamental es en la disposición fundamental de su existencia, que está presente para él con especial densidad individual; y por eso el hombre particular, si ha de entender realmente la reflexión sobre esto –llamada "prueba de la existencia de Dios"–, debe pensar aquello que es la experiencia más clara para él: la inabarcable claridad luminosa de su espíritu; hacer posible la posibilidad de la cuestionabilidad absoluta, que el hombre se aplica a sí mismo, anulándose en cierto modo, y en la que se rebasa radicalmente a sí mismo; la angustia aniquiladora, que es totalmente diferente de un miedo objetivo y precede a éste como condición de su posibilidad, la alegría, que ya no tiene ningún nombre; la obligación moral de tipo absoluto, en la que el hombre se desprende realmente de sí mismo; la experiencia de la muerte, en la que se sabe a sí mismo como impotencia absoluta. El hombre reflexiona sobre estas y muchas otras maneras de la fundamental experiencia trascendental de la existencia sin que él, puesto que en su cuestionabilidad se experimenta como finito, pueda identificarse con ese fundamento que se da en tal experiencia como lo más íntimo y, a la vez, sobre todo como lo absolutamente diferente. Esta experiencia fundamental y su hacia dónde son simplemente tematizados en las pruebas explícitas de la existencia de Dios.

La experiencia de que la realización de todo juicio como acción acontece en el estar soportado y movido por el ser en absoluto, el cual no vive de la gracia de este pensamiento, sino que está presente como lo que soporta y no como lo pensado por el pensamiento, se tematiza en el principio metafísico de causalidad, que no puede confundirse con la ley causal, funcional, de las ciencias naturales, según la cual a cada fenómeno como "efecto" se ordena como "causa" otro fenómeno cuantitativamente igual. El principio metafísico de causalidad –bien entendido– no es una extrapolación de la ley natural de las ciencias naturales, y tampoco

es una extrapolación de aquel pensamiento causal que usamos en la vida cotidiana, sino que se funda en la experiencia trascendental de la relación entre la trascendencia y su hacia dónde. El principio metafísico de causalidad, que en las pruebas de la existencia de Dios se aplica en la forma tradicional, no es –contra la concepción de muchos escolásticos– un principio general que se aplique aquí a un caso particular determinado junto a otros, sino solamente la referencia a la experiencia trascendental, en la que se hace presente y experimenta inmediatamente la relación entre condicionado y finito, por una parte, y su desde dónde inabarcable, por otra.

No es necesario tratar aquí en particular las pruebas de la existencia de Dios, usuales en la filosofía escolástica y en la tradición del pensamiento cristiano. No tenemos, pues, que hablar de una demostración cosmológica, o teleológica, o cinesiología, o axiológica, o deontológica, o noética, o moral de la existencia de Dios. Todas estas pruebas no hacen sino mencionar determinadas realidades de tipo categorial en la experiencia humana y situar explícitamente esta experiencia en el espacio de la trascendencia humana, único espacio dentro del cual aquélla puede entenderse como tal; reducen en cierto modo todas estas realidades de tipo categorial y los actos de su conocimiento a la condición común de posibilidad de tal conocimiento y de tal realidad. Y en este sentido las diversas pruebas de la existencia de Dios propiamente no pueden sino esclarecer la única prueba de la existencia de Dios desde las diversas plataformas de lanzamiento de la misma experiencia trascendental.

3. DIOS COMO PERSONA

Analogía en nuestro hablar de Dios

Sobre la experiencia trascendental sólo podemos hablar a través de lo que es accesorio a la misma. De ahí procede que tengamos que recurrir siempre a un sorprendente "por una parte-por otra parte", "tanto como también". Esta forma de hablar de Dios se debe a que tenemos que referimos a él mediante conceptos accesorios, categoriales, en los que lo categorial se suprime recíprocamente cuando hacemos explícita y temática la referencia trascendental a Dios. Si decimos: Dios es lo más íntimo del sujeto finito y de la realidad mundana que le sale al encuentro, lo que sustenta a ambos desde dentro, y a la vez decimos: Él es el que vive en una absoluta e intocable auto posesión, él no se agota con la función de ser horizonte de nuestra existencia; entonces este "por una parte-por otra parte", este doble enunciado dialéctico, que no puede superarse mediante conceptos superiores, no es lo originario, sino que procede de que la experiencia originaria de la trascendencia debe ser tematizada, traducida, por así decir, introducida como objeto particular en su propio espacio.

Todos estos enunciados, que hemos hecho ya acerca de Dios, significan que lo que soporta y funda toda realidad desde lo más íntimo, se manifiesta en lo soportado y fundado, desde lo cual puede denominarse. De otro modo no podría comprenderse ninguna relación entre fundamento y fundado. Efectivamente, este fundamento sólo se da como fundamento y, por ello, no puede incluirse de nuevo en un sistema previo que sea común al fundamento y a lo fundado. Una relación con él siempre es real y cognoscitivamente la trascendencia hacia el misterio absoluto y el origen desde él. Así, un enunciado sobre este misterio es siempre una fluctuación originaria, que nosotros ya no podemos manejar entre el origen mundano de nuestros enunciados reflexivos y la llegada a la auténtica meta de tales enunciados, a saber, al hacia dónde de la trascendencia. Se trata de una fluctuación que nosotros no podemos establecer en una posición media, lógicamente accesorio, entre un sí unívoco y un no

equivoco; constituye más bien una oscilación que somos nosotros mismos como sujetos espirituales en nuestra propia posesión y que podemos denominar con la palabra tradicional "analogía", si entendemos lo significado con esta palabra en su sentido originario.

No podemos entender la palabra "analogía" como un producto híbrido entre univocidad y equivocidad. Si llamo "mesa de escribir" a una mesa de escribir, entonces he usado un concepto unívoco, o sea, lo refiero al mueble significado en un sentido igual, porque de antemano he omitido las diferencias individuales, he abstraído de ellas. Por tanto hago una predicación unívoca, en un sentido exactamente igual. Si uso la palabra "cara" para expresar una vez faz y otra vez costoso, entonces "cara" en estos casos tiene un sentido totalmente diferente, un sentido equivoco. Se dan ahí dos conceptos que según nuestra manera de entender no guardan ninguna relación entre sí.

Con frecuencia en la filosofía escolástica la *analogia entis* se expone como si ella fuera un intermedio accesorio entre univocidad y equivocidad; como si hubiera de decirse algo acerca de Dios y luego hubiéramos de ver que propiamente esto es imposible, pues la comprensión originaria de este contenido enunciativo procede de otra parte, de algo que no tiene mucho que ver con Dios. Y así, se cree, deben formarse conceptos análogos, que constituyen una cosa intermedia entre unívoco y equivoco.

Pero la cosa no es así. La trascendencia es lo más originario frente a los conceptos particulares de tipo categorial y unívoco; pues la trascendencia –esta intrusión en el horizonte ilimitado de todo nuestro movimiento espiritual– es precisamente la condición, el horizonte, el fundamento sustentador por el que comparamos y ordenamos entre sí objetos particulares de la experiencia. Este movimiento trascendental del espíritu es lo originario y él es el que es designado de otra manera, con la analogía. Por ello la analogía no tiene nada que ver con la representación de una posición media, inexacta entre conceptos claros y aquellos otros que con el mismo sonido fonético designan dos cosas totalmente diferentes.

Más bien, de la esencia de la experiencia trascendental se deduce (porque ella es condición de posibilidad de todo conocimiento categorial de objetos particulares) que el enunciado análogo es lo más originario de nuestro conocimiento en general, de modo que los enunciados equivocos y los unívocos (por familiares que sean para nosotros a causa de nuestro contacto con la ciencia y con las realidades cotidianas de la experiencia) son modos deficientes de aquella relación originaria en la que nos hallamos con el hacia dónde de nuestra trascendencia. Y tal relación originaria es lo que llamamos analogía, oscilando entre un punto categorial de partida y la incomprendibilidad del misterio sagrado: Dios. Nosotros mismos, podemos decir, existimos análogamente por nuestro estar fundados en el misterio sagrado, que se nos sustrae siempre en cuanto sin cesar nos constituye a nosotros mismos por su propia apertura y por el hecho de remitimos a las realidades particulares concretas de tipo categorial que nos salen al encuentro dentro del espacio de nuestra experiencia, las cuales, a la inversa, son a su vez la mediación, la plataforma de partida para nuestro saber acerca de Dios.

Sobre el ser personal de Dios

La afirmación de que Dios es persona, de que él es un Dios personal, pertenece a las afirmaciones fundamentales cristianas sobre Dios. Mas para el hombre actual acarrea, y con razón, dificultades especiales. Si acerca de Dios decimos que él es persona (en un sentido que

todavía no tiene nada que ver con la pregunta de la triple personalidad de Dios), entonces la pregunta acerca del ser personal de Dios es a su vez una doble cuestión: cabe preguntar si Dios de suyo puede llamarse persona, y podemos preguntar también si Dios es persona sólo frente a nosotros y si en relación con nosotros se oculta en su absoluta lejanía trascendente. Entonces ciertamente deberíamos decir que Dios es persona, mas por ello no asumiría ni de lejos aquella relación personal con nosotros que presuponemos en nuestra conducta religiosa, en la oración, en nuestra conversión creyente, esperanzada y amorosa a Dios. Abordaremos las auténticas dificultades que tal enunciado sobre Dios como persona prepara al hombre de hoy, cuando tengamos que hablar expresamente sobre la relación entre Dios y el hombre, sobre la propia comunicación gratuita de Dios al hombre como constitución trascendental de éste.

Si prescindimos de momento de estas dificultades, entonces la afirmación de que Dios es persona, persona absoluta, la cual como tal aparece con libertad absoluta frente a todo lo puesto por ella como diferente de ella, es en realidad una afirmación obvia; tan obvia como cuando decimos que Dios es el ser absoluto, el fundamento absoluto, el misterio absoluto, el horizonte absoluto y definitivo, dentro del cual la existencia humana se desarrolla con libertad, conocimiento y acción. En primer lugar, es evidente que el fundamento de una realidad, la cual existe, debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado; sería la nada vacía, que –si tomamos realmente en serio la palabra– no diría nada, no podría fundar nada.

Naturalmente, aquella subjetividad y personalidad que experimentamos como la nuestra, aquella peculiaridad individual y limitada por la que nos distinguimos de otros, aquella libertad que debe realizarse todavía bajo mil condiciones y necesidades, significa una subjetividad finita en la limitación, y en esta limitación dicha condición de sujeto no puede predicarse de su fundamento, de Dios; y es evidente que tal personalidad individual no puede corresponder a Dios, el fundamento absoluto de todas y cada una de las cosas, con una radicalidad originaria. Si, por tanto, en este sentido quisiéramos decir que Dios no es ninguna persona individual porque no se delimita frente a otra y no puede experimentarse como limitado por otro, porque no experimenta una diferencia de él, sino que la pone él mismo y así a la postre es la diferencia frente a otro, entonces es cierto que no puede atribuirse a Dios la personalidad en esa manera.

Mas puestos a proceder así, podría hacerse lo mismo en relación con todo concepto trascendental que se aplica a Dios. Si digo: Dios es el sentido originario, el fundamento que soporta, la claridad absoluta, el ser absoluto, etc., entonces he de saber lo que debe significar fundamento, sentido, etc., y sólo en una acepción análoga puedo hacer todos estos enunciados, a saber, en aquel movimiento en el que el sujeto que comprende hace desembocar su comprender en el misterio sagrado, inefable e inabarcable. Si en general puede decirse algo de Dios, entonces ha de afirmarse también de él el concepto de "personalidad". Evidentemente, la frase "es persona" sólo puede decirse de Dios y es verdadera si, al decir y entender esta frase, la arrojamos a la oscuridad inefable del misterio sagrado. Precisamente como filósofos sólo sabemos lo significado más exacta y concretamente con esta frase cuando nosotros, siguiendo una última máxima del auténtico filosofar, no llenamos o dejamos vacío de manera arbitraria lo filosóficamente apriorístico en su formalidad vacía, sino que permitimos que la experiencia histórica nos dé el contenido de este enunciado formal, y así dejamos que Dios sea persona tal como él quiere salirnos al encuentro y nos encuentra de hecho en la historia individual, en la profundidad de nuestra conciencia y en la historia entera de la humanidad.

Por tanto, este vacío formal y formalidad vacía del concepto trascendental de persona,

afirmado de Dios, no puede convertirse de nuevo en un ídolo; no podemos negamos de antemano a que ese concepto sea llenado por la experiencia personal en la oración, en la historia personal individual, por la cual Dios se nos acerca, en la historia de la revelación cristiana. Por ello está a su vez justificada una cierta ingenuidad religiosa, que entiende la personalidad de Dios en un sentido casi categorial.

El fundamento de nuestra personalidad espiritual, el cual en la constitución trascendental se comunica siempre como fundamento a nuestra persona espiritual y a la vez se sustrae, por eso mismo se ha comunicado ya como persona. La representación de que el fundamento absoluto de toda realidad es algo así como una ley objetiva del mundo inaccesible para sí misma, una estructura objetiva a manera de cosa, no dada para sí misma, una fuente que se vacía a sí misma sin que ella sea espíritu y libertad –una representación por así decir de un ciego fundamento originario del mundo, el cual no puede miramos, incluso en el caso de que quisiera hacerlo–, es una concepción cuyo modelo ningún caso particular de una relación causal está tomado del contexto de las cosas objetivas del mundo y no procede de allí donde tiene su lugar auténtico una originaria experiencia trascendental, a saber: la propia experiencia del espíritu finito como sujeto libre, de un espíritu que como tal se experimenta siempre en esta constitución suya como el procedente de otro y el dado a sí mismo desde otro, o sea, desde otro que sería mal entendido si fuera interpretado como un principio representado a manera de una cosa.

4. RELACIÓN DEL HOMBRE CON SU FUNDAMENTO TRASCENDENTAL: CONDICIÓN DE CRIATURA

Por lo que se refiere al tema de la condición creada como caracterización de nuestra relación con Dios, aquí sólo vamos a pensarlo en sus últimos rasgos fundamentales, muy formalizados, pues esta relación con Dios se expresa enteramente por primera vez a través de todo el mensaje cristiano. En lo tocante a esas peculiaridades formales fundamentales, comentemos primero esta relación misma, por cuanto en su última esencia puede caracterizarse como relación de criatura.

En nuestro contexto podemos dejar de lado la pregunta de si se trata aquí de un enunciado filosófico, en el que la afirmación y el objeto son ambos meramente naturales, o bien se trata ciertamente de un enunciado filosófico de un sujeto asimismo filosófico, pero de tal manera que el objeto de aquél –aunque sólo accesoriamente se interprete de manera teológica– es una realidad que está constituida juntamente por la acción gratuita de Dios, o bien, finalmente, si este enunciado acerca de nuestra condición creada pertenece por completo al ámbito de la teología revelada tanto bajo la dimensión del objeto enunciado como bajo la del sujeto enunciante. En efecto, se aborda una y otra vez en la teología escolástica la pregunta de si la doctrina del Vaticano I, según la cual Dios puede ser conocido por la luz de la razón natural, se refiere también a Dios en tanto él no es un originario fundamento cualquiera del mundo, sino el creador del mismo en sentido estricto; la cuestión de si nuestra condición creada en sentido estricto pertenece también a los datos que, según la doctrina del Vaticano I (DS 3004, + 1785), pueden ser conocidos por la luz de la razón natural. De cara a esta pregunta, el Vaticano I no nos da ninguna respuesta; ciertamente él enseña que Dios es el creador de todas las cosas, las cuales fueron y siguen siendo producidas constantemente por él desde la nada; pero nada dice acerca de si ese enunciado puede ser meramente filosófico, o bien sólo es posible dentro del marco de una revelación, o sea, de la propia comunicación personal de Dios.

Ningún caso particular de una relación causal

En nuestra experiencia trascendental, que nos remite necesaria e ineludiblemente al inefable misterio sagrado, está dado de todos modos lo que es condición creada y aquello como lo que ésta se experimenta allí inmediatamente. La palabra "criatura" interpreta rectamente esta experiencia originaria de la relación entre nosotros y Dios. En analogía con un enunciado que hemos hecho ya, o desarrollándolo ulteriormente, decimos que criatura no significa un caso particular de una relación causal general entre dos realidades, ninguna relación que –aunque en forma un poco variada– se encuentre también en otras partes. En el enfoque primero y originario, criatura significa una relación cuya esencia sólo podemos captar dentro de la relación trascendental como tal, y no en la condición fundada de una cosa o en otra cosa junto a la primera, no en el hecho empírico consistente en que, dentro del ámbito de nuestra experiencia categorial, un fenómeno se relaciona funcionalmente con otro. Si opináramos que la condición creada es la extrapolación de tal relación funcional de dos realidades categoriales, las cuales nos salen al encuentro dentro de nuestro ámbito de experiencia, entonces en el primer punto de partida nos habríamos equivocado ya en lo que intentamos decir con "criatura". La condición creada no es uno de muchos casos de una trama causal o funcional entre dos cosas, las cuales se hallen en una unidad superior. Criatura significa una relación absolutamente singular, que sólo se da una vez, y por eso tiene su propio puesto singular, el cual sólo se nos descubre en esta experiencia trascendental como tal. Lo mismo que el principio metafísico de causalidad no puede considerarse como extrapolación de la ley funcional de causalidad en las ciencias naturales, tampoco la condición creada puede pensarse o considerarse como caso, aplicación, extrapolación, incremento de tal nexos causal o funcional dentro del mundo.

Por tanto, lo que propiamente se significa con origen creado es experimentado originariamente en el acto de la trascendencia. Con ello viene dado ya que la palabra "criatura", "creación", en su primer punto de arranque no remite a un punto anterior de tiempo en el cual haya sucedido una vez la producción de la criatura respectiva. Significa más bien un suceso duradero, el cual acaece ahora en todo ente, lo mismo que en punto anterior de tiempo, si bien esta creación duradera es la producción de un ente que se extiende *temporalmente*. Creación y condición creada significan, por tanto, en su raíz primera, no el suceso en un instante (el primero de un ente), sino la posición de este ente y de su tiempo mismo, posición que no entra precisamente en el tiempo, sino que es su fundamento.

Condición creada como diferencia y dependencia radical de Dios

Para entender lo significado con la condición creada como la relación fundamental del hombre con Dios, vamos a partir nuevamente de su experiencia trascendental. El hombre como persona espiritual afirma implícitamente en cada conocimiento y cada acción el ser absoluto como fundamento real, y lo afirma como misterio. Esta realidad absoluta, inabarcable, que es siempre el horizonte silencioso de todo encuentro espiritual con realidades, es también a la vez infinitamente distinta del sujeto que comprende. Y es también distinta de conceptos finitos particulares. En cuanto tal, está dada en cada enunciado, en cada conocimiento, en cada acción.

En correspondencia, partiendo de este enfoque fundamental, podemos determinar la

relación entre el que comprende y es aprehendido como ente finito y el infinito absoluto *desde dos partes*: Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo, sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. El es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada "mundo", pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender radicalmente de Dios, sin que por ello éste llegue a depender de aquél, a la manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios, lo mismo que la totalidad de las cosas del mundo en su multiplicidad y unidad no puede conocerse sin la anticipación de la trascendencia del espíritu hacia Dios. Esta dependencia ha tenido que ser emitida por Dios, pues, como finita y sometida al devenir, no puede ser necesaria, y si se diera la necesidad de lo puesto, sólo podría proceder de la necesidad de la posición en Dios; y esa necesidad convertiría el mundo en una necesidad de Dios, haría que éste no fuera independiente del mundo. Esta dependencia radical tiene que ser duradera, o sea, no ha de afectar sólo al momento de un comienzo, pues lo finito remite ahora y siempre a lo absoluto como su fundamento.

Esta relación peculiar entre Dios y el mundo es denominada en la doctrina cristiana "creación" del mundo, que es enviado constantemente para sí mismo desde la posición libre del Dios personal. Por tanto, esta posición no tiene como presupuesto una materia ya existente, y en tal sentido ella procede de la "nada". Creación "de la nada" en el fondo quiere decir: creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo. Siempre que encontramos una relación causal categorial, de tipo intramundano, lo operado por su concepto mismo depende de su causa, pero; en forma sorprendente, esta causa misma depende también de su efecto, pues ella no puede ser tal causa sin operar lo producido. Las cosas no se comportan así en la relación entre Dios y criatura, puesto que de otro modo Dios sería a su vez un momento *dentro* de nuestro ámbito de experiencia categorial y no el absolutamente sustraído como un hacia dónde de la trascendencia, dentro de la cual es comprendido el ente particular.

Dependencia radical de Dios y auténtica subsistencia propia

Dios mismo pone lo puesto y su diferencia de él. Mas por el hecho de poner lo puesto y su diferencia de él mismo, lo puesto por Dios es distinto y es auténtica realidad y no mera apariencia, detrás de la cual se esconde Dios y su propia realidad. Dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa. En nuestra experiencia humana las cosas se comportan de tal manera que, cuanto más depende algo de nosotros, tanto menos se diferencia de nosotros, tanto menos realidad y subsistencia propia tiene. En el ámbito categorial la dependencia radical del efecto respecto de la causa y la propia subsistencia de lo causado crecen en proporción inversa.

Pero cuando reflexionamos sobre la auténtica relación trascendental entre Dios y la criatura, entonces se pone de manifiesto que aquí realidad auténtica y dependencia radical son de todo punto solamente dos caras de una misma realidad, y por ello crecen en la misma medida y no en proporción inversa. Nosotros y los entes de nuestro mundo existimos real, verdaderamente y como distintos de Dios, no a pesar de que, sino precisamente porque hemos

sido puestos por Dios y no por otro cualquiera. Creación es la única y singular manera incomparable que no presupone lo otro como posibilidad de un salir activo desde sí mismo, sino que produce esto otro como otro, en cuanto lo mantiene en sí como fundado y en igual medida lo emite en su condición de ser autónomo. Naturalmente, a la postre solamente es capaz de penetrar el concepto de creación quien hace la experiencia de su propia libertad y responsabilidad –válidas también ante Dios y de cara a él– no sólo en la profundidad de su existencia, sino también de tal manera que asuma libremente esa experiencia en la acción de su libertad y en la reflexión. Lo que significa propiamente ser algo distinto de Dios y, sin embargo, proceder radicalmente de él hasta en lo más mínimo, lo que significa que este origen radical funda precisamente la propia subsistencia, eso sólo puede experimentarse allí donde una persona espiritual, creada, experimenta una vez más su libertad como realidad de cara a Dios y desde él. Sólo allí donde alguien se experimenta como sujeto libre ante Dios y asume esta responsabilidad, comprende también lo que es subsistencia propia y cómo ésta crece –en lugar de decrecer– en la misma medida en que procede de Dios. Sólo en este punto se nos esclarece que el hombre es a una autónomo y dependiente de su fundamento.

*La experiencia trascendental
como lugar originario de la experiencia de la condición de criatura*

El lugar originario de la experiencia de criatura no es la cadena en serie de fenómenos que trascurren en la temporalidad vacía, sino la experiencia trascendental, en la que el sujeto y su tiempo mismo son experimentados como llevados por el fundamento incomprensible. Por ello, la doctrina cristiana de la fe expresa siempre esta condición creada bajo la experiencia –en adoración divina– de la autónoma y responsable realidad propia, la cual se da sin reservas en respuesta a la disposición indisponible del misterio por excelencia y, precisamente así, nos ha sido impuesta a nosotros. Por ello, la condición creada también significa siempre mantener y aceptar la gracia y el mandato; aquella oscilación de la analogía que es el sujeto finito, significa pensarse a sí mismo, entenderse, aceptarse como el verdaderamente real, como uno que es encargo para sí mismo y, precisamente así, está originando por completo y se halla remitido al misterio absoluto como su futuro. En consecuencia, este sujeto de la oscilación, de la analogía, siempre se verá tentado a perder uno de los dos momentos de esa unidad indisponible. O bien el hombre se entiende solamente como apariencia vacía, a través de la cual la divinidad practica su propio juego eterno, y huye de su responsabilidad y libertad por lo menos en dirección a Dios, desplaza hacia Dios el peso de sí mismo y de su existencia, de manera que su peso ya no es en verdad realmente suyo; o bien –y ésta es la otra posibilidad de dicho malentendido– entiende la verdad y genuina realidad que somos nosotros de manera tal que ella ya no procede propiamente de Dios, sino que sigue significando algo con independencia de él, y así Dios sería compañero del hombre en un sentido falso, a saber: de forma que esa diferencia entre Dios y nosotros –y con ello la posibilidad de una auténtica relación mutua– no estaría ya puesta por él, sino que le precedería y sería anterior a nuestra relación con él.

Experiencia de criatura como desacralización del mundo

La doctrina cristiana de la creación del mundo, que primera y originariamente acontece en la posición de la subjetividad libre de personas finitas, no ve en esto un singular caso especial,

apenas explicable ya. Significa, más bien, precisamente aquella desmitización y desacralización del mundo que es decisiva para la concepción cristiana de la existencia y del mundo, y no sólo para un sentimiento moderno de la existencia.

En tanto el mundo, puesto en su libertad por Dios, ciertamente procede de él, pero no en la manera en que Dios se tiene a sí mismo, en realidad no es Dios. Por ello se considera con razón no como la "naturaleza sagrada", sino como la materia para el poder creador del hombre.

El hombre experimenta su condición creada y así encuentra a Dios no tanto en la naturaleza, en su aletargada finitud, no experimentable por sí misma, sino en su propia mismidad, y la experimenta en el mundo sólo en tanto éste es conocido por él y administrado libremente en su propia apertura espiritual ilimitada.

Evidentemente, con esta anotación todavía no queda descrita en forma adecuada la recta relación del hombre con la "naturaleza" como su entorno. Esta relación tiene todavía muchas otras peculiaridades, que no quedan caracterizadas sin más con la desacralización del mundo; también esta relación tiene una historia, cuyas posibilidades experimentamos hoy no sólo en forma positiva. Pero no podemos seguir desarrollando aquí este tema, a pesar de su importancia.

5, LA POSIBILIDAD DE ENCONTRAR A DIOS EN EL MUNDO

La tensión entre enfoque trascendental y religión histórica

La pregunta por la posibilidad de encontrar a Dios y su acción con nosotros en nuestra concreta experiencia histórica y mundana implica hoy especiales dificultades. Dios se nos presentaba hasta ahora como el fundamento sustentador de todo lo que nos puede salir al encuentro en el horizonte que es él mismo y que está formado por él solo. Como el que no puede insertarse junto con lo fundado como un sistema que los abarque a los dos, Dios se nos presenta como el siempre trascendente, como el que precede a todo lo puesto, y que por tanto no puede pensarse de nuevo como puesto, como un ente abarcado o abarcable por nosotros. Pero de ahí parece inferirse como consecuencia lo que quizá constituye la dificultad fundamental del hombre actual frente a la práctica de una religión concreta. Dios, como presupuesto inefable e inabarcable, como fundamento y abismo, como misterio inefable, no puede ser hallado en su mundo; parece que no puede hacerse presente en el mundo con el que actuamos, pues entonces pasaría a ser lo que no es: un ente particular junto al cual hay otros distintos de él. Si Dios quisiera comparecer en su mundo, dejaría inmediatamente –según parece– de ser él mismo, el fundamento de todo fenómeno (aparición), fundamento que por su parte no es ni tiene ningún fenómeno. Por definición parece que Dios no puede ser intramundano. Si nos precipitamos a decir que él no necesita eso, pues ha de pensarse siempre como el supramundano, entonces es probable que no se haya notado todavía para nada esta dificultad realmente radical. En efecto, la dificultad consiste en que Dios por definición parece no poder estar allí donde nosotros estamos por definición. Toda objetivación de Dios, como algo indicable y determinable en el espacio y en el tiempo, en el aquí y ahora, parece que por esencia no es Dios, sino algo que nosotros hemos de inferir como fenómeno a partir de otros fenómenos que deben indicarse o pueden postularse dentro del mundo.

Pero la religión, tal como la conocemos, como religión que orando implora la intervención divina, como religión del milagro, como religión de una historia de la salvación delimitada frente a otra historia, como religión en la que debe haber sujetos plenipotenciarios

de Dios, a diferencia de otros, como religión de un libro inspirado que procede de Dios, como religión de una palabra determinada que debe expresar a Dios, a diferencia de otras palabras, como religión de determinados profetas y portadores de la revelación, autorizados también por Dios, como religión incluso de un papa, que se llama representante de Jesucristo (expresión en la que la palabra Jesucristo suena más o menos lo mismo que la palabra "Dios")...; una religión así aduce dentro de nuestra experiencia fenómenos dados como determinadas objetivaciones y manifestaciones peculiares de Dios, de modo que de esa manera Dios aparece dentro de nuestro mundo de experiencia categorial en determinados puntos a diferencia de otros.

Semejante religión parece inconciliable de antemano con nuestro enfoque trascendental, al que, por otra parte, no podemos renunciar si es que queremos poder seguir hablando de Dios en la actualidad. La religión, tal como es practicada concretamente por los hombres, parece decir siempre e ineludiblemente: "Aquí está Dios y no allí", "esto corresponde a su voluntad y esto otro no", "aquí se ha revelado y allí no". La religión, como práctica concreta, parece que no quiere ni puede renunciar a una categorización de Dios. Una religión que renuncia a esto parece disolverse en una nebulosa, que quizá exista, pero con la que no puede vivirse en el terreno religioso práctico. Nuestro enfoque fundamental parece decir, por el contrario: Dios está en todas partes en tanto él es el que lo fundamenta todo, y no está en ninguna parte por cuanto todo lo fundado es creado, y así cuantas cosas aparecen dentro de nuestro mundo de experiencia son distintas de Dios, están separadas por un abismo absoluto entre él y lo no divino.

Aquí está hoy sin duda alguna –usando un enunciado muy formalizado– la dificultad fundamental para todos nosotros. Todos nosotros (incluso el ateo asustado y preocupado por la nulidad atormentadora de su existencia) podemos ser piadosos, según parece, en el sentido de que veneramos en silencio lo inefable, sabiendo que esa cosa existe. Es para nosotros como una indiscreción piadosa frente a este respetuoso y tácito dejar que el misterio absoluto descansa en sí mismo, casi como una falta de gusto el que no sólo hablemos sobre lo inefable, sino que, además, en la evolución normal dentro del mundo de experiencia señalemos en cierto modo con el dedo esto o lo otro determinado y digamos: allí está Dios. Es evidente que la religión histórica revelada, el cristianismo, tiene en esta dificultad su amenaza más fundamental y general. Para estar a la altura de esta dificultad, hemos de avanzar con cautela y a través de muchos pasos.

Inmediatez con Dios como inmediatez mediada

Se echa de ver fácilmente que una inmediatez con Dios, como quiera que se entienda con mayor precisión, o bien no puede existir como tal, o bien no se hace ya imposible por el hecho de que a su vez sea mediada en algún sentido. Si en general existe una inmediatez con Dios – es decir, si podemos tener algo que ver con él mismo como tal–, esta inmediatez no puede depender de que lo no divino desaparezca por completo. Naturalmente puede haber un *pathos* religioso que vive casi de este efecto fundamental, de que Dios irrumpe en cuanto la criatura desaparece. Este sentimiento, el de tener casi que percer si Dios quiere mostrarse, es una manera de sentir comprensible de todo punto, que está atestiguada también en diversos pasajes del Antiguo Testamento. El piadoso ingenuo, que se representa a Dios categorialmente, no experimenta ninguna dificultad en este punto, lo mismo que no ve ninguna dificultad en el hecho de que él tiene una libertad, a pesar de haber sido creado por Dios también en su libertad (como facultad y como acto). Pero el carácter obvio desaparece tan pronto como expe-

rimentamos que nosotros, aún procediendo radicalmente de Dios y dependiendo de él hasta en las últimas fibras de nuestra realidad, tenemos también una libertad frente a Dios y hemos de ponerla en acto.

La inmediatez con Dios, si no ha de ser ya de antemano una contradicción absoluta, no puede depender de que lo no-divino desaparezca por completo cuando Dios se acerca. Dios, como él mismo, no tiene necesidad de hallar un puesto haciendo que lo deje otro ser distinto de él. En efecto, por lo menos la presencia de Dios como fundamentado y horizonte trascendental de todo ente y de todo sujeto cognoscente (que es también una llegada de Dios, una inmediatez con él) se produce precisamente a través de y en el hecho de estar dado el ente finito. Mediatez e inmediatez no son simplemente oposiciones; hay una auténtica mediación para la inmediatez con Dios. Y allí donde, según la concepción cristiana de la fe, está dada la autocomunicación más radical y absolutamente inmediata de Dios a nosotros en su ser más propio (a saber, en la visión inmediata de Dios como consumación del espíritu finito investido de la gracia), esta inmediatez más radical en cierto sentido está mediada todavía por el sujeto finito que la experimenta y con ello se experimenta a sí mismo. En esta aparición más inmediata de Dios el sujeto no desaparece, ni queda reprimido, sino que llega precisamente a su consumación y a su suprema autonomía subjetiva, la cual es a una presupuesto y consecuencia de esta inmediatez absoluta con Dios y desde Dios.

Un ente finito como tal, en tanto aparece como éste particular determinado dentro del horizonte trascendental, no puede representar a Dios de tal manera que, por el hecho de estar dado ese ente, estuviera ya presente Dios como él mismo, más allá de la posibilidad de mediación de nuestra experiencia trascendental. Prescindiendo de que cualquier ente categorial puede mediar la experiencia trascendental y la concomitante referencia a Dios, hemos de sostener que un determinado ente particular dentro del horizonte trascendental no puede mediar a Dios de manera que, simplemente por el hecho de estar dado tal *ente*, esta presencia de Dios –más allá de su trascendentalidad– recibiera aquel carácter que al parecer suponemos en una interpretación vulgar del fenómeno religioso. Esto queda prohibido simplemente por la diferencia absoluta que se interpone entre el misterio sagrado como fundamento, por una parte, y todo lo fundado, por otra. El ente particular como tal puede mediar a Dios en su singularidad y limitación categorial por cuanto, en su experiencia, acontece la experiencia trascendental de Dios. En este punto permanece oscuro todavía por qué y en qué sentido ese tipo de mediación ha de corresponder a un determinado ente categorial antes que a otro; y sólo si podemos decir esto, puede darse algo así como una religión concreta y concretamente practicable con su religiosidad categorial.

La alternativa: "Culto al mundo" o verdadera comunicación de Dios mismo

Seguimos enfrentándonos, pues, con un problema aún no resuelto. En efecto, según parece, o bien bajo los presupuestos mencionados la religión es el respeto a las estructuras del mundo, en cuanto todas ellas juntas contienen una referencia trascendental a su fundamento originario; y entonces, en esta forma de religión, Dios entraría en juego sólo de manera indirecta. Esta es una parte de la alternativa y podría llamarse alternativa del culto y respeto del hombre al mundo, al mundo en sus estructuras propias, objetivas, también ínter subjetivas y con conocimiento de que este mundo hace una última referencia a su fundamento y abismo trascendental, llamado "Dios". Así quedaría como auténtica religión un "culto al mundo" envuelto en lo divino. Uno veneraría la naturaleza como lo divino, el otro experimentaría el mundo como suelo y andamio de su propia liberación y de su propia autointeligencia activa, y

el tercero sería quizá un científico, que percibe como bella la realidad penetrada en su verdad. Todo esto sería pensable mediante una última relación con el inefable y silencioso hacia dónde y de dónde que, temblando y en un último enmudecimiento, podría llamarse "Dios". Con ello habríamos descrito lo que quizá puede llamarse "religión natural": "natural" porque aquí la naturaleza y la gracia sobrenatural son muy difíciles de delimitar entre sí en su relación recíproca.

¿O bien es la religión más que "culto al mundo"? ¿Se da la posibilidad de una inmediatez con Dios en la que éste, sin dejar de ser realmente él mismo por la categorización, ya no aparezca solamente como la condición de posibilidad siempre sustraída de un intercambio subjetivo con el mundo, sino que se entregue como tal y pueda aceptarse esta auto-comunicación suya?

Se pondrá de manifiesto que esta esencia "sobrenatural" de la religión y su diferencia, dada en el primer punto de partida esencial, frente a la que hemos llamado "religión natural", no puede subsumirse bajo un concepto unívoco de religión. Aquí hemos de constatar que una "presencia" de Dios como condición y objeto de lo que acostumbramos a llamar religión en el sentido usual sólo puede darse, por lo menos en el cristianismo, en cuanto que la representación de tal presencia de Dios en la palabra humana, en los sacramentos, en una Iglesia, en una revelación, en una Escritura, etc., esencialmente no puede ser otra cosa que la referencia categorial a la presencia trascendental de Dios. Si Dios ha de permanecer él mismo también en su mediación con nosotros, si ha de estar dado para nosotros en una inmediatez mediada como la única realidad infinita y, en este sentido, ha de ser posible la religión, entonces ese suceso debe acontecer en el suelo de la experiencia trascendental como tal, debe ser una modalidad de tal relación trascendental, la cual permite de todo punto una inmediatez con Dios. Y la aparición y concreción categoriales de esta inmediatez no pueden estar dadas en su finitud categorial como tal, sino solamente en su carácter de referencia a la modalidad de esa relación trascendental con Dios que concede la inmediatez.

Nos deberemos preguntar más tarde con mayor precisión en qué sentido se da exactamente *este* modo de una referencia trascendental del hombre a Dios. En la respuesta a esta pregunta se pondrá de manifiesto que la interpretación cristiana de la experiencia trascendental de Dios consiste en que el misterio sagrado se hace presente a manera de una cercanía absoluta e indulgente, de una oferta absoluta de sí mismo, y no sólo como la lejanía que rechaza, que nos sitúa en nuestra finitud, aun cuando todo eso sucede por la gracia y en la libertad de tal autocomunicación de Dios procedente de él mismo. En consecuencia, deberemos preguntar por qué esa inmediatez con Dios no ha superado ya de antemano toda otra manera religiosa pensable, mediada categorialmente, de estar dado Dios, tal como esa manera de estar dado Dios parece ser concebida por la religión concreta, por una religión del milagro, de la intervención poderosa de Dios en este mundo, por una religión de la plegaria acogida, de la alianza, del signo sacramental determinado, etc., en los cuales acontece la gracia. Habrá que decir por qué todo esto, que la propia inteligencia usual de la religión conoce como presencia y comunicación de Dios en la historia, sólo es una presencia real de Dios como él mismo –o sea, a manera de fundación real de una religión–, si y en tanto esas apariciones de Dios en nuestro mundo espacio-temporal se realizan como historicidad concreta de la antes mencionada autocomunicación trascendental de Dios. De otro modo serían prodigios y no el milagro de la revelación histórica de Dios.

Acción de Dios a través de las causas segundas

Hemos de añadir aquí lo que decía Tomás de Aquino cuando acentuaba que Dios obra a través de causas segundas. Naturalmente esta frase ha de entenderse en forma muy diferenciada. La inmediatez con Dios, su mediación, su presencia y simultáneo estar sustraído, son de antemano magnitudes diferenciadas, ya por el hecho de que el espíritu como trascendencia no es el distintivo de todo ente intramundano; pero aquí nos interesa primeramente la frase mencionada de Tomás. Él dice, si no quitamos fuerza a sus palabras, que Dios produce *el* mundo y propiamente no opera *en el* mundo, que él sustenta la cadena de causas y, sin embargo, por esta acción no se intercala en la cadena de causas como un eslabón entre ellas. La cadena misma como un todo, o sea, el mundo en su entrelazamiento, no sólo en su unidad abstracta y formal, sino también en su diferenciación concreta y en las profundas diferencias de los momentos en el todo de la realidad mundana, es la propia revelación del fundamento. Pero él mismo no puede ser hallado inmediatamente en esta totalidad como tal. Pues, en efecto, el fundamento no aparece dentro de lo fundado, si es realmente el fundamento radical, o sea, el divino, y no sólo una función en una red de funciones. Por tanto, si no obstante ha de darse una inmediatez de Dios respecto de nosotros, si hemos de hallarlo allí donde estamos nosotros, en nuestro mundo categorial con sus relaciones de espacio y tiempo, entonces esta inmediatez en sí y en su objetivación histórico-categorial ha de estar implantada de antemano en el mundo, entonces la inmediatez concreta de Dios respecto de nosotros, tal como la presupone y realiza la religión concreta, debe ser un momento y una modalidad de la inmediatez trascendental con Dios, de una inmediatez que es trascendental y a la vez está mediada históricamente.

Por esto, una "intervención" especial de Dios sólo puede entenderse como concreción histórica de la autocomunicación trascendental de Dios, la cual es ya siempre interior al mundo concreto. Tal "intervención" de Dios sucede siempre, primero, desde la apertura fundamental de un material finito y de un sistema biológico al espíritu y su historia y, segundo, desde la apertura del espíritu a la historia de la relación trascendental entre Dios y la persona creada en medio de una libertad recíproca, de modo que toda intervención real de Dios en su mundo, pese a toda su indeductibilidad libre, es siempre la concreción histórica de aquella "intervención" por la que Dios, como fundamento trascendental del mundo, se ha implantado de antemano en este mundo como el fundamento que se comunica a sí mismo.

Cómo Dios puede ser realmente Dios y no simplemente un elemento del mundo, y cómo, sin embargo, precisamente en nuestra relación religiosa con el mundo no podemos pensarlo como el que está fuera del mundo, son cuestiones que constituyen un problema fundamental para una concepción actual del cristianismo. El problema de una "inmanencia" o "trascendencia" de Dios debe superarse sin suprimir ninguno de los dos motivos. En nuestras reflexiones anteriores hemos topado ya por lo menos dos veces con la estructura formal de esta relación peculiar entre sustracción trascendental y presencia categorial. Tanto nuestra irreductible subjetividad como la libertad responsable se nos presentan a manera de existenciales fundamentales del hombre, que nosotros experimentamos siempre y que, evidentemente, se dan a sí mismos siempre de nuevo una concreta objetivación espacio-temporal y, sin embargo, no son algo que encontremos de manera disponible, algo que pueda captarse y delimitarse como un objeto concreto junto a otros. La misma relación oscilante, formal y análoga, media (por idénticas razones) cuando preguntamos si Dios se anuncia en su mundo de manera palpable, si, p.e., él oye, hace milagros, interviene poderosamente en la historia, etc. Si respondemos a estas preguntas con un sí (en tanto somos

hombres religiosos), por ello no opinamos todavía que lo inmediatamente dado de esa "intervención" como tal no se encuentre en un nexo funcional con el mundo que pueda explicarme de una forma causal, o que fuera de una relación religiosa trascendental a Dios no pueda en determinadas circunstancias insertarse en este contexto funcional de tal modo que se le pase por alto como "*todavía* no explicados", como con razón no tenido en cuenta, pero no básicamente excluido del contexto funcional del mundo. Con esta presencia categorial de Dios se dice sólo que allí donde el sujeto permanece realmente sujeto con su experiencia religiosa trascendental y se realiza como tal, esas objetivaciones de la intervención de Dios reciben un valor dentro de la experiencia trascendental del hombre, valor que ciertamente corresponde a tales fenómenos en sí, pero les corresponde *en tanto* ellos se encuentran con toda verdad en una interrelación subjetiva y, consecuentemente, sólo dentro de dicha interrelación pueden conocerse en esa peculiaridad suya que es inherente a los mismos.

Ilustremos lo que queremos decir con un ejemplo, que pertenece a la forma más sencilla de intervención de Dios en su mundo y por ello, evidentemente, no puede ni quiere representar plenamente la forma más específica de una manera superior de "intervención" divina. Se me ocurre un "buen pensamiento", el cual tiene como consecuencia también una importante decisión perceptible dentro del mundo, objetivamente recta. Considero este buen pensamiento como una iluminación de Dios; ¿puedo hacer esto? Puedo verme incitado a ese juicio por el carácter súbito de la ocurrencia o por la imposibilidad de hallar una explicación causal o funcional de la aparición de este pensamiento bueno; pero a la postre mi juicio no está justificado por tal impresión subjetiva. Al contrario, tengo el derecho e incluso la obligación de explicar este caso particular, de reducido a un conjunto de asociaciones no conscientes para mí, a una constitución fisiológica y psicológica quizá no analizable con exactitud en este momento, de considerado como función de mí mismo, de mi historia, de mi mundo concomitante y de mi entorno, del mundo simplemente. Puedo, pues, explicado, es decir, articulado con todas sus particularidades concretas en el todo del mundo, que no es Dios. Y por eso no puedo deducir de este "buen pensamiento" una presencia especial de Dios en el mundo, una "intervención" divina en el mundo.

Pero en el momento en que, por una parte, me experimento y acepto como el sujeto trascendental en mi referencia a Dios y, por otra, acepto este mundo determinado en toda su concreción –a pesar del entrelazamiento funcional de todos sus elementos– como el mundo concreto en el que se me abre históricamente mi relación específica con el fundamento absoluto de mi existencia y yo la realizo libremente; entonces este "pensamiento bueno" recibe objetivamente dentro de la relación subjetiva trascendental con Dios una significación totalmente determinada de tipo positivo, y yo puedo y debo decir: tal pensamiento en su significación positiva ha sido querido por Dios como un momento del mundo uno emitido por el fundamento como mundo mío de cara a una relación subjetiva con Dios, y en este sentido es una "iluminación" divina. Podría objetarse desde ahí, naturalmente, en primer lugar que de esa manera todo puede considerarse como una misión especial de Dios, como una intervención divina, supuesto que yo acepte la coyuntura concreta de mi vida y del mundo en forma tal que pase a ser una positiva concreción salvífica de mi libre relación trascendental con Dios. Pero a dicha objeción puede replicarse con la pregunta contraria: ¿por qué esto no ha de poder ser así?

En tanto algo –no sólo en la teoría, sino también en la realización concreta de la libertad– puede incluirse en la relación libre con Dios como su objetivación y mediación, es de hecho una inspiración, un prodigio –aunque sea pequeño– de la providencia divina, una intervención especial de Dios, según acostumbramos a decir en la terminología religiosa. Y mi recta

reacción subjetiva con libertad a esta o aquella coyuntura –de suyo explicable funcionalmente– de mi espacio de libertad, coyuntura que media mi relación con Dios, depende –a pesar del carácter subjetivo de mi decisión y reacción– de factores que pueden ser propicios o desfavorables y que, en esta diversidad, no están sometidos por completo a mi disposición. En ese sentido, una determinada situación que repercute salvíficamente, a diferencia de otra que de suyo podría ser, pero no es, de hecho puede y debe considerarse con razón como una misiva especial de Dios, como una intervención suya, como una acogida, como una gracia especial; y puede considerarse así aunque la situación contraria, manejada por la libertad del hombre con recta responsabilidad, pudiera convertirse en una acción especial de Dios, pero de hecho no se ha convertido en tal acción. Puesto que la reacción libre del sujeto como tal es con toda verdad para el sujeto lo enviado para él, sin que por ello dicha reacción quede despojada del carácter de propia acción responsable e indeclinable, en consecuencia la decisión buena –con todo lo que ella presupone como su mediación– se presenta con razón como una intervención de Dios, aun cuando ésta acontezca a través de la libertad del hombre y así pueda explicarse funcionalmente en la medida en que es explicable la historia de la libertad, en base a sus momentos objetivados en el espacio y el tiempo.