

## POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS: EL AGNOSTICISMO

El tema que me propongo exponer es de tal amplitud y lleva imbricados tantos problemas ontológicos, psicológicos y gnoseológicos que me veo obligado por una parte a precisar con toda exactitud el contenido de mi estudio y, por otra, a realizar una rigurosa selección de los aspectos que deseo exponer. Voy a abordar el problema de la posibilidad de conocer lo que Dios es, en su versión agnóstica, con el fin de dejar planteados los problemas que ella supone y que luego recogerán otras soluciones de tipo univocista o analogista.

No incluyo en mi estudio aquel agnosticismo que como consecuencia de recortar de raíz las posibilidades del entendimiento humano para una elaboración metafísica, niega el acceso racional a la mera existencia de Dios. Tal agnosticismo existencial, habrá de ser, a mayor abundamiento, esencial también. Tampoco incluyo a aquellos que consideran la noción de Dios como incognoscible, por creerla contradictoria o absurda en sí (el *antilogon* de los griegos). Tal concepción repercute o en un simple ateísmo o en un agnosticismo más fundamental: el existencial. Voy a referirme exclusivamente a aquella postura que tras haber probado de una u otra forma racionalmente la existencia de Dios, considera que la cognoscibilidad de su esencia es inviable. De otra manera, y usando las palabras de N. HARTMANN (*Metafísica del Conocimiento*, Bs. Aires 1957 v. I, p. 295 y *Ontología*, Méjico 1954, v. I, p. 196) Dios no sería un objeto de conocimiento sino que pertenecería a lo «transobjetivo» y «transinteligible». El ámbito de objetos del entendimiento humano, viene limitado, por una parte, por las mismas estructuras

generales del conocer y por los condicionamientos existenciales e individuales de cada cognoscente y, por otra, por el campo de objetos que se ofrecen o presentan al entendimiento, más allá del cual se encuentra lo transobjetivo. El entendimiento, en un progresivo avance conquista cada vez más seres del mundo transobjetivo para incorporarlos al de los objetos. Sin embargo, hay un límite en ese avance. Y ese límite es marcado por la inadaptación de las estructuras noéticas y lógicas del pensar con las de aquello que se pretende conocer. Cuando esto ocurre, nos hallamos ante lo ininteligible, ante lo incomprensible. Y ello, no porque sea ininteligible o incomprensible absolutamente para ningún tipo de entendimiento superior (o para sí mismo si se trata de un ser inteligente) sino porque nuestras estructuras gnoseológicas no logran adecuarse a la estructura o índole de lo que se pretende conocer. Tal sería el caso de la naturaleza de Dios y de su correlato humano del agnosticismo, el cual, como puede desprenderse de lo dicho, admite una gran variedad de matices de acuerdo con el nivel noético a que se llegue en torno a la esencia divina y en el cual se declare incapaz de seguir adelante. Este tipo de incognoscible es el que llamaron los griegos *agnostón*, de cuya palabra tomó HUXLEY por primera vez el nombre de «agnosticismo» en 1869 para designar a todas aquellas doctrinas que negaban la capacidad del entendimiento humano para conocer cualquier tipo de realidades in-materiales, concretamente a Dios.

El problema, pues, se sitúa al nivel de saber los motivos que tiene el agnosticismo para poner a Dios fuera del campo de los objetos de conocimiento, de la cognoscibilidad e inteligibilidad del mismo. Y estos motivos, girarán en torno, según lo dicho, al choque o inadaptación de las estructuras mentales humanas y las del constitutivo de la esencia divina. El análisis de tales motivos será el objeto de mi estudio, adelantando desde ahora que en mi opinión, radican dichos motivos en una base humana y profundamente positiva, en contraposición a los agnosticismos existenciales que obedecen a un cercenamiento sistemático de las posibilidades intelectuales del hombre. Esa raíz humana que en definitiva se basa en la relación directa creatura-Dios, me hace recoger la temática agnóstica con aquella *charity of interpretation* que postula uno de los autores con-

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

temporáneos que vamos a estudiar, para entregarla a las soluciones positivas del problema, que sin duda se hacen eco de ella a través de la Historia.

Con estos presupuestos, voy a entrar en los motivos que presenta el agnosticismo, pero centrando la atención en dos momentos o grupos especialmente significativos, muy alejados entre sí históricamente pero enlazados en sus raíces y problemática. Podría titularlos: momento teológico-óntico y existencial-teológico. Ambos tienen de común el presuponer de una u otra forma un Dios que además de probado por la razón es avalado por una cierta fe. Un agnosticismo que se declare como tal ante un Dios así afirmado, tendrá forzosamente una especial relevancia. La diferencia entre ellos estriba en que en el momento teológico-óntico, la primacía del ser, de la verdad, radica en Dios al cual se pretende conocer a través de la creación que, por otro lado, se explica por El. En cambio, en el momento existencial-teológico, la primacía la adquiere la existencia, concretamente humana, y de ella se salta a un fundamento que se llama Dios. El primer momento viene marcado por un espíritu religioso ambiental y cultural, mientras que el segundo por una sociedad atea; el primero tiene fe en las fuerzas de la razón para llegar al ser, mientras que el segundo viene teñido por el subjetivismo procedente de DESCARTES y que culmina en HEGEL, por la gnoseología de límites de LOCKE, el empirismo y KANT y por el análisis y metafísica existencial de HEIDEGGER. Por último, el momento existencial-teológico parece recoger toda la problemática del teológico-óntico encuadrándola en el ambiente de la filosofía existencial y de los límites marcados al conocer humano.

### MOMENTO TEOLÓGICO-ÓNTICO

En la búsqueda de los motivos del agnosticismo comenzaré por aquel momento histórico en que se enfrentan un pensamiento racional estructurado (el griego) y la dación de un Absoluto revelado.

Uno de los conceptos más difíciles de la antigüedad griega es el de *zeos* y *zeíos*. Podríamos decir en general que tales tér-

minos se aplican en los siguientes sentidos: primeramente, en referencia a los seres antropomórficos del Olimpo que inicialmente representan las fuerzas ocultas de la naturaleza. En segundo lugar, a todo aquello que de una u otra manera explica, da razón de ser o está detrás del mundo sensible fenoménico: las Ideas de PLATÓN, el *Apeiron*, las almas, etc. Las ideas de explicación racional y de fuerza antropomórfica hacen que se conciba a los dioses como causantes y gobernadores del curso natural y de la vida humana, siempre entendiendo que no se piensa en ningún caso en una causación por vía creativa. Esta idea de *zeós* y *zeíos* sufre una evolución depurativa en cuanto que se hace pasar a los dioses a ideas filosóficas, no antropomórficas. Y ello en dos direcciones: una, místico-naturalista del tipo de TALES *pánta pleré zeón* y otra eticista con la *diké* cósmica de AMAXIMANDRO. Además, el Olimpo griego se va simplificando paulatinamente en cuando que se adquiere poco a poco la supremacía de uno de los dioses sobre los demás, desde el «Zeus padre de los hombres y dioses». (HOM. Od. 19, 303) hasta «la fuerza unificadora y hacedora de Dios, causa por la que todo es como es» de ARISTÓTELES (*Met.* XI, 7, 1072, b, 14) pero sin llegar a un absoluto monoteísmo ni a la idea de un Dios personal, creador y trascendente. De esta forma, lo divino que alcanza el pensamiento griego es una conquista puramente racional, a la cual luego califica de divina. Un griego nunca podrá decir «Dios es amor» sino «El amor es divino». Bien es verdad que se establece un reverente distanciamiento entre lo divino y lo humano expresado en fórmulas que en una fácil apreciación nos harían pensar en un agnosticismo griego; así JENÓFANES dice «No ha habido ni habrá hombre alguno que tenga un conocimiento cierto en torno a los dioses... no hay sino opiniones» (fr. 34). Pero pienso que expresiones como éstas deben interpretarse como un simple respeto, como el que pide ARISTÓTELES en su obra perdida *Sobre la Filosofía* (fr. 14) a la hora de hablar de lo divino y como versiones simplemente antropomórficas: los dioses no son sino seres humanos superiores y como tales, gozan en grado eminente de la impenetrabilidad y misterio del entendimiento y libertad propias del hombre. Sin embargo, quiero notar dos aspectos de sumo interés: uno, el de la clara dife-

renciación entre lo que los dioses *hacen* y lo que son, piensan y elaboran en su fuero interno. Otro, el modo racional de acceder a lo divino. Se trata de unas estructuras mentales y ontológicas que de modo más o menos directo hacen inteligible, objetivable a lo divino. PLATÓN, en el l. VII de la *República*, establece un argumento de analogía de proporcionalidad para conocer las funciones de la Idea del Bien al compararla con el Sol y para enlazar los diversos niveles de conocimiento y de realidad correspondientes en la alegoría de la línea dividida en segmentos. Así se logra saber, lo que las ideas son mediante el principio de que las cosas son imágenes de aquéllas y de que el *analogatum princeps* en este proceso son las Ideas. ARISTÓTELES también utiliza la analogía para englobar bajo un concepto a diversos individuos. Pero asienta un tipo de analogía de atribución extrínseca en que a partir de la substancia, llega al conocimiento de aquello que se relaciona con ella (los accidentes, por ej.). PLATÓN y ARISTÓTELES establecen unas estructuras analógicas en las que lo divino entra dentro del campo de lo objetivable: PLATÓN partiendo de un orden superior: las Ideas; ARISTÓTELES de uno inferior: la substancia. El agnosticismo aún no tiene cabida. Falta una concepción de Dios que salte de estas estructuras lógicas y ello nos lo va a dar la revelación.

Por un curioso paralelismo, existe en el mundo hebráico un concepto muy similar al de *zeós* y *zeíos*: el de *El, Eloah* y *Elohim*, que aunque de origen sumamente oscuro, significan «fuerza», «poder». Con estos términos se designan a todos los dioses prebíblicos, a las fuerzas superiores del Cosmos. No sin razón traduce la versión de los LXX *El, Eloah* y *Elohim* por *zeós*. Después de la revelación de MOISÉS, aparece Yahveh que es exactamente el *Elohim* de Israel, el que se manifiesta en el Sinaí y el que tras un pacto hecho con su pueblo, lo conduce y gobierna social y religiosamente. Yahveh ya no es traducido por *zeós*, sino por *Kyríos* en los LXX. Y este es el Dios que en verdad va a dar origen al agnosticismo posterior. Yahveh se caracteriza, en lo que a nosotros respecta porque: 1.º Es totalmente distinto del hombre y del mundo: es santo y «en cuanto es santo no es hombre» (*Oseas*, 11, 9), es creador, y se opone a hombre del mismo modo que espíritu a carne. 2.º Los ca-

minos y designios de ese *Eloah*, Yahveh, sobre su pueblo son misteriosos, admirables, pero son objeto de una revelación que culmina en el *Nuevo Testamento* donde S. PABLO, apoyado en las palabras de Cristo afirma que ya no hay misterio de Dios para el hombre: pero se trata de los secretos de Dios en su vertiente operativa ya insinuada por los griegos. Absolutamente nada más. 3." La misma esencia de Dios es totalmente impenetrable: Yahveh es un Dios «escondido» *El mištaher* (*Is.* 45, 15 *et passim*). Cuando MOISÉS asciende al Sinaí, se le presenta de modo terrorífico, misterioso, envuelto en una nube: «No podrás ver mi rostro, le dice Dios, pues el hombre no puede verme y vivir» (*Ex.* 33, 18-23). Y en otra ocasión le dice como única explicación de su ser: «Soy el que soy», con lo cual indica solamente una realidad presencial de Dios (no su esencia) de acuerdo con el significado del verbo *haya* y una especie de tautología, puesto que la palabra Yahveh tiene la misma raíz que el verbo empleado para decir que es el que es. Dios, en su esencia, es totalmente inasequible y en vano se buscará en la *Biblia* un argumento que intente probar su existencia o esencia, ni siquiera en la descripción de *Isaías* de las maravillas de la creación (40, 21-31) en la cual la conclusión no es: «Luego Dios existe» sino «Dios es grande, estad unidos a El».

La estructura interna de Yahveh no sólo choca con la gnosológica humana sino que incluso permanece desconocida. Luego se intentará dar una noción de la esencia divina, se intentará llegar a ella y hacerla objetivable, pero desde el más radical agnosticismo hasta los esfuerzos analógicos de Santo TOMÁS, siempre quedará un residuo inobjetivable, de modo que él mismo podrá decir: "*Aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid sit Deus*" (*In Ep. ad Rom.* c. 1, 1, 6) y en otro lugar "*quid vero sit (Deus) penitus manet ignotum*" (*Contr. Gent.* 1, 3, c. 49). El gigantesco empeño en acceder a Dios por medio de la analogía y por la vía de causalidad-negación y eminencia, dará incluso pie a una especie de semiagnosticismo patente en la polémica entre GILSON, MANSER, GARRICOU-LAGRANGE, SERTILLANGES etc... Este último concluye: «No sabemos lo que Dios es; no lo sabemos en ningún grado... de ninguna manera (*nullement*), en nada (*en rien*)» (*Dieu*, II, p. 382). En el fondo late un aspecto digno de tenerse en cuenta:

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

el Yahveh encontrado en el Sinaí, es un Dios de revelación, un Dios soteriológico, objeto de fe en cuanto Padre, Creador, Redentor etc... El Motor Inmóvil, el Acto Puro, la Transcendencia fundamental de lo existente, son objetos de la razón con la cual comulgan en estructuras similares, mientras que el Yahveh religioso se diferencia radicalmente de ellas. Se trata del mismo Dios, pero visto desde ángulos totalmente distintos e irreductibles: como dice HEIDEGGER, ante el Dios de la razón, no se ve movido el hombre a hincarse de rodillas y orar. Por otra parte, el Dios de la revelación, si llegase a ser totalmente objetivable, dejaría de ser contenido de la fe. El esfuerzo consistirá en llegar a la máxima conciliación entre ambas vertientes, una de las cuales es la agnóstica que deserta de tal esfuerzo por los motivos que vamos a considerar. Por otra parte, cuando hoy se hable del Dios de la religión, para admitirlo o marginarlo, se sigue pensando explícita o implícitamente en el Dios-Yahveh que acabamos de detectar. Una expresión de tal Dios, ya no revelado sino obtenido de las profundidades de la psicología humana pero que tiene los mismos caracteres de Yahveh es por ejemplo el *mysterium tremens*, el *mirum, fascinans* «numinoso» de OTTO en su obra *Das Heilige* (1917). Y en cualquier caso, la irreducción dicha de lo religioso a lo racional ha sido suficientemente subrayada actualmente por autores como BRUNSCHVICG, MARESCA, BERDIAEFF, K. BARTH etc...

Entrando en las motivaciones concretas del agnosticismo teológico-ontológico, nos encontramos con una primera forma, aunque no primera en el tiempo, centrada en la antinomia de la interna Unidad absoluta de Dios y la multiplicidad de la estructura mental humana. Este último extremo adopta dos formas típicamente medievales: la multiplicidad discursiva, que procede en la cognoscibilidad de los objetos mediante géneros y especies y la multiplicidad de tipo religioso, manifestada en los diversos nombres y atributos divinos expresados en los libros sagrados, sean éstos *Biblia*, *Nuevo Testamento* o *Corán*. El problema, pues, se plantea en los mismos términos en el ámbito judaico, cristiano y musulmán. Entre todos ellos, hay un autor particularmente representativo, exponente, a su vez, de los más claros del agnosticismo de todo tiempo. Me refiero a Mosé ben MAIMON (Maimónides), cuyo pensamiento sobre el particular se

halla expuesto en su obra *Moreh Nebukim* (Guía de los descarriados). Llevado de la mano de ARISTÓTELES y PLATÓN, establece con argumentos racionales la existencia de un Primer Principio del mundo, que luego hace coincidir con el Yahveh de su credo. Llegado a este momento cesa en su actividad racional afirmando que tal Dios es incognoscible para el hombre en su esencia, lo cual no se debe (y se esfuerza por dejarlo bien claro) a motivos religiosos sino a la simple limitación de la razón humana, admitida por todos los filósofos (*Op. cit.*, c. 31). Establecida la existencia de Dios racionalmente y su radical unidad por vía de la fe, creo que se pueden distinguir dos aspectos estrechamente relacionados entre sí: la unidad que excluye todo tipo de composición interna y la unidad que es de tal índole que salta por encima de cualquier orden categorial y analógico situándose en un plano absolutamente transcendente. Y ambos tipos, rechazan cualquier definición, predicado o nombre que sea fruto de la actividad racional humana estructuralmente multiplicadora. En efecto, en el capítulo 52 de la *Guía* distingue las siguientes formas de atributo que podrían atentar contra la simplicidad de Dios: Primero, aquellos que pertenecen a la definición de la cosa, del orden de los géneros y diferencias. En una identificación del nivel lógico y ontológico, concluye que «estos atributos no son aplicables a Dios pues no tiene causas anteriores que hayan causado su existencia de forma que puedan servir para definirlo... Dios no puede ser definido» e insinúa que se inspira en ARISTÓTELES, al parecer en *Anal. Post.* 1, II, c. 10; *Met.* VII, c. 12; *Top.* VI, 4, 3. En segundo lugar, puede entenderse por atributo una cualidad cualquiera que sobreviene a la esencia, lo cual también sería absurdo en Dios, pues dichas cualidades implicarían composición en la esencia divina, potencialidad para recibir las y admisión en su seno de ciertos accidentes, dado que tales atributos-cualidades serían de la categoría del accidente. Es interesante observar cómo MAIMÓNIDES incluye en este y en otros pasajes de sus obras, dentro de los atributos accidentales, a la misma existencia y unidad. Ni tan siquiera podemos aplicar estas notas a Dios, porque implicarían composición en El. Creo explicar esta afirmación que pone a su agnosticismo en el nivel más radical, por el hecho de que esté dependiendo de AVICENA aunque explícitamente confiese su filia-

ción netamente aristotélica: se trata de un ARISTÓTELES avicenzado precisamente en aquellos puntos que merecieron el más duro ataque de AVERROES. Para AVICENA, tanto el *mawjud* (existencia) como el *wahad* (unidad), son algo accidental que se añade a la esencia. Por ello se ve forzado MAIMÓNIDES a rechazar tales atributos y adherirse a la opinión mutazilita musulmana según la cual: «Dios es poderoso pero no por el poder, es sabio pero no por la sabiduría, existe pero no por la existencia, es uno pero no por la unidad, sino por su misma esencia». La conclusión de MAIMÓNIDES es que «todo revierte en una sola idea: que Dios no tiene ninguna multiplicidad» (*Op. cit.* c. 57). Y en orden a los atributos y nombres dados a Dios por la *Biblia*, la consecuencia es que se deben interpretar en puro sentido alegórico y aplicados solamente a las operaciones de Dios, nunca a su misma esencia.

En cuanto al segundo aspecto de la unidad como unicidad interna transcategorial, es afirmada por MAIMÓNIDES por el hecho de que Dios no tiene ninguna relación con las creaturas ya que ésto implicaría comunidad de géneros aunque fuesen remotos. Dios y las Creatura pertenecen a géneros radicalmente distintos pues, primeramente cualquier atributo común rompería la simplicidad divina y, en segundo lugar, y en ello vuelve a seguir a AVICENA, Dios es el único necesario por sí en frente de lo creado que no es más que posible por sí y necesario por otro. La conclusión es que «entre estos atributos que se aplican a Dios y los que conocemos en nosotros, no hay absolutamente ninguna comunidad de sentido» (*Op. cit.* c. 56) y, por tanto «no hay para Dios ningún atributo positivo» (*ib.* c. 58). Solo resta que MAIMÓNIDES establezca las conclusiones definitivas en torno a nuestro acceso racional a la esencia de Dios: 1.º Cualquier atributo o nombre positivo que se aplique a Dios no tiene más sentido que el negativo: Dios existe quiere decir que no es no-existente; Dios es uno, que no es múltiple etc... La afirmación es el camino descendente de Dios a las creaturas, por la adición de elementos, atributos, predicados que constituyen finalmente los seres compuestos individuales. La negación es el único camino ascendente hacia Dios, al eliminar todo atributo y composición y reduciendo todo a la más absoluta simplicidad. En esto, recuerda extraordinariamente, como veremos, a

DIONISIO Areopagita. Esta forma de llegar a Dios por vía negativa, se halla además en el mundo cristiano anterior y posterior a MAIMÓNIDES y ejercerá junto con DIONISIO, un señalado influjo en Santo TOMÁS. Pero incluso dentro del campo judaico y musulmán, tampoco era una idea nueva, aunque no se hubiese llegado a formular con tanta decisión. Baste recordar a Ben BAHYA, ABRAHAM ben Dawid, YEHUDA ha-Lewi etc... Dentro del Islam la vía negativa o *tariq al-nafi* fue el arma predilecta, junto con el alegorismo del *kalam* mutazilita, frente a la ortodoxia asari y por los mismo motivos que MAIMÓNIDES. Para éste solo se puede afirmar de Dios positivamente el tetragrama o *šem hamforaš*, que respetuosamente deletrea solo sin llegar a pronunciar entero el nombre de Dios. 2.º Atributos operativos de Dios, que pueden predicarse de El siempre que no se supongan virtudes o facultades que los produzcan y que rompan la unidad esencial divina, o anuden relacionamente a Dios y las creaturas. Las operaciones divinas brotan como rayos de la fuente simplicísima e inefable de Dios. Yahved ha quedado para MAIMÓNIDES totalmente incognoscible: solamente podemos saber de El lo que no es. Cae en el agnosticismo porque siendo aristotélico, neoplatónico y judío de fe, va más allá de todos ellos: prescinde de la analogía del ESTAGIRITA; hace caso omiso de la causación y ejemplaridad neoplatónica y pone en primer plano lo que en su credo es secundario: la esencia misma de Dios, pasando a segundo lo que en la *Biblia* es principal: el orden de operaciones divinas.

El segundo motivo del agnosticismo dentro del grupo que estudiamos, ha sido ya apuntado por MAIMÓNIDES: el hecho de que Dios esté por encima de toda categoría y por tanto al margen de la analogía y causalidad. Se llega a su existencia por medio de esa misma causalidad vista desde ARISTÓTELES y el neoplatonismo; pero cuando se trata de su esencia, se prescinde por completo de ella. Es la posición representada por dos autores distantes entre sí pero íntimamente relacionados aunque con matices muy diversos: DIONISIO Areopagita y ESCOTO Eriúgena. Ambos dependen del neoplatonismo con el que no son enteramente consecuentes por la intromisión del Yahveh del Sinaí. ESCOTO, por otro lado, depende de DIONISIO: conocido es el problema de la versión eriugeniana del *corpus areo-*

*pagiticum* que tanto desagradó al Papa Nicolás I y que personalmente marcó en su traductor una nueva etapa de su pensamiento. Pero podríamos decir del ERIÚGENA con respecto a DIONISIO lo mismo que MATTON ha demostrado con respecto a la utilización en ESCOTO de los textos de S. AGUSTÍN. ESCOTO da una versión nueva del problema aun dentro del marco dionisiano: aparte de ciertos presupuestos, DIONISIO resuelve su agnosticismo en una salida extático-mística, mientras que el ERIÚGENA se queda en una pura negación, matizada de ciertas afirmaciones, al nivel puramente racional.

Podríamos decir que el esquema del AREOPAGITA se reduce a cinco estadios: afirmación de la absoluta transcendencia de Dios por encima de cualquier categoría, teofanía de ese mismo Dios, acceso por vía de afirmación a su esencia, resolución de este acceso en una negación, apertura de la negación al procedimiento extático-místico. Quiero observar antes de seguir adelante, que el pensamiento dionisiano y el del ERIÚGENA, se prestan a las más diversas y encontradas interpretaciones, por lo cual aventuro mi visión personal sobre ambos autores.

El aspecto supracategorial transobjetivo de Dios y su correlato de teología negativa o negación de las estructuras noéticas humanas se hallan particularmente en las obras dionisianas *Teología mística*, en sus cartas primera y segunda, *Sobre los nombres divinos* (C. I, 4-6; VII, 1-3; XIII, 3) y en *Sobre la jerarquía celeste* (c. II, 3). En el tratado sobre los nombres divinos afirma taxativamente: «Si todos los conocimientos son acerca de los seres y tienen los entes sus límites, el conocimiento de toda la esencia que está más allá, sobrepasa el conocer» (I, 4; PG. c. 593). El *epekeina* viene aclarado por el uso que hace en la *Teología Mística* de la palabra *mystikós* reservada para todo aquello que sobrepasa la capacidad del entendimiento humano y por la afirmación del mismo tratado de que «La causa única y perfecta de los seres, sobrepasa todas las afirmaciones y es plenamente independiente y superior al resto de los seres, supera nuestras negaciones» (V. col. 1048). Dios, pues, hallándose por encima de todo ser concebible, resulta fuera del alcance de nuestro conocer, incluso negativo. Pero no puede quedarse en esta afirmación: debe mucho al neoplatonismo, a través de los Capadocios en especial. Hay que hallar una vía

de acceso a Dios, por muy negativa que resulte. Para ello comienza por establecer, muy de acuerdo con la inspiración plotiniana, el principio de las teofanías tan caro luego para el ERIÚGENA: son los *proodoi*, procesiones o manifestaciones de Dios en lo creado (*ekfánseis*); es el «rayo superesencial» o «rayo de las Tinieblas divinas» que sale de la absoluta unidad de Dios para diversificarse en las cosas y que acabamos de ver recogido por MAIMÓNIDES (*De div. nom.* I, 4; *De myst. th.* I, 1 *et passim*); es, finalmente, la relación de causa efecto neoplatónica consistente en la manifestación (*ekfánsis*) por la que las causas invisibles y secretas (*Aorataí kai mystikáí*) aparecen visibles y cognoscibles en sus efectos debido a la participación *mezéxis* o imitación *mímesis* en virtud de la cual el efecto deviene en imagen (*eíkon*) de la causa y se opera una *zeiosis* o deificación de la creatura: los seres creados se hacen «mensajeros del silencio divino», «antorchas brillantes que indican la presencia de aquel que permanece en lugares inaccesibles» (*De div. nom.* IV, 2).

Pero con todo esto, el Dios transcategorial parece que se ha aproximado en exceso al campo de lo objetivable, lo que en definitiva va en perjuicio del Yahveh transcendente. Por ello se refugia inmediatamente en el aspecto negativo de su acceso al Absoluto. La teología, positiva, no es que se complemente sino que se corrige de base por la negativa: a Dios «...se le puede designar por todas las realidades en aquello que tienen algo de analogía con Aquel que las ha hecho. Pero aún hay un conocimiento más perfecto de Dios, que resulta de una sublime ignorancia... es cuando el espíritu, dejando todo y apartándose de sí, se une a los rayos deslumbradores, en los cuales se aclara en el abismo de la insondable sabiduría» (*Div. nom.* VII, 3). La teología negativa no es aquí sino un grado superior de acceso a Dios, más perfecto y más acorde con la «locura de Dios» que es «más sabia que los hombres» (I *Cor.*, 1.25). De este modo, en el capítulo segundo de la *Teología mística*, compara la teología negativa con la obra del escultor que desbastando la pieza de mármol llega a la figura que pretende realizar. La teología positiva, en cambio, sería el hecho de añadir los fragmentos a la estatua realizada. Con palabras más rigurosas, en el capítulo cuarto y quinto dice que la teología positiva representa el des-

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

censo de Dios a las creaturas en proceso epifánico de sí mismo y la negativa, el ascenso de la creatura a Dios( alejando lo accesorio, las palabras, las imágenes y conceptos. Ya vimos que era el pensamiento de MAIMÓNIDES también. Pero aún hay más para el AREOPAGITA: no sólo no se puede afirmar nada de Dios, pero ni aún negar: llega a la negación de la misma negación: «No se puede hacer ninguna afirmación ni negación de la causa de todo... porque sobrepasa todas las afirmaciones... y todas las negaciones muestras» (*Op. cit.*, V).

DIONISIO puso en un nivel de tienebla e incognoscibilidad fundamental a Dios, a pesar del arranque positivo de su acceso por la semejanza y participación. Lo último era el tributo debido al neoplatonismo; lo primero, a su concepción supracategorial de Dios. Esta doble vertiente, no fue incorporada en un proceso dialéctico de corte tomista en que la negación no fuese más que un momento de la analogía de causalidad-negación y eminencia. Pero su camino hacia el Absoluto se clausura aparentemente en la pura negación de la negación. Aparentemente, porque deja abierto un camino fuera de la razón (en ello se diferencia del ERIÚGENA) que es el de la unión mística. El pensamiento dionisiano se ha replegado en el más total nihilismo del filosofar sobre Dios, pero ha abocado a una línea que será muy frecuente en la historia del pensamiento: la del *ec-stasis*, entendido en una doble vertiente: la de salir de lo contingente y finito y la de unirse a Dios por medios místicos. El primer aspecto lo encontraremos en autores incluso modernos como ROBINSON; el segundo en cualquier corriente mística, por ejemplo la de S. GREGORIO Niseno y sus actuales interpretaciones. Se trata de un agnosticismo pregnante de posibilidades, generador de un acceso al Absoluto que escapa al análisis racional.

La postura agnóstica, basada en la transobjetividad y supra-categorialidad de Dios, puede aún adquirir un carácter mucho más radical, cuando se fundamenta en dos hechos: en el mismo concepto de ser y en la idea de que Dios no solamente es incognoscible para nosotros sino aún para sí mismo. En cuanto al concepto de ser, puede incluso inmiscuirse el no-ser para hacer de Dios un algo superior a las categorías, al ser y al no-ser. En cuanto al hecho segundo de la no cognoscibilidad de Dios para sí mismo se ha de deducir que Dios se autoconoce en el

hecho mismo de la autocreación. Ese Absoluto transcategorial y transobjetivo aún para sí habrá de ser, *a fortiori*, inaccesible a la razón humana. Es el caso de ESCOTO Eriúgena que presenta una tal mezcla y aún antinomia de aspectos que las interpretaciones se han dividido de la forma más variada: ALBANESE, MARIO DAL PRA, MAZZARELLA, CORSINI, WULFF, GILSON, CAPPUYNS etc.... Uno de ellos, la italiana VANNI ROVIGHI quiere explicar el pensamiento eriugeniano a base de un intento de racionalizar el problema de la creación pero sin llegar a lograrlo. En efecto: dependiendo de MÁXIMO Confesor y DIONISIO, más que del neoplatonismo mismo directamente, establece una serie de principios, muchos de ellos aporéticos, que le llevan a un claro agnosticismo, según creo personalmente interpretar y no a un panteísmo como han querido muchos. Establece en primer lugar en su *Perí fyseós merismoú*, (1. 1) una noción de *fysis* o naturaleza en la cual están enlobados el ser y el no-ser. Por no-ser entiende varias cosas, entre las cuales, las que ahora interesan, podemos destacar: 1.º «no es» aquello que sobrepasa al conocimiento de los sentidos, razón y entendimiento y en tal caso, de acuerdo con MÁXIMO y DIONISIO concluye: *nam sicut ipse Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur ita etiam in secretissimis sinibus ab eo factae et in eo existentes considerata ousía, incomprehensibilis est*: podemos saber que Dios es con la razón, pero no qué es. En tal sentido, Dios, no es. 2.º En el orden jerárquico de los seres, los inferiores son con respecto a los que están encima de ellos en la escala y son comprensibles por ellos pero no-son en referencia a los inferiores ya que no son inteligibles por ellos, hasta llegar a Dios sobre el cual no hay no-ser por no existir nada por encima a lo cual no comprenda El. De esta forma, Dios no es para nosotros puesto que permanece incognoscible. Pero tampoco podemos decir que Dios «sea» por dos razones: primera porque es incognoscible para sí (y el ser se califica por el autoconocimiento) y segundo porque es Super-ser, en el sentido que pronto veremos. Dios es incognoscible para sí mismo y por ello necesita de una autocreación continua la cual se realiza en la epifanía o teofanía de su esencia en las creaturas, en el mismo acto de crearlas «Dios es creado en las creaturas de un modo admirable, manifestándose así mismo, invisible haciéndose

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

visible, incomprensible comprensible etc...» (*De div. nat.* III, 678 C-679 A). Dios es más que ser porque está fuera de todas las categorías como demuestra en el libro primero de la obra a que aludimos. La conclusión es que el Absoluto es *hyperousía*, *hyperalezés* e incluso "*Deus dicitur sed non proprie est Deus, sed hyperzeós*". Parece que el camino estaba totalmente cerrado. Más aún, la vía quedaba patente para el panteísmo por el hecho de la teofanía y autocreación de Dios en ella. Precisamente se salva del panteísmo gracias a un agnosticismo que considero radical: a pesar de lo que afirma en el *De praedestinatione* (c. IX, 1-5) de que hay nombres que podemos aplicar a Dios *quasi proprie*; a pesar del sentido alegórico que atribuye a la naturaleza como símbolo y semejanza de Dios y a pesar, por fin, de que en la teología positiva o *katafatiké* diga que las perfecciones creadas se puedan aplicar a Dios, en cuanto que es causa de ellas (y parece que se olvida del concepto de participación y semejanza del AREOPAGITA del que toma esta noción y la teología negativa en su *Versio Dionysii* y en el comentario correspondiente: *praef.* 1035 A) aunque de una forma translaticia y metafórica. La teología positiva es anulada y superada por la negativa o *apofátika*: dice en el *De Div. nat.* (1. 1) que aunque la forma en que cualificamos a Dios con los nombres de "*superessentialis*", "*superveritas*", "*superbonitas*" etc.... sea afirmativo, con el prefijo "*super*" se niega cualquier tipo de semejanza con lo creado, sin dar lugar, siquiera, a la eminencia. En definitiva se da una clara prevalencia de la vía negativa: nos acercamos más a Dios cuando decimos lo que no es que cuando decimos lo que es (*De div. nat.*: 122: 522 C, 510 C, 527 B, 516 A. 551 B-C, 963 C). Dios es inefable e incognoscible porque supera las categorías e incluso el ser, está fuera del campo de lo objetivable incluso, en cierto aspecto, para sí mismo.

He expuesto dos de los motivos por los que el Absoluto, se nos ofrece como algo inaccesible a la razón filosófica en el estudio de su esencia: la unidad y el ser transcategorial de Dios en pugna, al parecer, con la multiplicidad de sus atributos y con la estructura del pensar humano limitado y en pugna además con el orden categorial de nuestra metafísica. Queda un tercer motivo que resalta aún más, si cabe, con la constitución del ser creado: la infinitud. Son muchos los aspectos que nos ofre-

ce esta motivación, de los cuales solamente trataré alguno en honor a la brevedad. Uno de ellos, el más primario tal vez, consiste en el enfrentamiento de la infinitud divina y la finitud del entendimiento humano, que cristaliza en una infinita progresión perfectiva de éste y que nunca llega a completarse por ser el objeto del conocimiento infinito. Me resulta particularmente costoso el tener que prescindir de esta faceta, pues creo que encuadra dentro de la mística más que en lo puramente racional, al menos de un modo directo. Sin embargo, no resisto la tentación de hacer una breve indicación a ella en particular en su versión moderna; me refiero a GREGORIO NISSENO. En realidad sigue en la línea de toda la problemática expuesta hasta ahora, haciéndose eco históricamente de los grandes Capadocios, sobre todo S. BASILIO y GREGORIO NACIANCENO. Pero su máxima novedad es su teoría de la «hepéctasis» según la cual, el hombre, que en esta vida no puede conocer a Dios en su esencia, en la otra solamente lo logra progresivamente, en línea infinita, sin abarcar nunca del todo a Dios. En definitiva, es la misma actitud de S. JUAN de la Cruz y de tantos otros místicos. Pero la interpretación del NISENO ha dividido actualmente las posturas entre católicos y protestantes, marcando dos tipos de agnosticismo o cuasi-agnosticismo. Una de ellas es la representada por Ekkehard MÜHLEMBERG (*Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1965), para quien el hombre radicalmente, constitutivamente, es incapaz de conocer a Dios ni en esta ni en la otra vida. En ésta última solo se dará un conocimiento periférico, quedando el hombre sumido aún en el agnosticismo más fundamental. Para DANIELOU y GAITH, en cambio, este agnosticismo de MÜHLEMBERG queda atenuado por cuanto en la *hepéctasis* el hombre sigue sin llegar a conocer plenamente a Dios en la bienaventuranza, pero el continuo progreso hepéctático modifica de raíz la misma capacidad intelectual humana. Esta modificación que en definitiva repercute en un progresivo aumento de perfección y felicidad, aun con el residuo de inobjetividad que queda de Dios, se convierte, en cambio, en VON BALTHASAR, en una eterna angustia, insatisfacción, agnosticismo irreparable.

Tras esta breve alusión al tema, quiero pasar a otros aspectos de la infinitud. Así: la antinomía real o aparente entre

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

Infinito y perfecto, Infinito y concreto, Infinito y persona, además de la no menos grave de la posibilidad de concebir el infinito como tal y de formar una idea del mismo. En realidad, el mayor problema es el de Infinito concreto y el de la noción de infinito, pues el binomio infinito-persona puede quedar resuelto al solucionar el primero; y el de Infinito-perfecto es algo que habrá de esperarse unos siglos dentro del pensamiento griego para que se aclare. Uno de los que más se acercaron a una verdadera noción de infinito, o asentaron las bases para que se alcanzase, fue ANAXIMANDRO con el *Apeiron*. Este era un indeterminado-infinito, que en opinión de KIRK y SELIGMANN, suponía espacialmente una inconmensurabilidad al estilo del *apeirona ponton* de HOMERO y cualitativamente una plena y activa indeterminación omnicomprendiva de la que los seres se separaban (*apocríneszai*, no *eccrineszai*, es decir, no como partes de un todo sino como origen fundamental y de distinta naturaleza) pero cometiendo una injusticia (*adikía*) por ese mismo hecho y por convertirse en *peírata*. El carácter hórrido de la injusticia del *péras* y la consideración de que el *Apeiron* era pura indiscriminación y, por tanto, imperfección, hizo que PARMÉNIDES «santificase» los *peírata* haciendo de su *tó on*, un algo perfecto y por tanto, limitado. Lo infinito se oponía a lo perfecto. ARISTÓTELES desoyó el carácter perfectivo del *ápeiron* de ANAXIMANDRO, cometiendo además el error de interpretarlo como un precedente de su materia prima. La conclusión fue negar la posibilidad de un infinito actual para relegarlo a la potencialidad pasiva e inactiva de su materia prima, de la divisibilidad o adición consiguientes etc. Si en alguna ocasión habla de un infinito perfecto, creo que no se refiere a la esencia en sí infinita, sino a su operación, al movimiento que imprime en otros seres. Únicamente con el neoplatonismo, y, por tanto, con la invasión de un Dios de la índole de Yahveh, pudo pensarse en un infinito actual y perfecto.

De la dificultad inherente de concebir un infinito concreto son exponentes toda clase de panteismos de uno u otro modo (HEGEL, SPINOZA, David DE DINANT etc...) los agnosticismos de HAMILTON, SPENCER y MANSEL y el mismo Santo TOMÁS de Aquino. Todo el problema radica en distinguir entre infinito e indeterminado, en primer lugar. La indeterminación nos llevará ine-

ludiblemente al panteísmo o al agnosticismo. No se trata, pues, de una simple imprecisión, estado amorfo, indeterminado, sino de una verdadera actualidad infinita perfectiva, real, con pleno valor ontológico. El AQUINATE resuelve el problema con la conocida distinción entre infinito potencial e infinito formal o actual. Y dentro de este último entre infinito absoluto y relativo. Dios sería un ser infinito actual absoluto, por la sencilla razón de que su ser (*esse*) no es recibido en ninguna potencia que lo limite y recorte en su infinitud "*Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus*" (1.<sup>a</sup>, q. 7, a. 1). SUÁREZ solucionará el problema de otra manera, sosteniendo que el acto, de sí, no dice ni limitación ni ilimitación: es indeterminado: su concreción en finito o infinito provendrá del hecho de que sobrevengan las diferencias de finito o infinito (distintas solo por la razón, del acto) de acuerdo con el *status* existencial que adquiera dicho acto.

La infinitud de Dios, pues, en sí misma considerada, tal como la presenta el agnosticismo, no parece repugnar que se encuentre concretada en un ser determinado, sin dejar de ser infinito, reflejado en los autores que hemos indicado arriba. Tal vez sea este uno de los puntos más delicados del agnosticismo. Prueba de ello es que tal problema se encuentra latente en posiciones tan lejanas del agnosticismo como son las de Santo TOMÁS y DUNS Escoto. A este último, incluso, me atrevería a calificar, según mi opinión, de agnóstico siempre que lo situemos en un plano estrictamente racional y humano. En Santo TOMÁS, la noción de ser y de los transcendentales forman un rango aparte de las demás nociones que tiene el hombre porque en su contenido abstracto suponen la perfección que las creaturas limitadas toman del ser infinito de Dios por vía de ejemplaridad. Pero esta noción abstracta que ni dice finito o infinito en sí, ha de concebirse de modo concreto, según un cierto *modus significandi*, para que se aplique al ser concreto de Dios infinito. Pero entonces ocurre que el *modus significandi* del entendimiento humano aplicado a Dios "*semper deficit*" (*In Sent.*, 22, 1, 2) porque "*intellectus noster a sensibilibus sumens initium cognoscendi, non transcendit illum modum qui in rebus sensibilibus invenitur in quibus aliud est forma et aliud habens for-*

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

*man propter compositionem*" (*Contra Gent.* I, 1, c. XXX). El salto, pues, de lo finito a lo infinito, utilizando nuestro conocimiento, se hace harto laborioso, puesto que nuestra razón está atenazada dentro de los límites del ser finito por la potencia receptora: si queremos pensar en un ser infinito, Dios, tendremos que negar este límite (contra la estructura del conocer), tendremos que suprimir la dualidad de sujeto y forma a que se amolda nuestro conocimiento, tendremos que eliminar toda clase de imperfección creada y por último, solo nos quedará o caer en el agnosticismo o remontarnos por vía de eminencia a través de la noción abstracta de ser y perfección, eminencia cuyo módulo será el ascenso infinitamente potencial (no actual), la *hepéctasis* nisena.

DUNS Escoto se hizo perfecto cargo del problema, apesar de ser Santo TOMÁS, así lo pensamos sin duda, el mayor esfuerzo por superar este escollo que nos había de abocar al agnosticismo más radical. DUNS, queriendo hacerlo, creo cayó en una cerrazón filosófica respecto a Dios. Me limitaré a hacer una breve indicación, provisional además, por cuanto que habría que esperar a la terminación de la edición de sus obras para confirmarla. En el *Opus Oxoniense* (d. 3, q. 3, a. 1, n. 3 *et passim*) afirma que el entendimiento humano es "*capax totius entis*", tanto finito como infinito y, por tanto, puede conocer a Dios. Por otro lado, es preciso tender un puente entre las creaturas y Dios con el fin de que sea viable este conocimiento: tal unión se da por medio del concepto "*simpliciter simplex*", unívoco, de ser, determinable por las "*passiones disiunctae*", de finito e infinito en las creaturas y en Dios. Ahora bien: ni ARISTÓTELES, ni AVERROES ni Santo TOMÁS, dice ESCOTO, pueden obtener un tal concepto pues se limitan a la "*quidditas rei sensibilis*" y por tanto a lo finito; en consecuencia, tampoco se puede afirmar que el entendimiento sea "*capax totius entis*" ni que pueda conocer a Dios. Echándose en brazos de AVICENA y recurriendo a la teología concluye que la noción de ser y la capacidad del entendimiento se han de obtener de la abstracción del ser finito sensible y del infinito revelado. En el fondo, pues, parece que niega a la razón humana sola, cualquier posibilidad de acceder a la esencia de Dios. El Absoluto Infinito solamente será objetivable si se incorpora la filosofía al seno de la teología.

Esta es la problemática y los motivos que presenta el agnosticismo teológico-ontológico: la inadecuación entre unidad, trascendencia e infinitud de Dios con la multiplicidad, orden categorial y finitud de la estructura del ser creado. Pasemos ahora al agnosticismo existencial-teológico en el cual se encontrarán estos motivos mismos, pero enmarcados en un ambiente distinto.

#### AGNOSTICISMO EXISTENCIAL-TEOLÓGICO

Creo que este grupo, toma su metafísica especialmente del movimiento existencial para el cual Dios, la Trascendencia, era más una apertura que un hallazgo positivo, sobre todo teniendo en cuenta la exclusión de un orden esencial estático que nos garantizase la fijación de la naturaleza de ese Dios-Fundamento. Dios es un misterio, no un problema, como dirá MARCEL, al cual nos vemos abiertos, religados, participantes de El etc... El grupo que ahora voy a estudiar halla también ese mismo fundamento de la existencia, por los mismos medios que HEIDEGGER pero tras de haberle dado mayor consistencia por la aceptación de una fe, se resuelve finalmente por el carácter de inobjetividad de la esencia de ese Dios-Fundamento.

Voy a centrar mi atención en un autor especialmente, el *best-seller* del movimiento, puesto que su obra vio cinco ediciones con 250.000 ejemplares en el espacio de dos meses en 1963. Me refiero al obispo anglicano de Woolwich, el Dr. John A. T. ROBINSON y a su libro *Honest to God* (Londres, 1963). Podríamos decir que la personalidad de ROBINSON, no estriba en su originalidad sino en el carácter de «resonador» de toda una corriente filosófico-teológica por cuanto que apartándose del fideísmo de Karl BARTH, reúne en sí el pensamiento de BONHOEFFER, BULTMANN y TILlich, particularmente y despierta la atención de las obras de COX, VAHANIAN, ALTIZER, VAN BUREN y HAMILTON, con los que además tiene muchas relaciones. BULTMANN, TILlich y BONHOEFFER coinciden en su estrecha relación con HEIDEGGER, más acentuada en los dos últimos que en TILlich, el cual muy influido por la filosofía de la indiferencia se aparta de la concepción de un Dios-Personal. Los tres hacen

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

salir a Dios del fondo de la existencia humana a la cual fundamenta, convirtiendo por un lado el Dios de las alturas en el Dios de la profundidad y, por otro, el concepto de secularidad en y por la cual se vive en contacto con Dios. A todos ellos sintetiza ROBINSON como veremos. Su carácter de resonador, alcanza a la obra de VAHANIAN quien en sus obras *The death of God* (1957), *Wait without God* (1964) aboga por una supresión del Dios tradicional puesto que en su racionalidad escolástica, ha muerto, para hacer vivir uno nuevo, el auténtico Yahveh de la *Biblia*, al cual, por supuesto, no se puede acceder racionalmente en su esencia como pretendió la Escuela. La resonancia robinsoniana alcanza también a HAMILTON, VAN BUREN, ALTIZER, los extremistas de la teología de la muerte de Dios. A éste último la antinomia de finito e infinito le conduce a un pensamiento en que oscila desde un panteísmo total y un agnosticismo esencial de Dios. Su pensamiento es sumamente oscuro como puede verse en la crítica que hace él mismo de su libro *The Gospel of Christian atheism* (1966), calificándolo de "*It is not a Gospel, it is not a Christian, it is not an atheism*"...

Toda esta corriente, se aparta de cualquier forma de fideísmo y sentimentalismo. En una u otra manera llega a la existencia de Dios racionalmente, pero se detiene ante su esencia o por falta de interés del problema o por la misma transcendencia de Dios o por la limitación del entendimiento o por las tres razones a la vez.

La citada obra de ROBINSON, se completa con unos debates sostenidos en "*The Observer*" en 1963 entre él y MASCALL, FARRER, el Arzobispo RAMSEY, Julián HUXLEY etc... y en otros publicados con el título de *Debate round Robinson*. Además, su pensamiento queda más perfilado al contrastar su libro clásico *Honest to God* con *Exploration into God*, publicado el año 1967.

A la vista de sus escritos, creo que la postura del Obispo de Woolwich, en lo que a nuestro tema respecta, está animada por varios principios: primeramente, el de reaccionar contra una concepción de Dios demasiado racionalista, frío, alejado de las exigencias vitales del hombre. En segundo lugar, el de enfrentarse a un Dios mitificado, e incardinado en una religión en que El es simplemente un remedio, una explicación de lo que

las ciencias no alcanzan, un *stop-gap*, un *long-stop* o como diría *Bonhoeffer* un *Lückenbüßer*. A este Dios lo identifica con la religión y de ahí su afán de desreligiosizar el cristianismo, sin hacer distinción entre verdadera y falsa religión. En tercer lugar, si rechaza las demostraciones, pruebas y argumentos racionales en torno a Dios y su esencia, es porque identifica metafísica con ciencias positivas, metafísica con realismo ingenuo y primitivo; por lo demás, como veremos, utiliza un auténtico método filosófico, dentro del marco existencial, concretamente. Por último, quiere dar un Dios secular y un cristianismo no religioso (en el sentido dicho) al mundo actual, que cada vez se está echando más en brazos del ateísmo. Su buena voluntad es innegable y merece aquella *charity of interpretation* a que aludí al principio de mi exposición y que hice mía.

Para ROBINSON, la *Superusía*, el Altísimo, las pruebas de su existencia, su personalidad intelectual y volitiva no son sino un mito. A Dios se le encuentra exactamente en la experiencia y en el análisis de esa experiencia de las relaciones interhumanas «El Tu eterno solamente se halla en, con y por debajo del Tú finito bien sea en el encuentro con otras personas bien en la respuesta a que se de al orden natural» (*Hon.* p. 53). Y ese Dios, fundamento de nuestra existencia humana interpersonal, es Amor, porque en amor están imbuídas, o deben estar, nuestras relaciones mutuas. Dios es el Fundamento-Amor de nuestro existir. Por eso Cristo es la máxima representación de Dios, porque se entregó incondicionalmente. Y eso es ser cristiano: «Vivir en ligadura con el Fundamento del ser, Dios» expresión que creo toma de BONHOEFFER; orar a ese Dios, no en soledad sino viviendo con los hombres desde el Ser-Fundamento, a los cuales se entrega incondicionalmente, como Cristo. Y este tipo de relación con Dios-Fundamento y con los hombres, no tiene nada de religioso, sino que es simple y radicalmente humana y secular. Esto expuesto (y dejando otros aspectos de sumo interés pero que nos alejarían del tema) vamos a ver qué tipo de conocimiento tiene ROBINSON para acceder a ese Dios-Fundamento hallado por análisis existencial y confirmado por la fe.

Comienza con la afirmación (coincidiendo y aun dependiendo de MACQUARRIE) de que el problema de Dios en toda su extensión no es objeto de pruebas racionales ni de análisis

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

conceptuales. Pero recordemos lo dicho al comienzo: aquí, tanto ROBINSON como MACQUARRIE están pensando en pruebas científicas, empiriológicas, cosa en que todo el mundo estaría de acuerdo con ellos. Por otro lado, su análisis de la existencia, por muy elemental que sea y por muy guiado por la revelación que esté, es un acceso personal y racional del hombre a Dios y no por vía del sentimiento, fe o intuición. Pero aún podemos apurar más nuestra indagación. Al preguntar a ROBINSON si es posible la Metafísica, responde simplemente en *Honest to God: I don't know*: «no lo sé», lo cual no es una afirmación pero tampoco una negación, al menos en el sentido actual de ciertas metafísicas y teniendo en cuenta su mayor acercamiento metafísico que supone el *Exploration into God*. Piensa que hay que rechazar desde luego «el algo sombrío que late detrás de los fenómenos», con lo cual, lo único que rechaza es un tipo de metafísica de realismo ingenuo, puramente esencialista y descarnada de lo vivo y existencial. Pero... ¿qué metafísica admite?: por supuesto se opone a VAN BUREN para quien la única ciencia teológica es la Cristología. ROBINSON cree que podemos estudiar e indagar sobre la realidad objetiva y subsistente, pero no en sí sino por cuanto que partimos del análisis existencial del hombre (y no de proposiciones objetivas reservadas a las ciencias) y llegamos a una explicación de nuestra existencia concreta: eso y nada más que eso es lo que constituye una afirmación metafísica y teológica. Lo cual no implica relativismo por cuanto que tales afirmaciones van avaladas por la fe; pero sí empezamos a ver una vía abierta al agnosticismo. Este agnosticismo queda patente al plantear la pregunta de qué sea Dios en sí mismo: *What lies outside or beyond this relationship, we can never say*. Por tanto, aunque realmente Dios tiene su autonomía fuera de nosotros, solamente podemos conocerlo en y por nuestras relaciones interpersonales «Debemos refrenar nuestros deseos metafísicos: no sabemos nada sobre el ser de Dios sino aquello que deja transparentar en su relación con nosotros». Más aún, preguntado en cierta ocasión por este problema respondió: «Las afirmaciones teológicas no son proposiciones objetivas sobre cosas en sí mismas; son simples expresiones de mi visión o de mis perspectivas de la vida. Son unas afirmaciones sobre la realidad, en

la cual mi vida se funda *cuando yo* doy mi respuesta (*as I respond to it*) a esta realidad, al nivel de una aproximación totalmente humana y no sólo científica» (*Debate*, p. 252-253). El agnosticismo, depurado del subjetivismo que parece insinuar gracias a otras expresiones de otros lugares en que taxativamente rechaza la acusación de relativismo, en particular en su último libro.

El problema del Dios-persona parece preocuparle especialmente a ROBINSON, sobre todo en *Exploration into God*, en que atenúa un tanto la postura adoptada en *Honest to God* pero sin salir de la vía negativa en que se sitúa. En esta última obra afirma, por un lado, que Dios es personal y por otro que de ningún modo es persona: parece contradecirse y sin embargo denota un conato de teología negativa del tipo de MAIMÓNIDES: Dios evidentemente no es infrapersonal puesto que constituye el fundamento de una existencia personal humana: Dios es personal, por cuanto que pertenece a ese nivel de la personalidad. Pero no es persona, ya que es más que persona: es una persona tal que para describirla hay que recurrir a la negación del concepto. SCHILEBEECKS enjuicia así a ROBINSON, *Sa 'theologia naturalis' ne se contente pas de defendre —avec raison— une théologie négative; elle est dans une certaine mesure, agnostique par rapport à Dieu, tel qu'il est en Lui Même (Dieu et l'homme, París 1965, p. 125)*. Tal vez yo suprimiría el *dans une certaine mesure* para substituirlo por la afirmación de «simplemente agnóstico», aunque con una tal buena fe y sinceridad que ha podido arrastrar a muchos que no eran agnósticos, sino simplemente ateos.

Volviendo al planteamiento inicial y a manera de recapitulación, volvemos a la misma problemática: de irreducción de lo religioso a lo racional en su totalidad. En medio de este binomio, convertir la esencia de Dios en un puro ininteligible o, por el contrario, racionalizarlo en exceso puede llevar directa o indirectamente a un ateísmo declarado. Por otra parte, la tal vez excesiva objetivación de Dios, el ateísmo consiguiente en algunos casos, las apremiantes necesidades del mundo actual, han podido desembocar en un agnosticismo que podríamos calificar como de «falta de interés» por conocer lo que Dios es. Evidentemente, viene dicho esto por pensadores preocupados

## EL CONOCIMIENTO ESENCIAL DE DIOS

por el aspecto teológico y pastoral-social. Pero no debemos confundir esta vertiente con la reservada al intelectual y filosófico que tiene derecho de inquirir y seguir inquiriendo en lo objetivo y transobjetivo. El agnosticismo es consciente de la inadecuación de las estructuras y límites noéticos humanos, con las de la esencia de Dios infinito, por los motivos que acabamos de analizar de unidad, transcategorialidad e infinitud. Pero, tanto para el teólogo como para el filósofo, el agnosticismo hunde sus raíces en un fondo profundamente humano: la abisal diferencia entre Dios y la creatura. Diferencia que se hace patente en el mismo comienzo del filosofar sobre Dios: la admiración. Dice Santo TOMÁS: *Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod admiratur, timens defectum, sed in futurum inquirat... Stupor est philosophandi impedimentum*. Y el que se admira sigue filosofando, porque *habet spem... consequendi eius quod scire desiderat*. Cuando el hombre pierde la esperanza de filosofar ante Dios, no es por otra cosa sino por la inmensidad e infinitud del ser divino, por la desproporción entre el Absoluto Transcendente y la limitación noética creada del hombre.

Sin embargo, un examen detenido de la doctrina tomista nos hace ver que esa esperanza no es ilusoria. Ciertamente es que en Santo TOMÁS encontramos posiciones de teología negativa en la que parece alinearse al lado de DIONISIO, MAIMÓNIDES, ESCOTO, etc... Pero estas posiciones debemos interpretarlas en un contexto mucho más amplio. Cualquier conocimiento negativo presupone siempre uno positivo *intellectus negationis fundatur in aliqua affirmatione* (*De Pot.* 7, 5): no es posible, pues, negar lo que es Dios, sin antes estar abiertos a El de un modo positivo en cierta forma. Esta apertura noética positiva parece que, según el AQUINATE, reside en el carácter hegemónico del *intellectus principiorum*, respecto a toda objetivación racional. En efecto, Dios se encuentra en el ámbito del contenido inteligible de los trascendentales que no podemos agotar conceptualmente, pero sin los que tampoco sería posible la razón conceptual objetiva. En el acto de tendencia que brota del fondo transcendental de la razón objetiva (muy pobremente explicitada en ella misma), reside la positiva orientación hacia la posible inteligibilidad divina. En el acto de tendencia no conceptual ligado a los conceptos, lo que podría llamarse con el Dr. MI-

ILÁN, intuición sineidética, se manifiesta el carácter intelectual transobjetivo, pero no supratranscendental o suprainteligible, de nuestro conocimiento de Dios. De esta manera, la esperanza de filosofar acerca de la esencia de Dios, no se frustra en el seno del estupor, sino que continúa viva. Santo TOMÁS supera el prejuicio tan común en las filosofías objetivistas (baste recordar a KANT o HARTMANN), de la equivalencia entre lo objetivo y lo inteligible, lo transobjetivo e inteligible. Lo transobjetivo puede ser inteligible: más aún, sin lo transobjetivo transcendental no se entiende la *ratio obiectiva* misma.

PATRICIO PEÑALVER SIMÓ  
INVESTIGACION FILOSOFICA  
DE LA HISTORICIDAD

- - -