

Filosofía

EL SER ABSOLUTO Y LA PREGUNTA POR EL FUNDAMENTO

JESUS AVELINO DE LA PIENDA

RESUMEN

Este artículo presupone una "Antropología de la pregunta", que ha sido desarrollada por el autor en otras publicaciones.

Desde un análisis trascendental del conocer se plantea la pregunta por el Ser Absoluto estrechamente ligada a la pregunta por el Fundamento Último. El análisis hecho manifiesta el carácter ineludible de esa pregunta. En ella el *Ser Absoluto* aparece como *ser posible* en el horizonte limitado del ser, que se abre en el conocer del hombre. Esa posibilidad implica necesariamente la *existencia real* (viejo argumento ontológico). Se hace una crítica de la crítica kantiana a tal argumento.

A la vez, el mismo análisis manifiesta el carácter "*inconcebible*" (para el hombre) del Ser Absoluto. Este carácter se confirma con el testimonio de filósofos, teólogos y varias tradiciones religiosas. El Ser Absoluto aparece como "*El Desconocido Libre*", que puede revelarse al hombre como, cuando y cuantas veces quiera. Queda abierta la posibilidad de muchas revelaciones divinas, que legitimarían distintas *religiones reveladas*, y también la posibilidad y la necesidad del "*silencio de la Divinidad*". El pluralismo de las religiones se presenta consecuentemente como una necesidad insuperable del hombre en la vivencia concreta de su religiosidad.

Palabras clave: Filosofía, Antropología, Filosofía de la Religión, Gnoseología.

UNESCO: 720104, 720202, 720304, 7209 (Filosofía de la Religión).

ABSTRACT

An "Anthropology of the question" is presupposed, which the author of this article has developed in other publications. The question about the *Absolute Being*, which

is joined to the question about the *Ultimate Cause*, is raised from a transcendental analysis of the human understanding. The already proposed analysis manifests the ineludible character of tal question. The Absolute Being appears through that analysis as a *possible being* in the unlimited horizon of being, which is opened in the human understanding. That possibility necessarily implies the *real existence* (old ontologic argument). A critique is made about the kantian critique against this argument.

At the same time this analysis shows the "inconceivable" (for man) character of the Absolute Being. This character is testified with the testimony of philosophers, theologians and various religious traditions. The Absolute Being appears as "*the free Unknown*", who can reveal himself to man however, whenever and however many times he wants. The possibility of many divine revelations is open. These legitimate distinct "*revealed religions*" and also the possibility and necessity of the "*silence of Divinity*". The Pluralism of religions appears as an unsurpassable necessity of man in the concrete manner of living his religiousness.

Key words: Philosophy, Anthropology, Philosophy of Religion, Gnoseology.

UNESCO: 720104, 720202, 720304, 7209 (Philosophy of Religion).

1. PREGUNTA POR EL SER ABSOLUTO

El hombre es por constitución pregunta por el ser-en-general, y potencialmente es pregunta por todo ser posible. Luego es pregunta también por el Ser Absoluto, al menos como ser posible. En la percepción de la finitud de cada objeto concreto se actualiza la apertura ilimitada hacia el ser ilimitado que el hombre es ónticamente. En el horizonte ilimitado del ser está también, al menos como posible, el ser del Ser Absoluto. En la amplitud de la "anticipación" del ser-en-general quedan confirmados todos los objetos posibles, por tanto también el Ser Absoluto como *objeto posible de la pregunta temática y de sus respuestas* (Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, p. 91).

La anticipación (Cfr. J. Avelino de la Pienda 1992, a, pp. 41-50) no cae directamente (ni de forma temática, porque es atemática) sobre el Ser Absoluto. Por eso, no puede representarlo directamente, temáticamente, en su mismidad. En ella se da una identidad entre un grado de ser infinito, el del hombre, y un conocer finito, el humano, aunque en esa identidad anticipada de ser y conocer se dé una apertura ilimitada hacia el ser ilimitado. Hacia el ser ilimitado tanto negativamente (el ser-en-general) como hacia el ser ilimitado positivamente (el Ser Absoluto). A esa apertura radical del espíritu humano no se le pueden poner *puertas* que cierren caprichosamente el alcance de su horizonte. Pertenece a su constitución óptica específica como espíritu finito (J. de la Pienda, 1982, a, pp. 254 ss.).

En la anticipación del ser-en-general que el hombre es queda abierto el planteamiento de la pregunta categorial y temática por el ser de cada uno de los seres concretos que, como posibles, ya están confirmados en esa anticipación del ser-en-general. Es más, el hombre vive planteando esa pregunta y respondiendo a ella cada día. Es la

pregunta metafísica a la que no puede escapar (Idem, pp. 262 ss.). Directa o indirectamente la plantea siempre o le viene ya planteada y respondida por el lenguaje y la cultura que tiene que aprender para poder vivir y desarrollarse en sociedad. En ese horizonte abierto por la anticipación del ser-en-general, que posibilita toda pregunta categorial por el ser de las cosas concretas, está abierta también como posible la *pregunta categorial por el Ser Absoluto*, como ser-en-sí. Su posibilidad y la posibilidad de preguntar categorialmente por él van inseparables en la anticipación del ser-en-general.

2. PREGUNTA POR EL FUNDAMENTO ULTIMO (1)

Parece un hecho cultural universal el que el hombre busca un fundamento último de las cosas (2). Parece que todo hombre necesita que haya un fundamento. Otra cosa o problema es saber o determinar la naturaleza del mismo. El hombre, por distintos caminos, intenta llegar a él, pero no se pone de acuerdo en la forma de nominarlo. La *polionimia* le resulta insuperable. El Fundamento Ultimo aparece como uno, pero los nombres con que se le designa son muchos. Ese esfuerzo por identificarlo se realiza sucesiva y simultáneamente por la *vía de las religiones* (mitología, revelaciones divinas, libros sagrados, teologías, místicas, etc.); por la *vía de las filosofías* principalmente en su vertiente metafísica; por la *vía de las ciencias* cuando intentan determinar el origen del Universo o el componente último de la materia. Siempre se apunta, desde las distintas perspectivas, hacia la posible clave una desde la que poder entender y explicar la multiplicidad existente que aparece ante nuestra experiencia.

Hay muchas religiones, muchas filosofías, muchas teorías científicas, que ofrecen expresamente esa clave o, al menos, la suponen (3). Aquí, desde la perspectiva filosófica del análisis trascendental de la pregunta, se intenta descifrar esa clave en lo que sea posible por este método. Se trata de saber si su existencia posible y real está entre las condiciones de posibilidad de la actividad cognoscitiva del hombre y, más en concreto, de su actividad interrogativa.

En toda pregunta categorial por el ser de cada cosa el hombre puede también preguntar por las razones o causas del grado de ser de la misma. Entre sus preguntas por las razones entra como posible *la pregunta categorial por la Razón Ultima* o *Fundamento Ultimo* de cada cosa y de todas las cosas finitas o que no tienen en sí misma la Razón Ultima de su ser. Nada le impide preguntar también por la Razón Ultima, aquella que ya no remite a ninguna otra porque tiene en sí misma la Razón Ultima de su propio ser. Ser Absoluto y Razón Ultima se identifican. La pregunta por la Razón Ultima es la pregunta por el Ser Absoluto en su función de fundamento del ser finito.

El preguntar del hombre no descansa plenamente hasta que no responda a la pregunta por el Fundamento Ultimo, por "lo Indubitable", como dice *Petzelt* (1962). También *W. Brugger* participa de esta reflexión:

"El hombre, en cuanto inquiridor, está esencialmente referido a lo Indubitable, que precisamente lo es porque, siendo lo perfecto en sí, es el fin autocomprendente de todo preguntar, la plenitud de todas las posibles respuestas, superadora de todas las dimensiones del preguntar" (Brugger, 1964, p. 28).

Para E. Coreth, el preguntar humano sólo alcanza respuesta definitiva en la infinita plenitud del Ser Absoluto (Coreth, 1961). K. Rahner hace de esta idea una tesis fundamental de sus obras *Espíritu en el mundo y Oyente de la Palabra*.

El Ser Absoluto y Fundamento Ultimo y la pregunta por él son *posibles*. Están implícitas en el horizonte abierto en el espíritu humano por la anticipación del ser-en-general. Pero la *posibilidad* referida al Ser Absoluto no parece lógicamente separable de su *realidad*. El Ser Absoluto, si es posible, tiene que ser real. Afirmar su posibilidad es, por el mismo, hecho, afirmar su realidad.

Con todo, no se trata de una “prueba apriórica de la existencia de Dios”. Se trata de una deducción trascendental de la posibilidad de su existencia en cuanto esa posibilidad es coafirmada de forma acategorial, aconceptual, en la anticipación del ser-en-general (*esse commune*). Está entre las condiciones de posibilidad del conocer uno del hombre. Este conocer uno del hombre que nos es accesible filosóficamente está siempre dirigido de forma inmediata al mundo sensible. Pero nuestro conocer va siempre más allá del objeto sensible conocido apuntando hacia el ser ilimitado tanto negativa (*esse commune*) como positivamente (*esse absolutum*).

Pero dada la inseparabilidad lógica entre la posibilidad y la realidad del Ser Absoluto, nos encontramos ante los que podríamos llamar *prueba trascendental* de la existencia del Ser Absoluto y Fundamento Ultimo. Como tal parece oponerse a una de las reglas básicas de la lógica clásica: “De la posibilidad a la realidad no hay ilación lógica” (*De posse ad esse non valet illatio*). Pero esta regla sólo vale para los seres finitos y contingentes en los que la posibilidad de ser puede darse sin su actualización o realidad. Tratándose del Ser Absoluto la misma lógica exige la identidad entre poder ser y ser realmente. No es posible concebir el Ser Absoluto como meramente posible. Sería una contradicción, un absurdo lógico. No hay manera de combinar la mera posibilidad de ser con la forma absoluta de ser.

A este respecto creo que la crítica kantiana al argumento ontológico comete un error de lógica precisamente cuando acusa de error lógico a ese argumento. Dice en nota a pie de página:

“El concepto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*.. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada de modo particular. Tal demostración se basa empero, según expusimos antes, en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica)” (Nota de Kant) (4).

Siguiendo en el texto añade:

“Mi respuesta es: habéis incurrido ya en contradicción al introducir —ocultándola bajo el nombre que sea— la existencia en el concepto de una cosa que pretendáis pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad” (5).

En primer lugar, creo que comete el error de aplicar al Ser Infinito la misma lógica del ser finito. Creo que simplemente por concepto el discurso sobre el Infinito ha de ser distinto del discurso sobre lo finito, aunque ambos discursos sean discurso del hombre. De lo contrario, la distinción entre Infinito y finito se volvería imposible en cuanto tal. Sólo podemos hablar de lo finito por relación a lo que no es finito en último término. Son dos conceptos relativos que se necesitan mutuamente. Reducir el uno al otro sería matarlos a los dos.

Kant considera una tautología el querer deducir la existencia del Ser Infinito de su mera posibilidad (III, p. 400). Considera que tal afirmación, si es una tautología (un mero juicio analítico), en realidad no dice nada. Esta forma de argumentar de Kant olvida por completo que los primeros principios de la lógica son todos ellos meras tautologías. Sin ellas, la lógica humana no sería posible. El principio de identidad es la base de toda la Matemática y de toda la Lógica, base, por tanto, de toda la estructura científica moderna (además, claro está, de la base de la experiencia). El ser tautológico no es, por tanto, ningún pecado lógico como parece apuntar Kant.

En la página anterior, argumenta que de la supresión de la existencia del Ser Infinito (o Absoluto o Necesario) no se sigue ninguna contradicción. Y argumenta con este ejemplo: Poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos es contradictorio. Pero, si suprimimos el triángulo, no es contradictorio suprimir sus tres ángulos (III, pp. 398 ss.). Lo mismo sucede, dice, con el concepto de Ente Absolutamente Necesario: si se suprime su existencia, se suprimen todos sus predicados. ¿De dónde, pregunta, puede venir la contradicción?

En primer lugar, *supone* (que no prueba) la identidad entre el caso de un ser finito: el triángulo y el caso de un ser infinito: el Ser Absolutamente Necesario. Reduce el discurso de lo Infinito al discurso de lo finito gratuitamente. En segundo lugar, de su reduccionismo se siguen muchas contradicciones, contra lo que él concluye en su pregunta. Suprimido el Ser Necesario, ¿cómo explica la existencia de hecho de las cosas contingentes? Si no las reduce a cosas necesarias (lo cual ya sería contradictorio, pues a la vez serían contingentes y necesarias) tendría que renunciar a toda respuesta última. Estaría, sin duda, en su derecho de renunciar a tal respuesta. Pero tal renuncia no invalida la pregunta ni da fundamento para negar la posibilidad de toda respuesta.

Al hablar del Ser Absoluto el discurso humano y sus reglas cambian. Es un discurso *sui generis*. El Ser Absoluto es un concreto unívoco. Es el *esse*, no como común, sino como concreto e irrepetiblemente existente, incapaz de recibir en sí determinación alguna desde fuera porque ya los posee todas actualmente. Es intrínsecamente ilimitado, no sólo con ilimitación negativa, sino absoluta y positiva. Es el único ser con esa ilimitación y, como tal, sólo puede ser uno. Una pluralidad de seres con esa ilimitación sería un absurdo. (Cfr. J. Avelino de la Piedad, 1982, a, p. 84.- K. Rahner, 1964, pp. 189-192). En este sentido estamos ante un *Monoteísmo trascendental*. Creo que sería más exacto llamarlo *Monoontismo trascendental*, ya que los teísmos están más bien asociados a las tematizaciones o expresiones conceptuales del Ser Absoluto.

Sin embargo, esta anticipación o saber previo del Ser Absoluto es un saber aconceptual, objeto sólo de segunda intención, copercibido y coafirmado sólo implícitamente en la copercepción y coafirmación que del ser en general se hace en el conoci-

miento concreto y categorial de los objetos del mundo. Como tal coafirmación se descubre entre las condiciones de posibilidad de ese conocimiento concreto y de primera intención. Es coafirmado como lo son todos los objetos posibles del conocimiento humano. Esta coafirmación implica un cierto "ser dado (copercibido) de lo coafirmado en la conciencia" como sucede con todo apriori metafísico. Pero se trata de una concienticidad inobjetiva y atemática, incapaz por sí sola de evolucionar hacia un saber objetivo conceptual. (Cfr. J. Alfaro, 1964, pp. 305-307).

Se trata de un saber previo transcendental de Dios. Como tal es necesario, con la misma necesidad con que se da la anticipación en todo juicio. No hace, sin embargo, inútiles las "pruebas de la existencia de Dios". Al contrario, las hace posibles y de alguna manera las exige como conceptualización, tal como sucede con todo saber transcendental respecto de su concreción conceptual.

La posibilidad de todo conocimiento categorial de Dios radica precisamente en ese saber transcendental previo del Ser Absoluto. Incluso el ateísmo es posible gracias a ese saber transcendental previo (Rahner, 1964, pp. 189-192; 274-278). Más adelante volveré sobre el tema de los ateísmos.

Como tal saber previo no implica ninguna conceptualización de Dios, pero a la vez es inevitable en todo juicio, porque forma parte de sus mismas condiciones de posibilidad.

Es inevitable tanto en los juicios sobre la divinidad como en los juicios sobre las cosas del mundo y sobre sí mismo. La historia de los materialismos, en cuanto quisieron ser ateísmos radicales, prueba que el hombre es incapaz de negar determinadas conceptualizaciones del Ser Absoluto sin afirmarlo al mismo tiempo bajo otra conceptualización (Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1987, pp. 143 ss.). Negaron a Dios como Ser Absoluto y Fundamento, pero hicieron de la Materia el nuevo Ser Absoluto y nuevo Fundamento.

Así pues, el Ser Absoluto, en cuanto forma parte del saber previo transcendental que tiene lugar en todo juicio, forma parte de la estructura esencial de la existencia humana.

A nivel transcendental, lo primariamente conocido es el acto de conocer mismo y sus propios principios. En el plano del conocimiento objetivo lo primeramente conocido es la realidad concreta sensible. El Ser Absoluto, en cuanto coafirmado en el saber previo transcendental es lo primariamente conocido.

Pero a nivel conceptual viene a ser lo último conocido. La metafísica llega a él como fundamento de su objeto: el ser común (*ens commune*), pero a ese ser común sólo llega mediante un proceso de abstracción a partir de las cosas concretas sensibles. La pregunta por el Fundamento y sus respuestas constituyen la parte fundamental de la Metafísica.

3. EL INCONCEBIBLE

El análisis transcendental del conocer uno del hombre nos revela como una condición de su posibilidad la existencia posible (y por tanto real) del Ser Absoluto. Nos sitúa ante un Dios transcendentalmente afirmado, pero categorialmente no alcanzado. Se nos revela como un ser que, porque *puede, tiene que ser*. Pero esa simple coafirma-

ción transcendental de su existencia no permite ir más allá por sí sola. No implica conceptualización, "concepción" o categorización de su grado infinito de ser. Afirmar el carácter absoluto o infinito de su grado de ser es ya reconocer la incapacidad humana para abarcarlo en su conocer. Es reconocer que es el único ser capaz de llenar y "cerrar" la apertura ilimitada de su saber previo transcendental. En la hipótesis de que esa apertura algún día y de algún modo tuviera que ser planificada, sólo podría serlo en el conocimiento del ser Absoluto.

Pero el conocer humano de por sí sólo puede *apuntar hacia* la existencia de tal ser reconociendo a la vez su incapacidad para "concebirlo", para meterlo en un concepto, para designarlo adecuadamente con un nombre. No obstante, el hombre llevado por su inclinación natural a conceptualizar todo cuanto se presenta en el horizonte abierto por su saber previo transcendental, tiende también a "concebir", a expresar en conceptos y a nombrar el Ser Absoluto. Pero una vez más, *tiende a mucho más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar* (6).

El Dios del saber previo transcendental es un *Dios Desconocido*, no "concebido" ni siquiera "concebible" por el conocer humano. Decir que es "absoluto" es decir ya que es inabarcable por ningún tipo de "concebir" relativo. Todo "concebir" del hombre es siempre relativo. Es siempre desde un saber previo categorial (personal-sociocultural) construido en y para un aquí y un ahora concretos. Es siempre relativo a un espacio y a un tiempo. El Ser Absoluto, aunque es *apuntado* como tal en el saber previo transcendental, en el orden categorial, conceptual, o es "concebido" absolutamente o simplemente no es "concebido" en un ser.

"Concebir" es "coger en las propias manos", en las manos del conocer finito del hombre; es "poseionarse" o "adueñarse de algo"; es "capturar" o "hacer cautivo" y "guardar para sí"; es también "ser recibido" y "hecho fecundar". Todos estos significados que empezaron teniendo un sentido práctico concreto y de carácter más bien físico, terminaron teniendo un sentido figurado aplicado al acto del conocer humano. Todos esos matices son de alguna manera recogidos en el acto de "concebir" de la mente humana, en su actividad de conceptualización de los objetos conocidos.

Es evidente que el Ser Absoluto no puede ser "concebido" por el hombre en ninguno de esos sentidos. No puede "ser tomado en las manos" de la inteligencia humana; no puede "ser hecho cautivo" ni "ser poseionado". No puede "ser recibido" en el interior de nada ni "hecho fecundar". Si lo fuera, no sería el Ser Absoluto ni sería el Fundamento Ultimo de todas las cosas. Es, por tanto, "inconcebible" para el hombre y para cualquier ser finito. Su concepto como Ser Absoluto es por sí mismo la negación de toda posibilidad de "concepción" por el hombre. Del Ser Absoluto el hombre sólo puede decir en sentido unívoco, como afirmación fundamental de su actividad cognoscitiva. A partir de ahí sólo puede afirmar cosas de Dios en sentido análogo o negando. Incluso la afirmación de que es un "ser absoluto" es una afirmación en la que se *niega* toda relatividad que implica algún modo de dependencia.

Si en el curso ordinario del hombre el juicio como afirmación es el acto originario de la actividad del conocimiento (Cfr. J. Avelino de la Pienda 1962, a, p. 109 y nota 4), en el discurso sobre "Dios", como Ser Absoluto y Fundamento Ultimo, cambia la lógica. No vale el principio de que "del poder al ser no hay ilación", como ya quedó explicado; y el principio de que el juicio como afirmación es la actividad originaria del conocer necesita reinterpretación. Este vale en el sentido de que el juicio básico sobre el Ser Absoluto es que *es*. A partir de ese juicio originario se impone,

como único discurso posible a la mente humana con sus solas fuerzas, el juicio como negación. La afirmación sólo es posible por la vía de la analogía. Pero la analogía implica la negación con la misma necesidad que la afirmación.

También en el juicio afirmativo de las cosas finitas es esencial la negación. Esta se explica bajo el concepto de “experiencia trascendental del límite”: al percibir y afirmar el grado de ser de una cosa sensible, lo hacemos negándole la posesión absoluta del ser, poniéndole un límite a su grado de ser; y lo hacemos alargando el horizonte del conocer hacia el ser-en-general. En ese ir *más allá* afirmando el ser-en-general e ilimitado afirmamos el *más acá* del grado de ser de la cosa sensible conocida. Ese afirmar la limitación ontológica es a la vez e inseparablemente negar la ilimitación en la posesión del ser. Pero esta negación se apoya en la previa afirmación trascendental del ser-en-general e implícitamente del Ser Absoluto. Afirmación y negación, referidas ambas al ser, se dan inseparablemente, aunque son irreductibles entre sí.

Pero en el discurso sobre el Ser Absoluto la negación cambia de sentido. Los juicios sobre él no niegan la posesión absoluta o ilimitada del ser. No se niega la ilimitación, sino la limitación. La “experiencia trascendental” cambia de signo: En la concepción temática del Ser Absoluto, como ser concreto y de primera intención, no se experimenta su limitación, su quedarse *más acá* en la posesión del ser al experimentar el *más allá* del ser-en-general. Más bien en la afirmación de su *más allá* ilimitado, se percibe la negación de toda limitación a un *más acá* del ser-en-general, la limitación del grado de ser en las cosas finitas en general, tanto reales como posibles.

Tenemos así una primera revelación del Ser Absoluto, una *revelación trascendental*. Es aconceptual, acategorial. Y el hombre tiende a conceptualizarla, a “concebirla”, como hace con toda la dimensión trascendental de su ser y de su actividad. Pero una vez más se encuentra con que su discurso ordinario sobre las cosas no le sirve o resulta insuficiente, inadecuado. Surgen entonces las declaraciones de importancia que los filósofos y teólogos han expresado de múltiples maneras.

4. LA “CONCEPCION DE LA DIVINIDAD”

Son muchas las religiones que muestran un pudor reticente para nombrar “lo Divino”. Esta actitud es recogida en lo que se llama “apofatismo” o teología negativa. Es una forma de reconocer la limitación de todo lenguaje cuando se trata de designar y expresar “lo Divino”. Esta discreción se puede ver en las religiones del *Africa negra*. Los dangeleat del Chad creen que no se debe dar nombre alguno a Dios si El mismo no se lo da. En otros pueblos africanos se utiliza una denominación respetuosa y genérica: “El Gran Nombre”, “La Gran Persona”, “El Mundo Celeste”, etc.

En el *Hinduismo* se manifiesta el sentido del misterio mediante el uso del nombre secreto. Se recurre al procedimiento de utilizar variedad de epítetos para no pronunciar el nombre de Dios. Precisamente por ser Dios el Inefable hace inagotables los atributos. Los Vedas utilizan el pronombre interrogativo *¿Ka?* (=¿quién? para designar la Divinidad indicando así su inefabilidad, su carácter de “Innombrable”).

En el *Taoísmo* se expresa poéticamente la inefabilidad divina con palabras como éstas:

“El Dao que se podría expresar no es el Dao eterno.
El nombre que se podría pronunciar no es el nombre eterno.
Nombrar el Dao es nombrar la no-cosa...
El Dao es un nombre que indica sin definir.
El Dao está más allá de las palabras y de las cosas.
No se expresa ni con palabras ni con silencio.
Donde ya no existen ni palabras ni silencio
allí se siente el Dao”. (A. Manaranche, 1987, p. 1.283).

El *Budismo mahayana* o del “Gran Vehículo” representa una evolución de la sabiduría budista hacia un sentido místico.

Como dice P. Massein (1987, p. 1.073), sus maestros están todos de acuerdo en reconocer que:

“La realidad absoluta, al ser indiferenciada, está más allá de toda lógica y escapa por completo al conocimiento intelectual e, incluso, a la comprensión que resultaría de la sabiduría adquirida por la audición de la Doctrina o por la reflexión personal... El Budismo Zen llevará hasta sus últimas consecuencias esta tendencia antiintelectualista”.

El ermitaño *Markandeya*, cuando describe a un rey las cuatro edades del mundo que rigen la cosmogonía india, describe así al Ser Supremo:

“ Bien, te lo voy a narrar tras haber rendido homenaje al Hombre Primordial, consistente por sí mismo (*puruṣāya, purānāya*). Eterno e imperecedero, inconcebible, y (sin embargo) sin cualidades... “Es el Creador y Destructor, el Yo esencial (*Ātman*) y su Mantenedor, el Señor” (*Mahābhārata* III, 187, 12 821 ss.). (Cfr. Windengreen, 1976, p. 83).

También el modo negativo de entender y explicar el *Nirvana* es otro ejemplo de teología apofática. Se le entiende como “extinción”, “no compuesto”, “incondicionado”. Es un texto del canon bali se dice:

“Hay un no nacido, no causado, no creado, no formado. Si no hubiera este no nacido, no causado, no creado, no formado, no sería posible salir de este mundo nacido, causado, creado, formado. Pero, como hay un no nacido, no causado, no creado, no formado, es posible escapar del mundo de lo nacido, causado, creado, formado” (Udana III, 3. Cfr. Limet, 1987, p. 1.278).

El *Nirvana* pertenece a un orden distinto del orden fenomínico, es el Absoluto. El lenguaje de la experiencia humana no sirve para expresarlo directa y positivamente. El Budismo evita hablar positivamente del Absoluto. Sin embargo, reconoce que el corazón humano no puede dejar de tender hacia él como fuente de la beatitud infinita.

En la *religión asiriobabilónica* el misterio es nota esencial de los dioses:

“En torno a los dioses hay un tupido velo de misterio; «nadie conoce su camino, nadie puede penetrar en sus secretos». La luz que de ellos emana es inaccesible

al ojo humano y el nombre de los dioses —su propia esencia— es incomprensible. El Esplendor, la región misteriosa donde suelen morar, no ha sido alcanzada por la vista del hombre”. (Solmi y Fernández, 1965, p. 38).

La “concepción” de la Divinidad (Ser Absoluto) como “El Inconcebible” es tema que se remonta a las fuentes más antiguas del pensamiento religioso y filosófico de Occidente.

Ya desde el filósofo griego *Anaximandro* se pone de manifiesto que la “concepción” humana de “lo Divino:” consiste en concebirlo como el No-Concebible. Anaximandro lo llama *to apeiron*, término que es traducido por “lo Ilimitado”, “lo Interdeterminado”, “lo Indefinido”, “lo Innombrable”, “lo Inestricable” (7).

Como tal, se le considera como “inmortal” (*athánaton*) e “indestructible” (*anōlethron*), como lo que todo lo abarca y todo lo gobierna”, como “lo divino” (*to Theiōn*) (Aristóteles; *Física*, III. 4, 203b-6.- Anaximandro A 15. Diels I, 1985, pp. 81-90. Cfr. Kirk y Raven, 1974, pp. 152-169), a la vez que como aquello de lo que todo brota y a lo que todo retorna, como “fundamento” (*arché*) de todo y que a su vez carece de principio y de fin. (Cfr. W. Jaeger, 1982, pp. 28-42).

Algo apuntó en este sentido Jenófanes cuando dijo:

“Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo;...”. (Frag. 34. Sexto: Adv. Math. VII 49 y 110. Cfr. Kirk y Raven, 1974, p. 285. Jaeger, 1982, p. 61).

Es decir, sobre “lo Divino” sólo cabe la opinión. Jenófanes anticipa así una tesis que tiene una ininterrumpida tradición que va desde Filón de Alejandría, Dionisio Areopagita, S. Agustín, Sto. Tomás, hasta nuestros días con teólogos como R. Otto, K. Rahner, E. Coreth, etc.

También Platón da a entender el carácter inasequible de la Idea de Bien, como fundamento de todo. Ella es la condición de posibilidad de todo conocimiento y se presupone a toda definición. Ella funda el Logos, funda la posibilidad de “ver” y de “ser visto”, de conocer y de ser conocido. Está más allá de las esencias inteligibles, de las Ideas mismas. De algún modo no puede ser Idea porque es condición de idealidad.

Entre el bien que aparece en el alma como Idea y el Bien en sí mismo hay una distancia. Se da una dualidad entre su ser y su aparecer en el alma. El alma ignora su ser; sólo puede *suponerlo*, *postularlo*, sin poder analizarlo temáticamente. El alma sospecha que el Bien es en sí mismo algo que excede su conocimiento, pero que, no obstante, está condenada a perseguirlo constantemente. Pero siempre se le escapa. El alma no conoce plenariamente la condición de posibilidad de su propio conocer. (Cfr. Copleston, 1969, pp. 185-187. J. Avelino de la Pienda, 1982, b, p. 138 ss.).

En la *Biblia* Dios es nombrado como “EL que es”. Es un nombre que comporta misterio; por sí mismo dice algo inaccesible:

“Yo soy el que soy” (*Ex. 3, 14*).

Nadie puede forzarlo ni penetrarlo. León-Dufour matiza al respecto que, si no se trata inmediatamente de un concepto metafísico de la Existencia Absoluta, designa en

todo caso una existencia siempre presente y eficaz, un *adesse* más bien que un *esse* (León-Defour, 1965, p. 206 y 521 ss.). Sin embargo, es evidente que el *adesse* es sólo una forma de expresar el *esse*.

Para el *Judaísmo* el Nombre divino no se debe pronunciar. De ahí el tetragrama o cuatro letras *Y H W H*, Nombre real y preeminente que no debe ser dicho salvo una vez al año por el Sumo Sacerdote cuanto entra en el *Sancta Santorum* durante la ceremonia del *Kippur*. De esta manera se indica que el Nombre a la vez muestra y oculta, acerca y aleja la Divinidad.

El filósofo y teólogo judío *Filón de Alejandría* hizo de la “incomprensibilidad de Dios” el tema más sobresaliente de su pensamiento teológico. Toma como esquema básico la distinción entre Creador y creación. Dios, creador, es absolutamente trascendente a las criaturas. El es el Increado (*aguénetos*). Pero esta transcendencia no implica separación infranqueable entre Dios y sus criaturas. La criatura espiritual está abierta a una posible autodonación y autorrevelación libres del Creador. Están han sido efectivas según consta por las Sagradas Escrituras. Pero esta autodonación de Dios no remueve nuestra radical incapacidad para “concebirlo” dentro de nuestros conceptos y palabras.

“Verdaderamente Dios no es como el hombre, ni como el cielo, ni como el mundo sensible, sino como Dios si está permitido hablar así porque el muy bienaventurado no admite ni semejanza ni comparación, aunque sí símbolo. Más aún, trasciende la bienaventuranza misma y todo lo que podría imaginarse de más”. (*Quaest. Gen.*, II, 54).

El espíritu humano es capaz de recibir a Dios como autodonación, pero es incapaz de comprender su misteriosa esencia (*ousía*). En este texto del *De mutatione* resume su doctrina de la incomprensibilidad divina (*akatáleptos*):

“No pienses que el ser (on) que es verdaderamente el Ser sea comprendido (*katalambánesthai*) por nadie. En efecto no tenemos en nosotros ningún instrumento que permita presentárnosles: ni la sensación, porque no es sensible, ni el espíritu (*nous*)” (8).

Ni por los sentidos ni por la inteligencia podemos “comprender” o “concebir” a Dios. No tenemos instrumentos de ningún tipo para expresar la esencia divina: ni imágenes, ni nombres, ni conceptos. Sólo por medio de símbolos podemos *apuntar* hacia ella. Pero el símbolo ya implica por concepto un reconocimiento de la trascendencia e inabarcabilidad de lo simbolizado, una resonancia a “concebir” dentro de sí mismo lo simbolizado.

Dios es incomprensible para nosotros (*oudé tō nō katalēptós*) (*Quod Deus immut.*, 13: Wendland, p. 70, 1-70. Cfr. Fraile, I, 1956, p. 676).

Dios es “innaccesible” (*anéfikton*), y el que comprenda debe comprender que es “incomprensible” así como el que vea debe ser precisamente que es “invisible”. Y la razón de esa incomprensibilidad es su absoluta simplicidad que elimina en él, toda determinación. Es “sin forma” (*aeides*); es “inefable” (*árretōn*). Por eso, todos los atributos que le aplicamos carecen de valor positivo. Sabemos de Dios lo que no es,

pero no lo que es. Sólo sabemos “que es” y que sólo le conviene un nombre: “El que es”, nombre que él mismo se ha dado.

De esta manera. Filón hace una reducción de la transcendencia bíblica a la transcendencia metafísica. Pero lo que para él es inaccesible es el “conocimiento comprensivo” de la esencia de Dios, pero no todo conocimiento (Danièlou, 1963, p. 175). No conocemos su esencia (*ousía*), pero si conocemos sus potencias (*dinámeis*) y lo conocemos como Fundamento (*hyparxis*) (Cfr. Marzoa, 1973, pp. 320ss. Varios, 1969, pp. 47-50). Filón utiliza la palabra *mysterion* para designar el camino de la salvación o camino del hombre hacia Dios, camino “místico”, seguido por los “místicos” (*mystēs*); es un camino de acceso a Dios superior al de la inteligencia. La inteligencia quiere ella misma comprender a Dios; en el camino místico el místico espera la llegada de Dios, el encuentro con Dios que libremente sale al encuentro (Cfr. Martínez Marzoa, 1973, p. 320).

El hombre es incapaz de “concebirlo”, pero a la vez es incapaz de ignorar la existencia. No comprendemos lo que es, pero no podemos dejar de saber que puede y que tiene que ser y que actúa. Y siempre podemos esperar que venga a nuestro encuentro en una autodonación o autoconciencia de sí mismo. Pero en la autodonación divina no desaparece su misterio, su incomprensibilidad. Dios se acerca precisamente como el Incomprensible.

Según Wolfson (1947, II, p. 119):

“jamás un filósofo había dicho esto tan explícitamente” (Cfr. Danièlou, 1963, p. 174).

Danièlou, siguiendo a Wolfson es de la idea de que Filón es el primer filósofo que de forma explícita y contundente afirmó la incomprensibilidad de Dios. Creo, sin embargo, que esto no se puede decir tan categóricamente, a no ser que limitemos el alcance de esta afirmación a la historia de la fe abrahámica.

Esta doctrina de Filón juega posteriormente un importante papel en los llamados “Padres de la Iglesia”, como Clemente de Alejandría, Gregorio de Niza, Juan Crisóstomo. En tiempos de Filón el tema estaba presente también entre los Gnósticos y en los libros herméticos (Hermetismo).

Entre las distintas corrientes de la *Gnosis* es común el tema del “Dios Desconocido” (*Agnōstos Theós*) (9).

Según Eugnostes, según un anónimo resumido por Ireneo y reproducido por el *Libro secreto de Juan*, y también según Valentín, existe un eón perfecto, invisible, inconcebible, eterno, distinto de todos los demás eones que constituyen el mundo superior o *Plērōma*. En él se identifican su ser y su Pensamiento, que es “Silencio Absoluto”. Recibe el nombre de “Protopadre”, carece de principio y es Inengendrado. Todos los demás eones son engendrados (Cfr. Doresse, 1979, a pp. 27 ss.).

El “Dios Desconocido” (*Agnōstos Theós*) de la inscripción griega a la que Pablo de Tarso hace referencia (Act. XVII, 22-29) podría ser un dios cuyo nombre desconocían los griegos (Cfr. Wolfson, 1947, II, pp. 113-116). Pero también puede interpretarse, como hace Norden, en el sentido de la incomprensibilidad del Ser Supremo (Cfr. Danièlou, 1963, p. 173). En cualquier caso, el sentido en que lo tomó Pablo parece, por el contexto, que no fue otro que el de un Ser Supremo Indeterminable porque es el

principio de todo lo determinado y distinto de todas las cosas determinadas. (Cfr. Martínez Marzoa, 1973, pp. 328 ss.).

En el *Corpus hermeticum* (10) se trata, como tema básico, de una revelación o conocimiento (*gnōsis*) sobrenatural del “Dios Incognoscible”.

El tema aparece también en las *Ennéadas* de Plotino cuando nombra al “Uno” como el “Indeterminado”, el “Incognoscible”.

Para él, el Uno (*to en*) es más que ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios. “Es tal que nada puede predicarse de él: ni el ser, ni la esencia, ni la vida, porque está por encima de todas las cosas” (III, 8,9; V 4,1).

Su existencia es tan evidente que no es necesario demostrarla. Basta considerar que si existen seres, tiene que existir el Ser. La multiplicidad de los seres no tiene sentido si no es a partir de la unidad del Ser. “Si existe la multiplicidad, es necesario que antes exista la unidad” (VI 6,13), porque “el Uno es el principio de todo número” (V, 3,12) (Cfr. Fraile, 1956, I, p. 712).

El Uno es “el Indeterminado” en el sentido de que no admite ninguna de las determinaciones que se aplican a los seres finitos. No se trata de una indeterminación abstracta, como interpretó E. Vacherot (1.851, III, p. 244) o en el sentido de la indeterminación de la materia prima, como interpretó H. Delacroix (1900, p. 286). Según el estudio de Arnou, estas interpretaciones son insostenibles. Plotino niega al Uno todas aquellas determinaciones que implican limitación e imperfección. No es pensamiento (*nous*) en cuanto éste implica dualidad de sujeto y objeto; en este sentido está más allá del conocimiento, del pensamiento, de la conciencia [VI. 7. 41-26 (476-25); Arnou, 1967, p. 136]. No es “pensamiento” (*nous*), pero es “inteligencia” [*katanoēsis*] V. 4. 2-17 (204-25)], es “reflexión” [*hypernoēsis*: VI. 8. 16-32 (501-4)] en los que lo pensado y el pensante se identifican Ser y conocer se identifican en el Uno a causa de su absoluta simplicidad. Más que pensamiento, se trata de un contacto inefable, una cierta intuición de sí mismo (Arnou, p. 140).

Es Fundamento (*archē*), pero sólo con relación a los otros [VI. 8. 8-9 (488-12)]. Es “el Bien” (*to agathón*), pero sólo para los otros [VI. 7. 41-29 (476-28)]. Es “el ser” (*to en*), pero sólo en cuanto es “auto-ser” [*autoen*] [V. 5. 4. -2 (210-13)].

El es “El Otro” por excelencia, en transcendencia solitaria, distinto de todo lo demás. Su nombre es “la Inmutabilidad”, “la Transcendencia”, “la Soledad”, que permanece en sí misma (*Monē. Monē en eautō*) [VI. 8. 16-25 (5000-28)].

Es Acto (*enérgeia*), pero acto inmanente [*enérgeia menousa* (VI. 8.16)]. Por tanto es “potencia activa” potencia de todo [*dinamis tōn pántōn* (III.8.10-1 (143-23))].

De esta manera, concluye Arnou (p. 141) Plotino, después de haber negado al Uno todas las determinaciones, le aplica la mayor parte de ellas de nuevo, pero purificadas. Resumiendo, el Uno es Espíritu en el que el Ser y el pensar se identifican, es el Ser todo en sí, acto puro, inteligencia y voluntad para sí; la inteligencia y la voluntad son funciones del ser en cuanto tal (Arnou, p. 142).

En la historia del pensamiento cristiano hay muchos ejemplos al respecto. Uno especialmente significativo ha sido *Dionisio Aeropagita* (*Pseudo-Dionisio*) (11).

En su obra, según J. L. Marison (1977), busca librarse de los ídolos verbales estableciendo una distancia entre Dios y el lenguaje. Por eso, en su teología abundan los adjetivos constituidos con el prefijo “super-”: “supereminente”, “supersustancial”, “superesencial”, etc. Recurre también a las paradojas que tendrán posteriormente un

gran éxito: “docta ignorancia”, “abundancia concisa”, “rayo tenebroso”, etc. Es decir, el lenguaje sobre Dios está más allá de la afirmación y la negación.

Para él, lo que sea Dios es algo que sólo por su propia revelación, es decir, por las Escrituras Sagradas podemos saber en alguna medida. En ella Dios se revela en la medida de nuestra capacidad (*pro captu nostro communicat*). En esta vida sólo podemos conocerle enigmáticamente (*in enigmate*); en el cielo podremos verle con claridad (*clare*), aunque ni en el cielo siquiera podremos “concebirle” o conocerle comprensivamente. Dios es a la vez “anónimo” y “poliónimo”. En un sentido carece de todo nombre y en otro sentido admite infinidad de nombres (*De Div. Nom. Cap. VI*).

El conocimiento de Dios es algo que excede (excedit) la capacidad de nuestro entendimiento:

“En general, pues, no nos hemos de atrever a decir o a pensar algo acerca de la Divinidad Supersubstancial e Impenetrable a no ser lo que ella misma nos revela en las Sagradas Escrituras” (12).

Utiliza múltiples expresiones para indicar nuestra incapacidad natural para “concebir” a Dios y la transcendencia insuperable de la Divinidad. Algunas de ellas son: “infinidad suprasubstancial”, “inescrutable a todos los raciocinios”, “absolutamente inefable”, “substancia sobre toda substancia”, “infinidad supersecreta”, “principio superesencialmente superoriginal de todo principio”, etc (13). Dios es anónimo y poliónimo (Cap. VI del *De Div. Nom.*).

El Areopagita fuerza las palabras y refuerza unas con otras, intentando expresar el misterio que intuye en la Divinidad. Pero en su reflexión pone algo de relieve que interesa destacar aquí: Dios es y es misterio inaccesible al esfuerzo natural de nuestra mente. Sólo podemos acceder a él, si él se decide a hablarnos, a autocomunicarse. Es decir, depende de su libertad el darse a conocer. El Areopagita supone, por tanto, el carácter personal y libre de la Divinidad, el que nosotros podemos recibir de ella algún tipo de revelación sobre ella misma y que esa revelación ha tenido lugar de hecho en las Sagradas Escrituras (la Biblia con su Antiguo y Nuevo Testamento).

Si nos vamos por un momento al *Islam* nos encontramos con que se recitan con el rosario los 99 nombres de Alá y se calla el centésimo, que es indecible. El Islam manifiesta su respeto cerrando el discurso en lugar de seguir hablando indefinidamente, como sucede en el Hinduismo (Cfr. Manaranche, 1987, p.1283). Uno de esos 99 nombres es el de “El inaccesible” (Cfr. Valderrama, 1988, p. 8). El gran pensador *Al-Gazzali* (Algacel, 1058-1111) polemizó contra los filósofos que pretendían describir de alguna manera la Esencia Divina. Para él, los filósofos son totalmente incapaces de precisarla (Cfr. Cruz Hernández, 1981, I, pp. 256-258). Se le considera próximo al *Sufismo*, línea mística del Islamismo. En esta línea mística se da una ininterrumpida confesión del carácter inaccesible de la Divinidad, razón por la cual se le ruega que venga al encuentro, que sólo se hace posible en el medio del amor. La razón queda corta, muy corta para captar y expresar la Divinidad y sus relaciones con el hombre y la creación. Un trozo de un salmo sufí de Abu Hayyan al-Tawhidi dice:

“¡Oh, Tú!, que pones en movimiento
los favores de Tu benevolencia,

que sellas las *impenetrables*
profundidades del *Secreto*,
que guardas las realidades
esenciales del *Misterio*.
(Cfr. Galindo Aguilar, 1986, p. 20) (14).

En la tradición cristiana habría que destacar también la teología negativa o apofatismo en Gregorio de Nisa, en Juan Crisóstomo, en San Agustín. También Sto. Tomás participa de ella, aunque combinandola con la doctrina de la analogía. Toca el tema principalmente en la *Suma Teológica* (I, p. 13) y en *De Potentia* 7. Cita con frecuencia a Dionisio Areopagita y tiene muchas afirmaciones en la línea de la teología negativa:

“No podemos aprehender lo que Dios es, sino tan sólo lo que no es y cómo se relacionan con él los demás seres” (*Contra Gentiles*, I, 30 fin).

“Es más evidente para nosotros lo que Dios no es que lo que es Dios” (*Summa*, I q.1, a.9, ad 3).

“El máximo conocimiento que el hombre posee de Dios es saber que no sabe” (*De Potentia* 7, 5, ad 3).

Sto. Tomás acepta la legitimidad de nombrar a Dios (*Summa* I, q. 13), pero bajo la condición de eliminar lo que no conviene (*via remotionis*) y afirma lo que conviene de manera eminente (*eminenter*). Es decir, el lenguaje humano al ser aplicado a Dios adquiere un sentido único.

D. Hume hablando, desde una perspectiva empirista, del Ser Infinito o Ser Supremo dice:

“El es infinitamente superior a nuestra visión y comprensión limitadas. Es más objeto de culto en el templo que de discusión en la escuela...”

Nuestras ideas no alcanzan más lejos que nuestra experiencia. No tenemos experiencia de los atributos y operaciones divinas. No necesito concluir mi silogismo; podeis hacer la inferencia vosotros mismos. Y es un placer para mí (y espero que también para vosotros) el que el razonamiento correcto y la sana piedad concurren aquí en la misma conclusión; que ambas establezcan la naturaleza del Ser Supremo como algo adorablemente misterioso e incomprensible”, (Cfr. Sanfelix, 1986, p. 248).

El tema del *Agnōstos Theós* es retomado en la obra de R. Otto *Lo santo (Das Heilige)* con la expresión *mysterium tremendum* (Cap. 4 y 5), ante el cual no cabe el conocimiento comprensivo. Se da sólo una *percepción transcendental*, una presencia preformal de la religión en la conciencia del hombre, pero la religión es por sí misma la experiencia del Misterio (Otto, 1921, p. 75). Como hace notar Meslin (1978, p. 76), Otto descubrió, a propósito de un viaje suyo a la India (año 1911), el mundo religioso hindú y especialmente la teoría hindú de una salvación que no se debe a las obras, sino a la cualidad de la vida espiritual. Tomó entonces de los *Ring-Vedas* y de los *Upanishads* la idea que se convertirá en el gozne de toda su teoría religiosa: Lo Divino es, para el hombre, “lo Completamente Distinto” (*das ganz Andere*). Totalmente diferente

de todo cuanto el hombre conoce y puede conocer. No tiene nombre ni predicados, ni forma ni determinación alguna. Es el Ser por encima y más allá de todo ser. Sólo *per viam negationis* puede ser objeto del discurso humano.

Según Meslin (1978, p. 81), la importancia esencial de su obra consiste en haber demostrado el carácter irreductible de la experiencia que el hombre puede conseguir de lo sagrado. Otto se inserta así en la tradición de la teología apofática y negativa ya iniciada por los presocráticos más arriba citados, por Filón y por Dionisio Areopagita.

V. Lanternari, prestigioso representante de la escuela italiana de Historia de las religiones creada por R. Pettazzoni (Filoramo-Prandi, 1987, pp. 73-79), define la religiosidad humana (a nivel categorial) como:

“Un conjunto de actitudes culturalmente determinadas, socialmente reconocidas, que toma el individuo ante «el Incontrolable», relacionadas con reacciones de orden emocional. Tales actitudes, unidas en un complejo de instituciones, establecen determinadas relaciones con algunas potencias superiores, hipóstasis o personificaciones de aquel «Incontrolable». El hombre tiende a actuar en convergencia recíproca respecto a ellas ya sea forzándolas para provecho propio ya sea sometiendo a ellas con el fin de garantizar los valores humanos o con vistas a una salvación que ha de realizarse en un plano extrahistórico” (15).

Esas potencias superiores aparecen como “concepciones” particularizantes del Incontrolable, como esfuerzos que hace el hombre para “concebir” y controlar conceptualmente al Incontrolable. Las instituciones religiosas viven de esas conceptualizaciones. Su gran peligro es intentar reducir el Incontrolable a ellas, identificarlo con ellas. En la medida en que lo hacen justifican las críticas a la religión y los ateísmos. Estas críticas “ateas” suelen partir del presupuesto de esa identificación que las mismas religiones, que son objeto de su crítica, les sirven en bandeja.

Otro gran defensor de ese carácter incontrolable del Ser Absoluto es K. Rahner. Termina el Cap. VI del *Oyente de la Palabra* diciendo:

“El hombre está ante Dios como ante “el Desconocido” (*Unbekanntes*)...Dios es, en efecto, el Infinito (*Unendliche*) que en su infinitud sólo es conocido por el hombre en la referencia negativa en el más allá de toda finitud, referencia que constituye la condición de la aprehensión objetual de un ente finito. Sin embargo, en tal forma de conocimiento se mantiene Dios velado y oculto (*verhüllt*) en cuanto al contenido positivo de su infinitud” (Rahner, 1971, p. 91).

Esa impenetrabilidad (*Verschlossenheit*) de Dios en sí mismo no sólo es tal para el hombre, sino para todo espíritu finito. Y es que Dios en sí mismo no sólo es el Desconocido, sino “el Desconocido libre” (*der freie Unbekannte*).

Rahner hace este razonamiento: El hombre, en su apertura consciente hacia el ser-en-general y hacia sí mismo, afirma necesariamente su existencia y la afirma como finita y contingente. En su acto cognoscitivo experimenta su apertura ilimitada hacia el ser-en-general y, a la vez, experimenta su “posesión limitada del ser”, su propia finitud. Pregunta necesariamente porque no posee en su plenitud aquello por lo que pregunta. El Ser Absoluto no puede preguntar porque ya posee por identidad todo

aquello que cae bajo la amplitud de la pregunta. La misma necesidad ineludible con que tiene que preguntar por el ser-en-general revela su finitud y su contingencia y las afirma necesariamente. Afirma con necesidad absoluta su propia contingencia (1971, pp. 95 ss.). Cuando el hombre se reconoce a sí mismo como preguntante, se acepta a sí mismo como finito y como contingente. Se encuentra a sí mismo estructurado como pregunta por el ser. Esta estructura le es *dada*. Cae fuera del alcance de su propia elección. Pero tiene que aceptarla, si quiere salvar su existencia *humana*. Negarla, implicaría afirmar de sí mismo la infinitud del ser, la posesión absoluta del ser, que se abre en el horizonte de su preguntar, pero esto es contradictorio, pues sería eliminar en sí mismo de raíz todo preguntar (1971, pp. 96-98):

“Por cuanto el hombre se afirma necesariamente, su existencia es para él, pese a su contingencia y en su contingencia misma, algo ineludible, algo que se debe aceptar sin más, y en este sentido algo absoluto” (16).

El hombre, en cuanto tiene que *preguntar*, afirma su contingencia. En cuanto pregunta necesariamente, afirma *necesariamente* su contingencia. Y porque la afirma necesariamente la afirma de forma incondicional o absoluta. El hecho contingente es por su naturaleza ineludiblemente afirmado como tal. Su existencia descarta por sí misma, a pesar de su contingencia, la posibilidad de su negación, el hombre tiene que afirmar de un modo absolutamente necesario la finitud y la contingencia de su existencia.

Ahora bien, toda afirmación de algo contingente que haya de ser hecha con necesidad absoluta implica voluntad. No se puede quedar en una mera comprensión estática. Es afirmación que implica voluntad. Y lo contingente en cuanto tal no tiene en sí mismo la razón de que sea afirmado absolutamente. Si la tuviera, sería el Ser Absoluto mismo y ya no sería algo contingente. Esa afirmación, a la vez necesaria y voluntaria, hace que lo afirmado, que no ha sido elegido, sino dado, aparezca como puesto en su contingencia por una *voluntad libre*. Lo reconocido como contingente es reconocido como algo que no ha sido puesto en la existencia necesariamente. Si la posición de lo contingente en la existencia fuera necesaria ya no sería contingente. Si lo contingente se concibiera como puesto necesariamente en su existencia, el ser ya no sería luminoso; sería oscuro, contradictorio, absurdo (Rahner, 1971, p. 97).

Rahner da un nuevo paso: El hombre, con la misma necesidad con que afirma su contingencia afirma su radical apertura hacia la relación religiosa con el fundamento último y libre de su ser.

“Más de aquí se sigue la *necesaria* posición voluntaria de algo contingente, como ocurre en la actividad afirmante de la existencia humana para consigo misma, sólo se puede concebir si ella misma, en cuanto puesta, se afirma mediante una posición *voluntaria libre*. La posición del hombre es necesaria porque es algo puesto por una voluntad libre... Ahora bien, esta posición primigenia, libre y voluntaria, del ente que es el hombre (...) puede ser solamente la del Ser Absoluto que es Dios” (17).

Dios, por tanto, no sólo es el Fundamento Último de todo lo que es, sino que, además, su *fundamentación* es un acto voluntario y libre. De esta manera, el hombre,

en su apertura hacia el ser-en-general y en la necesaria afirmación voluntaria de su propia contingencia, se encuentra:

“frente al ser absoluto de Dios, no como frente a un ideal inmóvil que, *semper quiescens*, debiera estar siempre a su alcance y disposición, sino como frente a alguien que es señor de sí mismo libre. Dios es el término a que apunta la «anticipación» del espíritu humano, pero lo es precisamente por el hecho de aparecer como el poder libre frente a lo finito” (18).

El mismo Rahner resume lo que quiere mostrar diciendo:

“Lo esencial en todo esto es que el hombre como espíritu, al conocer en cuanto tal al Ser Absoluto, se halla frente a éste como frente a una *persona* dueña de sí misma” (19).

Rahner se sitúa ya en la lógica de la ontología de la persona (Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a pp. 357-365). Si Dios es libre y ya actuó libremente en la posición de la existencia contingente del hombre que le conoce como el horizonte último de su saber previo transcendental o «anticipación», sólo esa actuación (la creación) ya es una primera revelación libre de sí mismo al hombre. Pero como persona y como ser libre es siempre dueño de su propio *misterio*. Ha querido una vez revelarse creando. Puede volver a revelarse “hablando”. Su capacidad de revelación no se agota en el hecho de la creación. El hombre se halla ante el Ser Absoluto ya revelante en su acto creador y que libremente puede volver a revelarse. Pero como tal ser libre, puede hablar o guardar silencio. El hombre tiene que estar atento tanto a la palabra divina como al silencio divino. En ambos casos se produce siempre algo así como una revelación: el hablar o el silencio de Dios (*das Reden oder das Schweigen Gottes*) (Rahner, 1971, p. 11102).

“Para nuestro objeto (continúa Rahner) es de importancia decisiva hacerse cargo de que la transcendencia del hombre hacia el Ser Absoluto luminoso en sí, de *cognoscibilidad inexhausta*, es al mismo tiempo por lo menos la apertura ante un *Dios de libre acción con el hombre*, acción que por parte del hombre no se puede calcular. Por ello, la transcendencia hacia el ser absoluto de Dios equivale a hallarse ante el *mysterium imperscrutabile*, cuyos caminos son *inescudriñables* y cuyos designios no se pueden ratrear” (20).

Rahner habla también del “Desconocido Libre” como el *Misterio Absoluto*. Este Misterio constituye el fin último del conocer y del querer del hombre. Para él, voluntad y amor constituyen un momento intrínseco del conocimiento. Si ser y conocer se identifican originariamente, también se identifican ser y querer. Se acepta el axioma escolástico: *Ens, verum et bonum convertuntur*. Conocer y querer son momentos intrínsecos del ser del ente. Conocimiento y voluntad sólo se pueden entender en prioridad mutua, aunque no sean intercambiables. Son momentos mutuamente inseparables e irreductibles de la estructura fundamental única propia de la existencia humana (Rahner, 1971, pp. 110 ss. Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 139-141).

Para Rahner el amor, sin embargo, es capaz de llevar el conocer humano más allá de lo que es capaz la mera razón. El conocimiento ha de trascenderse a sí mismo y perderse en un acto más abarcador, el del amor, por el que se tiene acceso al misterio. El Conocimiento, para ser plenamente él mismo, ha de trascenderse a sí mismo mediante el amor hacia la *incomprensibilidad (Unbegreiflichkeit) del Misterio (Geheimnis)*. De esta manera, el conocimiento, facultad de comprender lo comprensible, adquiere su plenitud y sentido último en lo incomprensible del Misterio (Rahner, 1954-75, IV, p. 60).

La Razón no sólo es una facultad capaz de un juzgar el objeto y abarcarlo en su comprensión o "concepción". Es también una facultad *abierta* a lo incomprensible del Misterio. Es más, su objeto más radical es lo que domina sin ser dominado, lo que juzga sin ser juzgado, lo que comprende sin ser comprendido: el Misterio. Y ese Misterio no es como tal un objeto todavía-no-alcanzado, pero un día alcanzable. Es un objeto que sólo como "el Incomprensible" (*der Unbegreifliche*) puede ser conocido, sólo como tal Misterio. (Rahner, 1954-75, IV, pp. 58 ss.). Para Rahner, el Misterio, permanecerá como tal en la misma "*Visión Beatífica*" (1954-75, IV, p. 58) y constituye un concepto fundamental de la dogmática cristiana (1954-75, IV, p. 51). Muestra su extrañeza por el hecho de que, en la teología escolar cristiana, el concepto de misterio no se confronte con la doctrina, que es en sí obvia y es expresión de un dogma, de la incomprensibilidad de Dios, incluso en la Visión Beatífica (1954-75, IV, p. 58).

Por otra parte, ese Misterio Divino sólo puede ser alcanzado en una relación de amor, es decir, de libre autocomunicación de Dios y libre aceptación del hombre (1954-75, pp. 59 ss., 65). El hombre es, entonces, un ser esencialmente orientado al Misterio, constitutivamente abierto al Misterio. El Misterio (o permanente ocultez e impenetrabilidad) del Ser Absoluto constituye el objeto radicalmente último de esa transcendencia anticipadora, cognoscente y amorosa, que tiene lugar en cada conocimiento y acción del hombre. El hacia-dónde (*Woraufhin*) último del saber previo transcendental del hombre está siempre presente como "lo Sin-nombre" (*Das Namenlose*), "lo No-delimitable" (*das Unabgrenzbare*), "lo No-disponible" (*das Unverfügbare*). De esta experiencia vive toda afirmación conceptual de Dios. El concepto y el amor categoriales de Dios viven de este saber previo transcendental o anticipación (*Vorgriff*). Rahner afirma que el Misterio es condición de posibilidad del conocimiento y de la libertad (1954-75, IV, pp. 68-70).

La plenitud del conocer humano no es la clasificación y desaparición del Misterio, sino la cercanía y posesión del mismo que permanece como tal (1954-75, IV, p.p. 75-78). La referencia al misterio en general es un constitutivo esencial del hombre, es uno de sus "existenciaros" (*Existentialien*). (Rahner, 1972, 5, pp. 32-34) (21).

5. LAS PALABRAS POSIBLES Y EL SILENCIO NECESARIO DE DIOS

El hombre se pregunta por el ser de las cosas, por el ser de cada una y por el ser-en-general. Pero no sólo pregunta por el ser de cada cosa, sino también por el fundamento del mismo. No sólo pregunta *qué es*, sino también *por qué es*. Y no sólo puede

preguntar por el fundamento de cada cosa, sino también por el fundamento de todas ellas juntas, por el Fundamento Ultimo. Y a esa pregunta respondieron los mitos de los orígenes de las distintas tradiciones religiosas, las teologías de unas y otras religiones, las distintas filosofías incluidas aquellas que se tienen por materialistas. También las Ciencias Positivas han influido a su manera tanto en la pregunta como en la respuesta.

El hombre ha intentado de mil maneras responder a esa pregunta. Y sus respuestas han sido siempre de enorme transcendencia para la vida concreta. Han decidido siempre el sentido último de la vida, de la existencia. Han marcado de alguna manera el horizonte de todas las demás preguntas y respuestas. En torno a la respuesta de la pregunta por el Fundamento Ultimo se organizan, en último término, las religiones, los sistemas filosóficos, las ideologías, los sistemas de organización social y de la cultura en general.

Pero en torno a la pregunta por el Fundamento Ultimo surge otra pregunta, que es fundamental también. Es la pregunta de si el mismo Fundamento Ultimo, supuesta y aceptada de alguna manera su existencia, puede participar en la respuesta humana a la pregunta humana por El mismo. ¿Puede el Fundamento Ultimo ayudar al hombre a responder a la pregunta por el Fundamento Ultimo?

En el análisis transcendental de la pregunta y, más en concreto, en la pregunta por el Fundamento ya hemos visto que hay una primera respuesta necesaria, ineludible: el Fundamento Ultimo como Ser Absoluto es posible y por lo mismo es necesario y real, como condición de posibilidad del preguntar mismo. Del hecho mismo de la pregunta por el ser se intuye la realidad del Ser Absoluto. Es una respuesta transcendental que le viene dada al hombre y a la que el hombre no ha cesado en su intento de convertir en respuestas categoriales o conceptuales. Es como si dijésemos que el Ser Absoluto ya diera de antemano, previamente a toda respuesta humana, su respuesta fundamental diciendo simplemente soy y *no puedo no ser*.

Pero el problema que ahora se plantea es si el Ser Absoluto o Fundamento Ultimo puede colaborar con el hombre en sus esfuerzos por dar una respuesta categorial a esa pregunta por el Ser Absoluto y Fundamento Ultimo. Que el Ser Absoluto pueda hablar al hombre y de esa manera autorrevelarse de forma categorial, no es absurdo. Es una posibilidad. Se supone que puede dirigirse al hombre mediante palabra humana. Esta palabra sería divina por razón de su origen, pero tiene que ser humana por razón de su destinatario. Tiene que tener forma humana, si quiere alcanzar su objetivo de ser audible (concebible) por el hombre. El hombre puede darse a sí mismo muchas respuestas a su pregunta por el Fundamento Ultimo y así es. Pero no hay que descartar la posibilidad de que el mismo Fundamento Ultimo busque de alguna manera responder a la pregunta humana también a nivel categorial, salir al encuentro del hombre. Sería lo que suele llamarse "autorrevelación divina", fundamento histórico de las "religiones reveladas".

Filón de Alejandría vino a decir que "el Incomprehensible" sólo podía ser conocido si El mismo decidía autorrevelarse. Admitió como un hecho histórico esa revelación divina y que está recogida en las Escrituras Sagradas del Pueblo de Israel. No está nada claro, sin embargo, en sus escritos que haya admitido que "el Incomprehensible" se haya revelado también a otros pueblos y en otras Escrituras Sagradas.

Su tratado apologético sobre la *Vida de Moisés*, que presenta a éste como tipo de rey ideal, legislador, sacerdote y profeta, y la estrecha ligazón que hace de su fe a las

Sagradas Escrituras de la Biblia con cierto exclusivismo, hace difícil pensar que admitiera la revelación divina en otras Escrituras Sagradas de otras religiones.

El *Areopagita* decía que la “Divinidad Supersubstancial e Impenetrable” (*hyperousion kai kriptias theotetos*) no debemos atrevernos a decir o a pensar nada a no ser lo que ella misma quiera revelarnos (*De div. nom.* cap. 1, párrafo 1; Migne, P.G.3, 588 A). Pero a la vez entiende que de hecho sólo se ha revelado en las *Sagradas Escrituras* de la *Biblia*. Es decir, limita la revelación divina a unas determinadas escrituras sagradas: las que los cristianos tienen como tales. No deja abierta la posibilidad de que la Divinidad pueda haberse revelado en otras escrituras sagradas como el *Corán*, los *Vedas* o tantas otras de otras religiones; o de que pueda seguir revelándose en otros hombres y pueblos.

En este sentido no es del todo consecuente con su maravillosa descripción de la transcendencia insuperable de la Divinidad y con la libertad para autorrevelarse que parece atribuirle. Sólo es posible conocerle si ella misma decide autorrevelarse y en la medida en que lo haga:

“Que nadie se atreva a decir o pensar cosa alguna de supersubstancial y recóndita aparte de lo que se nos dice de forma divina en las Sagradas Escrituras; ella, en efecto, se nos ha autorrevelado amorosa y libremente; su ciencia y contemplación es algo inaccesible a todas las criaturas puesto que trasciende supersubstancialmente a todas ellas” (22).

Reconoce a la Divinidad absoluta libertad de autorrevelación. Pero acto seguido dice que ya se ha revelado en las Sagradas Escrituras, que para él son las bíblicas y parece dar por supuesto que no se reveló en ningún otro lugar y que no se va a volver a revelar.

Sin embargo, esa transcendencia y libertad divinas no quedarían salvaguardadas suficientemente si se supone que por haberse revelado ya una vez en las Sagradas Escrituras bíblicas no puede hacerlo en las escrituras sagradas de otras religiones y no pueda seguir haciéndolo en el futuro donde, como y cuando quiera.

Para *K. Rahner*, el Ser Absoluto es “el Desconocido Libre”, el Misterio insuperable, que ya se reveló una vez libremente en el hecho mismo de la creación y que puede volver a revelarse de nuevo como y cuando quiera mediante alguna forma de palabra. No obstante, Rahner no parece dejar claro que Dios pueda revelarse al hombre muchas veces y en muchos lugares. Deja bien claro que el hombre no puede poner limitación alguna a esa libertad divina. Pero cuando habla de la posibilidad de que Dios pueda volver a revelarse, aparte de la revelación por la creación misma, habla siempre de una posible nueva revelación (Rahner, 1971, pp. 100-102). Por otra parte, para él:

“Jesús de Nazaret es el Señor, el portador absoluto (*absolute Heilbringer*) de la salvación, como encarnación del Verbo de Dios (Rahner, 1973, vol. 7, pp. 327 ss.) ... Jesucristo es el hombre en quien Dios está definitivamente presente y aparece históricamente en el mundo (*in dem Gott ensgültig in der Welt da ist und geschichtlich erscheint*)” (p. 329).

No lleva a todas sus consecuencias la tesis del Ser Absoluto entendido como “el Desconocido Libre”, que puede hablar o guardar silencio. Tal vez el estar comprome-

tido como sacerdote con la jerarquía de una determinada Iglesia: la Católica, no le dejó el margen suficiente de libertad de pensamiento como para sacar esas consecuencias que yo quiero ahora traer a la luz.

En realidad, si Dios es libre, nada hay que impida el que se revele no una, sino muchas veces, a muchos hombres y pueblos, en lugares y tiempos distintos. El hombre tiene entonces que estar abierto no a una posible revelación divina, sino a muchas posibles. Por eso ha de estar atento a la posible "palabra" de Dios a otros hombres, en otras religiones, en otros lugares y tiempos.

E. Coreth, en una línea de pensamiento similar al de K. Rahner, hace notar que "la pregunta por Dios" se convierte en una "pregunta a Dios":

"La pregunta por Dios se convierte, pues, de este modo, en pregunta a Dios: si no va a salirnos al encuentro, si no va a dar respuesta a nuestras preguntas desde sí mismo, si no va a revelárenos más allá de nuestro humano saber" (1961, p. 632. Bastian, 1975, p. 52).

El hombre ha de vivir a la expectativa de la siempre posible "Palabra divina" dirigida a él.

De todo esto se puede concluir, creo, que el Ser Absoluto, lo Divino, la Divinidad, Dios, como objeto fundamental del discurso religioso, como polo fundamental al que está relegado el hombre, relegación que constituye lo más esencial de su religiosidad, es una realidad "no-disponible" para el hombre mismo ni como individuo, ni como comunidad ni como institución. Es "no-concebible" por el hombre, sólo "concebible como no-concebible". Sin embargo, en esa esencial relación del hombre al Misterio Absoluto consiste en último término su religación religiosa o religiosidad, que las distintas religiones como instituciones y como comunidades religiosas intentan expresar socialmente en un aquí y un ahora concretos.

Como tal religación es anterior a toda institucionalización de la religiosidad por parte de las religiones. Es ontológica y ónticamente primero. Como tal religación está afectada por el mismo Misterio Absoluto e "in-concebible" que la constituye. Por eso, no puede ser "concebida" nunca plenamente por ninguna religión concreta. Cada religión es una "concepción" de esa religiosidad entre muchas posibles.

Todas y cada una tienden asintóticamente a "concebirla"; es decir, tienden sin conseguirlo nunca del todo. La religiosidad del hombre tiene suficiente riqueza ontológica como para justificar a la vez todas las religiones. Todas son legítimos esfuerzos humanos por "concebir" el Misterio de su religiosidad. El hecho histórico de la pluralidad de religiones revela la riqueza inabarcable de esa realidad que quieren "concebir" y expresar. El hombre puede sin duda preguntar por el Fundamento Absoluto, pero no es capaz de dar una *respuesta absoluta*. Sólo puede pedirla u esperarla del mismo Fundamento Absoluto. Pero aún en el supuesto de que El quisiera dársela, su "concepción" por parte del hombre sólo podría recibirla hominizándola de alguna manera. El mismo planteamiento de la pregunta se hace de distintas maneras; cada religión, cada filosofía, cada ciencia la plantea a partir de un desde dónde muy concreto, a partir de un determinado saber previo.

En este planteamiento resulta injustificable la pretensión de algunas religiones, como por ejemplo los Monoteísmos abrahámicos, de ser la "única religión verdadera",

“el Pueblo Elegido”, de ser infalible, etc. Nadie tiene ni puede tener el monopolio del Misterio de la religiosidad humana. Desde este planteamiento esos conceptos no tienen razón de ser (Cfr. Panikkar, 1988).

La Divinidad puede autorrevelarse donde, *cómo* y cuando quiera. Respecto al cómo los tres grandes teólogos antes citados, Filón, Dionisio Areopagita y K. Rahner, coinciden en señalar que sólo es posible como auto-revelación libre de la misma Divinidad. Coinciden en que, si lo hace, lo hace “benignamente” (*benigne, agathoprepōs*), es decir, movido por el amor. Hasta tal punto es así, que según K. Rahner, Dios en tanto puede crear en cuanto puede amar a *alguien* distinto de sí (23).

Luego si crea es para amar a alguien distinto de él y que sea capaz de recibir esa autorrevelación o entrega amorosa como tal y corresponder a ella. Ese *alguien* sólo puede serlo la criatura espiritual, que, como tal, tiene “apertura” necesaria para recibir esa autorrevelación divina, tiene lo que los teólogos cristianos llaman “potencia obediencial”. (Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 268-272).

El misterio divino sólo puede ser alcanzado en una relación de amor, es decir, en una relación de libre autocomunicación de Dios y libre aceptación del hombre (24).

Ahora bien, esa autorrevelación divina puede realizarse de forma inmediata en lo que a la Teología cristiana llama la «Gracia Santificante» (K. Rahner, 1983, Cap. VI). Esta autocomunicación es inefable, como lo es la misma Divinidad. A ella han hecho referencia multitud de veces los místicos de algunas religiones. En las religiones abrahámicas tenemos ejemplos maravillosos entre los sufistas (mulsumanes), en la mística cristiana (Sta Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, etc.).

Esta forma de autocomunicación divina es de persona divina a persona humana, de Tú a tú. Como tal es directa, no *mediatizada* por instituciones religiosas. Cada persona la vive *personalmente*, aunque también es verdad que esa vivencia personal esta *mediatizada* por el *saber previo categorial* en el que tienen su influencia la propia «naturaleza» individual, el medio físico geográfico, el medio sociocultural y la propia historia pasada de la persona.

Y dentro de la medición sociocultural tiene mucho que ver la comunidad religiosa en la que la persona se desarrolla y el grado y tipo de institucionalización (religión como institución) en que esa comunidad se organiza.

Pero la Divinidad también puede autorrevelarse por medio de la “palabra” dando lugar a Tradiciones Sagradas, Escrituras Sagradas, y otras formas de simbolismo religioso. El Absoluto utiliza en este caso alguna forma del lenguaje humano. Pero no se puede olvidar, y se ha hecho con frecuencia en las religiones llamadas “reveladas” (la abrahámica, por ejemplo), que en toda palabra el que habla a la vez que se autorrevela se oculta (Cfr. Panikkar, 1980) (25).

Pero si el ocultamiento vale de la palabra dicha por el hombre, con mucha más razón vale cuando es dicha por Dios. La palabra es intrínsecamente limitada para “concebir” y expresar la misma religiosidad humana. Con mucha más razón lo será cuando ha de expresar la realidad divina. Esta siempre permanece trascendente a lo expresado en la palabra sagrada.

Si Dios quiere revelarse al hombre mediante la palabra, *verbatim*, tiene que hacerlo con la palabra humana. El hombre no puede percibir otra. Dios tiene que encarnarse en la palabra humana si quiere hablar al hombre y que el hombre pueda recibir su mensaje, su autorrevelación verbal. Pero en ese mensaje verbal ni Dios mismo puede supe-

rar o anular su transcendencia con el hombre. Sólo como trascendente, como Misterio Absoluto, se puede autorrevelar y puede ser recibido por el hombre.

K. Rahner apuntó esta reflexión refiriéndola a Sto. Tomás en la última página de su obra *Geist in Welt* con estas palabras:

“El hombre interesa a Sto. Tomás como el lugar en el que Dios se muestra de manera que puede ser oído en su revelación: *ex parte animae*. Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que El es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene el que permanecer oculto; para que El hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terreste... Entendido así el hombre, puede escuchar si se diera el caso de que Dios hablase, porque ya sabe que Dios es; y Dios puede hablar, porque sigue siendo el desconocido” (1964, p. 407).

“Para que El hable al hombre, tiene que encontrarnos allí donde ya siempre estamos”, es decir, insertos, hundidos, mezclados con el mundo de las cosas materiales. Identificados con la sensibilidad de los objetos sensibles, existentes en un aquí y un ahora muy concretos. Su palabra ha de espaciotemporalizarse, encarnarse, materializarse. El hombre es espíritu material y sólo como tal puede escuchar la palabra divina. Sólo si la palabra divina se vuelve humana es humanamente audible.

Pero entonces la palabra divina tiene que ser plural, porque el hombre es plural y sólo como plural puede “concebir” el mensaje divino. Su capacidad de “concebir” es distinta en cada situación biológica, geográfica, sociocultural. Parece lógico que si el Fundamento se decide a “hablar” al hombre, lo haga humanamente y, por tanto, en distintas lenguas humanas. La misma Biblia reconoce que el hombre es lingüísticamente una Torre de Babel, es plurilingüista por naturaleza, porque es hijo de su tierra, es “humilde” (*humilis*), de su pueblo, de su cultura. El Fundamento, de hablar, lo tendrá que hacer de forma inteligible al hombre concreto. El hombre ha de estar entonces a la expectativa de la posible revelación divina. Pero no de una sola, sino de muchas posibles. Y no sólo en su aquí y en su ahora, sino también fuera de ellos. Debe tener siempre en cuenta la posibilidad de que la Divinidad se haya decidido a autorrevelarse también a otros pueblos y en otros tiempos y lugares.

La palabra humana como autorreveladora de Dios y transmisora de mensaje divino es sólo símbolo asintótico que apunta hacia su realidad sin “concebirla” nunca. Toda revelación verbal al hombre tiene que ser con la mediación de un lenguaje concreto que de por sí es siempre una determinada conceptualización de la realidad, una materialización, una sensibilización. Toda revelación divina sólo puede ser una manifestación finita de algún aspecto del Ser Infinito; una manifestación que oculta mucho más de lo que revela. Dios sólo puede revelarse como Misterio y, en este sentido, como no-revelable. la revelación absoluta de Dios al hombre es un imposible absoluto. Insalvable por el propio Dios. Es un absurdo. Filosóficamente hablando, estamos, por tanto, ante la posibilidad de múltiples revelaciones divinas mediante la palabra. La palabra divina sería una en cuanto parte del Fundamento Ultimo, pero sería múltiple en cuanto es humana y destinada a ser oída por el hombre (26).

El hombre es material, es *quantum*, es “espíritu-en-el-mundo” (*Geist in Welt*), que vive necesariamente en la multiplicidad mundana, que se concretiza en una multi-

plicidad biológica, geografico-cósmica, sociocultural, histórico-personal. No habría, pues, una sola palabra divina, sino muchas. No un solo Mesías, sino muchos. No un Salvador, sino muchos. Jesús sería uno, Buda otro, Mahoma otro, Moisés otro, Mitra otro, etc. Todos son, en este análisis, legítimamente "Palabra de Dios".

Pero el hombre es egoísta. El egoísmo le lleva a la "tentación" del monopolio y, en este caso que nos ocupa, a la "tentación" del monopolio de la palabra divina. El Monoteísmo de las religiones reveladas abrahámicas, en lo que tiene de "tentación" de monopolio excluyente de la Palabra divina revelada, me parece un gigantesco y profundo acto de egoísmo, que está entre las raíces últimas de la lógica de la *violencia* de estas religiones, siempre latente, cuando no expresa en tantas *Guerras de Yahveh* judías, *Guerras Santas (Yihâd)* islámicas y *Cruzadas* cristianas.

El Monoteísmo entendido como monopolio de la revelación del Fundamento es un atentado contra la misma naturaleza trascendente de ese Fundamento en esas mismas religiones por sus místicos y sus teólogos. Atentado contra su libertad de autorrevelación donde, como y cuando quiera. Es, en el fondo, un gran desprecio a otras posibles y reales formas de Palabra divina, de encarnación divina.

Por eso, el paso a una revelación única o a un periodo único de revelación divina, reducido, además, a un solo pueblo (Pueblo Elegido), creencia esta fundamental de la llamada "religión verdadera", es algo que tiene muy difícil justificación tanto filosófica como histórica.

NOTAS

- (1) El concepto filosófico del «fundamento» (*archē*) entre los griegos nace, como tantos otros conceptos filosóficos, a partir del uso ordinario de esa palabra, que tiene varios significados y múltiples matices. El concepto filosófico se elabora mediante un proceso de abstracción o una aplicación metafórica a partir de esos significados ordinarios originales. Estos son casi siempre de orden práctico y muy concreto. Son significados de la vida cotidiana.

Tanto Chantrain (1984, I, pp. 119-121) como Bailly (1901, pp. 120-121) presentan el nombre *archē* como derivado del verbo *árchō*. Sin embargo, en el establecimiento del orden de significados de este verbo no coinciden. Para Chantrain, siempre más prudente a la hora de fijar la etimología, el significado más originario de este verbo es el de:

“marchar el primero”, “ser el primero” (en hacer algo), “tomar la iniciativa”, “comenzar”, “ponerse a”.

Quiero destacar la idea de origen de una actividad, que está en todos estos significados. Chantrain cita para ello varios textos de la *Iliada*, de la *Odisea* y de Teofrasto. El verbo, empleado en la voz media, parece subrayar la participación del sujeto. Homero, sin embargo, prefiere usarlo en la voz activa. En esta voz, después de Homero, pasa a significar:

“mandar”, “ser el jefe”, “dirigir”, “gobernar” un pueblo o una villa, “prevalecer”, “dominar”, “ejercer un mando o un cargo”.

Herodoto y Sófocles lo utilizan en voz pasiva con el significado de:

“estar sometido a alguien” (Bailly, p. 121).

Para Chantrain, probablemente este significado se haya dado por primera vez en el uso militar. También tiene un sentido administrativo. En cualquier caso, quiero destacar la idea de *autoridad*.

Las ideas de origen y de autoridad van a ser importantes en el significado filosófico posterior.

Para Chantrain, la raíz es insegura, Bailly, sin embargo, señala como raíz *Arch-* con el significado de “dirigir”, razón por lo que coloca en primer lugar los significados “mandar”, “ser jefe”.

Entre los compuestos de preposición más el verbo *árchō* hay algunos que ayudan a rastrear matices importantes del posterior sentido filosófico. Entre ellos *hypárchō*: “comenzar”, “estar en el comienzo”, de donde el sentido de “ser fundamental”, “existir”; en algunos casos este verbo llega a ser sustituto del verbo “ser”.

Chantrain señala tres grupos más importantes de compuestos que se inician con *arche-*, con *archi-* y con *arch-*, en los que se recogen ambas líneas de significación:

1. La primera y más original que indica “el que comienza”, “el que toma la iniciativa”, “el que está en el origen” (*archegós*), “original” (*archégonos*), “lo que constituye un modelo o arquetipo” (*archétypos*). También este significado será importante para el sentido filosófico posterior. El fundamento será arquetipo de todo lo fundamentado.
2. La segunda y derivada es la de “el que guía”, “el que dirige” (*archethéoros*), “el

jefe" (*archós*) en múltiples aplicaciones, entre ellas la de *archepískopos* "arzobispo", o la de *architékton* "arquitecto" o "jefe de los trabajos"; etc. De todo este gran grupo de compuestos hay que hacer algunas observaciones, dice Chantrain.

- 2.1. Se refieren a la idea de "jefe", no a la de "comienzo".
- 2.2. Tienen mucha importancia en el vocabulario militar y administrativo.
- 2.3. Han dado lugar a numerosos derivados: verbos terminados en *-archeō* y nombres terminados en *-archía*: *mónarchos*, *monarcheō*, *monarchía*, *oligarchía*, *aligárchikós*. La idea de mando y autoridad domina en todos estos significados.

El femenino *archē* recoge los dos grupos de significados: "comenzar" y "mandar". El de "comenzar" es más antiguo; está atestiguado a partir de la *Iliada* y perdura durante toda la historia del griego (Chantrain, p. 120). Los filósofos la emplean para designar "los principios", "los primeros elementos" y parece que ha sido Anaximandro el primero en emplearla. En esta línea de significado está *archaios*: "lo antiguo en cuanto está relacionado con los orígenes", que hay que distinguir de *palaiós* que es "lo viejo o anciano" (no necesariamente relacionado con los orígenes).

El significado de "soberanía", "poder", "autoridad", "magistratura", es más tardío. Este significado puede ser derivado del anterior "tomar la iniciativa de". El que toma la iniciativa ve en cabeza. En las aplicaciones religiosas el jefe (sacerdote) es el que toma la iniciativa; en arte, el que dirige la música o la danza es el que toma la iniciativa. *Archē* es, por tanto, "lo primero" y "lo rector". Lo que está en el origen "dirige" lo originado. Bailly destaca, además, otros matices en *archē*. En cuanto al primer grupo de significados, no sólo tiene los sentidos de "comienzo", "principio", "origen", sino también los de "echar los fundamentos de algo" (un discurso, una empresa), "el término o la extremidad de algo" (de una cuerda) o "el punto de partida". Este matiz es interesante también para el sentido figurado filosófico por cuanto *archē* se pone al principio (inicio) del proceso lógico de casualidad de toda la realidad: *archē* es aquello de lo que todo procede. O se pone al término, al final del proceso lógico en el que buscamos la causa última de las cosas. A la vez Principio Primero y Principio Ultimo, según se le mire.

El sentido de "autoridad" ligado al "origen" o "principio" está ampliamente recogido en las mitologías de las distintas tradiciones religiosas. Los "mitos de los orígenes" están presentes, además, en los mismos sistemas filosóficos e incluso en las mismas Ciencias Modernas. Los paraísos «originales» son un elocuente ejemplo de esa autoridad que los orígenes ejercen en el pensamiento del hombre. La búsqueda de los orígenes de las cosas y de la realidad como totalidad ha ocupado largamente al hombre religioso, al filósofo y al científico. M. Eliade (1973, pp. 35-52) describe lo que él llama el "prestigio mágico de los orígenes", tema muy esclarecedor en el problema del fundamento.

En cuanto al uso filosófico de *archē* tenemos el testimonio de Aristóteles (A I, 3, 983b). Habla del tema del "fundamento de todas las cosas" (*archē pántōn*) o de la "primera causa" (*prōtes aítias*) en los Presocráticos (A I, 3, 984, 3). La entendían, dice Aristóteles, como aquello de lo que todas las cosas se generan y a lo que todas retornan cuando se corrompen. La *archē* es en sí misma algo "que ni se genera ni se corrompe" (A I, 3, 983b, 9 y 18).

Según Simplicio, fue Anaximandro el primero en usar *archē* con sentido filosófico, con el significado de *to ápeiron*: "lo Indeterminado" (Cfr. Jaeger, 1982, p. 202-204, notas 27, 28, 39 y 44). Sobre *archē* véase P. Lumpe, 1985.

- (2) M. Eliade (1978-83, IV, pp. 15-94) y G. Windengreen (1976, pp. 41-82) ofrecen importantes testimonios de religiones de todo el mundo en las que se cree en un Ser Supremo, aunque se admitan otras divinidades. Ese Dios Supremo está por encima de todos los demás dioses y cosas no divinas. Recibe tantos nombres diferentes como reli-

giones hay que lo reconocen. Estas religiones coinciden en darle ciertos atributos: su carácter de Ser Supremo; el carácter uránico, en muchos casos; el ser bisexuado o andrógino, también en muchos casos; el ser Creador de todo; el ser In-concebible; el ser un *Deus otiosus* en varios casos, que crea “mediadores” para las relaciones con los hombres y las cosas; con frecuencia carece de culto, a no ser como último recurso; el ser la explicación última de todo cuanto existe. Sus creyentes de ordinario prefieren la relación con seres divinos más cercanos en los que centran su culto. Sólo como último recurso buscan la relación con el Ser Supremo.

En cualquier caso, sorprende el grado de universalidad con que es admitida la existencia de un Ser Supremo, ya desde religiones muy antiguas. Es, sin duda, un dato histórico que viene a confirmar el carácter ineludible del problema del fundamento y la necesidad trascendental y existencial que tiene el hombre de darle una respuesta. La pregunta parece que siempre estuvo presente, de una u otra forma, en la vida del hombre. Intentó darle respuesta en los mitos de los orígenes de las distintas tradiciones religiosas, lo intentó de los distintos sistemas filosóficos de Occidente y distintas teorías científicas. Aún prosigue en el intento. El mismo hecho de la pregunta revela otro hecho: que el hombre no tiene en sí mismo su propio fundamento; tiene que buscarlo fuera de sí mismo y en ese “tener que” radica su religiosidad.

- (3) Ya Nicolás de Cusa hacía notar que el simple hecho de plantear el problema del fundamento o principio lo suponía. Para él, el principio o fundamento se convierte en gran enigma el cual consiste en que:

“quien busca, presupone lo que busca
y no lo presupone porque lo busca”.
(Et hoc panditur secretum
quomodo inquirens
praesupponit id. quod inquirit
et non praesupponit
quia inquirit)
(Nicolás de Cusa, 1964-67, III, p. 664).

El enigma consiste en que uno no sabe cómo debe comenzar y, sin embargo, ha comenzado ya con ello y lo sabe también. (Cfr. W. Dupré, 1979, p. 185).

- (4) *Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der synthesis, dedurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatz der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen (1911, III, p. 399 ss.).*
- (5) *Ihr habt schon einen Widersprach begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet (1911, III, p. 400).*
- (6) El hombre es un ser finito capaz de lo infinito. Por eso, siempre aspiró a más de lo que con sus solas fuerzas puede alcanzar y por eso siempre sintió necesidad de algún tipo de ayuda divina o sobrenatural. Esa ayuda la pide Gilgamesh en su Epica, la pide Par-

ménides en su Poema; la piden los hombres en general cuando emprenden alguna empresa, cuyos factores escapan al control humano y cuyo éxito, por tanto, no depende sólo del hombre.

- (7) Bailly traduce *apeiron* como “sin fin”, “infinito”, “innombrable”, “inextricable”. y remite al término *péra* que significa “más allá” de un límite ya sea espacial, temporal o moral: Al otro lado de un río, más allá de medio día, más de lo justo, etc. También está relacionado con el término *péras*: “término”, “fin”, “límite”, “extremidad”. Señala la raíz *Per-* con el significado de “atravesar” (*perao*).
- (8) Sobre el término *akatálēptos* véase el *Index Verborum* de las obras de Filón publicadas por Cohn-Wendland 1926, VII, p. 72.
- (9) La bibliografía sobre este tema es muy amplia. Sin embargo, el tema de la Gnosis y del Gnosticismo tiene aún muchas incógnitas. Cfr. H. Schlier: “Gnosis”, en H. Fries 1966, pp. 1739-185. K. Rahner: “Gnosis”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-67). J. Ries: “Gnosticismo”, en P. Poupard 1987, pp. 678-692). Doresse 1979, a: recoge la bibliografía fundamental.
- (10) El *Corpus Hermeticum* es un conjunto de escritos que se atribuyen a Hermes Trismegistos: “Hermes, tres veces el más grande”. Se trata del Dios griego Hermes, que fue identificado con un Dios egipcio. Pertenecen a distintas fechas de los tres primeros siglos d. C. Tratan de una “revelación” o conocimiento (gnōsis) sobrenatural del “Dios Incognoscible” (Cfr. Martínez Marzoa, 1973, I, p. 335).
- (11) Dionisio Areopagita (pseudo-Dionisio) es un autor anónimo, de Oriente Medio, del siglo V, que se oculta bajo ese nombre. Dionisio Aeropagita era un ateniense convertido por la predicación de S. Pablo (Act. 17). El Pseudo-Dionisio quiso liberarse de los ídolos verbales mediante la interpretación de una distancia entre Dios y el lenguaje, haciendo del apofatismo una de las ideas fundamentales de su obra (Cfr. André Manaranche: “Nombres de Dios”, en P. Poupard, 1987, p. 1284).
- (12) *Universe igitur audendum non est, neque dicere, neque cogitare quidquam de super-substantiali et abdita deitate, praepeter ea quae nobis in sacris oraculis sunt indicata divinitus* (*De Div. Nim. C. I*, párrafo 1).
- (13) *Supersubstantialis infinitas, omnibus ratiocinationibus inscrutabile, omnique verbo ineffabile, substantia supra substantiam, secretissimam infinitatem, omnis principii superessentialiter superoriginale principium, etc.* (Migne, P. G. III, pp. 586-589)
- (14) Dentro de la historia del Islam, la dimensión esotérica ocupa una parte fundamental, especialmente potenciada por la corriente de los chiítas y por el sufismo.
- (15) *Religione è l'insieme di atteggiamenti culturalmente determinati, socialmente riconosciuti, che l'individuo assume, in rapporto a reazioni d'ordine emozionale, di fronte all'incontrollabile. Tali atteggiamenti, congiunti in un complesso di istituzioni, stabiliscono determinati rapporti con alcune potenze sovrane, ipostasi di quell' "incontrollabile", rispetto alle quali l'uomo, per garanzia dei valori umani e per una salvezza da realizzarsi su un piano di extrastoricità, tende ad attuare una convergenza reciproca, sia col forzare le potenze a proprio vantaggio, sia assoggettandosi ad esse* (Filoramo-Prandi 1987, p. 93).

- (16) *Insofern er sich notwendig bejaht, ist für den Menschen sein Dasein trotz und in seiner Zufälligkeit ein Unausweichliches, schlechterdings Hinzunehmendes, in diesem Sinne Absolutes* (Rahner, 1971, p. 105).
- (17) *Daraus folgt aber, dass die willentliche notwendige Setzung eines Zufälligen, wie sie im bejahenden Verhalten des menschlichen Daseins zu sich selber geschieht, nur begriffen werden kann, indem sie selbst als gesetzt durch eine freie willentliche Setzung bejaht wird. Die menschliche Setzung ist notwendig, weil sie ein Gesetztes durch einen freien Willen ist... Diese freie, willentliche, ursprüngliche Setzung des Seienden, das der Mensch ist (...), kann aber nur die des absoluten Seins sein, die Gottes* (Rahner, 1971, p. 98).
- (18) *...dem absoluten Sein Gottes als dem letzten Horizont seines Vorgriffs nicht gegenübersteht als einen unbeweglichen Ideal, das, semper quiescens, seinem Zugriff immer offenstehen müsste, sondern als einen freien Selbstmächtigen. Gott ist das Woraufhin des Vorgriffs des menschlichen Geistes, aber er ist es gerade dadurch, dass er als die freie Macht erscheint gegenüber dem Endlichen* (Rahner, 1971, p. 98).
- (19) *Was das Wesentliche am Ganzen ist: Der Mensch steht als Geist, indem er als solcher das absolute Sein erkennt, diesem als einer freien, ihrer alst mächtigen Person gegenüber* (Rahner, 1971, p. 98).
- (20) *Aber es ist für unsre Absicht von entscheidender Bedeutung, einzusehen, dass die Transzendenz des Menschen auf das an sich absolut gelichtete Sein restloser Erkennbarkeit gleichzeitig zum mindesten die Offenheit vor einem Gott freien Handelns mit dem Menschen ist, das sich vom Menschen aus nicht errechnen lässt, so dass die Transzendenz auf das absolute Sein Gottes das Stehen vor dem mysterium inperscrutabile ist, dessen Wege unerforschlich und dessen Ratschlüsse unberechenbar sind* (Rahner 1971, p. 101).
- (21) Para la bibliografía de K. Rahner sobre este tema, que es fundamental en su pensamiento, véase J. Avelino de la Pienda 1982, a, pp. 139-146).
- (22) Es decir, según el Pseu-Areopagita, Dios sólo puede ser conocido en la medida en que El mismo quiera revelarse, revelación que de hecho ha realizado en las Sagradas Escrituras (*De Div. Nom.* I, párrafo II; P. G. 3, p. 586).
- (23) *Quia et in quantum Deus amare potest alium a se et amare ita ut illi quem amat seipsum dat, eatenus est et potest esse creator ex nihilo sui et subjecti* (196, dies I, p. 16).
- (24) K. Rahner, 1954-75, IV, pp. 59 ss., 65. Más bibliografía de Rahner al respecto en J. Avelino de la Pienda, 1982, a, p. 144 y nota 26.
- (25) La dialéctica revelación-ocultamiento del ser constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento de Heidegger. Véase M. Berciano 1982, cap. I-III).
- (26) La unidad del Fundamento Ultimo no se ha de entender como numérica, sino metafísica; ésta excluye la multiplicidad numérica, porque no es *quantum*, sino *qualis*. No puede ser numerado o cuantificado por el hombre. Escapa a toda cuantificación. Está más allá de lo uno y lo múltiple numéricos.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO, J. (1964): *Fides. Spes. Caritas*. Pontificia Universitas Gregoriana. Roma.
- AREOPAGITA, D.: *De divinis nominibus*, en Migne, vol. 3, cls. 585 ss.
- ARNOU, R. (1967): *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Presses de L'Université Grégorienne. Roma.
- BAILLY, M. A. (1901): *Abregé du Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette. París.
- BASTIAN, H., DIETER (1975): *Teología de la pregunta*. Verbo. Divino. Navarra.
Original: *Theologie der frage*. Keiser Verlag.
- BERCIANO, M. (1982): *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Edic. Univers. de Salamanca.
- BRUGGER, W. (1964): *Der Mensch, das fregende Wesen. Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*. Festschrift f. H. Kuhn, editado por Wiedmann.
- CHANTRAINE, P. (1984): *Dictionnaire Etymologique de la Langue Greque. Histoire de Mots*. Editions Klincksieck. París.
- COHN, L. y WENDLAND, P. (1926): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Typis et impensis Walter de Gruyter y CO. Berlín.
- COPLESTON, F. (1969-1980): *Historia de la Filosofía*, 1-9. Ariel. Barcelona.
- CORETH, E. (1961): *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Trad. *Metafísica*. Ariel. Barcelona.
- CRUZ HERNANDEZ, M. (1981): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I-II. Alianza Universidad.
- CUSA, N. (1964-67): *Complementum Theologicum. Philosophisch-theologische Schriften*. Viena.
- DANIELOU, J. (1963): *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Taurus. Madrid.
- DIELS, H. (1985): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Por Weidmann, Zürich-Hildesheim.
- DORESSE, J. (1979, a): "La Gnosis", en Varios: *Historia de las Religiones Siglo XXI*, vol. VI, pp. 1-75.

- DORESSE, J. (1979, b): "El hermetismo egipcianizante", en Varios: *Historia de la Religión Siglo XXI*, vol. 6, pp. 82-163.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1987): "Gnosticism", en M. Elíade, 1987, vol. 5, pp. 566-580.
- DUPRE, W. (1979): "Principio", en H. Krings y otros, III, pp. 178-190.
- ELIADE, M. (1973): *Mito y realidad*. Guadarrama.
- ELIADE, M. (1978-83): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. I-IV. Edic. Cristiandad.
- FILON DE ALEJANDRIA (1926): *Opera quae supersunt*, por Leopoldus Cohn y Paulus Wendland. Typis et Impensis Walter de Gruyter y CO. Berolini.
- FILORAMO, G. y PRANDI, C. (1987): *Le scienze delle Religioni*, Morcelliana. Brescia.
- FRAILE, G. (1956): *Historia de la filosofía* I. Grecia y Roma, BAC.
- GALINDO AGUILAR, E. (1986): *Salmos Sufíes*, Colec. Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano. DAREK-NYUMBA. Madrid.
- JAEGER, W. (1982): *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E.
- KANT, I. (1911): *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, III. Real Academia Prusiana de las Ciencias. Berlin.
- KIRK, G. S. y RAVEN, J. E. (1974): *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid.
- KRINGS, H. (1979): *Conceptos fundamentales de filosofía*, I-III. Herder. Barcelona.
- LEON-DUFOUR, X. (1965): *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder.
- LIMET, H. (1987): "Nirvāna", en P. Poupard, 1987, pp. 1277-78.
- LUMPE, P. (1985): *Der Terminus "Arche" von den Vorsokratiken bis auf Aristoteles*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, Bonn.
- MANARANCHE, A. (1987): "Nombres de Dios", en Poupard 1987, pp. 1282- 1288.
- MARISON, J. L. (1977): *L'idole et la distance. Cinq études*. París.
- MARTINEZ MARZOA, F. (1973): *Historia de la Filosofía*, I-II, Edic. Istmo. Madrid.
- MASSEIN, P. (1987): "Mahāyāna", en Poupard, 1987, pp. 1072-1074.

- MESLIN, M. (1978): *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*. Cristiandad. Iri-
ginal: *Pour une Science de Religions*. Edt. du Seil. París.
- OTTO, R. (1921): *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf
die Theologie*. Tubinga.
- OTTO, R. (1987): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein
Verhältnis zum rationalen*. Verlag C. H. Beck München. Trad. *Lo santo*. 1985.
Alianza Editorial.
- PANIKKAR, R. (1980): "Words and terms", en *Esistenza, Mito, Ermeneutica* (Scritti
per Enrico Castelli) Ed. por M. Olivetti. Archivio di Filosofia. Padova
(CEDAM), vol. II pp. 117-133.
- PANIKKAR, R. (1988): "¿Tienen las religiones el monopolio de la religión?", *Magis-
ter*, nº 6, pp. 13-15.
- PETZELT, A. (1962): *Von der frage. Eine untersuchung zom begriff der Bildung*.
- PIENDA, J. Avelino de la (1982, a): *Antropología Transcendental de K. Rahner*. Ser-
vicio Publicaciones. Univ. de Oviedo.
- PLOTINO (1930): *Las Ennéadas*, 4 vols. Trad. José María Quiroga. Aguilar . Madrid.
- POUPARD, P. (1987): *Diccionario de las religiones*. Herder. Barcelona.
- RAHNER, K. (1938): *De Gratia Christi*. Oeniponte (Ciclostilado e inédito).
- RAHNER, K. (1964): *Geist in Welt*. Kösel-Verlag, KG. München. Trad. Herder, 1963
sobre la segunda edición alemana publicada en 1957.
- RAHNER, K. (1971): *Hörer des Wortes*. Herder Druck. Freiburg im Breisgau. Trad.
Herder. Barcelona 1967, sobre la edición alemana de 1963.
- RAHNER, K. (1954-75): *Schriften zur Theologie*, 12 vols. Einsiedeln. Trad. castellana
en Taurus Edic. de los siete primeros vols.
- RAHNER, K. (1957-67): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Brisgau.
- RAHNER, K. (1968): *Eventus et mediatio salutis*, curso impartido en la Pontificia
Universidad Gregoriana de Roma año académico 1967-68.
- RAHNER, K. (1972): *Herders Theologisches Taxchenlexikon*, 8 vols. Verlag Herder.
Freiburg im Br.
- RIES, J. (1987): "Gnosticism", en P. Poupard, 1987, pp. 678-692.

SANFELIX, V. (1986): *Hume*. Península.

SCHLIER, H. (1966): "Gnosis", en H. Fries, 1966, II, pp. 173-185).

SOLMI, A. y FERNANDEZ, J. (1965): *Las grandes religiones*, 10 vols. Edit. Mateu. Barcelona.

VALDERRAMA, F. M. (1988); "Los nombres de Dios", en Rev. *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 193.

VOLTAIRE (1915): "Carta sobre los presbiterianos", Ed. G. Lauson. París.

WENDLAND, P. (1982): *Philos Schrift über die Vorsehung*. Leipzig.

WINDENGREEN, G. (1976): *Fenomenología de la Religión*. Edic. Cristiandad. Versión alemana: *Religionsphänomenologie* Walter de Gruyter. Berlin 1969.

WOLFSON (1947): *Philo*, 2 vols. Harvard.
