

71117

M12 ✓

EL SILENCIO DEL DIOS

LA RESPUESTA DEL BUDDHA

2

Raimon Panikkar

¿Podemos liberarnos de la historia- y de su Dios?

posiciones a las cuales el Buddha se negó a dar una respuesta.<sup>1</sup> En rigor, se trata de cuatro problemas fundamentales: la eternidad del mundo, su finitud, la existencia después de la muerte y la identificación entre el alma y el cuerpo.<sup>2</sup> Es importante observar que la cuestión sobre la existencia de Dios no se encuentra explícitamente mencionada. Por otro lado, los Dioses salen constantemente a relucir en los escritos budhistas, pero no corresponden a lo que la tradición monoteísta entiende por "Dios". Respecto a este tipo de Dios, el silencio del Buddha es total, porque no reconoce ni siquiera el espacio creado por la pregunta.

Es importante esta consideración para poder responder con conocimiento de causa al supuesto ateísmo del Buddha. Dos observaciones nos parecen aquí pertinentes. Ambas proceden del ambiente religioso-cultural en el que se mueve Siddhârtha. La primera se refiere a una característica peculiar de la

---

<sup>1</sup> Los textos principales son: MN I, 426-432 (Cûla Maluñkya Sutta # 63), que parece ser el primer documento; I, 483-489 (Aggivacchagotta Sutta # 72); SN III (Vacchagottasamyuttam # 33); IV (Avyâkatasamyuttam # 44).

<sup>2</sup> Otros textos relativos a problemas particulares sobre el avyâkrta pueden encontrarse en los siguientes suttas del DN: Brahmajâla, Mahâli, Poṭṭhapâda, Mahânidâna (numeradas comúnmente I, VI, IX, XV). Cf. MURTI 1955, p. 36, que da, además, las siguientes referencias: MN II, 229-238; Mil IV, 2-5 (ed. TRENCKNER, p. 144 y ss.); AbhKBh, apéndice (Pudgala Viniscaya); AstPrajPar, 269 y ss. ; DharmSam, 67; MK XXVII y también XXII y XXV.

especulación religiosa india: el planteamiento del problema del mundo antes que el de Dios; o, mejor dicho, el planteamiento del problema del mundo en la forma y con los métodos propios del problema de Dios. Parece como si lo problemático para la mente india no fuera la existencia del Absoluto, sino la existencia y la justificación de lo relativo, esto es, del mundo respecto a lo Absoluto. Este sería el motivo por el cual los cuatro problemas mencionados no versan sobre Dios, sino sobre el mundo y el alma humana. Evidentemente, tenemos que habérnoslas con cuatro cuestiones religiosas y no meramente intramundanas, pero, no obstante, todas ellas guardan conexión directa con el cosmos. El hombre de la India no pregunta por Dios o por lo ultraterreno, sino por la dimensión religiosa, esto es, trascendente e inmanente a la vez, de la existencia cósmica, incluyendo la humana. Se pregunta por la dimensión invisible de este mundo visible; es una cuestión de estricta fe. Dicho con una sólo frase: para la India, la cuestión teológica es un problema antropológico.

La segunda observación se refiere complementariamente a la familiaridad de la mente india con lo Divino. De Dioses, **deva**,<sup>1</sup> hay una infinidad, y éstos son para la mentalidad

---

<sup>1</sup> Instructiva es la triple etimología de la palabra **deva**, según las interpretaciones tradicionales. La primera se deriva de la raíz **div-**, con la significación de "brillar", "refulgir", y, según ello, los Dioses son aquellos seres brillantes que refulgen por su esplendor y belleza. La segunda provendría de otra raíz **div-**, esto es, "jugar", "divertirse", y, de acuerdo con ella, los Dioses son aquellos seres que juegan y se

general del tiempo del Buddha una realidad más palpable que la de los árboles que dan sombra a los hombres y que igualmente cobijan a los Dioses. O, dicho también con una sólo frase: el problema antropológico para la India es una cuestión teológica.

Ahora bien, si por "Dios" se entiende el más potente o el más supremo de los **deva**, discutan en buena hora las distintas sectas para dar la hegemonía a éste o a aquél Dios; mas, si por "Dios" se entiende el Absoluto, el Ser Supremo, el Creador de todas las cosas, esto ya es harina de otro costal, puesto que abandonamos el terreno escuetamente religioso para adentrarnos en los vericuetos de las interpretaciones filosófico-teológicas. Aquí, el Buddha se niega a contestar; es más, ni siquiera admite que la formulación de la pregunta tenga ningún sentido.

Tanto el Buddha como sus discípulos de antaño y de ahora

---

divierten porque no están sujetos a las miserias de la vida humana. Finalmente, una tercera etimología (mucho más artificial), nos la relaciona bien sea con **dâ-**, "dividir", "hacer participar", o con **dâ-**, "dar". Según ello, los Dioses son aquellos seres a los que se ofrecen sacrificios y que, a su vez, dan dones a los hombres. Cf. el interesante y aclaratorio juego de palabras en **SB XI,1,6,7**, en donde, jugando con la raíz **div-**, "brillar", de la que deriva **dyu**, "cielo" y "día", y **deva**, en el sentido indicado, se dice: "De su boca emitió los **deva**, los cuales, una vez emitidos, tomaron posesión del cielo... Y cuanto Prajâpati los hubo emitido, fue para él como el pleno día."

admiten la existencia de los **deva** y reconocen su poder.<sup>1</sup> A la pregunta directa del brahmán Sañgârava al Buddha: "¿Hay Dioses (**deva**)?", el Iluminado es categórico:

"Hay Dioses. Esto es un hecho que yo he reconocido y el mundo entero está de acuerdo en ello."<sup>2</sup>

?  
X  
X  
El mundo religioso del buddhismo está poblado, como el de las demás religiones, de seres superiores al hombre y en relación con él: ángeles, dominaciones, **apsaras**, **asura**, **devatâ**, etc.<sup>3</sup> Lo que ocurre ↓ es que la espiritualidad basada en la personificación de Dios ↓ es considerada por el Buddha como apropiada solamente para principiantes y mundanos. Quién está avanzado en la vida espiritual no se apoya ya más en los

---

<sup>1</sup> "Es unterliegt m.E. nicht dem mindesten Zweifel, dass der Buddha und alle seine Anhänger and die reale Existenz dieser Gottheiten geglaubt haben" ("No hay, a mi parecer, la menor duda que Buddha y todos sus discípulos creían en la existencia real de estas Divinidades"), afirma con razón GLASENAPP 1954, p. 23.

<sup>2</sup> Cf. MN II, 212 (**Sañgârava Sutta # 100**). No sería difícil aducir otros numerosos textos.

<sup>3</sup> Un estudio de las diversas Divinidades de las varias religiones podría constituir una monografía importante y urgente para enfrentar el problema del ateísmo contemporáneo. Cf. como fuente para el hinduismo, GONDA 1957.

Dioses.<sup>1</sup> El Tathâgata ha "visto" que el destino del mundo depende de las causas y de las condiciones; por esto, el sabio no se apoya ya en los deva, ni en ningún otro poder divino.<sup>2</sup>

X  
Los visos de ateísmo del buddhismo tuvieron que parecer incomprensibles en tiempos anteriores. ¿No será que se le llame así, en virtud de una concepción muy peculiar de la Divinidad, a saber, la concepción propia de las religiones abrahámicas o de las filosofías del ser? El Buddha no rechaza al Dios de los humildes y pequeños, a los Dioses, de los que luego el buddhismo estará repleto. Siddhârtha rechaza, en cambio, al Dios de los filósofos y teólogos y se niega simplemente a dejarse llevar por una dialéctica intramundana cuando se trata de lo verdaderamente transcendental: se niega a que se pueda manipular a Dios bajo ningún aspecto, ni a llegar a él como quien llega a una conclusión (¿quién puede "encerrar" a Dios?).<sup>3</sup>

Todos los textos en cuestión son enfáticos en este punto: el Buddha no niega ni afirma. Si negase una opinión, equivaldría a afirmar la contradictoria, y viceversa. El Buddha, simplemente, se niega a dejarse arrastrar por el juego de la mera dialéctica y por eso rechaza de plano tanto la

---

<sup>1</sup> Cf. MN I, 2 (Mûlapariyâya Sutta # 1); I, 329 (Brahmanimantânika Sutta # 49).

\* <sup>2</sup> Cf. MhPrajParSas I, 141, en la traducción francesa de LAMOTTE 1944-1949. Este es el punto sobre el que se apoyan los intérpretes modernos para subrayar el carácter "científico" del buddhismo.

<sup>3</sup> → 237, 1. 9

~~afirmación o negación de ambas a la vez.<sup>1</sup> De ahí su silencio.~~  
El Buddha, gentil y sonriente, no se niega a hablar, pero sí a responder, como se ve en los textos que citamos.<sup>2</sup> Para una mayor comprensión de los textos, será oportuno formular las ~~tales proposiciones:~~

1. El mundo es temporalmente finito.
2. El mundo no es temporalmente finito.
3. El mundo es y no es temporalmente finito.
4. El mundo ni es ni no es temporalmente finito.
5. El mundo es espacialmente finito.
6. El mundo no es espacialmente finito.
7. El mundo es y no es espacialmente finito.
8. El mundo ni es ni no es espacialmente finito.

---

<sup>1</sup> Para situar la negación del Buddha, será conveniente tener en cuenta la doctrina de origen vaíśeṣika, poco menos que común en todas las filosofías de la India, de las cuatro clases de **abhâva**, ausencia o carencia de ser: 1) **pragabhâva**, el no-ser previo a la existencia, algo así como el vestido antes de que sea confeccionado; 2) **dhamśa**, el no-ser consiguiente, o sea, una vez que ya ha dejado de ser, como el vaso una vez que se ha roto; 3) **atyantâbhâva**, la imposibilidad de ser, como el hijo de una mujer estéril; 4) **anyonyâbhâva**, o la negación recíproca, vgr., el agua y el hielo (según los ejemplos tradicionales).

<sup>2</sup> Aunque aquí sigo un camino propio en la interpretación del famoso **tetralemma**, siempre es instructivo conocer la bibliografía sobre la cuestión. Además de las obras citadas o por citar, son útiles al respecto: ROBINSON R. H. 1957; NAKAMURA 1957; SCHAYER 1933; ORGAN 1954; NAGAO 1955.

9. El Tathâgata *existe* después de la muerte.
10. El Tathâgata *no existe* después de la muerte.
11. El Tathâgata *existe y no existe* después de la muerte.
12. El Tathâgata *ni existe ni no existe* después de la muerte.
13. El alma es idéntica al cuerpo.
14. El alma *no* es idéntica al cuerpo.

Ante todo, hay que percatarse de la inteligibilidad de las mismas proposiciones. Las meramente afirmativas (1, 5, 9, 13) son a todas luces inteligibles, al igual que las meramente negativas (2, 6, 10, 14). Son de la forma "A es B" y "A no es B".

Las proposiciones afirmativas y negativas al mismo tiempo (3, 7, 11) no significan, esto es, no pueden significar, simple contradicción, precisamente porque la contradicción en cuanto tal no tiene significado. Piénsese, por ejemplo, en la proposición 3:

"El mundo es [parcialmente (o, por una parte)] finito y [~~parcialmente (o, por otra parte)] no es finito temporalmente~~".

Ahora bien, la inteligibilidad resulta aún más clara si se considera que la respuesta del Buddha no consistirá en ~~aceptar~~ <sup>negar</sup> tal proposición, sino en decir que ésta no representa su opinión, o, lo que es equivalente, que tal proposición no ~~contiene la verdad tal como la ve el Buddha (sin que esto~~

implique, como el Mādhyamika lo repetirá luego *ad nauseam*,<sup>1</sup> que la verdad sea entonces la contraria o la contradictoria).<sup>2</sup>

*24012* Sobre la inteligibilidad de las proposiciones que niegan tanto la afirmación como la negación, se ha discutido enormemente en las escuelas budhistas.<sup>3</sup> Se han interpretado estas proposiciones (esto es, la 4, 8 y 12), tanto en sentido conjuntivo como disyuntivo, a saber: 1) como la negación conjunta de la afirmación de las sentencias inmediatamente anteriores; 2) como la negación, por separado, de las dos partes de la proposición. La primera lectura diría, por ejemplo:

"El mundo *no* es (finito y no-finito)."

[El mundo *no es* ~~ni~~ <sup>a la vez</sup> ~~ni~~ finito ~~ni~~ no-finito.]

La segunda diría:

"El mundo *no* es finito y *no* es no-finito."

[El mundo *no* es finito ni tampoco es no-finito.]

Tanto por razones de paralelismo con el tercer género de proposiciones con respecto a las dos inmediatamente anteriores, como por poseer un sentido más obvio, nos inclinamos por la primera interpretación. La interpretación disyuntiva equivaldría a ~~una simple repetición~~ de las proposiciones

*(la negación)*

<sup>1</sup> Cf. ROBINSON R. H. 1966. *cf.* → *240,1* ✓

<sup>2</sup> Cf. los estudios de STAAL 1960, 1962 y 1975, pp. 33-46. Aunque los dos primeros no se refieren exclusivamente al buddhismo, proporcionan amplio material y materia de reflexión. Cf. también LARSON 1990, especialmente p. 312 y ss.

<sup>3</sup> Cf. PANDEYA 1966.

X primera y segunda y no representaría, por tanto, nada nuevo.<sup>1</sup>  
El sentido conjuntivo vendría, en cambio, a decir que ni la finitud, ni la no-finitud, expresan conjunta y adecuadamente la situación temporal del mundo. X

Nos encontramos, por tanto, con cuatro tipos de proposiciones que parecen agotar plenamente las posibilidades lógicas acerca de una afirmación cualquiera:

- I.- A es B.
- II.- A no es B.
- III.- A es y no es B.
- IV.- A no (es y no es) B.

El problema que se nos presenta es ~~cuádruple~~ <sup>múltiple</sup>: a) por una parte, debemos mostrar que el rechazo de I no implica necesariamente II; b) por otro lado, quedaría aún por hacer ver cómo, además de la disyuntiva I/II, hay lugar para otra disyuntiva III/IV; c) ~~finalmente~~, restaría aún por demostrar que no hay más huecos posibles, es decir, que se han agotado todas las posibilidades; d) solamente entonces <sup>el tetralema y</sup> la actitud del Buddha podrá ser inteligible. Su rechazo de los cuatro tipos de proposiciones, rechazo que comporta la superación de la ontología, no su negación ni su destrucción, significará entonces la liberación de la ontolatría. Vayamos por partes. X

a) En virtud del principio de no-contradicción, condición indispensable para nuestra inteligibilidad, parece, a primera vista, que si se rechaza una proposición del tipo I, automáticamente, esto es, implícitamente por lo menos, se

---

<sup>1</sup> Cf. las distintas opiniones de MURTI 1955 y PANDEYA 1966.

acepta la del tipo II. Ahora bien, contra todas las apariencias, el Buddha no acepta tal dilema. La razón profunda nos parece que radica, no en el desconocimiento por parte del buddhismo de las leyes lógicas del pensar, sino en el negarse a identificar el pensar con el ser. No se olvide que la primera formulación del llamado "principio de no-contradicción" no fue de Aristóteles,<sup>1</sup> sino de Parménides,<sup>2</sup> y que en el eléata, el principio es a todas luces ontológico y consecuencia inmediata de su identificación entre pensar y ser.<sup>3</sup> El principio de

<sup>1</sup> --- ἀδυνατοῦ ὅπως εἶναι καὶ μὴ εἶναι ("decimos, por tanto, que es imposible que cualquier cosa al mismo tiempo sea y no sea"), ARISTOTELES, *Metaphysica* IV, 4 (1006 a 3-4).

<sup>2</sup> Vale la pena citar este texto fundamental para el pensar helénico y fundamentante del pensar occidental, sobre todo científico: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'εἶναι εἴμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν

("es necesario decir y pensar que lo que es permanece, puesto que (el) ser es, y (la) nada no es"). Perfilamos las traducciones habituales: "Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras (a la) nada no (le) es posible (ser)". EGGERS 1986, I, p. 442 (Fr. 945). "Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht". DIELS 1951, I, p. 232 (Fr. 6).

<sup>3</sup> El famoso Fr. 3 (reportado por Plotino) reza: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι

X no-contradicción, sobre el que está construida la lógica, <sup>especialmente</sup> sobre ~~todo~~ <sup>se debe aplicar exhaustivamente a la realidad</sup> en Occidente, sólo es ~~válido en estos términos: de dos~~ ~~proposiciones contradictorias, el rechazo de una de ellas~~ ~~conlleva la aceptación de la otra,~~ sólo si el ser sigue al pensar. X

Pero la intuición del Buddha está fuera de este esquema y, teniendo en cuenta la <sup>ambigüedad</sup> ~~elasticidad~~ del verbo "ser", lo usa como verbo transitivo y no como sustantivo. Nos parece que así es posible superar el dilema sin caer en la contradicción, ni abandonar la inteligibilidad. X

En efecto, en virtud de la ductilidad del verbo "ser", "A no es B", puede significar:

#  
II, 1. A es no-B. X

II, 2. A no-es B.

En el primer caso, tenemos la negación de "B"; en el segundo, la negación de "es". Ahora bien, en virtud del principio lógico de no-contradicción, solamente la primera de estas dos sentencias es la que contradice una proposición del tipo I. Esto es, la proposición contradictoria de "A es B" es:

II, 1. A es no-B.

Pero no lo es:

II, 2. A no-es B.

En efecto, se trata de aplicar a A el atributo

("pues lo mismo es pensar y ser"). EGGERS 1986 (Fr. 935) traduce: "Pues (sólo) lo mismo puede ser y pensarse". Y DIELS 1951 (Fr. 6): "Denn dasselbe ist Denken und Sein".

contradictorio que se le aplicaba en la primera proposición; pero para ello, no es válido cambiar la fórmula de aplicación, esto es, el verbo activo que une el sujeto con el predicado. "A es", debe permanecer intacto en ambas proposiciones para que sea verdaderamente bajo el mismo aspecto que se le atribuye un predicado "B" en el primer caso, y su negación "no-B", en el segundo.

(lo que no podía negar sin contradicción)

Cuando el Buddha sutilmente responde: "'A es B', no es mi opinión", no dice en manera alguna, "A es no-B", sino ~~may~~ <sup>no</sup> ~~que~~ <sup>que</sup> ~~deje~~ <sup>deje</sup> ~~explícitamente~~, "A no-es B", lo que no es la contradictoria de la primera afirmación. Si M representa la proposición I, esto es, "A es B", y N representa "mi opinión", la afirmación del Buddha es:

una pregunta aludida con

M [A es B] no es N [mi opinión],

o sea,

II, 2. A no-es B,

que no es contradictoria a,

I. - A es ~~no~~-B.

No cae, por tanto, en contradicción. Si se le pregunta:

"¿A es B?",

él responde:

II, 2. "A no-es B";

y si se le replica:

II, 1. "entonces, ¿A es no-B?",

él contesta:

II, 2. "No" [A no-es ~~B~~].

Dicho de otro modo:

I. - "A es B"

es incompatible, por ser contradictorio, con:

II,1 "...A es no-B",

pero no lo es con:

II,2 "A no-es B".

→ esto ni es una tautología, ni es una identidad formal del tipo  $A=B$

→ 245,1

falsid  
"A es B" es especial, no substituir "especial" por "especial"

En efecto, si la primera proposición es verdadera, esto es, si "A es B", yo puedo substituir A por B y, entonces, la segunda proposición nos dice, en el primer caso (II,1):

"A es no-A",

lo que indica contradicción; en el segundo caso nos dice:

"A no-es A",

lo que equivale a decir que A no es absolutamente idéntica a sí misma. De serlo, no se hubiera podido igualar a B bajo ningún aspecto.<sup>1</sup> "A es B" hubiese sido una mera tautología estéril.

(II,2)

Esta segunda proposición es la que deja, por tanto, la puerta abierta a la respuesta del Buddha.

Ejemplificando con la proposición I: si el Buddha no es de la opinión:

"El mundo es finito (temporalmente)",

<sup>1</sup> Conocido es, en lógica moderna, el principio enunciado y defendido por SIGWART 1924, aunque criticado por muchos otros, de la negación de la negación; esto es, que "no no-A = A". Sin terciar en la discusión, en la que entra también el principio del <sup>tercio excluso</sup> ~~tercero excluido~~, diríamos que la fórmula vale siempre que "A = A", y esto es lo que no ocurre con el verbo "ser". Es decir, el principio no se cumple con "no no-es es", que es lo que hemos venido diciendo en el texto. "El ser se dice πολλὰ ἕως" ("de muchas maneras"), había ya dicho ARISTOTELES, *Metaphysica* IV, 2 (1003, a 33 y 1003, b 5).

Negar "El tripe es simpático"  
no equivale a virtud del p. d.c. de afirmar, q  
"El tripe es no-simpático"  
sino a tot cas  
"El tripe no es simpático"

9) [?] per tot  
el p. de contradicció  
no s'hi aplica

Ich sehe  
das nicht

[no diris "hinnü"]  
?

en virtud del principio de no-contradicción se sigue que:

"El mundo es no-finito (temporalmente)", ~~(cosa que el Buddha no niega explícitamente),~~

pero no se sigue:

"El mundo no-es finito (temporalmente)", ~~(cosa que el Buddha niega explícitamente).~~

Negar la proposición,

"El mundo no-es finito (temporalmente)",

~~equivale~~ a decir que no se es de la opinión <sup>de</sup> que el mundo no-sea finito (temporalmente), esto es, que la finitud del mundo no nos dice lo que el mundo sea. No estar de acuerdo con ello está muy en consonancia con la actitud del Buddha. Nada puede, en efecto, decirnos lo que el mundo sea, porque ni la cuestión del ser ni la del no-ser se ~~plantean~~ <sup>dejan aplicar exhaustivamente</sup> para el mundo. No es que la ontología sea falsa, sino que está encerrada en su propio círculo: el (ser) "es" lo que corresponde al logos. La intuición del Iluminado "ve" más allá. ¿Qué ve?... Nada. **Sûnyâta, nirvâna.** Hemos visto pues que el rechazo de I no implica que haya que aceptar II. Buddha puede rechazar igualmente II sin transgredir el principio de no-contradicción.

b) Del rechazo de la proposición I, se sigue:

"A es no-B",

pero queda en pie la proposición:

"A no-es B".

Ahora bien, el Buddha también rechaza esta segunda proposición. ~~Sin mucha logística, es perfectamente comprensible~~

~~Ahora bien,~~ <sup>con rechazando</sup>

la problemática

El problema no está resuelto porque

en virtud del principio de no-contradicción

que ~~si~~ ambas proposiciones,

"A es B"

Y

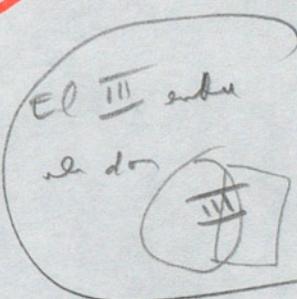
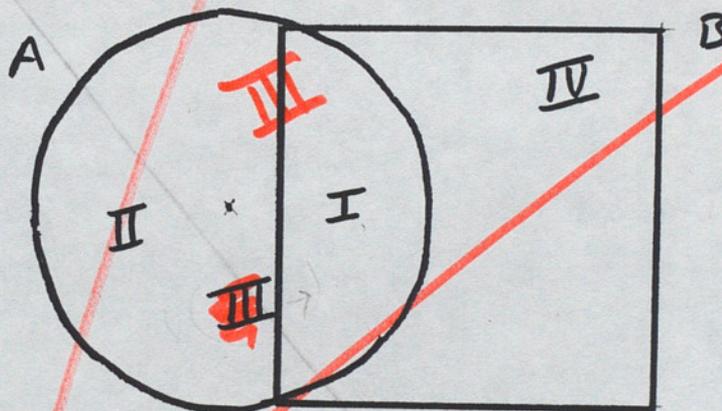
"A no-es B",

~~se está diciendo que~~

~~se rechazan~~, queda todavía un resquicio entre el es y el no-es, que hay que cubrir afirmando y negando las dos primeras proposiciones; esto es, que el mundo sea finito y no-finito (temporalmente). <sup>Hay</sup> Da, pues, lugar, <sup>para</sup> a otro dilema: el III/IV.

Esta es, precisamente, la cuestión que inmediatamente se le plantea al Iluminado: si no es de la opinión I ni II, parecerá entonces que tendría forzosamente que aceptar, o bien la afirmación de I y II conjuntamente, o su negación; esto es, o bien la proposición de tipo III, o bien la IV, se seguirían forzosamente del rechazo de I y II. La respuesta es, también aquí, negativa.  $\rightarrow$  ~~Uthi~~

~~Imaginemos el siguiente gráfico para mayor claridad:~~



Sea el círculo A y el cuadrado B.

La parte común permite afirmar con verdad la proposición I: "A es B".

La parte que pertenece solamente al círculo, permite afirmar con verdad la proposición II: "A no es B".

De la figura misma se desprende que ~~las proposiciones I y~~

II no agotan las posibles relaciones entre A y B. En efecto, considerando *todo* el círculo, se puede <sup>aí</sup> formar ~~con exactitud~~ la proposición III: "A es y no es B".

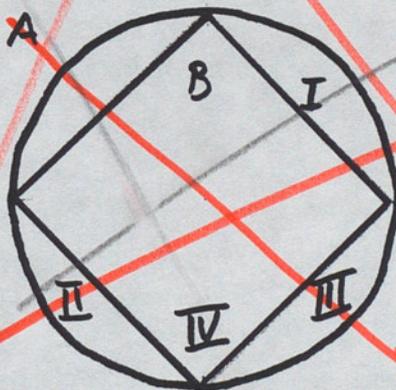
Si se tiene en cuenta la <sup>todo</sup> ~~porción~~ del cuadrado no recubierta por el círculo, se podrá también formular la proposición IV sin ~~faltar a la verdad~~: "A no (es y no es) B", o bien, "A no es, ni no es B".

Para mayor claridad, hemos ejemplificado las cuatro afirmaciones, pero igualmente hubiéramos podido aducir las razones del rechazo budhista. ~~Esto es:~~ <sup>aparte de la figura siguiente</sup>

Las partes II y IV no permiten aceptar la verdad de la primera proposición: "A es B".

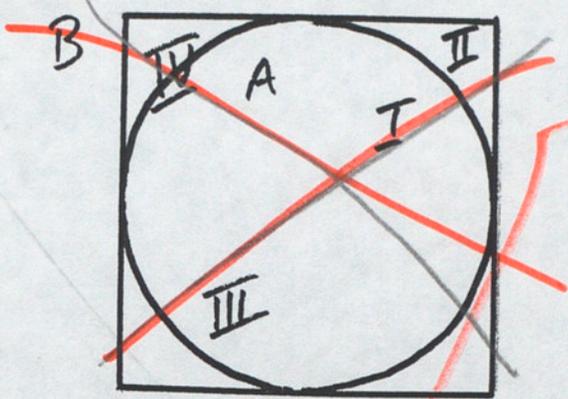
La parte I no permite aceptar la segunda proposición: "A no es B".

Todo el cuadrado B no permite aceptar la tercera proposición: "A es y no es B". ~~El cuadrado inscrito en el círculo sería la expresión de la tercera proposición:~~



~~"A es y no es B".~~

Todo el círculo A no permite aceptar la cuarta proposición: "A <sup>no</sup> ~~es~~ (es y no es) B". ~~El círculo inscrito en el cuadrado sería la expresión de la proposición IV:~~



~~"A no (es y no es) B".~~

247.1

Hay, pues, lugar para una segunda disyuntiva y, analógicamente a la primera, de la negación de III no se sigue necesariamente la aceptación de IV. Si se le propone al Buddha como proposición verdadera la del tipo III, por ejemplo, que el mundo sea y no sea finito, ello presupone que <sup>se afirma que</sup> el mundo trasciende y abarca las categorías de finitud y no-finitud.

Esta proposición, <sup>de</sup> ~~en efecto~~, en virtud del razonamiento <sup>afirma:</sup> que hemos hecho anteriormente, ~~no puede significar:~~

(como entre B y no B)

"A es B y no-B". [ sino ] A es y no-es B

Ello significa que entre el "es" y el "no es" no hay contradicción; esto es, que el predicado "B" se afirma y se niega del sujeto "A" bajo dos <sup>aspectos</sup> ángulos distintos. Ahora bien, si esta proposición se rechaza, tampoco puede decirse que tal rechazo implique la aceptación de la IV. Negando III, se niega, en efecto, que un predicado "B" convenga y no convenga a un sujeto "A", pero ello no implica que pueda decirse que tal <sup>en manera alguna</sup> predicado no pertenece ~~absolutamente~~ a tal sujeto "A". El rechazo de III implica que el sujeto no está exhaustivamente delimitado por la alternativa contradictoria de un determinado predicado: lo trasciende ontológicamente, por así decir. Ahora bien, negando <sup>esta proposición</sup> IV, ~~se~~ rechaza que tal transcendencia pueda

(proposición IV)

249.1

considerarse como una transcendencia ontológica. No es cierto que el mundo sea finito y no-finito, porque ni la finitud ni la no-finitud agotan o expresan adecuadamente el ~~ser del mundo~~. La

"A" en cuanto sujeto no pertenece a la esfera del ser y no-ser.

"Es" y "no es" (sadasat) no agota la realidad de "A". ("El hombre es y no es racional")

Su postura del Buddha es, ~~pues~~, inequívoca: ~~no considera que~~ ninguna de las cuatro alternativas ~~pueda expresar lo que~~ ~~podiera ser~~ su opinión. Hay, ~~pues~~, lugar para la ~~segunda~~ <sup>negación de la</sup> ~~disyuntiva sin incurrir en contradicción. Pero,~~ <sup>el rechazo</sup> ¿equivale ello <sup>entonces</sup> a un agnosticismo absoluto? ~~No lo creemos, porque~~ tanto el Buddha como la tradición posterior han creído que, ~~negando~~ <sup>desestimando</sup> las cuatro posibilidades aludidas, abren la puerta a la contestación real, aunque ésta no se deje aprisionar en palabras ni en proposiciones. Este es nuestro tercer punto.

c) ¿No se ha abierto con ello un proceso ad infinitum? ¿No se podría continuar planteando hipotéticas proposiciones V y VI que fuesen la negación de las dos anteriores? ~~No lo creemos así,~~ porque tales proposiciones serían idénticas a las III y IV. En efecto, <sup>→ 250,3</sup>

<sup>250,5</sup> V.- A es (es y no es) B,

VI.- A no es (es y no es) B,

<sup>y no)</sup> ~~no~~ significan otra cosa que las III y IV respectivamente. <sup>1</sup>

~~Sea en virtud de la ley del tercero excluido, sea en virtud del mismo principio de no-contradicción, las dos proposiciones en estudio no añaden nada nuevo a las anteriores.~~ <sup>tercio excluido</sup> <sup>1</sup> De hecho, los resquicios que, debido a la

<sup>1</sup> No queremos terciar en la acalorada discusión sobre si la lógica budhista y el Mādhyamika, sobre todo, hacen o no hacen uso de la ley del tercero excluido, aunque nos inclinamos por la afirmativa. Cf. ROBINSON R. H. 1957; PANDEYA 1966; MURTI 1955; YAMAGUCHI 1963.

analogía del ser, hubieran podido permanecer abiertos por las proposiciones I y II, han sido cerrados por las proposiciones III y IV sin otra escapatoria posible, puesto que III y IV tienen sentido, no precisamente en sí mismas, sino como correctivos a las I y II. ~~No tiene sentido alguno preguntar si el mundo es finito y no-finito, si antes no se ha puntualizado que ni la finitud ni la no-finitud expresan la situación real.~~<sup>1</sup>

Una comprobación de lo que venimos diciendo, la encontramos en el hecho de la ausencia de las proposiciones 15 y 16.

Ha sido comentado por algunos escritores que no se vé cómo las proposiciones 13 y 14 no se hayan completado con otras dos hipotéticas 15 y 16, análogamente a las tres primeras series de sentencias. El que la tradición no lo haya hecho nos parece, en cambio, altamente aleccionador.<sup>2</sup> En efecto, las dos frases:

15 - "El alma es y no es idéntica al cuerpo",

y

16 "El alma ni es ni no es idéntica al cuerpo",

son meras contradicciones, cosa que no ocurre con las

<sup>1</sup> ~~una obra cuyo estudio arrojaría mucha luz al problema de la aplicación de los principios del pensamiento humano al caso que nos ocupa (que no ha sido ~~tenido en~~ <sup>abundado</sup> ~~consideración~~ por su autor), quien se ocupa solamente de la problemática occidental)~~ MOROT-SIR 1947, especialmente p. 345 y ss.

<sup>2</sup> Caturdasâ avyâkrtavastûni (catorce cosas inefables), dice la tradición. Cf. DharmSamg, KASAWARA 1885.

~~simple~~  
CO

anteriores, que no juegan con la identidad, sino con la ~~simple~~ atribución de una determinada propiedad. Las proposiciones 13 y 14, dicho con otras palabras, excluyen toda otra posibilidad, mientras que las proposiciones anteriores a ellas necesitan de la doble negación para no dejar resquicios por donde pudiera pasar cualquier otra respuesta dentro del orden conceptual. Si hay identidad entre el alma y el cuerpo, decir que el alma es y no es idéntica al cuerpo carece de sentido; si no hay identidad, afirmar que el alma es y no es, o que ni es ni no es, idéntica al cuerpo, pierde toda inteligibilidad. De ahí que la incongruencia de las hipotéticas proposiciones 15 y 16 y el hecho de que la tradición no las considere, arroja luz sobre toda la cuestión. En una palabra, no se trata de epistemología, sino de ontología. Y, en rigor, esta distinción moderna es ajena a la tradición.

El Buddha no trata, pues, de negar los principios de identidad y de no-contradicción, sino de superar cualquier afirmación y negación que repose exclusivamente en ellos. Se trata, efectivamente, de **avyākṛtavastūni**, esto es, literalmente, de cosas inseparables, inefables, inexpresables, o, siguiendo la misma etimología castellana, se trata de "cosas inexplicables",<sup>1</sup> o también, de cosas que no se pueden deshacer.<sup>2</sup> Los principios de identidad y de no-contradicción

---

<sup>1</sup> De **in-ex-plicare**, esto es: algo que no puede ser desplegado, abierto en sus pliegues.

<sup>2</sup> La raíz **kr-**, "hacer", está en la base de la palabra **a-vy-â-kr-ta**: la primera **a** es negativa. **Vy-âkr-ta** significa "separado", "dividido", "desarrollado", "aplicado", "expuesto"

son, en rigor, *primo et per se*, principios lógicos, es decir del pensar, elevados luego a principios ontológicos, a causa del "dogma" de la identidad o, por lo menos, de la adecuación del ser y del pensar. El Buddha ha visto "más allá". Es precisamente porque ha agotado todas las posibilidades lógicas por lo que puede hacer este salto que libera al ser del pensar - en vocabulario helénico. Veámoslo aún.

d) Notemos que *avyâkr̥tavastûni* no son verdades incognoscibles, sino cosas (*vastûni*) que no pueden ser explicadas, separadas o desarrolladas; y estamos tentados de añadir - siguiendo a Buddha, pero haciéndole acaso traición por no respetar su silencio y el nuestro - porque son simples, primordiales, transcendentales y allende cualquier análisis.<sup>1</sup>

y, por consiguiente, también - muy significativamente - "transformado", "desfigurado", "cambiado". El verbo *vyâkr̥* significa exactamente: "des-hacer" y, por tanto, también "separar", "dividir" y, de ahí, "declarar", "explicar", e incluso "predecir" y "profetizar" (deshaciendo el nudo del tiempo). Luego, *a-vyâkr̥ta* significa "lo inexplicado".

<sup>1</sup> Sería importante comparar el *avyâkr̥ta* budhista con el *avyakta* de la *KathU* III, 11 (I, 3, 11); *BG* VIII, 20-23; etc. Aquí se trata del no-manifestado, no-desarrollado, previo a todo. Cf. un buen comentario en RAWSON 1934, pp. 129-143. *Avyakta* proviene de *a-vy-akta*, formado de la negación *a*, la partícula *vi*, y la raíz *añj-*, que significa "ungir". De ahí que *vyakta* signifique "adornado", "bello", "embellecido", pero pasa inmediatamente, incluso en el *RV*, a significar "aparente",

Si estamos en lo cierto con nuestra interpretación, nos parece que la intencionalidad de los **avyākṛta** no versa sobre la lógica del pensamiento, esto es, sobre un reblandecimiento del principio de no-contradicción o del principio del <sup>is</sup>tercero-excluido<sup>so</sup>, sino que se refiere más bien a la imperfección, limitación e incapacidad de expresar lo real que lleva consigo, primero el verbo "ser", y luego el mismo concepto de ser, porque, en última instancia, el mismo ser no deja de pertenecer al reino de lo impermanente, mutable, contingente. Hay, en efecto, proposiciones inexpressables, porque la comprensión ontológica no es capaz de abarcar más. Por eso, si bien entre A y no-A no hay término medio, sí lo hay entre es y no-es. Ahí está, a nuestro parecer, la raíz de más de un malentendido, incluido el llamado "ateísmo budhista". El malentendido es parte de una lógica cosificante, en la que el esquema no es otro que el "objeto" A, idéntico o no a sí mismo. En cambio, no es el objeto del que aquí se trata; no es que el Buddha sea partidario de una lógica tripartita y encuentre un término medio allí donde la lógica no lo encuentra. Lo que estas proposiciones nos dicen es que "A es B" no agota la identidad de A. Por esto hay lugar para "A no-es B"; y por esto precisamente, porque "A no-es B", es por lo que la proposición

---

"visible", "manifestado". Existe, sin embargo, otra raíz, **vi-** o **vya-**, que significa "cubrir"; **a-vyakta**, en este caso, significaría "lo descubierto", esto es, "lo manifestado". Pero nuestro interés no es etimológico. Hasta qué punto el Inmanifiesto de las Upaniṣad tiene relación con el Inexplicable del Buddha, es un apasionante tema por estudiar.

m12

"A es no-B" tampoco agota la identidad de A. De ahí que las proposiciones III y IV quieran convertir el mismo "ser" en objeto de afirmación y de negación y por ello mismo Sâkyamuni, y con él sus seguidores, se verá forzado a negar también que ninguna de las dos contenga la verdad. Sólo superando el logos se puede superar el on. La debilidad no está en B o en no-B; la contingencia no está en el conocimiento o en el juicio, sino en el mismo ser; esto es, la flaqueza está en el mismo A, en el sujeto mismo, que ni es, ni no-es, y, por tanto, ni siquiera es idéntico a sí mismo. En el fondo, la intuición budhista es <sup>simple</sup> ~~simple~~ y todo se sostiene coherentemente: anâtma-vâda, impermanencia, momentariedad, concatenación y dependencia universal, inexpresabilidad, nirvâna y silencio. A no es A porque el es de A no agota A. A (en cuanto es) es A

[tautología], pero A no-es "idéntica" a ~~A~~ A (~~al Ser de A~~ <sup>tenemos que</sup> ~~decir esto es,~~ <sup>hablando</sup>).

Todo lo que venimos diciendo se deja resumir ~~breve~~ brevemente repitiendo lo que hemos indicado desde el principio: no podemos manejar el Ser como pensamos los entes. Decir "A" consiste precisamente en "ser A", esto es, "A" equivale a "A es". De ahí que no se pueda pensar "A no es" ni manejarlo como un algoritmo neutro. Aquí tendríamos de nuevo lo que he venido defendiendo tan a menudo: el Ser no sigue al pensar. Y no digo que las leyes del Ser no sean las del pensar, porque precisamente el Ser no tiene leyes. El Ser es Gracia - en el sentido más profundamente filosófico (y teológico, para los conservadores).

Este último apartado tenía como intención mostrar la inteligibilidad del rechazo del Buddha o de su tradición a

dejarse encadenar en las leyes del pensamiento cuando se trata de la cuestión existencial del sentido de la vida humana y de la tarea del *unicum necessarium* para el hombre.

Con lo que llevamos dicho parecería deducirse que el silencio del Buddha es inteligible. No quiere entrar en el juego meramente dialéctico sobre las cuestiones últimas y calla. Pero el Iluminado aquí no sólo guarda silencio, sino que se aventura a decir que todas las posibles salidas lógicas no corresponden a su opinión. Se aventura a formular un rechazo.

¿Cuál es entonces su opinión?. O mejor dicho, ¿cuál es la intuición de fondo que le permite no aceptar ninguna opinión aparentemente racional?. La conmoción budhista es aquí verdaderamente epocal. Su desafío se extiende desde el citado Parménides hasta la última y más poderosa de sus secuelas: la Ciencia moderna. Y aquí recordamos todo lo dicho al inicio sobre la interculturalidad y la coyuntura única de nuestro tiempo. Nos limitamos simplemente a mencionar el ídolo occidental por antonomasia, aunque sus templos estén ya extendidos por toda la superficie, el subsuelo y la atmósfera de la tierra: la tecnociencia.

En efecto, los resultados literalmente maravillosos de la tecnociencia nos han llevado a creer que las leyes del pensar son revelaciones de leyes del Ser, como si el Ser pudiese tener leyes sin dejar de ser Ser y convertirse en Idea, en Pensar. Imaginarse que el Ser pueda tener leyes representa ya la fagocitosis del Ser por el Pensar y significa, además, postular una Ley por encima del Ser ;a la que el Ser mismo debe obedecer! El Deber-ser por encima del Ser. ~~El Deber-ser por encima del Ser.~~

La verdadera vida, esto es la realidad, sigue otros vericuetos, o mejor dicho los inventa en cada caso. Repitémoslo en forma condensada, primero filosófica y luego histórico-religiosamente.

*apart no es  
el seu sentit  
inbital  
(cf. Fenólo  
Man)*

Lo óntico no es lo ontológico ni lo ontológico se deja equiparar a lo epistemológico. La racionalidad del hombre no es idéntica a su ser. La mente tiene poder de veto sobre las acciones humanas, pero no es su motor ni su guía. El pensar nos descubre, e incluso revela el Ser, pero ni nos lo revela todo ni nos dice nada más que lo que en aquel momento el Ser es y cómo generalmente se comporta. La relación de incertidumbre de Heisenberg podría ser la metáfora para hacernos comprender que la incertidumbre no sólo es epistémica o debida a la observación, sino que es además ontológica por naturaleza. Pero sobre todo ello hemos escrito y hablado en otros muchos lugares.

La reflexión histórico-religiosa consiste en hacer ver un paralelismo intrigante con otro hombre, también de linaje real, que vivió medio milenio después, pero que fue contemporáneo de cuando se escribieron algunos de los textos que mencionaremos: Jesús de Nazaret, de la casa de David, también rompió la Ley sacrosanta de su pueblo y a pesar de los esfuerzos de un Mateo por presentar su mensaje como la plenitud de Israel, tanto los buenos rabinos de su tiempo como Pablo, rabino también él, le comprendieron mejor y detectaron que no podía ser hijo de Moisés quien se atrevía a decir, aunque menos filosóficamente, que el Ser no tiene leyes hasta el punto de que el sábado está

hecho para el hombre y que es éste quien es su señor.<sup>1</sup> Buddha y Jesús son transgresores de la Ley - pero anomía no es anarquía. Por eso, ambos insisten en la vaciedad, esto es, la pureza de corazón... *También a ambos se la divinizó* (2)

Pero quede esta problemática solamente apuntada.

Veamos ahora algunos textos:

a) *Sólo una cosa es necesaria*

[Máluṅkyâputta, el discípulo del mencionado sūtra que lleva su nombre, le plantea al Buddha las cuatro cuestiones que ya conocemos y le conmina a que no dé rodeos y le diga honestamente que no lo sabe, si es que no tiene respuesta para darle. Buddha le contesta:] "Máluṅkyâputta, ¿acaso te he dicho yo alguna vez: *W*

'ven, Máluṅkyâputta, y hazte mi discípulo, que yo te enseñaré si el mundo es eterno (*sassata*) o no-eterno (*asassata*), si el mundo es finito (*antavat*) o no-finito (*anantavat*), si el alma (*jīva*)<sup>2</sup> y el cuerpo (*sarīra*) son idénticos o

*X*  
<sup>1</sup> Cf. SEGUNDO 1994, para sólo citar una obra reciente original castellana e iluminadora y *un anexo de GARAUDY 1995*,

(3) <sup>2</sup> Notemos que se trata aquí propiamente del *jīva* y no del *âtman*.

(2) Cf. al inicio del *Mh Praj Par Sas* de Nāgārjuna en ~~la traducción de~~ Lamotte 1958, I, 500.

no, si el Tathâgata existe (**hoti**) después de la muerte o no, si existe y no existe a la vez, o si ni existe ni no existe'?

- No, Señor.

- ¿O acaso eres tú quien me has dicho: 'yo quiero, Señor, ser tu discípulo, pero enséñame si el mundo es eterno o no-eterno, si el mundo es finito o no-finito, si el alma y el cuerpo son idénticos o no, si el Tathâgata existe después de la muerte o no, si existe y no existe a la vez, o si ni existe ni no existe'?

- No, Señor.

- Está entonces claro, ¡oh Mâlun̄kyâputta!, que ni yo te he dicho... [semejante cosa a ti, ni tú a mí]. ¿Quién eres tú, pues, ¡oh insensato!, y a quién haces tú esos reproches?...

[Es en este punto en el que el Buddha intercala la parábola ya mencionada del hombre herido por la flecha].

- En consecuencia, ¡oh Mâlun̄kyâputta!, el mensaje que no he anunciado, no lo he anunciado,... y el mensaje que he anunciado, lo he anunciado... ¿Qué es lo que yo he proclamado? El dolor es lo que yo he proclamado. El origen del dolor es lo que yo he proclamado. La supresión del dolor es lo que yo he proclamado. El camino hacia la supresión del dolor es lo que yo he proclamado. ¿Y porqué, ¡oh Mâlun̄kyâputta!, lo he proclamado? Porque está

relacionado con el fin, porque es fundamental para la sabiduría, y porque conduce al desasimiento, a la ecuanimidad, a la quietud, a la paz, al conocimiento supremo, a la iluminación, al **nibbâna**. Por eso ha sido proclamado por mí. Por lo tanto, ¡oh Mâluṅkyâputta!, entiende como no-proclamado lo que no ha sido proclamado por mí, y entiende como proclamado lo que ha sido proclamado por mí. Así habló el Señor. Encantado, el venerable Mâluṅkyâputta se regocijó en lo que el Señor le había dicho."<sup>1</sup>

b) *La verdadera libertad es inefable*

"Así he oído:

Un día, el Bienaventurado se encontraba en Sâvatthi, en el bosque de Jeta, en el monasterio de Anâthapindika. Entonces, Vacchagotta, el monje errante, se acercó al Bienaventurado, y cuando estuvo cerca de él, le saludó cortesmente, cambió con él palabras amables y se sentó a su lado.

Habiéndose sentado, le dijo:

- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú de esta opinión: 'el mundo es eterno; sólo esto es verdadero y cualquier otra opinión es falsa'?

- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el mundo es eterno; sólo esto es verdadero y cualquier otra opinión es falsa'.

---

<sup>1</sup> MN I, 426 (Cula Mâluṅkyâ Sutta # 63).

- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres entonces de esta opinión: 'el mundo no es eterno; sólo esto es verdadero y cualquier otra opinión es falsa'?
- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el mundo no es eterno; sólo esto es verdadero y cualquier otra opinión es falsa'.
- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú de esta opinión: 'el mundo es finito;...'?<sup>1</sup>
- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el mundo es finito;...'
- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú de esta opinión: 'el mundo es no-finito;...'?
- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el mundo es no-finito;...'
- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú de esta opinión: 'el alma (jīva) es idéntica al cuerpo;...'?
- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el alma es idéntica al cuerpo;...'
- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú entonces de esta opinión: 'el alma es distinta del cuerpo;...'?
- ¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión: 'el alma es distinta del cuerpo;...'
- ¡Oh venerable Gautama! ¿Eres tú de esta opinión: 'el Tathâgata (el Buddha, el Hombre perfecto)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pondremos, de ahora en adelante, puntos suspensivos donde se repita el estribillo.

<sup>2</sup> Cf. *Uttama puriso parama puriso*, SN IV (ed. TRENCKNER, p. 380).



- ¿Qué dificultad ves, ¡oh venerable Gautama!, en todo esto para retraerte tan totalmente de estas opiniones?

- 'El mundo es eterno', ¡oh Vaccha!, es una opinión falsa, es el escondrijo de las opiniones, la jungla de las opiniones, el caos de las opiniones, la batalla de las opiniones, la trampa de las opiniones; ello está vinculado al dolor, al desasosiego, al tormento, a la fiebre ardiente; ello no conduce al <sup>aborrrecimiento</sup> ~~disgusto~~ [de este mundo], ni al desasimiento, ni a la serenidad, ni al sosiego, ni al conocimiento superior, ni a la iluminación plena, ni a la extinción (**nibbâna**).

'El mundo no es eterno', ¡oh Vaccha!, es una opinión falsa,... [Sigue el mismo argumento con ésta y con las demás opiniones].

Esta es, ¡oh Vaccha!, la dificultad que yo veo y por causa de la cual me retraigo tan completamente de estas opiniones.

- El venerable Gautama, ¿posee aún alguna falsa opinión?

- En verdad, ¡oh Vaccha!, lo que se llama opinión falsa ha sido eliminado por el Tathâgata [el mismo Buddha que habla], pues esto es lo que ha sido visto por el Tathâgata, ¡oh Vaccha!: tal es la materia (la forma), tal es el origen (**samudaya**) de la materia, tal es la desaparición (**attha-gamo**) de la materia; tales son las sensaciones, tal es el origen de las

sensaciones, tal es la desaparición de las sensaciones; tales son las percepciones, tal es el origen de las percepciones, tal es la desaparición de las percepciones; tales son los agregados, tal es el origen de los agregados, tal es la desaparición de los agregados; tal es la conciencia, tal es el origen de la conciencia, tal es la desaparición de la conciencia. Por esto digo: el Tathâgata se encuentra definitivamente libre (liberado) en virtud de la extinción, del desasimiento, de la cesación, del abandono y del rechazo de todas las imaginaciones, de todo lo que perturba el espíritu, de todas las inclinaciones al orgullo, al egoísmo y a la creencia en el 'yo'.

- El monje cuya mente se encuentra de tal modo libre, ¿dónde renace, ¡oh venerable Gautama!?

- En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión 'renace' no se puede utilizar con propiedad.

- Entonces, ¡oh venerable Gautama!, ¿no renace?

- En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión 'no renace' no se puede utilizar con propiedad.

- Luego, ¡oh venerable Gautama!, ¿ni renace, ni no renace?

- En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión 'ni renace, ni no renace' no se puede utilizar con propiedad.

- A mi cuestión: el monje cuya mente se encuentra de tal modo libre, ¿dónde renace?, ¡oh venerable Gautama!, tú me has respondido: en realidad, ¡oh

Vaccha!, la expresión 'renace' no se puede utilizar con propiedad. A mi cuestión: entonces, ¡oh venerable Gautama!, ¿no renace?, tú me has respondido: en realidad,... [Sigue lo mismo que anteriormente con ésta y con las demás cuestiones].

- En este caso, ¡oh venerable Gautama!, yo me pierdo en la ignorancia y caigo en la confusión, y todo lo que se me había aclarado en la conversación precedente se enturbia y me desaparece.

- Elimina tu ignorancia, ¡oh Vaccha!, elimina tu confusión. Ciertamente, ¡oh Vaccha!, esta doctrina es profunda, es difícil de ver, difícil de comprender, es buena y excelente, allende el raciocinio, sutil y sólo cognoscible por quien es verdaderamente sabio; pero es difícil de captar por ti, que tienes opiniones distintas, creencias distintas, inclinaciones distintas, procedimientos ascéticos distintos, y que has tenido maestros distintos. Por esta razón, ¡oh Vaccha!, te ruego que en este caso concreto me respondas como te parezca más conveniente. Dime qué piensas tú de esto, ¡oh Vaccha!: si se encendiese un fuego delante de ti, ¿lo reconocerías tú diciendo: 'este fuego quema delante de mí'?

- Sí, ¡oh venerable Gautama!, si se encendiese un fuego delante de mí, yo lo reconocería diciendo: 'este fuego quema delante de mí'.

- Si, además, se te preguntase, ¡oh Vaccha!: 'este

fuego que quema delante de ti, ¿por qué razón arde?',  
¿qué responderías tú, ¡oh Vaccha!?

- ¡Oh venerable Gautama!, si se me preguntase: 'este  
fuego que quema delante de ti, ¿por qué razón arde?',  
yo respondería de esta manera, ¡oh venerable  
Gautama!: 'este fuego que quema delante de mí arde en  
virtud de la hierba y de la leña que le sirven de  
combustible'.

- Si este fuego que quema delante de ti se apagase,  
¡oh Vaccha!, ¿lo reconocerías tú diciendo: 'este  
fuego que quema delante de mí se ha apagado'?

- Si este fuego que quema delante de mí se apagase,  
¡oh venerable Gautama!, yo lo reconocería ciertamente  
diciendo: 'este fuego delante de mí se ha apagado'.

- Si, además, se te preguntase, ¡oh Vaccha!: 'este  
fuego que se ha apagado delante de ti, ¿en qué  
dirección se ha ido, al este o al oeste, al norte o  
al sur?', ¿qué responderías, ¡oh Vaccha!?

- Esto no puede decirse, ¡oh venerable Gautama! En  
efecto, ¡oh venerable Gautama!, debido a la  
consumición total del combustible de hierbas y leña  
en virtud del cual el fuego ardía, este fuego,  
carente de alimento, se ha apagado porque no se le ha  
llevado más combustible; esto es todo lo que se puede  
decir.

- En verdad, ¡oh Vaccha!, de la misma manera, el  
cuerpo por el cual se puede hacer conocer el  
Tathâgata, este cuerpo del Tathâgata ha sido

abandonado, sus raíces se han cortado, ha sido desenraizado, y su existencia ha sido eliminada (an-abhâva-katam) y sometida a la ley de no producir ya más en lo futuro. El Tathâgata, ¡oh Vaccha!, está libre, en verdad, de la denominación 'cuerpo' ('forma'); él es profundo, inmenso, insondable como el océano, y no se puede decir de él que 'renace' o que 'no renace', que 'renace y no renace' o que 'ni renace, ni no renace'.

Las sensaciones por las cuales se puede hacer conocer el Tathâgata, estas sensaciones del Tathâgata han sido eliminadas, sus raíces se han cortado... [Sigue el mismo argumento que con el cuerpo y luego con las percepciones, los agregados y la conciencia].

Entonces, el monje errante Vacchagotta dijo esto al Bienaventurado:

X  
X  
- Así como, ¡oh venerable Gautama!, no lejos de un pueblo o de un castillo, se levanta el gran árbol sâla [Vatica robusta], al cual el cambio del tiempo ha hecho caer ↓ primero las hojas y las ramas, luego la corteza, y, finalmente, las capas exteriores del tronco, quedando reducido así a su meollo, de la misma manera, la palabra del venerable Gautama, privada de sus hojas y ramas, de su corteza y de las capas exteriores de su tronco, reducida a su meollo (corazón), permanece. Es maravilloso, ¡oh venerable

Gautama! Esto es maravilloso, ¡oh venerable  
Gautama!"<sup>1</sup>

c) *No hay respuesta adecuada*

"Entonces, Vacchagotta, el monje errante, se acercó  
al Bienaventurado,... y se sentó a su lado.

Habiéndose sentado, le dijo:

- Dime, ¡oh venerable Gautama!, ¿existe el **attan**?

El Bienaventurado permaneció en silencio.

- Entonces, ¡oh venerable Gautama!, ¿no existe el  
**attan**?

Por segunda vez, el Bienaventurado permaneció en  
silencio. Entonces, Vacchagotta, el monje errante, se  
levantó y se marchó. Cuando Vacchagotta se hubo  
marchado, Ânanda se dirigió al Bienaventurado,  
diciendo:

- ¿Por qué, ¡oh Señor!, no has respondido a las  
preguntas de Vacchagotta, el monje errante?

- Si preguntado por el monje errante, ¡oh Ânanda!:  
'¿existe el **attan**?', yo le hubiera respondido: 'sí,  
el **attan** existe', entonces, ¡oh Ânanda!, me hubiera  
colocado de parte de los ascetas y brahmanes que son

---

<sup>1</sup> MN I, 483-484 [Aggivacchagotta Sutta # 72] (ed.  
TRENCKNER pp. 483-488). Traducido en inglés por WARREN 1922, p.  
123 y ss. ; en alemán por FRAUWALLNER 1956, pp. 19-24; en  
francés por BAREAU 1962, pp. 145-150 - además de las  
traducciones citadas en la bibliografía.

eternalistas. Pero, ¡oh Ananda!, si cuando me preguntó: '¿no existe el **attan**?', yo le hubiera respondido: 'no, el **attan** no existe', entonces, ¡oh Ananda!, me hubiera colocado de parte de aquellos ascetas y brahmanes que son nihilistas.

Además, ¡oh Ananda!, si cuando el monje errante me preguntó: '¿existe el **attan**?', le hubiera respondido: 'sí, el **attan** existe', ¿hubiera estado de acuerdo esta respuesta con la intuición que todos los **dhamma** son sin **attan**?

- Ciertamente no, Señor.

- Además, ¡oh Ananda!, si cuando el monje errante me preguntó: '¿no existe el **attan**?', le hubiera respondido: 'no, el **attan** no existe', esto hubiera desorientado todavía más al ya desorientado Vacchagotta, puesto que se hubiera dicho: 'antes tenía un **attan**, pero ahora ya no lo tengo'."¹

d) *El típico sosiego budhista*²

---

¹ SN IV, 44. Cf. la traducción de RHYS DAVIDS C. A. F. & WOODWARD 1907-1925, p. 281 y ss.

² Aunque el texto que damos a continuación no se refiere directamente al Buddha y es de una época relativamente tardía, nos parece muy característico del espíritu que queremos describir y lo incluimos como texto importante; por lo demás, relativamente poco conocido fuera del mundo especializado.

"El venerable Sâriputra se hizo la siguiente reflexión:

- En esta casa no hay ningún asiento. ¿Dónde se sentarán los boddhisattva y los discípulos principales?

Vimalakîrti conoció con su pensamiento el pensamiento del venerable Sâriputra y le dijo:

- Venerable Sâriputra, ¿vienes aquí buscando un asiento o buscando el **dharma**?

Sâriputra respondió:

- Busco el **dharma**, no un asiento.

Vimalakîrti le dijo entonces:

- Sâriputra, aquel que busca el **dharma** no se preocupa ni de su propio cuerpo. ¿Cómo podría preocuparse por un asiento? Sâriputra, el **dharma** no debe ser buscado en la materia ni en las formas (**rûpa**), ni en las sensaciones (**vedanâ**), ni en las percepciones (**samjñâ**), ni en las voliciones (**saṃskâra**), ni en la cognición (**vijñâna**). No debe ser buscado en ninguno de estos agregados (**skandha**), ni en los campos sensoriales (**dhâtu**), ni en las doce puertas del conocimiento (**âyatana**).

Venerable Sâriputra, aquel que busca el **dharma** no debe apegarse a la verdad del dolor, ni a la verdad de la destrucción del dolor, ni a la verdad del estado más allá del dolor. ¿Por qué? Porque el **dharma** no tiene nada que ver con estos sofismas y está desprovisto de expresión...

... Aquellos que buscan el **dharm**a están más allá del aferramiento y del rechazo. ¿Por qué? Porque el **dharm**a no puede ser aferrado ni rechazado...

... Aquel que busca el **dharm**a no busca un refugio. ¿Por qué? Porque el **dharm**a no es un refugio...

... Por lo tanto, venerable Śâriputra, si buscas el **dharm**a no debes buscar ningún **dharm**a...<sup>1</sup>

... El venerable Śâriputra preguntó a la diosa:

- ¿Desde cuándo estás en esta casa?

- Desde el momento en que Śâriputra alcanzó la liberación.

- ¿Hace mucho que éstas aquí?

- ¿Hace mucho que Śâriputra alcanzó la liberación?

Śâriputra se quedó en silencio sin decir nada.

La diosa continuó:

- Śâriputra, tú eres el primero entre todos los sabios. ¿Por qué te quedas callado, por qué miras hacia otro sitio, por qué no respondes a mi pregunta?

- La liberación es inexpresable. No sé qué decir.

- Todas las palabras que acabas de pronunciar son la expresión de la liberación. ¿Por qué? Porque la liberación no es interior ni exterior ni intermedia.

De la misma manera, tus palabras no están en el interior ni en el exterior ni en ningún sitio intermedio. No se debe decir que la liberación es algo aparte de las palabras. ¿Por qué? Porque la

---

<sup>1</sup> VIMALAKÎRTI NirS VI, 1-5. (Seguimos, con ligeras variantes, la traducción de VILLALBA 1989, p. 73 y ss.).

identidad absoluta de todas las cosas es lo que constituye la gran liberación y, por lo tanto, todas las cosas son la expresión de la gran liberación.

- ¿Pretendes decir entonces que para alcanzar la liberación no hay que destruir el deseo, el odio y la ignorancia?

- A los extraviados, el Bienaventurado enseñó: 'La destrucción del deseo, del odio y de la ignorancia es la liberación', pero a aquellos que no están extraviados, el Bienaventurado enseñó: 'El deseo, el odio y la ignorancia son la liberación'.

Sâriputra exclamó:

- ¡Excelente, excelente! ¿Qué has obtenido, qué has experimentado que te da tal sabiduría y elocuencia?

- Mi sabiduría y mi elocuencia son tales porque no he obtenido ni experimentado nada. Aquellos que creen haber obtenido o experimentado algo se han extraviado del **dharm**a verdadero...<sup>1</sup>

... Vimalakîrti dijo entonces a los bodhisattva allí presentes:

- ¡Oh virtuosos! Os ruego que expongáis cada uno el **dharm**a de la no-dualidad según vuestra propia comprensión y elocuencia...<sup>2</sup>

... Mañjuśrî dijo entonces a Vimalakîrti:

- ¡Hijo de buena familia! Todos nosotros hemos

---

<sup>1</sup> Nirs, idem, VII, 9-10.

<sup>2</sup> Siguen más de treinta opiniones que ocuparían, <sup>varias</sup> por lo ~~menos, seis páginas impresas.~~

hablado ya. Te ruego que ahora expongas tu comprensión del **dharma** de la no-dualidad.

Vimalakīrti permaneció en silencio.

Mañjuśrī alabó a Vimalakīrti exclamando lo siguiente:

- ¡Excelente, excelente! Cuando los fonemas, los sonidos, las palabras y las nociones se extinguen, aparece la entrada al **dharma** de la no-dualidad.

Después de que estas palabras hubieran sido pronunciadas, cinco mil bodhisattva penetraron en el **dharma** de la no-dualidad y alcanzaron la certitud del no-nacimiento y de la no-destrucción y la paciencia tolerante que se desprende de ello.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> NirS, idem, IX, 1 y 33.

### III. LA HERMENEUTICA

Σ' ἄμεις μοι εἶπα ἄρα ψύξω πρὸ τοῦ  
με ἀπελθεῖν, καὶ οὐκέτι μὴ ὑπάρξω

1

---

<sup>1</sup> "Déjame que me reconforte un poco, antes de que me vaya y ya no sea." **Sal** XXXVIII (XXXIX), 14 [v. 13 en la LXX], traducción de NACAR-COLUNGA; "y deje de existir" (MARTIN-NIETO); "et amplius non ero", dice la Vulgata; "et non sim", corrige la Nova Versio; "per non essere più", escribe la versión del Instituto Biblico di Roma; "et plus rien de moi", traduce la Bible de Jérusalem; "und nicht mehr bin!", dice la versión de BUBER, al igual que la de HAMP, STEINZEL y KÜRZINGER; "and cease to be", traduce la New English Bible; "and am known no more", ora la versión de KNOX. Sobre la pérdida de la creaturabilidad a la que este salmo apunta, versa nuestra hermenéutica, cf. **Jb** XIV, 10; VII, 8 y 21; etc.

1. La mutacion de la conciencia en el siglo de Buddha y en el nuestro

Es evidente que se puede tratar de "justificar" el "ateísmo" del Buddha recurriendo a la historia de su tiempo, haciendo notar la inflación religiosa del brahmanismo de su época y haciendo resaltar que toda la actitud del Iluminado no fue sino una reacción en contra del barroquismo religioso de su ambiente.<sup>1</sup> Un poco de sobriedad y una llamada a lo esencial, que resulta ser lo existencial, serían entonces los motivos más que justificados de la actitud del Buddha.<sup>2</sup> No dudamos, por

---

<sup>1</sup> Típico es el esfuerzo de un GANDHI, por ejemplo, en querer demostrar que Buddha no era ateo en el sentido peyorativo de la palabra. Cf. su artículo en *Young India* (1927), enero 24, en el cual, hablando de Buddha, dice: "He unhesitatingly said that law was God Himself. God's laws are eternal and not separate from God Himself. It is an indisputable condition of His very perfection. And hence the great confusion that Buddha disbelieved in God and simply believed in the moral law" ("El no dudó en afirmar que la ley de Dios era Dios mismo. Las leyes de Dios son eternas e inseparables de Dios mismo. Es una condición incuestionable de Su misma perfección. De ahí, el gran malentendido según el cual el Buddha no creía en Dios, sino, simplemente, en la ley moral").

<sup>2</sup> Cf. como pieza de sociología religiosa, el interesante estudio de GLASENAPP 1962/2, pp. 111-124.

nuestra parte, que todo ello es muy cierto, pero precisamente por esto, no nos contentamos solamente con las causas que originan la actitud budhista en la superficie histórica de su tiempo, sino que intentamos mostrar su mayor profundidad antropológica. Para ello, tenemos que reflexionar, en tanto nos sea posible, sobre la condición humana desde los albores de la humanidad. Las raíces de la reacción iconoclástica del Buddha son más profundas que las que podrían deducirse de una simple reacción en contra de la inflación religiosa de su tiempo.

a) *Las tres áreas de la conciencia humana*

Tres son los grandes problemas que aparecen a la conciencia humana y que han preocupado a la humanidad desde que empezó a utilizar su facultad pensante. Tres son los grandes ámbitos de la realidad, que de una forma u otra, la conciencia humana ha distinguido desde el principio: el cielo, la tierra y el ser humano. Son tres esferas irreductibles pero inseparables<sup>1</sup>. → 276,1

- i) el Mundo,
- ii) la Divinidad,
- iii) el Hombre.

i) El Mundo

Lo primero que el hombre descubre no es sí mismo, <sup>Tanto</sup> ~~sino~~ <sup>como</sup> las cosas que le rodean, le amenazan o le protegen. La primera

<sup>1</sup> Esto es lo que me lleva a hablar de la visión cosmoteándrica de la realidad. Cf. PANIKKAR 1993/XXXIII.

extática

postura filosófica o prefilosófica - si se prefiere - del  
hombre es la actitud <sup>x</sup>estática frente a las cosas y su pregunta  
por lo que ellas son. La astrología, la música, la medicina,  
son las primeras ciencias, así como, paralelamente, la  
agricultura, la caza y la arquitectura, son las primeras  
técnicas. La naturaleza está llena de "cosas", favorables unas  
veces, hostiles otras, y el hombre tiene que conocerlas para  
poder habérselas con ellas. El hombre tiene conciencia del  
mundo que le rodea. La religión como camino de salvación -  
entiéndase esta última como se quiera - sigue el sendero de la  
pura objetividad: lo que cuenta es la recta acción y el debido  
respeto, tanto a las constantes humanas, cuanto a los ritmos  
del universo. La forma principal de culto es la ofrenda de las  
primicias a fin de conseguir que las fuerzas naturales que  
rodean al hombre le sean propicias.<sup>1</sup> Lo que hoy en día se  
suele llamar realidad "sobrenatural", "suprahumana", o incluso  
"divina", asumía entonces el aspecto de un "numinoso"  
metacósmico en estrecha relación con las "cosas" circundantes  
~~al mundo humano, ya sea físico o psíquico.~~

El hombre parece tener poca curiosidad en conocerse a sí mismo y ser poco consciente de su peculiar puesto en el cosmos; es una cosa más entre las cosas, y como tal se considera y se comporta. La conciencia es plena pero la autoconciencia no se ha aguzado todavía. Podríamos llamar este período el de la inocencia paradisiaca: el "pecado original" aún no se ha perpetrado culturalmente; la mente humana no se ha volcado

---

<sup>1</sup> Cf. LEEUW 1956; BRELICH 1966.

sobre sí misma.<sup>1</sup>

ii) La Divinidad

Pero las cosas parecen apuntar constantemente por su belleza o su maldad, por su poder o debilidad, por arriba o por abajo a algo distinto y superior a ellas, a una fuerza invisible o a un poder supremo, inmanente o trascendente: al misterio. El hombre se da cuenta de que no está solo en el universo, que otros muchos seres superiores le acompañan, le protegen o le estorban, al igual que las cosas que le rodean. Aparece así <sup>con fuerza</sup> el mundo de los Dioses, de los demonios, y el ámbito de Dios, interpretado de las más variadas formas. El hombre descubre su dependencia de esta o aquella fuerza, de este o estos Dioses, y no tiene más remedio que tratar de establecer una relación con el mundo numinoso. La religión es entonces aquello que regula las relaciones con lo suprahumano y lo que permite convivir con el universo de la Divinidad. El sacrificio será la categoría primordial, la acción sagrada por la cual el lazo entre lo humano y lo extra o supramundano se establece.<sup>2</sup> Aquí, el sacrificio se distingue de la ofrenda de las primicias por la conciencia que el hombre tiene de ofrecer algo propio ("fruto de su trabajo") y no sólo de restituir lo que ha recibido de la Divinidad.

---

<sup>1</sup> Cf. Gn III, 1-7. Cf. también la antigua y sugestiva tesis, revalorizada con una sensibilidad histórico-religiosa moderna, en ZAEHNER 1963, pp. 63-95; etc.

<sup>2</sup> Cf. PANIKKAR 1970/XI, p. 54 y ss. y 1977/XXV, pp. 346-431; VESCI 1985.

Es el momento religioso por excelencia. La presencia de lo numinoso parece absorberlo todo, no hay apenas lugar para nada más; las cosas se consideran intrascendentes y el hombre es casi olvidado. La actividad humana no se dirige ya tanto a las cosas cuanto a lo sagrado: las mejores construcciones son los templos y no las casas, lo mejor de la sociedad en hombres y en enseres se dedica a Dios, desde las vírgenes hasta los campos. Las ciencias que se cultivan son las que luego se llamarán ciencias sagradas; el interés humano primordial no es la tierra, sino el cielo, la llamada teología es la reina de las ciencias. El rey y el sabio están subordinados al sacerdote, cuando no reunidos en una sola persona.

Con esto, no pretendemos sostener la tesis según la cual cada momento de la historia se deriva del momento precedente y es el desarrollo necesario de éste. Sólo queremos señalar estas dos actitudes de la mente humana, también debidas a distintos géneros de vida: la actitud extática frente a las cosas y la actitud extática ante lo divino. No hay duda que un momento precede "kairológicamente" a otro, pero no podemos afirmar, como lo hace la tesis evolucionista, que el uno provenga de la "evolución" del otro, dando así, implícitamente, un juicio de valor y asumiendo, por tanto, que el segundo momento es mejor que el primero. En realidad, entre el uno y el otro, tuvo lugar un salto revolucionario en el ámbito social, económico, religioso y filosófico, de cuyo alcance poco sabemos, ya que nuestra protohistoria, se inicia generalmente en el momento en que se cumple esta separación entre lo cósmico y lo divino.

iii) El Hombre

Ahora bien, de la misma manera que las cosas apuntan a Dios, Dios apunta al Hombre: el interés de Dios parece estar centrado en los humanos, la ocupación divina parece ser el Hombre; y los Dioses, sin el mundo de los mortales, perderían casi su razón de ser. Así pues, cuando el Hombre descubre que la atención de Dios está puesta en el ser humano, siguiendo por así decir esta "mirada" divina, se descubre a sí mismo y, después de un cierto período de autorreflexión, acaba considerándose el centro mismo de la realidad.<sup>1</sup>

X Las cosas, entonces, aparecen en su relación constitutiva al Hombre, y Dios se interioriza de tal manera que no se admite que pueda tener sentido un Dios que sólo sea Dios para sí mismo. El Hombre se descubre a sí mismo y en sí mismo encuentra - o acaso pierde - a Dios y al Mundo. Es el momento del despertar de la autoconciencia o de la conciencia reflexiva, así como el de las grandes reformas religiosas. Por un cierto tiempo, el antropocentrismo vendrá matizado y aun disimulado, y se manifestará más bien como una purificación e interiorización del concepto de Divinidad; pero, a la larga, saldrá a relucir con toda su fuerza, cuando el Hombre se considere no sólo como "la medida de todas las cosas"<sup>2</sup> y como el mediador entre Cielo y Tierra, sino también como su propio centro de referencia y, más adelante, como su mismo centro

---

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1963/VI, pp. 178-253, que trata el problema desde un punto de vista cristiano.

<sup>2</sup> PROTAGORAS apud PLATON, *Theaetetus* 151 e, et SEXTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos* VII, 60 (DIELS 1966, vol. II p. 263).

ontológico. La palabra humana se vuelve entonces la última Realidad<sup>1</sup> y se convierte en Palabra primordial (*vâc*),<sup>2</sup> y el *logos* se diviniza.<sup>3</sup> El *logos*, pues, aunque identificado después con el Cristo cósmico,<sup>4</sup> ha desterrado a todo lo demás, y Dios mismo carecería de cualquier sentido existencial - nos dirán algunos teólogos cristianos - de no ser por Cristo que, al "humanizarlo", lo convierte en real.<sup>5</sup> El idealismo, tanto oriental como occidental, constituye la manifestación más poderosa de este momento. El "espíritu", que aunque se le llame divino es la potenciación del espíritu humano, lo invade todo. En una palabra, lo antropológico adquiere el primado absoluto.

b) *La crisis de la conciencia humana*

Insistimos en que estas tres fases que acabamos de esbozar no constituyen tres momentos dialécticos de un proceso automático, aunque a veces, la secuencia de los acontecimientos - históricos e individuales - pueda hacer pensar en un proceso evolutivo, tanto en la historia humana, como dentro de las culturas particulares, e incluso en el desarrollo del propio

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. el ateísmo *mîmâmsâ*.

<sup>2</sup> Cf. BHARTṚHARI, *Vâkyapadîya* I, 1.

<sup>3</sup> Cf. HERACLITO, 1, 2, 50, etc.; cf. KELBER 1958.

<sup>4</sup> Cf. Jn I, 1.

<sup>5</sup> Es aquí donde la reciente corriente teológica de la "muerte de Dios", en sus aspectos más serios, nos parece ser un signo inequívoco de los tiempos.

individuo. De hecho, los cambios históricos a los que asistimos apenas son productos de un proceso meramente endógeno: la mayoría de las veces se deben a la vigorosa intervención de una o varias personalidades, cuyas intuiciones desencadenan un proceso transformador. Y así es como ocurrió el cambio civilizacional que tuvo lugar allá por los inicios del tercer y segundo milenios antes de Cristo con el nacimiento de las grandes civilizaciones orientales. Pero el surgimiento de estas civilizaciones se pierde en los orígenes de nuestra protohistoria. Algo parecido a la par que nuevo ocurrió en la época del Buddha, durante los siglos VI o VII antes de Cristo.

\*

\*

\*

Muy posiblemente, el año 563 antes de Cristo,<sup>1</sup> nacía Siddhârtha (Siddhattha), el hijo de Suddhodana y de Mâyâdevî, de la familia (**gotra**) de los Gautama,<sup>2</sup> en Kapilavastu (Kapilavatthu), la ciudad principal de los Śākya.

Durante este siglo sexto antes de Cristo, suceden en la historia humana una serie de hechos asombrosamente nuevos, que han hecho pensar en la existencia de un **Zeitgeist** especial, que

---

<sup>1</sup> BAREAU 1964, III, pp. 12-213, da las fechas de 560 a 480 a. C. , como las más aproximadas para la vida de Buddha.

<sup>2</sup> Es considerado generalmente como **kṣatriya**, aunque otros creen que los Gautama eran de ascendencia brahmánica. Sobre la biografía de Buddha hay múltiples obras. Cf. vgr. THOMAS E. J. 1933, KALUPAHANA 1982. Sobre interpretaciones más personales, no dejan de ser interesantes DESHPANDE 1984 y KAZANTZAKIS 1983.

han permitido hablar de un "época axial",<sup>1</sup> y aun de una mutación en el género humano.<sup>2</sup> Durante este siglo, la astrología, la primera de las ciencias, adquiere una nueva orientación.<sup>3</sup> Empieza el gran movimiento del **mythos** al **logos**, que acaso llegue a su punto álgido en nuestra época "desmitologizante". La conciencia extática empieza entonces a resquebrajarse y se producen infiltraciones de autorreflexividad que irán incrementándose hasta nuestros días, en los que, después de una "crítica de la razón pura" y un refinamiento de la misma por las subsiguientes críticas a las razones histórica, crítica, tecnológica, científica, dialéctica, instrumental, etc., se llega a una razón desnuda que no se reconoce ya "pura" y necesita de una metanoética radical.<sup>4</sup> La transhumancia hacia el **logos** dirige sus pasos atrás y siente la necesidad de volver a la tierra del **mythos**. Pero no puede tratarse de ningún regreso. La inocencia perdida no puede recuperarse. Hace falta una nueva inocencia.<sup>5</sup> El camino es arduo. Acaso la interpelación del buddhismo juegue aquí un papel no despreciable - aunque hoy día las interpelaciones sean mutuas.

Volviendo a este siglo sexto antes de Cristo, aduciremos simplemente algunos datos que puedan servirnos para mejor

---

<sup>1</sup> *Achsenzeit* según la conocida expresión de JASPERS 1968, pp. 14-31.

<sup>2</sup> Cf. una elaboración del tema en VESCI 1962.

<sup>3</sup> Cf. ROSENBERG A. 1949, p. 2 y ss.

<sup>4</sup> Cf. TANABE 1986.

<sup>5</sup> Cf. PANIKKAR 1993/XXXII.

entender el alcance de la conmoción religiosa del buddhismo. Téngase en cuenta, en lo que sigue, que para que aparezca el hilo conductor de la historia, tenemos que simplificar procesos religioso-culturales muy complejos.

Describiendo a grandes rasgos este hilo conductor, diría que está formado por una trenza de **mythos**, **logos** y **espíritu**. El hombre no puede vivir sin mito, pero tampoco es plenamente hombre hasta que no ha desarrollado su potencialidad lógica y madurado su capacidad espiritual. Si lo que constituye el "primitivismo" de más de una cultura arcaica es su carga mítica, lo que representa el "barbarismo" de más de una forma de civilización contemporánea - en particular la occidental - es su excesivo potencial de **logos**. Si algo puede resumir lo que el Buddha pueda aportar a nuestro tiempo, es la convicción de que el **logos** no puede ser divinizado en ninguna de sus formas, ni la ontológica (Ser omnisciente), ni la epistemológica (Razón), ni la cósmica (Materia)... **Mythos** y **logos** sólo pueden coexistir en el **espíritu**. Pero el **espíritu** no puede ser "manipulado" ni por el **mythos** ni por el **logos**.

El **espíritu** es libertad, y la libertad no puede ser ni convertida en **mythos**, ni en **logos**, ni sometida a ambos. Y si el siglo sexto antes de Cristo representa en gran parte el despertar del **logos** en la obra de sus grandes reformadores, el Buddha ocupa un lugar casi único en esta mutación religiosa, ya que Gautama apunta directamente al silencio del **espíritu**. El silencio es el lugar del **espíritu**.

Veamos algunos hitos.

i) Israel

En el año 587 a. C. , cae Jerusalén en manos de Babilonia, y esta caída representa una verdadera mutación, no tanto en la historia, cuanto en la conciencia misma de los pueblos semitas con repercusión en una gran parte de la historia humana.<sup>1</sup> El cristianismo, en cuanto está ligado al Antiguo Testamento, acusa también el cambio de escenario que significa la cautividad babilónica que, luego, y hasta nuestros días, representará para todo Occidente, el símbolo de cualquier transmutación axiológica.<sup>2</sup>

Pero la caída del Templo de Jerusalén representa el triunfo de la religión de Israel y no su derrumbamiento, mientras que, por lo general, las religiones nacionales ligadas

---

<sup>1</sup> Desde este punto de vista - que no pretendemos en manera alguna interpretar políticamente - la nueva "caída" de Jerusalén en 1967 podría considerarse como otra fecha clave que cierra este período de la historia de la humanidad occidental, el de la primacía del **logos**. La presente situación de los años 90, después de la guerra contra Irak y la "resistencia" de Israel, da aun más peso a lo que venimos diciendo.

<sup>2</sup> Es significativo observar hasta qué punto Occidente está impregnado de judaísmo-cristianismo, recordando que incluso en plena época comunista, durante el proceso de Moscú contra los escritores soviéticos Andrei SINYAVSKY y Yuli DANIEL, el ministerio público le preguntó a DANIEL que, si era cierto que no había querido acusar al pueblo soviético con su libro **La llamada de Moscú**, ¿por qué no había hablado de Babilonia en lugar de Moscú? Cf. el reportaje sobre el proceso en **Encounter**, XXVI, 4 (abril 1966), p. 88.

a un sólo pueblo suelen desaparecer al perder su lugar de culto. Con Israel ocurre lo contrario. ¿Cómo se explica?

En realidad, el pueblo de Israel ya había pasado por una transformación de su conciencia religiosa. Esta transformación es la obra de los grandes profetas de aquel siglo, figuras colosales y aisladas - tantas veces en conflicto con los profetas "oficiales" - que se yerguen en contra de los representantes de la tradición y de la rutina, predicando no solamente una purificación del culto de toda influencia enajenante,<sup>1</sup> sino también introduciendo modificaciones radicales en ese mismo culto.<sup>2</sup> Los profetas de aquel tiempo rompen con la concepción cósmica del sacrificio, que tantas veces degenera en pura magia, para sustituirla por un sacrificio interior y un comportamiento moral.<sup>3</sup> "Misericordia y no sacrificio" constituye el leit-motiv de la predicación revolucionaria de aquel tiempo.<sup>4</sup> El hombre empieza a ser entonces más importante que el acto cultural. Es más, la misericordia y la justicia social constituyen una forma de culto más agradable a Dios que la misma celebración ritual.<sup>5</sup>

Los efectos de este cambio de actitud respecto al culto no

---

<sup>1</sup> Cf. II Cr, XXVIII y ss. ; Am V, 21-27; etc.

<sup>2</sup> Cf. Si XXXV, 1 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Is I, 16; Am V, 24; Mi VI, 8; etc.

<sup>4</sup> Cf. Os VI, 6; Am V, 21; Jr VI, 20 y ss; VII, 21 y ss. Cf. también Am VIII, 4 ss. y Mi II, 2 y 8.

<sup>5</sup> Somos conscientes de los saltos cronológicos en las citas anteriores. Intentamos sólo describir las líneas de fuerza de una situación muy compleja.

se limitan al ámbito litúrgico, en el que provocan una renovación radical, sino que ponen en cuestión la concepción misma de Dios y, por tanto, la relación del hombre con Dios.<sup>1</sup>

Así pues, cuando el enemigo está a las puertas de Jerusalén y se dispone a destruir los lugares de culto y, sobre todo, el más importante de ellos, el Templo, la localización de este culto en un lugar fijo y exclusivo ya casi ha perdido todo su significado profundo. Esto hace que Yahvéh pueda sobrevivir a la catástrofe.<sup>2</sup> Yahvéh, de hecho, ya se estaba liberando de su particularismo nacionalista y se estaba convirtiendo en un Dios único y personal que se preocupa por todas las gentes.<sup>3</sup> Precisamente, esta renuncia de Israel a considerar a su Dios como monopolio exclusivo de su pueblo es la que, paradójicamente, le confiere una postura y una misión más universal en la historia.<sup>4</sup>

En una palabra, la religiosidad de Israel se vuelve

---

<sup>1</sup> Para una elaboración del tema de la influencia del culto en la formación del concepto de Dios, cf. VESCI 1970.

<sup>2</sup> Cf. la predicación de AMOS, OSEAS, MIQUEAS, etc., mientras que ISAIAS intenta siempre salvar el famoso "resto de Israel". Cf. también la distinta situación con Eli, en la captura del Arca por parte de los filisteos (I S IV, 17 y ss. ), que muere porque "la gloria de Israel ha pasado"; compárese con la situación de la destrucción del Templo en 587 a. C. , que representa la victoria de Yahvéh en lugar de su derrota.

<sup>3</sup> Cf. Is XXXVII, 16; LX, 1 y ss., II Cr XXVIII y ss.

<sup>4</sup> Cf. Is XIX, 23 y ss. ; XXXVII, 16; LIV, 14 y ss. ; Jr X, 10 y ss.

reflexiva. Por una parte, el hombre y sus exigencias individuales son ahora el centro de la preocupación profética, mientras que por otra, el culto, al interiorizarse en favor de una mayor justicia social, se universaliza, universalizándose así la Divinidad a quien va dirigido.<sup>1</sup>

ii) Irán

Durante este mismo período, poco antes del 600 a. C. , en Irán, por obra de un único profeta de primera magnitud, se produce una transformación análoga.<sup>2</sup> A pesar de que los datos aducidos en algunas obras<sup>3</sup> no carecen de fuerza, nos inclinamos por una interpretación sincrónica que sitúe el problema iraní en ese período durante el cual un único viento

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. KAUFMANN 1960, en especial p. 127 y ss. (El autor subraya, acaso excesivamente, la unicidad de la historia y religión de Israel.). Para una teología de lo que hemos venido diciendo, cf. KRAUS 1954, p. y 110 ss. ; EICHRODT 1959, I-II, en especial I, p. 53 y ss. , y también VON RAD 1965, II; etc. Por falta de perspectiva histórica, no podemos decidir si la posición intransigente del moderno estado de Israel representa una vuelta al Dios tribal anterior a los profetas o una nueva irrupción del Dios del Antiguo Testamento.

<sup>2</sup> Hay discrepancia de opiniones sobre la época de actividad de Zarathustra: desde la datación hiperbólica de 6000 a. C. que le atribuyen muchos de sus actuales seguidores, hasta poco antes del siglo VII a. C. Cf. HENNING 1951, p. 37 y ss., con su reciente datación de ca. 1200 a. C.; WIDENGREN 1965, pp. 61-376.

<sup>3</sup> Cf. BURROW 1973.

parece haber soplado sobre toda la humanidad y en una misma dirección. De hecho, el mensaje de Zarathustra se inserta en el movimiento propio de esta época. El que Zarathustra hubiera podido anticipar en seis u ocho siglos el movimiento que venimos examinando y hubiera sido contemporáneo de Moisés y no de los profetas hebreos, haría de él un fenómeno único.<sup>1</sup>

Reaccionando en contra de una religiosidad basada fundamentalmente en la relación ritualista entre el hombre y la Divinidad, apoyada principalmente en el sacrificio del buey,<sup>2</sup> Zarathustra emerge como un reformador en pro de una religión centrada en el hombre y con un mensaje de salvación personal y no simplemente colectiva. El hombre es el centro de la gran lucha cósmica entre el principio del Bien y el del Mal; sobre el hombre pesa no solamente su propio destino, sino también la transformación del mundo entero.<sup>3</sup>

En esta gran lucha cósmica, el hombre ya no es simple espectador, simple objeto a la merced de fuerzas superiores - como solía ocurrir en las dos primeras fases ya señaladas; el hombre está ahora destinado a consumir la victoria final, escatológica, del Bien sobre el Mal. La responsabilidad implica libertad, y la libertad exige que el comportamiento ético pase

---

<sup>1</sup> Naturalmente, si la datación de HENNING es correcta, corresponde al período de la reforma del faraón AKHENATON que, al contrario de la reforma de Zarathustra, no gozó de un éxito inmediato. Decimos inmediato, y no duradero, porque algo hay de cierto en la última obra de FREUD 1950.

<sup>2</sup> Cf. *Yasna* XXIX, 6 y ss.

<sup>3</sup> Cf. DUCHESNE-GUILLEMIN 1948, p. 152 y ss.

a ocupar un lugar central y que con ello se entronice la conciencia personal como última instancia de la moralidad.<sup>1</sup> No solamente la posición del hombre se vuelve central, sino que la misma concepción de la Divinidad se transforma profundamente;<sup>2</sup> Ahura Mazda, "el Señor pensante", o, "el Señor sabio",<sup>3</sup> no solamente es único, sino que en su misma universalidad, es espíritu absoluto, creador *ex nihilo* mediante su actividad intelectual,<sup>4</sup> e incluso - por lo menos al principio - está más allá del famoso dualismo entre el Bien y el Mal, tradicionalmente atribuido a la concepción iraní.<sup>5</sup> Dios es el santo por excelencia.<sup>6</sup>

Resumiendo: con Zarathustra emerge el hombre como conciencia personal.

### iii) China

Durante este mismo período, la gran civilización china pasa por una crisis similar, tanto religiosa como político-social y encuentra en Confucio y Lao-tzu, aunque de

---

<sup>1</sup> Cf. ZAEHNER 1961.

<sup>2</sup> Cf. *Yasna* XXXIII, 14; XXXIV, 1 y ss. ; XLVIII, 4 y ss.

<sup>3</sup> Sobre la traducción del nombre Ahura Mazda, cf. WIDENGREN 1965.

<sup>4</sup> *Yasna* XLVIII, 1; XLIV, 3 y ss. ; XLVI, 9; etc.

<sup>5</sup> Cf. *Yasna* III, 1 y ss. Spenta Manyu y Angra Manyu, los principios del Bien y del Mal respectivamente, son gemelos y proceden de un mismo Señor.

<sup>6</sup> Cf. *Yasna* XLIII, 5 y ss., en especial el estribillo: "Me dí cuenta que Tú eras santo, cuando...".

distinta manera, la misma reacción en contra de un orden cósmico-imperial fosilizado y en favor de un sentido de justicia y de moralidad más personales. Es típica, en efecto, la reacción en contra del ritualismo y la llamada a la conciencia personal para que el hombre descubra por sí mismo cuál es su propia salvación y, con ella, la del mundo.

Ciertamente, Confucio repetirá que el hombre es salvado mediante la acción cultural, pero insistirá aún más en que tal acción solamente es salvífica si se tiene conciencia reflexiva de los ritos y si se conoce la propia posición en el cosmos. El comportamiento es esencial. Apunta el silencio.<sup>1</sup>

El elemento humano está en el centro de toda preocupación

---

<sup>1</sup> Cf. como testimonio, WANG PI, el autor de un comentario al *Tao-Te-Ching*, que adopta una postura semejante a KUO HSIANG en su comentario al CHUANG TZU. Ambos autores dicen que CONFUCIO entró en el estado místico - "the state of inward silence and quietude" ("el estado de silencio y sosiego interiores"). Cf. SPENCER 1963, p. 107; FUNG YU-LAN 1973 II, p. 171 comenta que Wang-Pi "presents the very silence of Confucius as a token of his higher knowledge. It is because Confucius identified himself with the higher sphere of reality, which is for Wang-Pi the sphere of 'non-being' (wu) - as distinct from the realm of 'finite being' (yu) - that the great sage said nothing about it" ("presenta el mismo silencio de Confucio como señal de su más alto conocimiento. Es porque Confucio se ha identificado con la más alta esfera de la realidad, que para Wang-Pi es la esfera del 'no-ser' (wu) - diversa del reino del 'ser finito' (yu) - que el gran sabio no dice nada al respecto").

religiosa y la sabiduría ocupa el primer lugar entre los valores.<sup>1</sup>

En cuanto a la Divinidad, la reforma de Confucio se resiste a dejarse llevar por especulaciones metafísicas. El mensaje de Confucio es eminentemente práctico.

Para Lao Tzu, en cambio, el hombre se salvará por su unión mística con el **Tao**, más allá de todo aparato ritual.<sup>2</sup> También aquí el proceso es, en definitiva, el mismo: la *personalización*.<sup>3</sup>

#### iv) Grecia

El mismo tránsito de lo cosmológico a lo antropológico se observa de manera brillante y profunda en la Grecia de este período. El espíritu de este movimiento es marcadamente religioso y esto explica el entusiasmo, poco menos que sagrado, de los grandes nombres de la época, aunque las formulaciones y la fuerza especulativa pertenecen al orden que luego se ha convenido llamar filosófico. La ausencia de una figura profética central se ve compensada por el carácter especulativo de la reforma.

El hombre deja de ser una parte más entre las cosas, se convierte en espectador (luego, en juez) y busca con actitud

---

<sup>1</sup> Cf. CONFUCIO **Diálogos** I, 4, 8.

<sup>2</sup> Cf. **Tao-Te-Ching** XXIII. Para una nueva interpretación, cf. KUANG-MING WU 1982.

<sup>3</sup> Cf. vgr. FUNG YU-LAN 1973; BARY 1958.

crítica la unidad latente en la multiplicidad. Observamos que para una actitud ingenua, la pluralidad es lo dado, y la unidad lo problemático. Constituye un distintivo de la mentalidad crítica que la multiplicidad se perciba como ininteligible, provisional, y que se tienda hacia la unidad a toda costa. Dejando a un lado la mitología tradicional y partiendo de una reflexión crítica autónoma, los primeros filósofos griegos no convierten a Zeus, al Ananke, etc., en el Principio Primero, sino que buscan en otro lugar la unidad de la aparente multiplicidad. Tales de Mileto, por ejemplo, ve en el agua el elemento primordial en el que todo subsiste.<sup>1</sup> Anaximandro<sup>2</sup> y Anaxímenes<sup>3</sup> espiritualizarán e intelectualizarán tal principio en algo más impalpable, como el **apeiron** ("ilimitado"), o más indivisible, como el aire.<sup>4</sup> Estos pensadores no sienten aún el conflicto profundo entre las nuevas exigencias intelectuales y la religiosidad tradicional. Solamente con Jenófanes se llegará a una condenación global de la mitología en virtud de una exigencia moral.<sup>5</sup> No sin razón fue llamado "el teólogo".<sup>6</sup>

Quienes conciliarán las exigencias de la investigación

---

<sup>1</sup> Cf. JAEGER 1953, p. 29.

<sup>2</sup> Cf. ARISTOTELES, **Physica** III, 4, 4 (203 b 10); etc. ; SIMPLICIUS, **Physica** XXIV, 13 y ss. ; CL, 23.

<sup>3</sup> Cf. ARISTOTELES, **Metaphysica** I, 3 (948 a 5); SIMPLICIUS, **Physica** XXIV, 26.

<sup>4</sup> Cf. CAIRD 1958, I, pp. 58 y ss.; GADAMER 1968, con monografías sobre el tema.

<sup>5</sup> Cf. JAEGER 1953, todo el capítulo dedicado a JENOFANES.

<sup>6</sup> Cf. ARISTOTELES, **Metaphysica** I, 5 (968 b 18).

intelectual con una religiosidad profunda, que tomará un acento marcadamente personal, serán, sobre todo, Heráclito, Empédocles y Pitágoras. Este último fundará una escuela cuyo fin será la salvación personal,<sup>1</sup> mientras que Empédocles - que luego será adorado como un Dios - además de una cosmología y una metafísica "científicas", enseñará cómo salvarse de la rueda de las reencarnaciones.<sup>2</sup> Heráclito, finalmente, descubre - por así decir - el **logos**,<sup>3</sup> pieza fundamental de todo el edificio intelectual posterior de Occidente.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. JAMBlico, *De Vita Pythagorica* passim; PLATON, *Republica* X, 600 b. Cf. el testimonio de CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* V, 1, 67, 3 (PG 9, 101 b):

ὁ τῆς πενταετίας σιωπῆς, - - - .

que MIGNE traduce: "Hoc sibi vult etiam Pythagora quinque annorum silentium, quod praecipit discipulis" ("También Pitágoras desea para sí mismo este silencio de cinco años que recomienda a los discípulos") [JAMBlico XVII, 72]. El Mismo CLEMENTE juzga apropiado un período de noviciado a la vida espiritual de cinco años de silencio. Cf. también la vida de Pitágoras de PORFIRIO.

<sup>2</sup> Cf. EMPEDOCLES, *Frag* 112/170, y, en general, BIGNONE 1916.

<sup>3</sup> Cf. HERACLITO, *Frag* B 1 y 2.

<sup>4</sup> Cf. ARISTOTELES (1908-1931), *Metaphysica* I, 3 (983 b y ss. );

#### De Anima

I, 2 (405 a 19); I, 5 (411 a 7); etc. Cf. también DIOGENIO LAERCIO,

I, 24 y ss. Cf. la enigmática expresión de HERACLITO, *Frag* 45:

βαθύς λόγος ("logos profundo"), y póngase en relación este



También es en este período en el que los Misterios, tanto órficos como eleusinos, se desarrollan y alcanzan su máxima expresión.<sup>1</sup> Hecho significativo, ya que en los Misterios, el individuo es el centro de la salvación.

En otras tierras y en otras culturas, el movimiento es el mismo, pero no puede negarse que el "milagro helénico" de este período, aunque no único se hace irreversible luego para la historia: empieza el descubrimiento del hombre en su secularidad.<sup>2</sup>

v) India

En la India no se da un período de crisis como en Israel, donde el pueblo se encontraba frente a la inminente catástrofe, ni como en Irán, donde la reforma religiosa presenta un aspecto económico y social, ni como en Grecia, donde suceden grandes

Ungrund-logos con los Ungrunden Gottes del Nuevo Testamento (Rm XI, 33; I Co II, 10). Cf. la expresión de CLEMENTE ROMANO en su primera epístola, Ad Corintios XL, 1: τὰ βάθη τῆς θεῆς γνώσεως. ¿Son éstas "profundidades del conocimiento divino" en las que nos hará penetrar el Buddha?

Cf. , incidentalmente, Ap II, 24 que habla de las "profundidades de Satanás", τὰ βάθη τοῦ Σατανᾶ , que, curiosamente, la Vulgata traduce por altitudines satanae.

<sup>1</sup> Cf. la obra colectiva *The Mysteries* (1955) de la serie *Eranos*, y *The Mystic Vision* (1955) en esta misma serie; CASEL 1919; SABBATUCCI 1979; PETTÀZZONI 1954; KERÉNYI 1980.

<sup>2</sup> Cf. JAEGER 1947; KERÉNYI 1972; OTTO W. F. 1974.

cambios políticos, ni como en China, donde el orden imperial se ve puesto en cuestión.

En la India, el movimiento es sobre todo interior, y surge dentro de la misma clase sacerdotal que advierte la necesidad de simplificar el culto sacrificial. Pero la historia espiritual de la India dravídica está aún por escribir.

X En la India el fenómeno es universal, y no sólo se reduce al buddhismo. Sucede también, por esta misma época, que Vardhamâna, conocido como Mahâvîra, prácticamente el fundador de la religión jaina, que ya existía como espiritualidad diferenciada, predica su mensaje de renuncia y de no-violencia total, en virtud de ese mismo interés hacia lo interior y de la concentración mental sobre el sujeto hombre (âtman) que realiza tal meditación y que constituye la realidad última.<sup>1</sup>

Mas, no es solamente en los sistemas llamados heterodoxos y de reacción en contra del brahmanismo donde este movimiento se lleva a cabo; también en el propio seno de la ortodoxia se realiza un movimiento de interiorización, de antiritualismo y de antitradicionalismo. Nombres como los de Uddâlaka Âruṇi, su hijo Śvetakeṭu, el rey Janaka y, sobre todo, el famoso y genial Yâjñavalkya, a la par que Saṅḍilya, hacen posible que el hinduismo conserve su continuidad, no rompa con la śruti védica y que, al mismo tiempo, se modifique y transmute

*Sireela x Piz*

X

---

<sup>1</sup> La tradición coloca en 527 a. C. el nirvâṇa de MAHÂVÎRA, mientras que otra fecha propuesta es la de 477 a. C. Cf.

p. X SCHUBRING 1925, III, p. 221; SHÂNTÂ 1985, p. 113

profundamente.<sup>1</sup>

Conocida es la reacción de estos hombres, portadores de una nueva conciencia que repercute, no solamente en una distinta concepción reflexiva del hombre, sino también en una nueva idea de la Divinidad. La propia relación entre lo divino y lo humano no se vive ya bajo el esquema védico de un **karma-mârga** acentuado, sino que toma la forma de un proceso intelectual y cognoscitivo que substituirá la estructura kármica del sacrificio, pero sin destruirlo; antes bien, pretenderá descubrir su máxima significación.

Así pues, el hombre es ahora el centro del proceso salvífico y sacrificial, mientras que al mismo tiempo, la Divinidad también se unifica y universaliza. Se parte de los mismos himnos tardíos del Ṛg Veda, que buscan la unidad bajo la multiplicidad.<sup>2</sup> Este principio único, subyacente y presente en todo, es **brahman**,<sup>3</sup> comparado a la sal disuelta en el agua, que da sabor a toda la masa.<sup>4</sup> Este **brahman** se identifica luego al

---

<sup>1</sup> Cf. VESCI 1985, en donde se muestra la continuidad histórica del proceso. Cf. también PANIKKAR 1977/XXV.

<sup>2</sup> Cf. RV X, 121; X, 129. **Mahad devânâm asurtvam ekam** ("Grande es la única Divinidad de los Dioses"), dice con énfasis el RV III, 55, 1.

<sup>3</sup> Esto es especialmente significativo, ya que el **brahman**, originariamente, no era más que la fórmula recitada - la plegaria - del sacrificio. Su asunción a Primer Principio es otro aspecto más de la sublimación upanishádica del sacrificio. Cf. GONDA 1960.

<sup>4</sup> Cf. CU VI, 13.

âtman, y en el descubrimiento de la tal ecuación, se basa el camino upanishádico de la salvación.<sup>1</sup> La eficacia del rito no consiste en la acción exterior, sino en la intencionalidad y, en último término, en el conocimiento.<sup>2</sup> La meditación sobre el sacrificio equivale al mismo acto sacrificial.<sup>3</sup> El ofrecimiento de uno mismo,<sup>4</sup> hasta la oblación de la palabra en la respiración y de la respiración en la palabra,<sup>5</sup> lleva a la sublimación de todo culto en la realización de uno mismo: **tat tvam asi**.<sup>6</sup> Si Grecia descubre en este tiempo el principio humano de todas las cosas, la India constata el principio divino del hombre: **aham brahma asmi**.<sup>7</sup>

\* \* \*

Situada en este contexto, la revolución de Gautama Buddha aparece más inteligible, y no por eso menos extraordinaria. En efecto, el contexto en el que está situado el mensaje del Buddha, no nos parece que pueda limitarse al ambiente particular de su entorno inmediato; pertenece más bien a aquel momento decisivo y peculiar en la historia de la humanidad en

<sup>1</sup> Cf. BU II, 5, 1; CU III, 14, 4; MandU II; etc.

<sup>2</sup> Cf. SB X, 5, 2, 20; CU VIII, 4, 3; MaitU VI, 34; MundU III, 2, 9; etc.

<sup>3</sup> Cf. TS V, 3, 12, 2; BU I, 1 ss.; NBh in hoc loco.

<sup>4</sup> Cf. SB XI, 3, 1 y ss. ; CU III, 16, 1 y ss.

<sup>5</sup> Cf. KausU II, 5.

<sup>6</sup> "Eso eres tú". CU VI, 8, 7; etc.

<sup>7</sup> "Yo soy brahman". BU I, 4, 10.

el que aparece, sociológicamente por lo menos, la conciencia de la subjetividad. En todos los casos mencionados del famoso siglo sexto antes de Cristo, encontramos como denominador común, por un lado, la reacción en contra de la pura objetividad (llámese ésta ritualismo, transcendencia, Dios, Tradición, costumbre o como se quiera), y por otro, el ascenso del hombre. Tanto los profetas mayores de Israel, como los sabios de las Upaniṣad, como los grandes reformadores chinos, como los filósofos griegos, etc., no hacen sino invertir la mirada inquisitiva del hombre hacia el interior para descubrir que la intención es esencial en cualquier actividad y la actitud crítica indispensable para cualquier acto verdaderamente humano. No se trata ya de seguir ciegamente las opiniones de los antiguos o de tener una fe mágica en los ritos tradicionales; lo que cuenta es el hombre y, por consiguiente, su intención. Las disquisiciones meramente especulativas, que el Buddha califica de inútiles y perniciosas, representan aquí la objetividad muerta; lo que importa es la persona concreta y su liberación existencial; todas las ideas, sin excluir la idea de Dios, son una especie de refugio en donde se ha cobijado el hombre, porque tenía miedo de sí mismo. El Buddha quiere liberar al hombre de todos estos temores, haciéndole consciente de un hecho contundente y universal, de experiencia también palmaria y unánime: el dolor y la tendencia innata a liberarse de él.

Lo que importa no son tanto las cosas cuanto el hombre, dirá Grecia; lo esencial no es tanto el sacrificio externo y el rito cuanto la intención y la interiorización humana,

predicarán las Upaniṣad; lo esencial es la conciencia de la armonía del hombre con el todo, enseñará China; lo fundamental es la salvación personal consciente, predicará Zarathustra; Yahvéh no salva ni escucha si nuestro corazón no es puro, clamarán los profetas de Israel. El hombre y su conciencia se convierten en el punto central de las reformas religiosas y humanas de aquel tiempo.

El humanismo, con sus altos y bajos, inicia su carrera en la historia humana.

c) *La innovación del Buddha*

Lo que acabamos de resumir es, más o menos, común a esa reforma del siglo sexto antes de Cristo, pero en el Buddha se descubre una tonalidad especial. Si todos los demás movimientos de reforma están centrados en el hombre, la predicación budhista, junto con la jaina, lo trasciende todo. El Buddha se dirige directamente hacia la *iluminación*.<sup>1</sup> Lo que cuenta es la *revelación* del camino de la salvación sin adherencias ontológicas de ningún tipo: ni Dios, ni Mundo, ni Hombre.<sup>2</sup> De análoga manera a como cada uno de los tres principios presenta

---

<sup>1</sup> El nombre que prevaleció para Gautama, el del *consensus populi* por así decir, es precisamente el de Buddha (de *bodhi*), el Iluminado.

<sup>2</sup> MUS 1935, p. 37, ha podido escribir que, "l'aventure personnelle de Śâkyamuni, est l'archétype de la révélation" ("la aventura personal de Śâkyamuni es el arquetipo de la revelación").

una tendencia a fagocitar, por así decir, a los dos otros, este principio (la revelación que despierta o ilumina) se retrotrae a la pura experiencia en la que existe Dios, el Mundo y el Hombre.

¿De qué sirve desmitologizar a Dios - nos parece que diría el Buddha en lenguaje de nuestros días - si luego mitologizamos al Hombre? ¿Qué ventajas tiene descubrir que Dios puede muy bien convertirse en un ídolo, si en seguida ponemos al hombre en su lugar? Ante las tres preguntas fundamentales: ¿qué son las cosas del Mundo?, ¿qué es el Dios que las sostiene?, ¿qué es el Hombre que las disfruta y las conoce?, ante estos tres grandes interrogantes de la historia humana, que resumen los tres momentos antropológicos fundamentales, el Buddha corta por lo sano. Para superar cualquier respuesta, elimina la misma pregunta silenciándola. Anula el *locus* mismo de los intereses humanos y pide una confianza ingente en la iluminación salvífica - porque cree que cualquier hombre puede realizarla - afirmando que lo único que importa es la recta acción para conseguir la extinción de toda limitación, contingencia y, por tanto, *ek-*↓*sistencia* también. Entiéndase bien: la confianza que el Buddha pide no equivale a una nueva aceptación de una experiencia ajena, sino que es confianza en la iluminación de la propia experiencia. No se trata, pues, de renunciar a conocer, con el presupuesto implícito de que hay algo real a conocer y un alguien real que conoce, sino que es cuestión de reconocer que la creaturabilidad no puede ser superada por ella misma y que, en consecuencia, ninguna agencia del orden del ser, que se desenvuelve en el espacio y en el tiempo, puede ser

admitida en la realización de lo que definitivamente importa. Esta es la ortopraxis que elimina la contingencia, o sea, el dolor.

El hombre, en los tiempos de Buddha, descubre la autoconciencia, lo hemos repetido ya. El Buddha hace algo más: descubre la falacia de este *âtman* o sujeto; esto es, nos hace ver cómo, a pesar de todo, el *autos*, el sí mismo de la conciencia, viene a ser tratado como un *heteros*, un otro, más o menos objetivado. Cuando el sujeto vuelve a sí mismo, cuando el sujeto se vuelve consciente, se cosifica, se objetiviza, deja - en el fondo - de ser sujeto, se desdobla, y una parte de él (por lo menos aquella que se conoce), se convierte en objeto. La más profunda conciencia no es autoconciencia. Con otras palabras: la identidad *A es A* no es posible, es una falacia. O bien *A es A'*, y entonces la identidad no es completa: el objeto que se conoce no es totalmente idéntico al sujeto que conoce; o bien la identidad es absoluta, *A es A*, pero entonces la identidad es superflua, puesto que absolutamente todo lo que la primera *A es*, es lo que es la segunda *A*, por lo que ni siquiera tiene sentido hablar de primera y de segunda *A*. La única formulación que no sea tautológica sería, pues, la simple afirmación *A es*. Aquí es donde el Buddha diría: el *A que es*, del "*A es*", no es el *A* sujeto de la fórmula de identidad, sino el predicado; a saber, la primera *A no es*, lo único que hay es la segunda *A: "es A"*. No hay identidad porque el sujeto no existe. Todo lo que *es*, es predicado; por eso existimos. Ciertamente, predicados de un sujeto que no es tal, porque al expresar el mundo, o mejor dicho, al predicar el Ser, se ha

muerto, se ha vaciado totalmente, se ha inmolado completamente, ha dado todo lo que tenía y lo que era, todo lo que es su auténtica y total expresión, a su **logos**, manifestación, epifanía, persona, cosmos, mundo, **saṃsāra**...<sup>1</sup> El no tener en cuenta la genial intuición del Buddha en la concepción de la realidad, es lo que ha hecho decir a más de un estudioso que el buddhismo no era una religión. De hecho, lo específicamente sacro y lo tradicionalmente religioso pertenecen al segundo momento aludido, a saber, el teocéntrico. Recordemos que el primer momento es cosmocéntrico y el tercero antropocéntrico.

El cristianismo religioso y sagrado, como hasta ahora venía interpretándose corrientemente, pertenece también a este momento. El cristianismo y, en general, las intuiciones de aquel siglo VI a. C., han tenido que atravesar una espesa costra de veinticinco siglos para llegar hasta la conciencia actual de la humanidad: ésta sería la que hoy en día, desconectándola de sus orígenes históricos demasiado estrechos, suele llamarse "secularidad", tanto de la cultura cuanto de la religión.<sup>2</sup> Ciertamente que hubo a lo largo de estos siglos más

---

<sup>1</sup> Este es el argumento de un libro inédito de 1950 que espero aun algún día poder dar a luz: **Mysterium crucis**. La cruz en la Trinidad.

<sup>2</sup> Cf. la siguiente bibliografía para una primera orientación sobre el tema: GOGARTEN 1963; LOEN 1965; LÜBBE 1965. Para una evaluación de estas obras y de la literatura sobre el tema en general, cf. SPANN 1948; AUBREY 1954; NICHOLS 1956; MELAND 1963; MUNBY 1963; COX 1965; MASCALL 1965; NEWBIGIN 1966; SCHEIDT 1966; SMITH R. G. 1966; WILSON 1966; PANIKKAR 1979/XXII; y D. m. mi

de un intento de expresar aquella otra dimensión del hombre y de la realidad, pero acaso la humanidad en su conjunto no estaba todavía madura para ello y corría, además, el peligro de eliminar completamente las otras dos dimensiones. El papel del cristianismo en Occidente ha consistido, sociológicamente, en mantener la conexión con las dos primeras dimensiones, resistiendo todo lo posible para que la tercera no triunfara antes de tiempo. De la posibilidad de armonizar las tres dimensiones, depende, en gran parte, el destino de la raza humana. Y es aquí donde la función del Iluminado nos parece hoy día de una importancia excepcional.

Es cierto que la iniciativa, y aun la problemática, parte predominantemente del campo cristiano, o mejor dicho, del mundo occidental, pero acaso la solución tenga que surgir de una simbiosis positiva entre las religiosidades, tanto tradicionales como contemporáneas, de Oriente y Occidente, Norte y Sur.

¿Puede darse, en rigor, una religión atea? La respuesta del Buddha es tajante: solamente una religión que sea atea puede ser verdaderamente religión; lo demás es simple idolatría, adoración de un Dios obra de nuestras manos o de nuestra mente.<sup>1</sup> Buddha no dirá que Dios sea una "creación" de

---

próximo libro **Sacred Secularity**.

<sup>1</sup> "Connaître la divinité seulement comme puissance et non comme bien, c'est l'idolâtrie" ("Conocer a la divinidad sólo como poder y no como bien, eso es la idolatría"), WEIL 1962, p. 48. En efecto, la afirmación misma de "conocer" a Dios - en cualquier modo - es ya en sí idolatría. Cf. DIONISIO AREOPAGITA, **Epistula**

la mente humana, así como tampoco puede decirse que el fetiche sea una creación total del artífice idolátrico. Hay materia, así como también hay Dios; hay adorabilidad de la materia, así como también Dios es adorable. Pero así como un teísta objetará al fetichista que éste no tiene en cuenta que Dios trasciende infinitamente el ídolo, así, análogamente, el Buddha reprochará al teísta el haber olvidado que el "Misterio" está aun infinitamente distante de aquel Dios que el teísta pretende adorar, o por lo menos, nombrar.<sup>1</sup> La palabra super-teísmo le cuadraría tan poco como la de ateísmo, porque en rigor, ninguna palabra puede expresar lo que

I Ad Caium (PG 3, 1065 A), y con él, la mayor parte de la tradición cristiana: "Si alguien, viendo a Dios, conoce lo que ha visto, es que no ha visto a Dios." "Et si quis videns Deum (ἴδων θεού) cognovit quod videt (συνῆκεν ὅ' εἶδεν) ipsum Deum non vidit".

<sup>1</sup> Cf. la tan citada expresión que, por lo demás, es un simple inciso - como no podía menos de ser (porque sólo *in obliquo* se puede hablar de ello) - del Concilio Lateranense IV, DENZINGER & SCHÖNMETZNER 1967, nº 806: "quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (" porque entre creador y criatura no se puede notar <sup>ningun</sup> ~~una~~ <sup>semejanza</sup> ~~similitud~~, sin que se <sup>apunte</sup> ~~ve~~ al mismo tiempo una <sup>a</sup> ~~dissimilitud~~ <sup>desemejanza</sup> mayor"). Compárese con la prohibición de nombrar el nombre de Yahvéh en el judaísmo (cf. Ex XX, 7), así como el nombre de Dios en general en muchas de las religiones llamadas primordiales.

se declara inexpresable.<sup>1</sup>

El Buddha no hace disquisiciones sobre el carácter transcendente de la Divinidad. Precisamente porque de veras la cree transcendente, prescinde completamente de ella (puesto que no es su misión establecerse en vigilante y defensor de Dios) y se dirige al fin religioso por antonomasia: la salvación del hombre, mostrándole el camino para ello. El buddhismo no es religión porque "re-liga", como sugiere la etimología latina de la palabra, sino porque "des-liga", libera - aunque no extrapolaría esta frase a una concepción zubiriana.

X El siglo del Buddha es un siglo religioso por excelencia. Todas las reformas, aun las más avanzadas y audaces, aun las que por aquel entonces sonaron como escandalosas, fueron reformas religiosas. La peculiaridad de la innovación de Sâkyamuni consiste en eliminar lo que muchos pensaban, y piensan, que sea la categoría religiosa fundamental: Dios. Por eso, la denominación de religión atea, mejor dicho, ateísta, no puede negarse que le cuadra, si se la <sup>a</sup> entiende convenientemente. Esto nos parece ser el punto de contacto y, al mismo tiempo, la diferencia con la actitud contemporánea, que hemos denominado ateísmo religioso. Una religión sin Dios era lo que predicaba el Buddha (para decirlo de una manera un tanto ajena a su forma de hablar); un no-Dios como fundamento de la religión (esto es, de la actitud <sup>última</sup> ~~religiosa~~ del hombre) podría ser la breve fórmula que sintetizase el fenómeno del

---

<sup>22</sup>  
<sup>1</sup> Cf. la séptima y última proposición de WITTGENSTEIN 1973: "Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" ("Sobre lo que no se puede hablar, se ha de callar").

ateísmo contemporáneo.

d) *El ateísmo religioso*

Nos falta, evidentemente, perspectiva para poder caracterizar con propiedad nuestro tiempo y para reconocer con autoridad "los signos de los tiempos".<sup>1</sup> No nos parece, sin embargo, ~~■~~ andar muy lejos de un diagnóstico verdadero si reconocemos en el llamado ateísmo contemporáneo un fenómeno nuevo y de primera magnitud, comparable a uno de los grandes momentos de la humanidad, y digno de colocarse al lado de aquel siglo sexto antes de la era cristiana. En efecto, si bien es cierto que nuestra época presenta facetas exteriores de una novedad pasmosa (descubrimientos científicos y realizaciones tecnológicas), todo esto - sea causa, sea efecto, - no es más que una variación cutánea de la posible mutación a la que está llegando la humanidad con respecto a las cuestiones más fundamentales que se refieren, no ya a lo que el hombre pueda o deba hacer, sino a su mismo ser. La ciencia y la técnica pueden llevarse a cabo, como de hecho sucede en la mayoría de las personas que las disfrutan, con una mentalidad tradicional más o menos corregida y adaptada, pero algo nuevo le está sucediendo al hombre en su misma estructura; el cambio toma el aire de una mutación biológica.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La frase evangélica (Mt XVI, 3) y su empleo por JUAN XXIII, han venido adquiriendo en estos últimos años un sabor muy especial.

<sup>2</sup> No sólo un Friedrich Nietzsche, sino un Pierre Teilhard de Chardin, e incluso un Aurobindo Ghose, podrían ser citados aquí

La tecnología penetra como una inyección intravenosa en el ser mismo del hombre. No es que el hombre esté dominado por la máquina, o que la máquina le venza, sino que parece que un nuevo tipo de hombre, un híbrido, estuviese en gestación dolorosa y problemática. Pero, a pesar de que hayan aparecido ya en estos últimos siglos grandes figuras proféticas y pensadores de gran envergadura, no se ha visto a ninguno que como un Sâkyamuni, un Zarathustra, o un Confucio, haya sido capaz de personificar este movimiento y de dirigir, de "sublimar", de "hacer precipitar" (en el sentido químico de las palabras) o, por lo menos, de ayudar a nacer este "hombre nuevo" aún en gestación.<sup>1</sup> Hasta ahora se ha tratado, sobre todo, de establecer la base de un comportamiento social, sociológico y económico, pero apenas se ha planteado el problema desde un punto de vista profundamente religioso, teológico-filosófico y antropológico, que tenga en cuenta esta mutación humana en sentido estructural. Se hace, pues, sentir la falta de un poder *orientador* de la dirección que este cambio pudiera o debiera tomar. Un poder, que según el viejo esquema tradicional podríamos definir como "profético", es hoy necesario para encontrar, un camino que asimile y supere de modo plenamente humano las nuevas condiciones deshumanizantes que nos impone la civilización contemporánea.

---

como figuras representativas, aunque muy distintas, de esta nueva situación.

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1964/1. El desarrollo de los últimos decenios parece indicar que el aspecto negativo de la tecnología es el que domina.

Este poder tendría, además, que ir acompañado por otro, al que podríamos llamar *unificador* (con las funciones tradicionales antaño asumidas por el poder "real"), que fuera capaz de dirigir con autoridad y de coordinar armoniosamente las diversas corrientes de este movimiento ateo de la humanidad. Sin este poder coordinador, el mensaje de la "modernidad" corre el peligro de desvanecerse en murmullos inconsistentes, o ser víctima de sus propios excesos.

Pero, aun suponiendo que surgiera por fin una personalidad individual o un movimiento portador de dicha fuerza unificadora, aún sería necesario un tercer poder, *mediador* entre la situación humana y una transcendencia que, por ser tal, escapa a toda experiencia humana. La situación humana puede parecer autosuficiente en su solidaridad recíproca, pero esto no quita que si permanece dentro de sus propios límites, termina asfixiándose. Su misma sacralidad la proyecta hacia lo infinito y la eternidad y, para no quedar irremediabilmente encerrada en las coordenadas espacio-temporales que la limitan, tiene que encontrar una mediación con un orden de salvación extra-humano. Esta es la función tradicional conocida con el nombre de "sacerdocio".

Estos tres poderes conjuntos (una voz profética, un poder regio y un carisma sacerdotal - para utilizar nociones tradicionales) son indispensables para poder encarnar el espíritu del tiempo presente, para encauzarlo y conferirle una fisionomía que no resulte ni disolvente, ni deshumanizante, y para orientar a las nuevas generaciones, que ya no pueden respirar por más tiempo en las verdes praderas de una

(i)  
"civilización agrícola", pero que tampoco pueden vivir una vida plenamente humana en el mundo de la *tecnocultura*. En la nueva situación que se va perfilando, lo importante no es la objetividad de la ciencia y de la tecnología, no son sus relaciones con el medio social que las ha producido, sino su subjetividad, que penetra en el hombre y transforma su mismo ser.

Aquí es donde se inserta, con este sentido nuevo y profundo, el fenómeno del ateísmo que estamos tratando de comprender en su dimensión actual. Dándole a la palabra toda la seriedad que a veces le falta, debido al uso polémico tanto por parte de sus críticos como de sus apologetas, nos parece que el ateísmo representa, precisamente, uno de los signos más tangibles de este cambio antropológico del que venimos tratando. El ateísmo al que ahora nos referimos no es aquél representado por algunos "modernos" que afirman que Dios ha muerto; tampoco radica en el hecho - nuevo también en la historia de la humanidad - que un número siempre creciente de personas viven un ateísmo práctico. Este es, sin duda alguna, un fenómeno importante, y que ha sido ~~suficientemente~~ <sup>ampliamente</sup> estudiado.<sup>1</sup> Lo que sí nos parece nuevo en el movimiento actual de Occidente es que, tanto los llamados creyentes como los mal denominados no-creyentes, están viviendo sin referencia vital a una transcendencia que les oriente.

Entiéndase bien: el hombre ya ha visto a Dios suplantado en otras ocasiones y los tradicionalistas ya han denunciado

---

<sup>1</sup> La bibliografía contemporánea sobre el ateísmo es simplemente avasalladora y renunciamos a ofrecer, ni siquiera, una sucinta idea. Cf. GIRARDI 1967-1970.

muchas veces el escándalo del ateísmo. Sin embargo, siempre ha habido un nuevo absoluto en forma objetivada para substituir a Dios, aunque la mayoría de las veces, este nuevo absoluto haya carecido de consistencia por situar el centro de referencia en la tierra o en el hombre.

Siempre se ha dicho que sin la idea de un sostén objetivo en un absoluto (como quiera que se entienda), el hombre se derrumbaría. Este ha sido siempre el fuerte de los impugnadores del ateísmo: el hombre necesita un ideal exterior a él mismo que lo sostenga y le dé una razón de vivir. Hoy en día se dirá que ya no importa que tal ideal no esté fundado en una transcendencia allende del mundo visible; tal transcendencia puede situarse perfectamente a nivel humano y transferirse a las ideas de Razón, Humanidad, Sociedad y demás, conceptos todos que, en cierto modo, trascienden el individuo en cuanto tal, le ofrecen un motivo objetivado para vivir y algo en que creer. De hecho, no podemos negar que una mayoría de seres humanos vive aún apoyándose en "algo" que para los verdaderos ateos constituye un intento desesperado de consuelo o alivio a la contingencia humana. Pero no nos parece ser éste el centro de gravedad de la nueva situación. Resulta evidente que el hombre necesita un ideal que colme y sostenga su finitud; sin un objetivo exterior a sí mismo, el hombre puede caer, no sólo en un egocentrismo que se traduce en deshonestidad hacia el prójimo, sino en el tedio debido a la insignificancia de una vida contingente que se autolimita, volviéndose así asfixiante. El hombre tiene que imponerse un fin superior a él mismo y a su propia historia. Con esto queremos decir que en el hombre

contemporáneo está emergiendo la tendencia a un ideal de carácter personal, que pueda sostener su necesidad de creer.<sup>1</sup> Sería una fe atea.

Otra de las razones de este fenómeno del ateísmo se debe al hecho que muchas de las funciones tradicionalmente desempeñadas por Dios, son ahora realizadas por el hombre, con la ayuda de la ciencia y la eficacia de la tecnología. Todo cuanto se refiere al aspecto material de la existencia está actualmente en manos del hombre moderno, no sólo en lo que atañe a la salud del cuerpo, a la lucha del hombre contra la muerte, a su victoria sobre las enfermedades infecciosas y demás, sino en lo que toca al propio estado ecológico. El hombre cree poder ahora controlar tanto las sequías como las inundaciones y, hoy en día, difícilmente se podría dar con alguien que se dirigiera a Dios y no al médico<sup>2</sup> para ser curado de una enfermedad, o con una persona que no deseara tener su propio seguro para no depender exclusivamente del curso inseguro de los acontecimientos. El surgimiento de la técnica de segundo orden (tecnología), ha puesto al hombre en condición de asumir conscientemente el papel atribuido tradicionalmente a un Dios más o menos *ex machina*. De ahí que

---

<sup>1</sup> Recordemos el significado etimológico popular de creer: del latín *credere*, de *cor* y *dare*, "dar el corazón", "poner el corazón... en algo". La etimología de la palabra sánscrita *śraddhâ*, "fe", es la misma. Cf. PANIKKAR 1983/XXVII.

<sup>2</sup> Cuando algunos grupos religiosos lo hacen, como por ejemplo los Testigos de Jehová, son considerados como "anormales" o "fanáticos" por la gente "normal".

X la religión e incluso cualquier tipo de ideal, Dios incluido, puedan ser conservados como fenómenos privados.<sup>1</sup> Dios deja de ser el motor y el sostén de la civilización.<sup>2</sup> A la pregunta de cómo es que aún hay inundaciones y hambres, siendo así que se puedan remediar, el hombre moderno no admite que se le mencione a Dios, sino que recurrirá a mejoras tecnológicas o morales.

Desde un punto de vista práctico, podríamos decir que lo que le está sucediendo al hombre es la puesta en obra de una especie de concentración de la trilogía Mundo, Hombre, Dios, en una sola "cosa" que, a todas luces, se aproxima más al Hombre que a las dos otras dimensiones de lo Real. Así pues, no se trata en rigor de "la muerte de Dios", sino más bien de la asimilación, de la deglución de Dios por el Hombre. En realidad, Dios no ha muerto, sino que el hombre se lo ha comido, expresión que, en cierto modo, conviene perfectamente para indicar la consecuencia del desarrollo secularizado del rito cristiano fundamental. El hombre ha recibido a su Dios en

---

<sup>1</sup> La idea índica tradicional del *iṣṭadevatâ*, es decir, de la Divinidad que se nos presenta personalmente para colmar nuestra necesidad de adoración, no significa una privatización de la religión, sino su personalización. No debemos confundir estas dos nociones.

<sup>2</sup> Se invierte así del todo la anterior situación, en la que era el ateo el que asumía una postura subjetiva respecto al comportamiento religioso de la gente, fundado sobre la objetividad. Ya no es Dios quien procura los alimentos, sino el trabajo con las máquinas; ya no es Santa Bárbara quien protege del rayo, sino el pararrayos, etc...

comuni3n y lo ha engullido definitivamente. Nosotros nos representaríamos este proceso "ateo" más bien como una "sublimaci3n" de Dios, segun la connotaci3n quimica de este concepto. Es decir, que Dios, entendido como Otro, como Substancia permanente, como Fundamento de todo, o bien como lo Firme, lo S3lido, el Ser, se sublima, se volatiliza, pasa al estado gaseoso de funci3n, de horizonte, de ideal, de dimensi3n mística, etc.<sup>1</sup> La fuerza corrosiva de la conciencia humana y, sobre todo del pensamiento, destruye cualquier objetivaci3n y, por ende, substancializaci3n de la transcendencia y corroe las entrañas de la misma subjetividad, volatilizando el sujeto mismo.<sup>2</sup> Es aqu3 donde el buddhismo nos aparece como una acuciante experiencia humana de la mayor actualidad.

A la religi3n atea del buddhismo le corresponde el ateísmo religioso de nuestros días. Lo llamamos religioso, aunque somos muy conscientes de la ambivalencia de la palabra, para subrayar que se trata de una actitud última y radical, y para hacer

---

<sup>1</sup> "Il y a deux athéismes dont l'un est purification de la notion de Dieu" ("Hay dos ateísmos, uno de los cuales es purificaci3n de la noci3n de Dios"), decía Simone WEIL 1948, p. 132, con su acostumbrada concisi3n. Pero la idea es antigua. Ya desde Fil3n seguido luego por Justino el mártir y demás Padres de la iglesia el vocablo ateísmo sirvió para designar la negaci3n de Dios (o su ignorancia: *Deum ignorant*), por una parte, o bien la creencia en un falso Dios por otra. Cf. WOLFSON 1964, p. 81 y ss. para las citas correspondientes.

<sup>2</sup> ¡Ay! ¿qué es el hombre?, había ya exclamado SOFOCLES, quien lo piensa muere.

notar que no nos las tenemos que haber con una simple "filosofía", o aun "ideología", sino con aquello que de un tiempo a esta parte, debido quizá a una preponderancia excesiva del espíritu mediterráneo, hemos convenido en llamar "religión", universalizando así este vocablo de las lenguas occidentales, y procediendo, por tanto, a una indebida extrapolación.<sup>1</sup> Quede claro, pues, que al llamar "religioso" a este tipo de ateísmo, no pretendemos equipararlo a ninguna de las religiones teístas, según el esquema tradicional de las "religiones".<sup>2</sup> Queremos decir que es un ateísmo que "salva" al hombre de las garras de la transcendencia, que lo libera de la superstición así como de la credulidad en la ciencia. Y el buscar una "salvación", como quiera que ésta se entienda, es una función de lo que llamamos "religión".<sup>3</sup> Es un ateísmo que,

---

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1990/36.

<sup>2</sup> Nótese que el concepto no es ni siquiera neotestamentario.

<sup>3</sup> Permítasenos citar, sin comentarios, el poema de NIETZSCHE, *Dem unbekanntem Gott* ("Al Dios ignoto"), que escribió cuando aún no tenía veinte años, para que no se diga que no hay religión en esta actitud:

"Noch einmal, eh ich weiter ziehe  
und meine Blicke vorwaerts sende  
Heb ich vereinsamt meine Haende  
Zu dir empor, zu dem ich fliehe,  
Dem ich in tiefster Herzenstiefe  
Altaere feierlich geweiht,  
Dass allezeit  
Mich deine Stimme wieder riefte.

...

Darauf erglueht tief eingeschrieben  
Das Wort: dem unbekanntem Gotte.

...

Ich will dich kennen, Unbekannter,  
Du tief in meiner Seele Greifender,  
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,  
Du Unfassbarer, mir Verwandter!  
Ich will dich kennen, selbst dir dienen."

("Antes de proseguir  
y de volver a mirar hacia adelante,  
por otra vez alzo las manos  
a ti, a ti de quien yo huyo,  
a quien en el fondo de mi corazón  
consagré solemnes altares,  
y ruego que a todas horas  
tu voz me llame.  
[En tu sagrada mesa,  
escrito está con letras refulgentes:  
¡Al Dios ignoto!  
[Suyo soy - aunque hasta ahora  
entre los mal<sup>he</sup>cheros haya permanecido  
y sienta las serpientes que pugnan en combate.  
¡Ay!, si pudiera escaparme,  
obligarme a servirlo.]  
Yo quiero conocerte, Ignoto,

venciendo la ilusión del pasado y el espejismo del futuro, se encuentra otra vez delante del presente y se ve obligado - de una forma u otra - a darle toda la consistencia que los "eternalistas" le querían dar, pero sin substancializarlo, sin convertirlo en eternidad, en otro, en ídolo.<sup>1</sup> Nos encontramos, pues, de nuevo, ante la aceptación de la pura contingencia, aunque esta vez hayamos alcanzado tal "verdad" por un camino diferente del que siguió la intuición budhista y que nos ha hecho descubrir nuevos elementos.

Es otro aspecto que hace que el encuentro con el buddhismo pueda resultar fecundo.

Nuestra hipótesis, que avanzamos solamente como un ensayo de hermenéutica del tiempo presente, vendría a decir que el núcleo profundo del hasta ahora llamado ateísmo, pero que convendría denominar de otra manera, puesto que la simple reacción negativa no le cuadra, no es solamente, como hasta ahora por parte "creyente" se había concedido, una especie de reacción en contra de una serie de afirmaciones inconsistentes acerca de la existencia de un Ser Supremo; no es solamente una especie de correctivo al teísmo, sino que representa un nuevo paso en el camino del hombre, un nuevo grado de conciencia,

adentrado en mi alma

como tormenta que sacude mi vida.

¡Oh Inaprensible, semejante a mí mismo!

Yo quiero conocerte, aún más, servirte.")

Ed. Sireuela  
p. 328,  
n. 12  
GIRARDI (ed.)

Citado por SIEGMUND 1967-1970, II, p. 265.

<sup>1</sup> Cf. CASPER 1981.

parangonable al que hemos mencionado cuando la gran reforma de la interiorización del espíritu religioso del hombre: no "hay" Dios, pero la última razón estriba en que tampoco "hay" hombre. Nos parece detectar en la conciencia del hombre una nueva mutación, que no hay que interpretar necesariamente dentro del marco de una biología social y que no tiene por que sugerir una renovación del viejo mito del "super-hombre".<sup>1</sup>

Esta nueva mutación, que no se ha llevado a cabo todavía, pero que se vislumbra aquí y allá, y que se esfuerza por expresarse correctamente sin lograrlo, no quisiera decir que la criatura es nada y Dios lo es todo,<sup>2</sup> ni tampoco que la criatura es todo y que Dios no es nada,<sup>3</sup> ni siquiera que hay un huequecito para lo creado en el seno de la Divinidad.<sup>4</sup> Dicho con otras palabras, ni monismo, ni dualismo; lo que equivale a decir que, ni panteísmo, ni ateísmo, ni teísmo, corresponden a la experiencia profunda que el hombre de nuestros días intenta balbucir. El Mundo, el Hombre y Dios, considerados como tres entidades separadas e independientes son incompatibles: no hay lugar para todos.<sup>5</sup> En realidad, Mundo, Hombre y Dios, están entrelazados en una **perichôresis**

---

<sup>1</sup> Cf. BENZ 1961/3.

<sup>2</sup> Cf. vgr. **Sal XXXIX, 6; Is XL, 17.** Para los varios textos de la escolástica cristiana y vedántica, cf. vgr. TOMAS DE AQUINO, **De Potentia** q. 3, a. 3 y 4; SĀṆKARA, **BSBh VII, 20, 2-3.**

<sup>3</sup> Cf. vgr. Karl MARX, en muchas de sus típicas expresiones.

<sup>4</sup> Cf. FABRO 1939.

<sup>5</sup> Cf. PANIKKAR 1993/XXXIII, para una explicación del significado de esta intuición cosmoteándrica.

constitutiva. Un mundo sin hombres no tiene sentido, un Dios sin criaturas dejaría de ser Dios, un Hombre sin Mundo no podría subsistir, y sin Dios, no sería verdaderamente hombre. Dios se sublima, dijimos hace poco, pero la sublimación debe condensarse luego en alguna parte y es el interior del Hombre lo que ofrece las paredes para una cristalización de Dios dentro del Hombre; mas, no como un ser distinto que ha venido a refugiarse en nuestro interior, sino como algo que en rigor le pertenece y que sólo momentáneamente había sido desplazado; pero toda metáfora es peligrosa, sobre todo si se la interpreta substancialistamente. Acaso sea cierto que "Dios" realmente ha muerto; lo que ocurre es que ha resucitado, aunque no ya como "Dios", sino como hombre. Pero tal vez haya que decir algo similar del hombre. El hombre ha muerto y ha resucitado como Dios. El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo. Pero tampoco lo es Dios. No hay centro.

No es solamente que en la práctica haya que vivir *como si* Dios no existiera, como en cierta manera sugería Ignacio de Loyola, como ya desde antiguo habían reconocido los monjes budhistas y ha popularizado luego el zen;<sup>1</sup> no es solamente que en el orden ético, el creyente no pueda apelar al privilegio de una ley que le ha dado Dios, o sentirse aherrojado por la misma.<sup>2</sup> El nuevo ateísmo no se limita a

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. las famosas diez pinturas sobre los bueyes. Para una reproducción y comentarios. Cf. KAPLEAU 1965, pp. 301-313. Cf. también una magnífica edición gráfica y comentada en ENOMIYA-LASSALLE 1990.

<sup>2</sup> Cf. ROBINSON J. A. T. 1963, p. 121.

esto. En rigor, este ateísmo no se alza ni para combatir, ni para negar a Dios de forma inequívoca.<sup>1</sup> Lo que la mentalidad moderna verdaderamente exige, es que no se absolutice a Dios, ni en el sentido teísta tradicional, ni en una postura iconoclasta de "muerte de Dios".<sup>2</sup> Aquí es donde, tanto la mentalidad substancialista como la nueva mentalidad, nos pondrán en guardia respecto a un hecho fundamental: un Dios que se deja manipular,<sup>3</sup> que se deja poner entre paréntesis,<sup>4</sup> no

---

<sup>1</sup> Cf. el brillante estudio de DEWART 1966, p. 139, en el que se encuentra el casi desesperado esfuerzo de deshelenizar el cristianismo, empezando por liberarlo de la ecuación Dios = Ser, que el autor llama teísmo relativo, en el que "Dios" es la realidad *presente* en todas las cosas y no agotado por ninguna de ellas. "The Christian God is not both transcendental and immanent. He is a reality *other than being* who is *present to being* (by which presence he makes being to be)" ("El Dios cristiano no es ni transcendente, ni inmanente. Es una realidad *otra que el ser*, que está *presente* en el ser [y que con su presencia hace que el ser sea]").

<sup>2</sup> Cf. VAHANIAN 1966, en donde el autor puntualiza que la "muerte de Dios" es un fenómeno cultural y no puede, por tanto, erigirse en un nuevo absoluto.

<sup>3</sup> No ~~por~~ ~~esta~~ <sup>sin motivo</sup> DESCARTES está considerado como el fundador de la filosofía moderna.

<sup>4</sup> Cf. BONHOEFFER citado por ROBINSON J. A. T. 1963, p. 38. BONHOEFFER insiste sobre la antigua hipótesis: "Etsi Deus non daretur" ("Y si no hubiera Dios"). Es significativo recordar que GROTIUS, *De iure belli ac pacis*, XI, con la fórmula, "etsi

es el Dios verdadero. De hecho, el Buddha diría que el Dios verdadero es precisamente el que "no es".<sup>1</sup> Si es posible vivir con la hipótesis de la negación de Dios es porque realmente este "Dios" no se da. O bien la hipótesis es necesaria y entonces no se puede prescindir de ella, esto es, deja de ser hipótesis; o no es necesaria y entonces Dios deja de ser Dios, pues Dios es, por definición, aquello de lo cual no se puede prescindir.<sup>2</sup> Acaso Dios no sea una *hipóstasis*, pero desde luego no es, ni puede ser, una hipótesis.

¿Cómo salir de este callejón aparentemente sin salida? Tal

---

daretur Deum non esse", buscaba una especie de terreno neutro, donde la vida humana pudiera desarrollarse sin que Dios fuese una "hipótesis" necesaria.

<sup>1</sup> "Die Religion der Flucht ist der Atheismus" ("La religión de la fuga es el ateísmo"), escribe LEEUW 1956, p. 679, afirmación que nos parece una excesiva simplificación. También se podría decir entonces: "Die Religion der Zuflucht ist der Theismus" ("La religión del refugio es el teísmo"). El ateísmo es la pretensión de la inocencia nos viene a decir LACROIX 1968.

<sup>2</sup> Cf. vgr. la relación sobre las tribus Achilpa de SPENCER-GILLEN 1927, I, p. 368. El palo sagrado que representa el *Axis mundi* significa para ellos la orientación de la vida, aquello que da sentido a la vida. Según la leyenda, el palo se rompió una vez y la tribu, después de un período de errancia, se dejó caer en un lugar y todos murieron. Eliminar el totem significa volver al caos, al fin del mundo y, por ende, al fin de la vida humana en la tierra.

vez buscando una fusión - sin confusión - con el hombre a un nivel más profundo y hablando de Dios de forma secular, es decir, despojándolo de la aureola de la absolutización y convirtiéndolo de modo personalista en un factor significativo sólo para aquellos que lo reconocen.<sup>1</sup> Tal vez desaparezca entonces del horizonte humano un Dios creador, señor de todas las cosas y responsable de nuestra existencia, para reaparecer en la persona de un Icono, de un *iṣṭadevatâ*, de un Redentor o de un Amor, para quienes necesitan de un apoyo en el camino de la vida.<sup>2</sup> Y volvemos así al buddhismo, que no niega la presencia de los Dioses, de los *deva*, del Dios de los pequeños, pero que sí rechaza el Dios de los filósofos y de los teólogos. Y aquí es donde, probablemente, lo que algunos teólogos occidentales contemporáneos intentaban expresar por medio del concepto de la "muerte de Dios",<sup>3</sup> podría encontrar una formulación más adecuada si tuviera en cuenta una actitud similar a la del buddhismo, aunque esta última sea fruto de una

---

<sup>1</sup> Cf. COX 1965, pp. 241-268: "To Speak in a Secular Fashion of God" ("Hablar de Dios de forma secular").

<sup>2</sup> Conocida es la observación, varias veces repetida, de que a la pregunta de si Dios existe, se responde con otra pregunta, inquiriendo sobre las consecuencias prácticas que la respuesta tendría para el interlocutor: si su comportamiento no variase aunque Dios no existiese, no lo necesita (es una hipótesis superflua); si su comportamiento fuese otro, significa que él, personalmente, "necesita" aún de Dios.

<sup>3</sup> Para una valoración de conjunto de la controversia, cf. COMSTOCK 1966; OGLETREE 1966.

intuición surgida de una experiencia distinta y se viva según los parámetros de una mentalidad diferente.

En todo caso, resulta significativo que los mayores exponentes de esta teología moderna se hayan dirigido espontáneamente hacia el estudio de la espiritualidad budhista u oriental en general.<sup>1</sup> Pero bástenos con haber mencionado el problema.<sup>2</sup>

X  
Pasemos ahora a otra característica de nuestro tiempo que probablemente ha contribuido también a la radicalidad del ateísmo moderno. Esta característica, causa y efecto a la vez del crecimiento y evolución de las ciencias de la naturaleza, es lo que en otras partes hemos denominado el "pensar funcionalista", frente al pensar predicativo y substancialista. La ciencia no nos dice ya, y apenas conserva la pretensión de decirnos, lo que las cosas *son*, sino simplemente cómo funcionan.<sup>3</sup> Y la filosofía, siguiendo las huellas de la ciencia, se deja llevar en esta misma dirección. De hecho, buena parte de la filosofía moderna occidental es funcionalista, y de esta nueva dirección del pensamiento han surgido los nuevos conceptos clave de la especulación humana:

---

<sup>1</sup> ALTIZER ha dedicado algunos escritos a temas de espiritualidad oriental, como su trabajo sobre el *nirvâna* 1964; su estudio sobre ELIADE 1963/2; y su *Oriental Mysticism* 1961. Otras obras del mismo autor sobre el tema en cuestión son: 1963/1, 1965 y 1966.

<sup>2</sup> Cf. HAMILTON 1956; 1961; 1966; ALTIZER & HAMILTON 1960; BUREN 1963; VAHANIAN 1961; 1964; 1966; y en otra línea, SÖLLE 1965.

<sup>3</sup> Cf. ROMBACH 1966, como ejemplo de trabajo en esta dirección, hoy día poco menos que común.

la dimensión histórica y el proceso evolutivo del hombre. Ambos apuntan en una dirección antsubstancialista. Si el hombre "no-es-aún" aquello hacia lo que tiende su evolución, resulta claro que no tiene sentido especular sobre su hipotético ser, puesto que, en el presente, está aún en proceso de evolución (el hombre, en rigor, "no es"), ni sobre su estado futuro, dado que aún no se ha formado y que nadie puede prever, sino conjeturar, qué forma tomará el final de la evolución (si es que tiene sentido hablar de un "final" de la evolución). Como hemos dicho en otros lugares Ser no sólo se ha tomado como un verbo, sino además como futuro; ser "es" lo que será.

Ahora bien, si el pensamiento funcionalista puede suplantar al pensamiento substancialista en lo que respecta al Mundo y al Hombre, no hay razón para que no arremeta contra el tercer punto de la tríada: Dios.<sup>1</sup> De hecho, como veremos más adelante, desde hace muchos siglos, la fortaleza de Dios ha sido precisamente la Substancia y, por ende, el Ser. Así pues, el funcionalismo - que, menos sabio que el Buddha, no se ha conformado con guardar silencio acerca de todo lo que escapa a la comprensión humana, ya sea a favor o en contra, sino que ha negado directamente la substancialidad de Dios - ha acabado negando también esta tercera dimensión, sobrepasando tal vez su primera intención. El ser y la substancia, y también el Ser y Dios, se identifican de tal modo que, cuando se niega la

---

<sup>1</sup> Es significativo el éxito contemporáneo de la "Process Philosophy" de WHITEHEAD y de su escuela, así como su aplicación al estudio de las religiones comparadas. Cf. por ejemplo COBB 1975 para una aplicación cristológica y COUSINS 1971 en general.

substancialidad de Dios, ello equivale a negarle también el Ser y, con éste, cualquier forma de realidad. La realidad se identifica ahora con la verdad.<sup>1</sup>

Una contraprueba nos la ofrece el famoso **Atheismusstreit** de finales del siglo XVIII en Europa y particularmente en Alemania, basado esencialmente en la discusión originada por la afirmación de la filosofía idealista - especialmente de Fichte - (que Dios no es una substancia.<sup>2</sup> No reconociéndole una substancialidad, **ipso facto** se le negaba.

El segundo y más afortunado paso de la mentalidad funcionalista ha sido el de ignorar totalmente el problema y en vez de preguntarse por lo que Dios "sea" - pregunta considerada inútil - ha puesto todo su interés en tratar de conocer sus obras y funciones. Como en su tiempo el Mundo, y luego el Hombre, ahora también Dios encuentra su lugar, sólo o principalmente, por la función que aún puede<sup>a</sup> tener, por su uso. En pocas palabras, esto significa que para ser aceptada, la Divinidad tiene que justificar su presencia no por lo que es,

---

<sup>1</sup> La causa está, "in der Beirrung des menschlichen Denkens durch die Kategorie der Substanz" ("en la desviación del pensamiento humano debido a la categoría de la substancia"), escribe BAUMGARTNER 1963, p. 48. "Die 'Substanz' ist aber keine Seins -, sondern eine Denknöwendigkeit." ("La 'substancia' no es ninguna exigencia del Ser, sino una necesidad del pensar") escribe EBNER 1963, p. 135.

<sup>2</sup> Cf. GULYGA 1962; WEISCHEDEL 1975, Vol. I, pp. 223-230, para un buen resumen.

sino por aquello para lo que *sirve*. Esta postura pone fuera de contexto todas las pruebas tradicionales sobre el *ser* de Dios. De ahí que, para justificar aún la necesidad de Dios, algunos apologetas que todavía no han encontrado el lenguaje apropiado para la nueva situación, se ven forzados a usar la "pruebas" clásicas, no ya para demostrar la existencia del Ser divino, sino para justificar sus actos y para abrirle un espacio en la mentalidad contemporánea. Dicho más brutalmente: un "Dios" que no se mete en política no es Dios y un "Dios" que se mete es un desastre - por humildes que sean sus lugartenientes.

Sea de ello lo que fuere el intento de justificar a Dios no parece tener mucho éxito y su resultado ha sido más bien el haber distorsionado las "pruebas", sin haber probado nada. De hecho, Dios no puede justificar su presencia demostrando la necesidad práctica de Dios.<sup>1</sup> El sólo hecho de que se pueda someter a Dios a discusión, o que sus apologetas tengan que justificarlo, significa que este Dios ya ha dejado de existir hasta para sus mismos defensores. Las dos principales justificaciones de las "pruebas" de la existencia de Dios carecen hoy en día de fuerza convincente: la Divina Providencia no ha sabido proteger al hombre del mal y de su propio pecado; y la "hipótesis" de Dios como causa de los fenómenos aún

---

<sup>1</sup> "Et hoc est quod omnes appellant Deum" ("Y esto es lo que todos llaman Dios"); con estas palabras concluye TOMAS DE AQUINO sus propias pruebas. Acababa de probar (a partir de sus premisas) la existencia del *hoc*, pero el problema actual consiste precisamente en la identificación de este *hoc* metacosmológico con el Dios teológico.

desconocidos ha desaparecido hace ya mucho tiempo. Lo que las "pruebas" tomistas, en cambio, pretendían probar no era la "existencia" de aquello que ya "todos llamaban Dios", sino la racionalidad de la tal creencia.

La apologética cristiana se da cuenta de lo que está en juego y trata a toda costa de "salvar" a Dios de la bancarrota de todos los valores, y también de todo posible conflicto con la ciencia.<sup>1</sup> El caso Galileo ha sido lo bastante instructivo como para que se trate de evitar su eventual repetición.<sup>2</sup> Y así es como asistimos a una verdadera "carrera de desmitización" que pretende limpiar el campo de Dios de todo lo que no sea estrictamente religioso, de tal modo que la Divinidad pueda situarse de nuevo en una altura tan inaccesible, que ninguna ciencia futura sea ya capaz de alcanzarla o destronarla. Dios, el Ser Supremo, vuelve una vez más a la pura transcendencia, dejando el mundo a las disputas de los hombres.<sup>3</sup> En una palabra, esta apologética trata de salvaguardar un último refugio para Dios: la cúspide de la pirámide del Ser, que el hombre sólo puede alcanzar por la fe o por la muerte.

Sin embargo, la mentalidad moderna trata de desalojar a

---

<sup>1</sup> Cf. KÜNG 1978.

<sup>2</sup> Aunque se trata de un problema diferente, el caso GALILEO se ha mencionado a menudo en el reciente conflicto entre KÜNG y la Iglesia Romana (1979-1980). En 1982 Juan Pablo II ha reconocido el error cometido por la Iglesia; aunque de nuevo tenemos otros casos como el de E. DREWERMANN 1992.

<sup>3</sup> Cf. Coh III, 11, según la Vulgata.

Dios de su último baluarte, aunque las intenciones de los que emprenden este ataque definitivo se opongan entre sí: los unos quieren dar el golpe de gracia al "mito" y "librar", de una vez por todas, al hombre de él, mientras que los otros pretenden purificar profundamente a Dios mismo.<sup>1</sup> Por último, algunos modernos han llevado a Dios a la hoguera y han asumido sus funciones referentes a la simple existencia terrena.

Pero estos ateos muy pronto se han percatado de que su propia existencia, y tal vez su propio "ser", no se agota en la esfera meramente mundana, tanto es así, que el mejoramiento de las condiciones de vida y la posibilidad de conseguir todo lo visible y concreto les resulta a menudo intrínsecamente insuficiente para una plenitud de vida. El hombre necesita también de una "salvación" que hunda sus raíces en la dimensión invisible de su propia naturaleza humana.

Ahora bien, el buddhismo ha eliminado a Dios del camino de

---

<sup>1</sup> Sin ninguna "contaminación" buddhista", LACROIX 1954, pp. 61-62, (con la discusión subsiguiente), llega prácticamente a decir: "Peut-être serait-il possible de trouver ici une application pratique à la distinction... entre la *représentation* et la *visée*: le témoignage ne peut être absent, mais c'est parfois jusque dans le silence des mots et des gestes que doit se manifester, plus lumineusement que jamais, sa présence" ("Tal vez fuera posible encontrar aquí una aplicación práctica a la distinción... entre la *representación* y la *intención*: el testimonio no puede faltar, pero a veces, es en el silencio de las palabras y de los gestos donde se ha de manifestar, más luminosamente que nunca, su presencia [de Cristo]").

la salvación y ha transformado radicalmente la concepción de la  
Ultimidad, ofreciendo así al ateo moderno una posible  
orientación.<sup>1</sup> Esto nos lleva ya al tema siguiente.

\*

\*

\*

X  

---

<sup>1</sup> TILLICH ha reanudado ~~con~~ la antigua concepción medieval y  
mística, aunque en un contexto bastante diferente, del "God above  
God" ("Dios por encima de Dios") y del "God beyond God" ("Dios  
más allá de Dios"). Cf. TILLICH 1955/2, p. 186.

## 2. El apofatismo ontológico

Que Dios no tiene nombre, que es inefable, *innominable* e incluso *omninominable*, como paradójicamente lo llama Meister Eckhart, es una casi constante en la historia del pensamiento humano. Clemente de Alejandría atribuye al Dios de Aristóteles el epíteto de *akatonomaston* (*vacans nomine, incompellabile*) al igual que Filón y otros, que al parecer especulan sobre este nombre, como por ejemplo el mismo Cicerón.<sup>1</sup> El apofatismo es común.

X El hecho de que Dios no tenga nombre es, sin embargo, una afirmación mucho más grave a los oídos tradicionales que a los modernos, para los que el nombre viene a ser una simple etiqueta. Sabido es que la revelación del nombre equivale a la revelación de la cosa.<sup>2</sup>

### a) *La postura del Buddha*

"¿Hago bien, cuando en mi meditación no entretengo ninguna idea? - preguntó el discípulo a su maestro zen.

- Elimina esta idea - le respondió.

X - ¿<sup>qué</sup> ~~cual~~ idea? - inquirió el discípulo perplejo.

- Tú eres libre, si quieres, de acarrear contigo esta

---

<sup>1</sup> Cf. WOLFSON 1964, p. 85 y ss. para las referencias pertinentes.

<sup>2</sup> Cf. CASTELLI 1969.

idea (de no tener ideas) - replicó el maestro."<sup>1</sup>

De Chao-chou, otro gran maestro zen, se cuenta que cuando un monje le preguntó: "¿Cuál es la última palabra sobre la verdad?" y él contestó "Sí", el monje, creyendo que no había entendido, repitió la pregunta. El maestro, poco menos que airado, le gritó: "¡No soy sordo!"<sup>2</sup>

En cierto modo, esto es lo que está ocurriendo en la civilización moderna. El hombre, que nace en ella condicionado por la tecnología, siente aún la necesidad de interrogarse sobre los problemas últimos de la vida, pero, si se nos permite cambiar aquí el sentido de la enseñanza zen a la que aludimos con nuestros dos epígrafes, las respuestas de sus maestros tradicionales le resultan tan incomprensibles y a veces tan irritantes como las preguntas de los discípulos a los maestros. El hombre ha perdido la confianza en "aquello" que acostumbramos a llamar "Dios", por lo que le resulta irritante y carente de significado seguir escuchando que la respuesta final pertenece, precisamente, a ese Dios. Si, como acabamos de ver, Dios ya no tiene el "poder" de ser el sustento de buena parte de la gente que se define "moderna", no se puede seguir presentando a Dios como panacea universal. "Dios es un hecho privado, subjetivo" - se ha llegado a afirmar. Por lo tanto, Dios ya no puede legitimar ningún comportamiento "objetivo".

---

<sup>1</sup> Cf. NEILL 1961, p. 114.

<sup>2</sup> Cf. MURTI K. S. 1960, pp. 23-24.

Por otra parte, no nos parece muy realista cortar con una tradición (religiosa) que, para bien o para mal, ha ofrecido a gran parte de la humanidad un apoyo válido durante milenios. Además, ya se está empezando a ver que la solución drástica, adoptada varias veces en la historia, de descartar las religiones tradicionales, no parece dar resultados satisfactorios. Al contrario, más bien parece que el "sitio" dejado libre por Dios ha sido ocupado por... nada, y que esta "nada" se alza ante el hombre moderno inmaduro con una fuerza que lo aterroriza y amenaza con engullirlo. El silencio que ha penetrado en el Vacío dejado por la desaparición de la figura divina, resulta aún más decepcionante e incomprensible que el Dios que se quería eliminar. Pero ya volveremos sobre esto más adelante.

Lo que sí nos parece oportuno y tal vez urgente, es una renovación de la misma tradición, respetuosa y en continuidad con ésta. Después de todo, incluso una mirada superficial a la historia nos muestra que ninguna revolución espiritual duradera, incluida la de nuestro famoso siglo VI a. C. , ha roto nunca definitivamente con el pasado y, también, que la solución madura y equilibrada de los problemas vitales se ha logrado muchas veces en virtud de una sabia composición de *nova et vetera*<sup>1</sup> presente en toda cultura.

Así pues, si ahora nos volvemos hacia el mensaje del Buddha predicado hace veinticinco siglos, no es por un deseo anacrónico o por interés apologético, sino porque nos parece ver en él un elemento indispensable para una espiritualidad

---

<sup>1</sup> Cf. Mt XIII, 52.

contemporánea. En realidad, ambas culturas, la moderna de cuña occidental y la budhista, son ateas y presentan un planteamiento apofático frente a los interrogantes últimos sobre la realidad. Pero tal vez el apofatismo occidental sea más que nada de carácter epistemológico, mientras que el apofatismo budhista, como ya hemos visto, asume todo su significado en el ámbito ontológico, de modo que el encuentro de ambos podría servir de ayuda para descubrir la nueva identidad del hombre contemporáneo.

En efecto, en los capítulos anteriores, hemos subrayado que la posición fundamental del Buddha respecto a los problemas últimos podía ser definida como un apofatismo ontológico. Sin embargo, si su mensaje se redujera a una interpretación epistemológica de este concepto, no sería un factor nuevo que contribuyera a resolver la problemática actual. Que la última realidad sea inefable y que el hombre pueda solamente acercarse a ella sin poder penetrar en su interior, en su "esencia", sin ser capaz de expresar adecuadamente lo que la realidad sea; que la "nesciencia" sea el conocimiento máximo; que el apofatismo ontológico, en una palabra, represente la última posibilidad humana, etc., son todo formulaciones que en manera alguna son exclusivas del budhismo, puesto que con mayor o menor énfasis, se encuentran prácticamente en todas las religiones y tradiciones filosóficas de la humanidad.<sup>1</sup> Pero el budhismo va más allá: ejecuta la misma reducción ontológica, no solamente con el objeto de la reflexión filosófica, sino con el mismo

---

<sup>1</sup> Por lo que se refiere a la posición cristiana tradicional, cf. JOURNET 1948.

sujeto que filosofa.<sup>1</sup>

Presentando ahora el problema con la terminología clásica de las filosofías de la India, podríamos dividir las tendencias filosóficas humanas en dos grandes corrientes: la de los sistemas ortodoxos, o *âstika*, y la de los sistemas heterodoxos, o *nâstika*, a tenor de su actitud ante el "Ser" y, por consiguiente, de las diversas direcciones de su filosofar. Los *âstika*, en su búsqueda de la realidad, se encaminan hacia lo trascendente y se vuelven, por tanto, hacia la realidad como *objeto* de la propia reflexión. Avanzando en la propia investigación, al llegar al final, ya no encuentran ninguna fórmula que pueda satisfacer, comprender, expresar ese "objeto" que acaba disolviéndose a la luz del conocimiento; el "ser", a la larga, se demuestra inefable, trascendente, incognoscible, allende cualquier determinación. Y así llegan al convencimiento de que el objeto que investigaban se ha perdido por el camino, abriendo la puerta a la reforma que pretenden sus oponentes.

Por otra parte es significativo observar que, tanto en la antigüedad como en nuestros días, los sistemas filosóficos que se oponen al Ser han surgido como reacciones a la tradición del Ser y normalmente son considerados como heterodoxos - pero que con el paso del tiempo son reabsorbidos, aunque puedan imponerse durante siglos. En la India, por ejemplo, el buddhismo ha desaparecido casi por completo y ha sido

---

<sup>1</sup> Este fue el tema de mi Curso de Filosofía de la Religión en la Universidad de Roma (año académico 1965-1966): **Il superamento dell'essere nell'induismo e nel buddhismo.**

reabsorbido en parte por la reforma de Sañkara, y en el Mahâyâna se ha vuelto en parte teísta. El cristianismo, que durante algunos siglos fue considerado como una reforma "atea" porque combatía los Dioses tradicionales, se ha "teicizado" a medida que iba tomando forma su doctrina. El actual fenómeno materialista y marxista es aún demasiado reciente para poder vislumbrar una absorción en una ideología más "esencialista". Por todas partes parece haber una "nostalgia" del Ser.

Los sistemas nâstika, al contrario, y particularmente el buddhismo, se encaminan en dirección opuesta y se dirigen hacia lo inmanente. Dado que el Ser no se encuentra en lo trascendente, ya que no se deja expresar de ningún modo, dichos sistemas vuelven a considerar en lo inmanente la realidad concreta - porque cae bajo los sentidos - del *sujeto* pensante, pero llegan paralelamente a la misma conclusión: también el *sujeto* se ha extraviado por el camino. Quiere decir que también el ser inmanente y, por ende, el ser humano en cuanto ser, no existe, no tiene base alguna, no ofrece resistencia alguna a la impermanencia, no es, se encuentra aquende cualquier pretensión de ser definido, delimitado. Saltando las barreras de las limitaciones, se ha caído en... ningún sitio, en la nada si se quiere; esto es, en rigor, no se ha caído, porque para eso tendría que haber salido de sí mismo, haber saltado fuera de su propia sombra, lo que es absolutamente imposible. El hombre, "ser" mortal e impermanente, permanece en la esfera de lo contingente y, por consiguiente, todo lo que el hombre es capaz de hacer, de pensar, de alcanzar y aun de ser, pertenece también a esa misma

esfera, que debe ser trascendida sin punto de apoyo exterior y sin dejar rastro: en la Nada, precisamente.

Dicho de otra forma: a la incursión esencial o esencialista de las filosofías *âstika*, que pregunta qué son las cosas y que, en consecuencia, centra toda la problemática filosófica en la inquisición sobre el Ser, incluyendo el mismo yo, puesto que solamente el Ser puede dar una respuesta a la pregunta por lo que las cosas son, corresponde paralelamente la incursión *nâstika*, *existencial* o existencialista del buddhismo, que se limita sobriamente a preguntar cómo se llega a la meta, al fin.

Naturalmente, los esencialistas, en el curso de sus investigaciones sobre el Ser, difícilmente podrán aceptar la posición existencial y ni siquiera podrán entender que sea posible indicar un cómo sin saber primero qué es lo que se quiere conseguir. Aquí es donde el buddhismo puede intervenir, respondiendo que la necesidad de un saber previo, aunque sea válida en el estrecho ámbito de la especulación intramundana, no tiene por qué darse en la vida espiritual.

Ahora bien, en sentido estricto, las dos corrientes se refieren a una actitud última y por tanto carecen de pruebas. De hecho, la pretensión de encaminarse hacia una meta conocida es tan gratuita como la propuesta del Buddha de seguir un camino sin **telos** descriptible. La posición buddhista tiene por lo menos a su favor, no sólo el sentido común (recuérdese la parábola de la flecha), sino el hecho mismo de que la mayoría de los hombres viven en la esfera de lo existencial, no de lo esencial. El Buddha dirá, además, que no es necesario que la

X acción dependa o proceda de la teoría, no sólo porque esto significa excluir prácticamente a una gran parte de la humanidad del alcance de tal meta - que debería entonces conformarse con el *cómo* indicado por "los que saben" - sino, principalmente, porque todo cuanto se pueda conocer y decir de la "meta", equivale a reducirla a los límites de lo intramundano y a convertirla así en algo finito. Si tal "meta" pudiera ser conocida mientras estamos aún más acá de ella, en la contingencia, esto querría decir para el Buddha que la meta pertenece a esta misma contingencia, por lo que ~~alcanzándola~~ alcanzándola, no salimos de nuestra limitación. (Algo parecido dirá en efecto Nâgârjuna). Pero si la meta está verdaderamente más allá, ¿cómo se puede saber lo que sea antes de haberla alcanzado? Pero si se alcanza, todo lo demás carece de importancia. El esfuerzo del Iluminado, como hemos visto, se ha concentrado sobre el hecho que el fin *último*, por definición, no puede ser conocido antes de haberlo alcanzado.

Pero aún se puede decir más. El buddhismo va más allá que los funcionalistas. La distinción filosófica entre el reconocimiento de una existencia y el conocimiento de su esencia, además de basarse en una determinada metafísica, tampoco se puede aplicar en este caso. En efecto, a la objeción de que hace falta solamente saber que *hay* una meta sin que sea preciso saber lo que ésta sea,<sup>1</sup> el buddhismo responde que, o bien se separa categóricamente la esencia de la existencia, y

---

<sup>1</sup> Fue PLOTINO, *Enneadae* V, 5, 6, quien, significativamente, reconoció la posibilidad de saber que algo existe sin saber lo que es.

entonces admitir que hay (existe) una meta no significa que esta meta sea (acaso sea "nada", lo que equivale a la posición budhista que el contrincante no aceptará); o, por el contrario, si esencia y existencia no se pueden separar, ello significa que subrepticamente se ha deslizado la esencia, esto es, que la meta no solamente existe, sino que es (lo que no se puede saber antes de haber llegado a ella).

Se dirá que una cosa es llegar a ella con el conocimiento y otra llegar realmente a ella. A esto, el buddhismo, después de rasgarse las vestiduras por tal blasfemia epistemológica, dirá que un conocimiento que no sea real, no puede llamarse conocimiento, y que la única garantía de que lo sea deriva de la experiencia, del haber llegado realmente a lo conocido, a la meta, en este caso. Pero el problema no está tanto en la discusión dialéctica como en la intuición religiosa más profunda de la realidad.

Para el buddhismo, "ser" es un verbo y no un sustantivo; las cosas son, siendo, pero no hay "ser", *esse*, que las sostenga o que las "haga" ser. Hablar de "ser" en sustantivo es matarlo, puesto que un ser que no sea (siendo), un ser que no siga siendo, que no sea (verbo), ya no es ser; no es, se ha petrificado, se ha muerto, "fue", "ha sido", pero ya no es; es un simple *sido*. Ser, es ser transeúnte, es ser transitivo, es realmente *ser*, esto es: continuar siendo, devenir, llegar a ser en aquel instante, para dejar inmediatamente de ser "lo que" era, puesto que tiene que dar lugar a continuar siendo. Ser es *ek-sistir*. No hay "ser" así como hay cosas; las cosas son, pero no son "ser"; el ser no tiene predicado, ni es tampoco sujeto.

Del "A es B" famoso, la intuición budhista se quedará con la simple cópula. Si "A es B", B fija de tal manera A (para que pueda en verdad ser B), que A pierde su identidad para petrificarse en B; esto es, deja de ser lo que "es" (lo que era, tendríamos que decir para explicarnos); deja de ser A para convertirse en B. Pero tampoco puede decirse que "A es", sin más, puesto que entonces es la misma A la que impide la fluidez, la verdad de "es" como verbo; no hay A que sea "es", podríamos paradójicamente añadir. El "es" no tiene sujeto ni predicado. Las cosas *son* en cuanto pasan, decaen o crecen, en cuanto transitan y dejan de "ser" para poder continuar siendo. Las cosas no son en cuanto "ser" (*esse*), sino que son en cuanto *son*, esto es, en cuanto siendo, dejan de ser lo que eran para continuar siendo. Ser es transitar por la existencia.<sup>1</sup>

Mientras estas elucubraciones permanecen en el plano de la formulación filosófica, pueden ser más o menos comprensibles y aun aceptadas, pero el escándalo comienza cuando se toca lo que en más de una tradición se ha considerado como el Ser por excelencia: Dios.<sup>2</sup> Es a este problema al que dedicaremos la

---

<sup>1</sup> Cf. la concepción de Meister ECKHART 1958, DW I, 155 del hombre como adverbio (*biwort*) del verbo (*wort*) y no como *esse*. Más que *ad-esse*, el hombre sería un *ad-verbum*. Cf. vgr.: "Sankt Iohannes sprach 'in dem anevantge was daz wort', un meinet, daz man bi dem worte sî sin biwort" ("San Juan afirma: 'al principio era el verbo', y quiere decir que el hombre en presencia del verbo era su adverbio").

<sup>2</sup> Cf. la actitud similar 'ortodoxa', o incluso de sentido común, en la Europa renacentista respecto a las fórmulas de COPERNICO,

sección más extensa de nuestro estudio.

b) *La problemática actual*

La identificación entre Dios y el Ser no es un axioma universalmente reconocido. No solamente un cierto ateísmo contemporáneo negará a Dios porque no reconocerá su monopolio sobre el Ser, sin negar por ello que haya Ser, sino que desde el punto de vista opuesto, han existido y existen muchas religiones que aceptan sin discusión a Dios, pero que no lo identifican con el Ser. Debemos, por tanto, estudiar el problema desde los dos ángulos mencionados:

- i) La divinización del Ser: el Dios del Ser.
- ii) La desontologización de Dios: el caso de Dios.

El problema no puede ser tratado a la ligera, ya que de la respuesta que se le dé, depende no sólo el destino de gran parte del pensamiento filosófico, sino el futuro de muchas religiones y, en particular, del cristianismo, tan comprometido con la ecuación "Dios = Ser", de la que parece ser el gran responsable.<sup>1</sup>

---

de BRUNO o de GALILEO. Mientras las intuiciones fueron sólo fórmulas teóricas y matemáticas, fueron escuchadas; cuando se las quiso aplicar al universo real y observable, fueron condenadas.

<sup>1</sup> "C'est seulement dans le christianisme et la spéculation qu'il engendra que se produisit enfin la rencontre et qu'une alliance durable fut scellée entre l'Être de la philosophie et le Dieu de

Una cosa parece segura: en Occidente, el problema surgió con el nacimiento de la actividad filosófica griega en el siglo VI a. C. Cuando los primeros filósofos griegos empezaron a inquirir sobre el fundamento inicial o último de la realidad y a indagar una posible unidad más allá de la multiplicidad concreta y transitoria, comenzaba también la aventura del Ser que, casi de inmediato, entraba en conflicto con las Divinidades ya existentes.<sup>1</sup>

La historia del pensamiento occidental nos parece, pues, llevar a la alternativa de divinizar al Ser, o de desontologizar la Divinidad. Dios y el Ser, en efecto, no parece que puedan ser supremos cada uno en su campo. No parece haber otra solución (la lucha es a muerte): o se identifican, con la divinización del Ser y ontologización de Dios, o el uno mata al otro: sólo Ser sin Dios o sólo Dios sin Ser.

Pero ambas soluciones presuponen a Dios y al Ser como los pilares de la realidad. ¿Acaso no nos dirá el buddhismo que ambas han de ser eliminadas, es decir, que no hay Ser precisamente porque no hay Dios, y que no hay Dios porque de hecho no hay Ser?

Tratemos de analizar el problema:

Si se va del *logos* al *mito*, esto es, si se empieza

---

la religión" ("Sólo en el cristianismo y en la especulación que engendró, se produjo por fin el encuentro y se selló una alianza duradera entre el Ser de la filosofía y el Dios de la religión"), dice GILSON 1962, p. 194, en su brillante y profundo estudio.

<sup>1</sup> Cf. solamente a título indicativo, JAEGER 1953, p. 55 y ss., así como CAIRD 1958.

filosóficamente por el Ser, en un momento u otro, hay que tropezar con los Dioses o con Dios y darles cabida en la ontología. Ahora bien, Dios no se resigna a un lugar de segundo orden en la escala de los seres; de ahí que, de una manera u otra, tenga que abrirse brecha hasta llegar al Ser.

Análogamente, si se procede, en cambio, del *mito al logos*, esto es, si se empieza "míticamente" por Dios, el problema del Ser aparecerá en el momento que este Dios tenga que habérselas con el mundo y clarificar su relación con él. La identificación no es aquí tan dialécticamente necesaria como en el primer caso, pero de una manera u otra, Dios tendrá que dominar sobre los seres y no reconocer ninguna instancia superior que no sea también divina. Acaso un Dios particular pueda evitar el entenderse con el Ser, pero en cuanto se establezca una jerarquía divina y una escala de los seres, las dos cúspides no podrán dejar de entrar en relaciones tan íntimas, que muy pronto serán de identidad.<sup>1</sup>

Este sería, en pocas palabras, el destino del pensamiento occidental. Ontología y teología llevadas al extremo no pueden dejar de coincidir. Ahora bien, la época presente pone en duda, precisamente, esta identidad que ha costado siglos de especulación y de "progreso", y el reto a esta conquista viene del propio Occidente y de los epígonos de ese cristianismo que tiene por título de gloria el haber consolidado inequívocamente la unión de las dos cúspides.

Pero ello no siempre fue así. Recordemos, por ejemplo, que

---

<sup>1</sup> Cf. la apasionante problemática planteada ya por JENOFANES. Cf. textos y discusión en JAEGER 1953, p. 55 y ss.

X una filosofía tan elaborada como la de Platón, no ha verificado aún tal identificación, sin ser por eso atea, ni ateo su autor. ¿Es posible dar marcha atrás y volver a un Dios que no quiere saber nada del pensamiento (puesto que es el pensamiento el órgano del Ser), o hay que seguir arrolladoramente hacia adelante y abandonar a un Dios que ha usurpado por siglos el trono del Ser?<sup>1</sup> Es aquí donde nuestra especulación tiene que adoptar una perspectiva multicultural y plurirreligiosa para encontrar vías de solución al problema planteado. Esta es ahora nuestra tarea, la de estudiar si es posible "des-divinizar" al Ser y desontologizar a Dios, sin que ni al uno ni al otro les pase nada, por así decirlo. Si ello no es posible, no quedará otro camino que la identificación por una parte, o la eliminación de uno de los dos, por la otra.

---

<sup>1</sup> Con su acostumbrada fuerza, HEIDEGGER 1957, p. 45, el filósofo contemporáneo que ha sabido replantearse el problema desde el ángulo propio de la filosofía, dice: "Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der ontotheologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus,..." ("Aquél que ha experimentado la teología, a partir de su origen, ya sea la de la fe cristiana, ya sea la de la filosofía, prefiere mantener silencio acerca de Dios en el ámbito del pensar. De hecho, el carácter ontoteológico de la metafísica se ha vuelto problemático al pensar, y no a causa de alguna clase de ateísmo,...").

i) La divinización del Ser: el Dios del Ser

Que la ecuación Dios = Ser no sea esencial para el Dios de la religión, resulta evidente, ya que no sólo las llamadas religiones "étnicas" o "nacionales" se resisten a considerar a Dios como el Ser, sino que en la mayoría de las religiones llamadas "superiores", tal identificación dista mucho de ser una característica imprescindible y esencial de la Divinidad que en ellas se adora.

Una apasionante historia, que está aún por escribir, sería la historia de la divinización del Ser, de cómo y cuándo sucedió.<sup>1</sup> Pero tal historia detallada no entra en nuestra intención.<sup>2</sup> Nos conformaremos con indicar las etapas

---

<sup>1</sup> Cf. GILSON 1962, pp. 181-202 y 398-416.

<sup>2</sup> La pregunta ha sido planteada temáticamente en nuestros tiempos: "Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als <sup>so</sup>soche?" ("¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la filosofía contemporánea, sino en la filosofía en cuanto tal?"), HEIDEGGER 1957, p. 46. Cf. un buen estudio crítico de exégesis heideggeriana en SCHUWER 1961. Muy útil para la problemática occidental y filosófica son los dos volúmenes de WEISCHEDEL 1975. Cf. en especial su capítulo "Gott als das Vonwoher der Fraglichkeit" ("Dios como el De-Dónde de la cuestionabilidad" - o más sencillamente, "Dios como origen de la posibilidad de la pregunta") II, p. 184 y ss.

sobresalientes de forma muy sumaria, sugiriendo una especie de drama en tres "actos":

- α) Antropomorfismo
- β) Ontomorfismo
- γ) Personalismo

Ni que decir tiene que no consideramos estos tres actos como tres períodos consecutivos en una concepción ideal del tiempo y de la historia, ni tampoco como tres momentos necesarios de un proceso dialéctico, sino más bien como una triple dimensión del problema de la relación del Hombre con Dios. Nos parece encontrar la solución del problema en la unión de los tres componentes del drama en una trenza compacta, siempre y cuando se alcance una temperatura suficientemente alta que permita la combinación armoniosa de las tres direcciones del pensamiento humano, sin contradicciones ni eclecticismos. Añadamos que nuestra perspectiva es más bien filosófica y no se basa exclusivamente en el esquema histórico-religioso que ya hemos comentado anteriormente.

Quisiéramos más bien subrayar los aspectos de aquellas experiencias filosóficas y religiosas de la humanidad que nos parecen más importantes. Dado que son aspectos y no entidades concretas, estos tres "actos" suelen presentarse contemporáneamente, en sentido kairológico, y subsisten muchas veces dentro de una misma religión y en el carácter de una misma Divinidad.

Pero pasemos ya a nuestro drama.

α) Antropomorfismo

Este primer acto representa las relaciones humano-divinas en su similitud recíproca: Dios ha creado al hombre "a su imagen y semejanza".<sup>1</sup> Filosóficamente, se diría más bien desde la perspectiva humana que el hombre se ha figurado a Dios a su propia imagen. En efecto, uno de los rasgos fundamentales del Dios de las religiones es el de ser una persona.<sup>2</sup> Dios es, ante todo, siempre un *alguien*. Podrá ser la personificación de una fuerza o de un fenómeno natural, podrá ser la proyección de un carácter humano o de una virtud eminente, pero en todo caso Dios es siempre un *alguien* a quien se ama o se teme, de quien se recibe el premio y el castigo, que crea (o puede no crear), que está sometido a otros Dioses o a una Ley superior, o que es el Señor de esta misma Ley cósmica, etc; en todo caso, la primera característica de la Divinidad es la de ser un "alguien" que permite la serie de relaciones propias de toda

---

<sup>1</sup> Cf. Gn I, 26-27, como un ejemplo entre tantos del parentesco y semejanzas entre Dios y los hombres que muchas religiones subrayan enfáticamente. El hombre está formado de tierra, por una parte, y de sangre de los Dioses, por otra; Dios es "padre" de los mortales, etc. Cf. materiales y ejemplos en KRISTENSEN 1960, pp. 239-253.

<sup>2</sup> Distinta del personalismo del tercer momento, que veremos más adelante.

religión: el sacrificio, la oración (en sus diversas formas: alabanza, petición, invocación,...), la consagración, el amor, etc.

Volvamos a repetir que utilizamos el concepto de antropomorfismo en su rigor antropológico y no como lo utiliza una cierta Historia de las Religiones para caracterizar lo que considera como el primer tipo de religiones, llamadas "étnicas o nacionales". No nos referimos, pues, a un antropomorfismo meramente "físico", como el de los Dioses griegos, ni solamente "psíquico", como el del Dios de Israel, aunque tampoco excluimos estos dos aspectos. Tratamos sencillamente del carácter constitutivamente "semejante al hombre" que debe tener cualquier Dios que quiera ser Dios para el hombre.

Sin entrar ahora en descripciones innecesarias, recordemos simplemente que a esta categoría pueden pertenecer, no sólo todas la Divinidades que desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días han sido representadas en imágenes,<sup>1</sup> sino también las Divinidades que pertenecen a un grado de "revelación" más profundo y elaborado como, por ejemplo, el Yahvéh de la reforma profética<sup>2</sup> o el Prajâpati sumamente idealizado de los Veda.<sup>3</sup> Son eminentemente Dioses personales,

---

<sup>1</sup> También el teriomorfismo, que atribuye a la Divinidad una forma animal en vez de humana (antropomorfismo), es básicamente una forma antropomórfica de expresar lo extra-humano.

<sup>2</sup> Cf. CROSS 1961, pp. 225-259; HYATT 1967, pp. 369-377.

<sup>3</sup> Cf. PANIKKAR 1977/XXV y LÉVI 1966, p. 24 y ss.

son personas.<sup>1</sup> Un Dios al que no se le pueda rezar, un Dios al que, directa o indirectamente, no se le pueda hablar, un Dios que no conozca, que no intervenga de una manera u otra en los negocios humanos, no es Dios. Dios, o sea el Dios de la religión, es siempre Dios de los hombres y para los hombres. **Brahman**, en rigor, no es Dios, como tampoco lo es el Motor Inmóvil de Aristóteles. Por mucho que "se aumente su prestigio", que se eleven al infinito sus perfecciones y atributos, tiene que conservar siempre un lazo con el hombre, que le permita precisamente ejercer su función de Dios. Dios, en una palabra, es siempre el Señor.

El camino primero hacia este Dios es ~~siempre~~ el camino ritual del sacrificio que, con el tiempo y según va creciendo la importancia del hombre y de su mundo, se vuelve el camino de las obras, de la acción. Es el **karma-mârga** de la tradición índica, el camino existencial, concreto, humano, histórico y personal.

La Divinidad personal sigue perteneciendo a este acto del drama que estamos describiendo, incluso cuando asume características teológicas y filosóficas más elaboradas, como por ejemplo, la transcendencia con relación al hombre y a su naturaleza, transcendencia que en este grado, está implícita en la Personalidad de Dios y no necesita de ninguna defensa o

---

<sup>1</sup> Nótese que no hablamos de personificación, sino del carácter originariamente personal de los Dioses de las religiones. "Es gibt keine Personifikation, sondern nur eine Entpersonifizierung" ("No hay ninguna personificación, sino sólo una despersonificación"), dice con razón OTTO W. F. 1962, p. 261.

demostración teológica.

También pertenece a este momento otra característica que, como la anterior, aparece tardíamente en la historia, como fruto ya de una reflexión teológica: la alteridad divina. Dios es esencialmente el Otro, el Diferente, el que está siempre "fuera", "por encima", "más allá", el que no se mezcla, el que es independiente, sagrado, separado, "santo", el que vive en su transcendencia, señorío y sublimidad, en la región de lo numinoso. Sólo Dios es bueno.<sup>1</sup> Los Dioses son siempre puros.<sup>2</sup> Dios es Dios, porque nosotros somos hombres. La relación con Dios (a través del sacrificio y de las obras, también morales y de misericordia) representa el nexo más profundo que pueda existir, precisamente porque es la relación complementaria por excelencia: Dios tiene todo lo que nos falta.

Dicho con otras palabras: el concepto, o la experiencia que se tiene de Dios o de los Dioses en este acto del drama, es el de la personalización purificada y sublimada (en diversos grados según las culturas) de lo que el hombre es, de lo que tiene, de lo que desea o de lo que le falta. No tratamos ahora del origen de las diversas características de Dios ni de su aparición gradual a la conciencia humana a lo largo de la historia; lo que aquí nos interesa es que, en todo caso, está siempre presente el carácter personal.

En este primer momento, Dios es siempre el Señor del hombre, el Otro con respecto al hombre, el Protector, el Creador, Retribuidor, o lo que fuere, del hombre. Los rasgos de

---

<sup>1</sup> Cf. Mt XIX, 17; Mc X, 18; Lc XVIII, 19.

<sup>2</sup> *Sâda devâh arepasah*. SV 442.

antropomorfismo se pulirán más o menos de acuerdo con el grado de discriminación y de cultura filosófica de cada caso, pero en el fondo Dios es siempre el Hombre divinizado.

Entiéndase bien. No decimos solamente que el hombre no tenga más remedio que representar antropomórficamente a Dios; es que Dios no tiene tampoco ninguna otra manera de revelarse al hombre, sino antropomórficamente, sea cual sea el grado de perfección alcanzado por una determinada espiritualidad. El antropomorfismo es una necesidad radical de cualquier experiencia humana, aunque sea la experiencia de la Divinidad. Si el punto de referencia se pierde, esto es, si el sujeto hombre de la experiencia desaparece, entonces Dios también se esfuma.<sup>1</sup> Esto es lo que le ocurre al buddhismo. Pero vayamos por orden.

Recordemos que, en tanto que el hombre necesita un concepto, una idea, una experiencia, o lo que sea, de Dios, ello sólo puede ser fruto de una operación humana. Aun cuando la Divinidad se revele, tiene que acomodarse al receptáculo humano y, por lo tanto, en mayor o menor grado, tiene que presentar un carácter antropomórfico.

Además, el carácter personal de Dios se ve acentuado por el hecho que a las Divinidades particulares, siempre se las adora e invoca con un nombre propio. Así, por ejemplo, en griego clásico, sólo los nombres propios de los Dioses, como Zeus, Apolo, Hera, tienen una forma vocativa; pero no tienen,

---

<sup>1</sup> Con razón el éxtasis representa la pérdida del sujeto, única condición para poder "ver" a Dios "tal cual es"; pero entonces, ya no es el "hombre" quien lo "ve".

ni pueden tener, un plural. Los nombres propios son al singular, porque cada uno denota una personalidad determinada, única en cuanto tal. Así **theos** es simplemente un nombre genérico<sup>1</sup> que significa propiamente un suceso, un acontecimiento divino.<sup>2</sup>

Con la difusión del cristianismo, el término genérico - proveniente del ambiente "politeísta" - se aplicó al Padre de Jesús de Nazaret, en la versión griega y latina (**theos, deus**). Hecho sumamente significativo, dado que, mientras en la redacción hebraica se usa aún el nombre propio, esto es Yahvéh, que tiene un sentido personalista, el término adoptado por el cristianismo para designar al Padre de Jesús es precisamente el nombre genérico "Dios", que acentúa la universalidad de Dios, disminuyendo a la vez su personalidad (y tal vez su unicidad). Dicho de otro modo, el nombre que el cristianismo utiliza para designar a Dios no subraya el aspecto entitativo y

---

<sup>1</sup> Cf. la autoridad de Wilamowitz-Moellendorf en KÉRENYI 1961, p. 39. En cuanto tal, carecía del caso vocativo.

<sup>2</sup> Cf. la argumentación en KÉRENYI 1961, p. 34, en su versión original: "Der Inhalt des griechischen Wortes *theos* ist nun klar; er ist wie *ecce deus*. Die gleiche Aussage mit Artikel ὁ θεός meint in einen kultischen Kontext *illud deum*, den man aus seinen Ereignissen kennt... der Inhalt des Wortes *theos* sei 'göttliches Ereignis'" ("El contenido de la palabra griega **theos** resulta claro: es **ecce deus**. Esta misma palabra con el artículo, ὁ θεός, significa en un contexto cultural, **illud deum**, aquél conocido por sus efectos... El contenido de la palabra **theos** es 'acontecimiento divino'").

personalístico de la Divinidad, sino que pone en evidencia el dinamismo de un acontecimiento divino. Con el tiempo, éste último fue considerado tan único y especial<sup>1</sup> que el nombre común "Dios" acabó asumiendo la función de nombre propio de Dios por *antonomasia*.<sup>2</sup> Este hecho pertenece al carácter peculiar y hoy en día problemático del Dios cristiano en cuanto tal. Por una parte, este "Dios" se transforma en el Dios de la religión que, al personalizarse, adquiere un vocativo y, por otra, en su indeterminación inicial, prepara el camino a las influencias filosóficas que lo irán paulatinamente substancializando. Así, el concepto se va abriendo paso hacia una mayor consistencia ontológica, pero acaso también hacia una mayor debilidad religiosa, por lo que Dios necesitará de Cristo como Mediador personal entre Dios y el hombre.

### β) Ontomorfismo

A este segundo acto de nuestro drama pertenecen algunas tradiciones humanas. Este momento se inicia aproximadamente en aquel famoso siglo VI a. C. y culmina, en su formulación más completa, allá por el primer milenio de nuestra era.

Este segundo acto nace del esfuerzo del intelecto humano por purificar el concepto de Dios, en un intento de desantropomorfizarlo. En este proceso, la noción de Dios va

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. Jn I, 14.

<sup>2</sup> Cf. RAHNER, K. 1954, p. 143, con la fina distinción entre (Dios)  $\gamma\acute{\omicron}\ \delta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  (el Padre). Todo el estudio es digno de leerse.

adquiriendo siempre mayor consistencia metafísica y acaba convirtiéndose paulatinamente en Ser. Según esta nueva perspectiva de carácter intelectual, el Dios, para poder ejercer sus funciones de forma verdaderamente divina, ya no puede actuar desde fuera, ya no puede imponerse con órdenes externas como si fuera "otro", otro super-hombre, un superior a quien se debe obediencia. Para que Dios pueda ser verdaderamente Dios - dirá esta nueva mentalidad anti-antropomórfica - es preciso que El deje de ser "otro", que se interiorice, para que su acción no sea antinatural y incida en el núcleo más íntimo de todas las cosas.<sup>1</sup> Servir a Dios es reinar, canta la liturgia católica.

---

<sup>1</sup> Conocidas son las sentencias de AGUSTIN (*Confessiones* III, 6, 11) sobre Dios como "intimior intimo meo" ("más íntimo que mi interior"), <sup>de</sup> TOMAS DE AQUINO (*Summa Theologiae* I, q. 8 y q. 105), de Eckhart, Calvino, etc. Cf. PANIKKAR 1971/XII, p. 213 y ss. para otras citas.

Este proceso de inmanentización es el camino por el cual Dios empieza a convertirse en Ser. El proceso se desarrolla de forma muy elaborada en las Upaniṣad, que efectúan el tránsito de la religión védica tradicional, antropomórfica, a la forma más alta de sublimación de lo Divino. Pero dado que no ha sido su influencia la que ha favorecido la formación de esta ecuación específica Dios = Ser que ha llevado - aunque sólo fuere como reacción - a la secularización occidental, y ya que el proceso que examinamos ahora se refiere, precisamente, a este típico ateísmo moderno, dejaremos de lado el fenómeno indico para concentrarnos sobre el occidental.

Tenemos un ejemplo fascinante cuando, después de la purificación metafísica de Platón y de su elaboración de la idea del Bien (aún no considerado como "Dios" o como Ser),<sup>1</sup> Aristóteles declara que las sustancias primeras son Divinidades,<sup>2</sup> abriendo así la puerta a la identificación entre Dios y el Ser.<sup>3</sup> Sabido es que los filósofos de las nuevas religiones occidentales siguieron luego en este mismo camino y que la escolástica cristiana, refiriéndose al Estagirita, terminó llevando a cabo esta identificación.

Una contraprueba de cuán profundamente la unión del Dios de la religión con el Dios de la filosofía penetró la conciencia y la obra de sus teólogos nos la ofrece la

---

<sup>1</sup> También para PLATÓN la idea del Bien se encuentra más allá del ser: Ἐπέκειντα τῆς οὐσίας, Republica 509 B.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica* A 8 (1704 b 1).

<sup>3</sup> Cf. GILSON 1962, p. 189 y ss.

hermenéutica del nombre de Yahvéh en sentido metafísico. Al principio, el nombre revelado a Moisés<sup>1</sup> no tenía en sí ninguna conexión con el Ser de los filósofos.<sup>2</sup> Resulta, pues, significativo que el acercamiento y, finalmente, la identificación de las dos cúspides de Dios y del Ser se haya buscado en el nombre propio de Dios, Yahvéh, interpretándolo precisamente como Ser.<sup>3</sup>

Independientemente de otras condiciones referentes a la misma interpretación del texto, el cual no indica que Dios sea precisamente el Ser de la filosofía, lo cierto es que toda la metafísica cristiana y postcristiana occidental no puede ya pasar sin esta identificación, ya sea para aceptarla, negarla o superarla. La teología cristiana es hoy día consciente de ello.<sup>4</sup> Todo el problema de la llamada "filosofía cristiana" está relacionado con esta ecuación.<sup>5</sup>

Nuestro tiempo intentará, sin embargo, otros caminos. Conocida es, en efecto, la interpretación 'moderna' que ve en la frase del Exodo la revelación de Dios como futuro, el Futuro

---

<sup>1</sup> Ex. III, 14.

<sup>2</sup> Cf. PANIKKAR 1967/VIII, pp. 67-68, en donde se exponen cuatro significados bíblicos de la frase; supratemporalidad, exclusividad, presencia, y personalidad (pero en ningún lugar se dice que el Dios de Moisés sea el Ser).

<sup>3</sup> Cf. GILSON 1962.

<sup>4</sup> Sobre la exégesis del pasaje del Exodo, cf. entre otros estudios, DUBARLE 1951, y también LAMBERT 1952.

<sup>5</sup> Cf. el esfuerzo de TRESMONTANT 1961.

absoluto: "Yo soy el que será".<sup>1</sup> Dios no es porque el hombre no-es-todavía. Dios se presenta como el cumplimiento del hombre que lo sobrepasa infinitamente, pero que no le es heterogéneo ni extraño.<sup>2</sup> También, no sin visos de mayor precisión exegetica, se ha hecho notar que la traducción correcta del texto sería la de subrayar no el "ser", sino el "actuar" de Yahvéh: no sería entonces su ser lo que se nos revelaría, sino su acción salvífica.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hemos puesto interpretación 'moderna' entre comillas porque ya en 1574 desde la cárcel Fray Luis de León escribía en Los nombres de Cristo [Salamanca 1583] traduciendo **Ex** III, 14 por: "El que seré, seré, seré; repitiendo esta palabra de tiempo futuro tres veces, y como diciéndoles: Yo soy el que prometí a vuestros padres venir ahora para libraros de Egipto, y nacer después entre vosotros para redimiros del pecado, y tornar ultimamente en la misma forma de hombre para destruir la muerte y perfeccionaros del todo. Soy el que seré vuestra guía en el desierto, y el que seré vuestra salud hecho hombre, y el que seré vuestra entera gloria, hecho juez." Fray LUIS DE LEÓN 1957, II, pp. 443-444.

<sup>2</sup> Cf. la controversia entre la teología cristiana y la filosofía marxista habida en Herrenchiemsee en 1966, continuación de la de Salzburgo de 1965, organizadas por la Paulusgesellschaft. Cf., en especial, la aportación de RAHNER K. 1966/1. Cf. las actas completas publicadas por KELLNER 1966. Cf. la contribución de RAHNER K. 1966/2, pp. 208-213.

<sup>3</sup> Cf. un texto que por sí solo está lleno de sugerencias, CULLMANN 1956, p. 214: "T. Boman, hat in seinem Buch: *Das*

Como podemos ver, cada interpretación lleva el agua a su propio molino y trata de descifrar en el nombre revelado aquellos signos que pueden fundamentar la propia teoría ~~propiamente~~. Cuando la filosofía dominante exaltaba el Ser, el nombre de Dios no podía menos que reflejar el ser mismo de Dios; hoy día en que se verifica la supremacía filosófica del futuro y de la acción, se ponen en evidencia la temporalidad y la acción de Dios. Pero como este descubrimiento del dinamismo es aún demasiado reciente para poder desembarazarse de la costumbre inveterada de la substancialización, se tiende generalmente a interpretar el futuro como lugar de la epifanía del Ser divino y se piensa comúnmente que la acción presupone la substancia.<sup>1</sup> Voces provenientes de ambientes budhistas nos recuerdan que el sentido genuino del verbo hebreo *hayâh* no significa "ser", sino precisamente "devenir", "trabajar", y aun

---

hebraïsche Denken im Vergleich mit dem griechischen, 3 Aufl. , 1959, p. 27 y ss. , gezeigt, dass *hajâ* im Hebraïschen eher 'wirken' als 'sein' bedeutet. Jahwe sagt also: Ich handle als der ich handle, nämlich heilsgeschichtlich; ich bin der Heilsgeschichtliche" ("T. Boman ha mostrado en su libro *Das hebraïsche.....* , que *hajâ*, en hebreo, significa 'obrar' más que 'ser'. Yahvéh dice pues: Yo actúo como el que actúa, es decir, según la 'historia de la salvación'. Yo soy el cumplimiento de la historia de la salvación"). Cf. también von RAD 1965, p. 193 y ss.

<sup>1</sup> Cf. CULLMANN 1956, X.

"suceder".<sup>1</sup> Más aun, tampoco faltan modernos intérpretes que, influenciados por una cierta filosofía actual de corte apofático, vienen a traducir la expresión del Exodo en el sentido de "¡Y a ti qué te importa!".<sup>2</sup> Yahvéh, dicen otros, significa: "quien causa el ser", quien causa lo que existe.<sup>3</sup>

Pero dejando ahora de lado esta digresión sobre el destino del nombre divino en el cristianismo, volvamos a examinar esta ecuación Dios = Ser. Prescindiendo de la reacción de la que ha sido objeto en nuestros días, podemos admitir que el haber alcanzado esta identidad ha sido una conquista del intelecto más que una derrota, como algunos quieren hacer creer hoy en día. Las exigencias de la reflexión humana son clarísimas a este respecto. Si Dios tiene que cumplir con lo que la mente y el corazón humanos exigen que sea, no puede ser una especie de Amo, que simplemente rige desde fuera los destinos de las cosas y de los hombres. Tiene que ser Aquél que los sostiene y les da fuerza también desde dentro, desde lo más íntimo de su ser. Y cuando la mente reflexiva y especulativa ha descubierto el concepto universal y perfecto de Ser, acepta como consecuencia

---

<sup>1</sup> Cf. los trabajos en japonés del director de la revista *Japanese Religions*, de Kyoto, Dr. Tetsutaru ARIGA, el cual habla de un pensar *hayatológico*, en contraposición al *ontológico*. El primero sería propio de la mentalidad hebrea y el segundo de la mentalidad griega. Cf. ABE, 1963, p. 14 y ss.

<sup>2</sup> Cf. ALLMEN 1964, "God", p. 144. ALLMEN cita II R VIII, 1; Ex XXXIII, 19; Ez XII, 25, para corroborar esta interpretación, que acoge como parcialmente verdadera.

<sup>3</sup> Cf. CROSS 1961 y HYATT 1967.

que su Dios, solamente en cuanto Ser, puede ejercer con dignidad las funciones divinas que la mente le atribuye. El Dios del intelecto será, pues, la fuente, el origen, el creador, la base, el fundamento de todos los seres, será el Ser por excelencia; las demás cosas, sin excluir al hombre, "serán" en la medida en que de él vienen, de él participan, en él crecen, etc. Dios no es aquí tanto el Otro, cuanto el Uno, de quien y en quien todas las cosas son.

Esta concepción presenta muchas ventajas y permite superar buen número de antinomias. Un Dios "exterior", por muy compasivo que sea, siempre corre el riesgo de transformarse en un tirano caprichoso o en una fuerza sobrehumana que puede dejar de ocuparse de las necesidades de los hombres. Este peligro se supera si se convierte a Dios en nuestro propio soporte, puesto que de él venimos, en él somos y a él volvemos. De este modo, se "domestica", por así decir, la voluntad de Dios, sin faltarle al respeto o limitarlo, ya que se le pone en condiciones de ser él mismo la ley última de las cosas. Dios no puede ir "en contra de sí mismo".<sup>1</sup>

Además, con esta identificación se elimina otra dificultad del intelecto: el dualismo radical entre Dios y el hombre, entre lo Uno y lo Múltiple. La totalidad de las cosas no es entonces más que el cuerpo, la creación, la manifestación, la obra, la expresión,... de la Divinidad. No hay nada fuera de Dios (y Dios, de hecho, creará de la nada).

---

<sup>1</sup> Cf. el mismo principio, en el ritualismo brahmánico, que intenta poner a Dios en situación de no dañar a los demás, porque si no se dañaría a sí mismo. Cf. VESCI 1985.

Por otra parte, sólo esta concepción permite la colaboración entre religión, teología y filosofía; sólo la identificación entre el Dios y el Ser parece hacer posible que la mente no huya del campo religioso y que el intelectual pueda conservar la fe religiosa.<sup>1</sup>

El presupuesto de esta síntesis consiste, evidentemente, en mostrar que el Dios de la razón no es otro que el Dios de la religión. Ahora bien, el Dios de la mente pensante no puede ser más que el Ser. Así empieza la racionalización de la teología, y el Primer Motor de Aristóteles se transforma en el Dios de los cristianos; el Bien supremo de Platón no será más que un nombre de la Divina Providencia del Dios de la religión; Indra, Varuna, Síva, sólo serán nombres diversos, manifestaciones distintas, del único **brahman**,<sup>2</sup> etc. No puede haber dos "Dioses", el de la fe y el de la razón. Dios es el Ser absoluto.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> El proceso no carece de conflictos: piénsese en el destino paradigmático de Sócrates, Galileo Galilei, Miquel Servet, Pierre Teilhard de Chardin, y otros. Finalmente, la religión termina por aceptar el testimonio de esos hombres que se esforzaron por armonizar la fe y la razón.

<sup>2</sup> Cf. **KenU** III, 1 y ss. Aquí, el proceso de armonización de la fe y la razón, sin duda alguna, no ha seguido la misma pauta conflictiva que en los casos citados en la nota anterior.

<sup>3</sup> Cf. un esfuerzo moderno por conservar la postura escolástica de identificar a Dios con el Ser absoluto, utilizando la problemática - ya que no la solución - heideggeriana: LOTZ 1962, pp. 573-579. Lotz ha dedicado lo mejor de su pensamiento a reconciliar la idea escolástica tradicional de Dios y del Ser con

El camino hacia la divinización del Ser es un proceso de importancia extraordinaria; parece, además, prometer la solución a todas las antinomias torturantes de la mente humana y la armonización de las tensiones existenciales del hombre. Si Dios es el Ser, el Bien es también el Ser y no sólo el cumplimiento frío de un deber; si Dios es el Ser, la Verdad adquiere toda su sanción religiosa y aquello que escandalizará tanto a los filósofos medievales cristianos - que Dios pueda decir mentiras o comportarse inmoralmente, como los Dioses griegos, o que pueda ser caprichoso, como el Dios veterotestamentario - no sucederá ya más. Más aun, no solamente la Verdad nos hará libres y el Bien felices, sino que el conflicto de la tragedia griega clásica ya no podrá repetirse. Entre Dios y la ley del destino no puede haber un conflicto insuperable: el Ser es el Dios supremo, la realidad es una, el mundo es un *cosmos* (según la derivación griega del vocablo, un todo ordenado, dirigido y bello - como una joya), y el hombre una parte de él. La voluntad de Dios es la expresión misma de la ley íntima del Ser.

Si Dios es el Ser, la religión nos da la clave de todos los problemas humanos y aun cósmicos. Puede que el hombre no la conozca todavía, pero la solución existe. No existe un mundo que vaya por su cuenta y luego un soberano que tenga que reinar

---

la concepción heideggeriana del Ser; no está dispuesto, sin embargo, a renunciar a la identificación entre Dios y Ser absoluto, renuncia que parece esencial para HEIDEGGER. Cf., además de otros trabajos ya citados: 1956, pp. 79-121; 1961, pp. 117-128; 1963, pp. 289-308.

sobre él para "mantenerlo a raya", sino que entre Dios y el mundo la relación es íntima: los seres son tales, porque de una manera u otra participan, expresan, provienen, son,... del Ser. El dogma cristiano de la "creación" no quiere expresar otra cosa que la total dependencia de los seres del Ser, en esta nueva unión entre filosofía y religión.<sup>1</sup> Dios como Ser absoluto es el Dios del Paraíso, donde no hay lugar para el no-ser (mal, fealdad, dolor, etc.).

Paulatinamente, la teología se va convirtiendo en filosofía y Dios va siendo absorbido en la ontología; el verdadero teólogo es ahora el filósofo y el contemplativo. La contemplación del mundo del Ser lleva consigo no solamente la máxima felicidad, sino que es el fin mismo de la vida humana.

Este mismo proceso que tuvo lugar en el mundo griego y luego cristiano, se realizó en la India, donde el auténtico religioso es el hombre que *sabe*, el sabio, cuyo camino es precisamente el del conocimiento (*jñâna-mârگا*). Y aunque la identificación se cumplió de otro modo, indudablemente, el descubrimiento del **brahman** como Absoluto, más allá del reino del ser (**sat**) y del no-ser (**asat**), deriva de la exigencia común del espíritu humano de unificar el descubrimiento de la mente

---

<sup>1</sup> Cf. una afirmación entre muchas: "unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum" ("por lo cual, la operación del Creador alcanza el corazón de la realidad más de cuanto lo haga la operación de las causas segundas"), TOMAS DE AQUINO, **In Sententiarum** II d. 1, q. 1, a. 1, sol. Cf. lo ya dicho anteriormente sobre la intimidad de la operación divina.

con los requisitos de la religión.<sup>1</sup> Toda una cierta espiritualidad cristiana, hindú, y musulmana, se funda sobre esta premisa: el conocimiento de la verdad significa plenitud religiosa.

Algunos ejemplos significativos de esta posición nos los ofrecen tanto las discusiones en el ámbito cristiano sobre la ley natural considerada como divina porque pertenece a la "naturaleza", cuanto las elucubraciones vedánticas sobre la función salvífica del conocimiento, el cual, precisamente porque descubre la Verdad, alcanza la Realidad. *Gnôsis*, *jñâna*, *al-hikmat*, salvan.

Ahora bien, no todo es liso y sin espinas en el camino del ontomorfismo. Que Dios sea el Ser resuelve a todas luces muchas cuestiones angustiosas de la mente humana, pero que el Ser sea Dios inaugura otra serie de problemas que no se le plantean al hombre cuya religiosidad se encuentra en el primer momento del antropomorfismo.

En efecto, en primer lugar, el carácter personal de la Divinidad queda un tanto ofuscado por su peso ontológico. Cómo se puede entrar en relación personal con el Ser, no es algo que se vea muy factible. De hecho, una de las características del momento ontomórfico es la purificación del culto y la casi total eliminación del sacrificio.

Pero se plantea otro problema para el Dios ontológico, y es en el ámbito moral. Dios debe aceptar entonces, por así decir, un conjunto de exigencias que parecen necesarias al Ser y que presentan algunos inconvenientes para la Divinidad. Con

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. RADHAKRISHNAN 1929 y 1966.

el Ser, Dios se ve automáticamente provisto de los atributos de Poder, Perfección, Bondad, Belleza, Omnisciencia, etc., los cuales, aunque por una parte satisfacen la exigencia intelectual de perfección, por otra plantean la dificultad de su armonización. El ejemplo clásico es el problema del mal y del dolor. Mientras Dios y el Ser seguían cada cual por su lado, la existencia del dolor y del mal no constituía un problema, ya que Dios, como Señor absoluto y poderoso, tenía el intocable derecho de vida y muerte sobre sus criaturas, que sólo podían suplicarle, intentar pacificarlo, aplacar su ira, suavizar su voluntad.<sup>1</sup> Dios no era necesariamente bueno, aunque sí podía ser misericordioso.<sup>2</sup> En cuanto a las evidentes imperfecciones del mundo, solía haber otro agente que se hacía responsable de ellas, sin perjuicio alguno para Dios que, al no estar equiparado al Ser, no tenía que responder ni de una omnipotencia ilimitada, ni de una omnisciencia, bondad y

---

<sup>1</sup> Cf. el Dios veterotestamentario, como lo describen los Salmos.

<sup>2</sup> Una leyenda sufí cuenta que, una vez, Allah se dirigió a un sufí que se pasaba la vida en una ermita del desierto, honrado y venerado por la población local que lo alimentaba a cambio de sus buenos consejos, y le dijo: "Si yo dijera a la gente cuán gran pecador eres, nadie querría ya saber nada de ti". "Cierto es, Señor - contestó el sufí - pero si yo dijera a la gente cuán misericordioso eres, tampoco nadie querría saber ya nada de ti". Y así, ambos convinieron en no traicionar su secreto.

perfección sin defectos.<sup>1</sup> Allí donde Dios no es el Ser, el mal es el problema del hombre y no de Dios, que puede ser incluso el responsable del mal, sin menoscabo de su divinidad. Más aun, ello suele ser un signo de su mismo poder.<sup>2</sup> Pero al transformarse en Ser, en Absoluto, Dios adquiere también todas las perfecciones en modo absoluto, y la presencia del mal plantea un problema que no ha sido resuelto todavía: o Dios no es omnipotente, porque entonces hubiera podido evitar el mal y el dolor; o Dios no es bueno, porque pudiéndolo evitar no lo ha hecho, y esto ya no es signo de poder, sino que ahora es "inmoral".<sup>3</sup> La respuesta de que el mal es debido a la maldad

---

<sup>1</sup> Cf. todo un grupo de mitos cosmogónicos, por ejemplo, del tipo que ELIADE llama de la "inmersión cosmogónica", en el que Dios mismo no sabe que aquél a quien envía al fondo de las aguas para sacar un pedazo de tierra con el que construir el mundo es precisamente el diablo, y así, Dios no es responsable del mal del mundo, ni siquiera por su "ignorancia" y ligereza al haberse servido de un agente en el que no podía confiar. El mito del "pecado original" también pretende librar a Dios de la responsabilidad del mal y del dolor en el mundo, sin que por esto Dios sea acusado de crueldad mental o de haber puesto una confianza excesiva en el hombre.

<sup>2</sup> No se olvide que la destrucción del Templo de Jerusalén fue un acto de poder de Yahvéh, no una derrota, y que nadie puso su Bondad en cuestión - no así con el "holocausto" nazi.

<sup>3</sup> Desde el inicio del cristianismo, la dificultad se sintió con gran fuerza. Cf. a guisa de ejemplo: "Si Deus bonus et praescius futuri, et avertendi male potens, cur hominem passus

del hombre no rige bajo el presupuesto que Dios es el Ser absoluto, puesto que tampoco la maldad humana puede substraerse a su "dominio universal", a su omnipotente y perfecto control.

El problema tampoco se resuelve desde una perspectiva estrictamente filosófica. La genial respuesta de un Agustín, por ejemplo, no soluciona el problema más que de una manera parcial y provisional: el mal sería una privación de ser y, así, Dios no sería responsable de lo que "no-es". Este compromiso no resuelve el problema del mal moral, ya que el hombre puede conservar una voluntad negativa más allá y en contra de la omnipotente voluntad de un Dios infinitamente bueno. Además, plantea toda una nueva problemática del no-ser y

est labi? Quod si evenit... [el pecado original, para el caso].  
✓ Deus neque bonus credendus, neque praescius neque potens" ("Si Dios es bueno, conoce el futuro y puede alejar el mal, ¿por qué ha permitido que el hombre cayese? Si esto sucede... [...] no hay que creer que Dios sea bueno, ni que conozca el futuro, ni que sea poderoso"), TERTULIANO, *Adversus Marcionem* II, 5 (PL 2, 288).  
"Aut scivit Deus hominem in paradiso positum prevaricaturum esse... aut nescivit. Si scivit, non est in culpa is qui praescientiam Dei vitare non potuit, sed ille qui tamen condidit. Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem" ("O Dios sabía que el hombre puesto en el paraíso caería,... o no lo sabía. Si lo sabía, no es culpable quien no pudo substraerse a la presciencia de Dios, sino quien lo hizo [poner el hombre en el paraíso]. Si no lo sabía, a quien deniegas la presciencia, también le quitas la divinidad"), JERONIMO, *Dialogus adversus Pelagianus* II, 6 (PL 33, 575).

de la nada. Un Dios-Ser, que de un modo u otro está limitado por el no-Ser, un Dios que en cierta manera puede ser cercenado por la nada, ya no es el Ser absoluto que la filosofía había postulado. Ahora bien, a este respecto, es significativo que el problema surja con una determinada concepción del Ser, la de Aristóteles precisamente. En cuanto al **brahman** y a su ontologización, el problema con el mundo se presenta de manera análoga, pero en este caso no es la existencia del mal la piedra de escándalo, sino la existencia de la pluralidad, de la corporeidad y de la ignorancia (**avidyâ**).

Siguiendo con nuestro examen del proceso filosófico, la única respuesta lógica que pueda en cierto modo salvaguardar los "derechos" o, mejor dicho, los "atributos" de Dios en su integridad, consiste en afirmar que el mal y el dolor no son en definitiva tales, puesto que si Dios los permite es porque, en el fondo, son buenos.<sup>1</sup> Para que esta "solución" pueda ser

---

<sup>1</sup> La respuesta cristiana es altamente significativa, sobre todo en la Patrística griega, pero también en la latina y en la misma Escolástica. Todo se justifica en virtud de la grandeza de Cristo, cuya positividad sumerge y ahoga cualquier culpa y dolor. Cf. textos en GALTIER 1947, pp. 74-79. Cf. también la famosa **felix culpa** de la liturgia. Pero permanece en pie una dificultad: ¿Por qué tal realeza y magnificencia de Cristo tuvo que pasar a través del dolor, la miseria y el pecado? En el orden histórico puede, tal vez, darse una respuesta plausible que respete la libertad del hombre, pero no en un orden ontológico que identifique a Dios con el Ser. Por otra parte, también el acto redentor de Cristo ha dejado la existencia del mal tal y como

plausible, la afirmación que precede no ha de ser interpretada como lo hace una cierta espiritualidad, diciendo que Dios permite el mal para que de él salga el bien. Esto sería inmoral, dada la omnipotencia de Dios. Se debería afirmar, más bien, que el mal y el dolor, en rigor, no están cargados de la negatividad con que aparecen, es decir, que nuestra visión de la realidad es equivocada. El mal no es tal, no es real.

Pero si el mal no es real, de ello se deriva, por una misma lógica, que tampoco el hombre lo es, ya que el mal es inextricable de la materia humana. La divinización del Ser lleva, pues, a la aniquilación del hombre. Si Dios es el Ser, el hombre es (aún) no-ser, es (aún) no hecho, no ha llegado a ser, es apariencia, devenir, está en gestación, es simple tránsito, es *mâyâ*, dirá el Vedânta.

Pero ésta no es la única dificultad de tal identificación. Otra muy importante es la de la coerción de la libertad divina. Un Dios "puro Ser" no parece poder comportarse como el Dios de las religiones. Un Dios perfecto tiene que ser "bueno", imparcial y justo. No puede permitirse favoritismos o actos de ira. En rigor, no puede responder a la oración de sus fieles, que a menudo le piden favores personales y protección. Esto significa que el Dios del Ser no puede amar. Además, su perfección parece también exigir la inmovilidad e inmutabilidad, puesto que, según esta misma filosofía del Ser, todo cambio presupone la carencia de lo que aún no se era y, por tanto, imperfección. Dios no puede "inclinarse" hacia sus criaturas ni "acercarse" a ellas. De hecho, el Primer Motor de

---

estaba.

Aristóteles, así como el Ser de una buena parte de la escolástica cristiana y vedántica, no puede tener ninguna relación con el mundo.<sup>1</sup> ¿Cómo podría entonces este Dios = Ser amar a su creación?

Es un problema que la Escolástica no ha resuelto (a pesar de ser una exigencia fundamental de la fe cristiana). El Ser perfecto, en rigor, no ama a los seres, no viene a su encuentro, no se preocupa de que éstos lleguen hasta él, de que se salven y se "divinicen". Estas son expresiones que, partiendo de las premisas metafísicas del Ser, no tienen significado alguno. No tiene sentido decir que la Perfección Inmóvil "se mueve" hacia los seres y, aún menos, que los seres "llegan" a la Perfección Inmóvil.<sup>2</sup> Será necesario un mediador (Cristo, Īśvara, o el iṣṭadevatā) para que pueda establecerse una religión. Pero esto rompe la autosuficiencia divina.

Todo esto equivale a decir que si Dios asume el carácter de Ser, no hay lugar alguno para los seres. El panteísmo o el ateísmo están a las puertas. La alternativa es radical: o el Ser, o los seres. El Ser no permite plural (dejaría de ser el Ser); los seres, a su vez, no tienen singular (si hubiera sólo

---

<sup>1</sup> Cf. ŚAṆKARA BSBh I, 1, 2 y comentario en PANIKKAR 1981/X. 96

<sup>2</sup> "Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch, kann er ihm opfern. Vor der **Causa sui** kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen" ("El hombre no puede ni orar ante este Dios ni ofrecerle sacrificios. Ante la **Causa sui**, el hombre no puede caer de rodillas con temor, ni puede, ante este Dios, hacer música y bailar"), HEIDEGGER 1957, p. 64.

un ser, sería el Ser). Ambos son incompatibles.<sup>1</sup> Las teorías de la analogía y de la participación podrán salvar algunas aporías filosóficas, pero no pueden salvar a Dios y conservar el Ser.<sup>2</sup>

#### γ) Personalismo

Pero la filosofía, desde sus inicios, se ha movido también en otras direcciones, sin abandonar, naturalmente, las exigencias de la razón ni las pretensiones del Ser. Dios no es ni el Otro, distinto y extraño, ni el Uno, idéntico e indiviso; no es "ni lo uno, ni lo otro". Dios no es ni totalmente trascendente, ni totalmente inmanente. Ni el dualismo ni el monismo dan razón del misterio divino; las exigencias de la razón piden que Dios sea Ser, pero las razones del corazón, del

---

<sup>1</sup> En sánscrito y en latín, esta incompatibilidad resulta más evidente porque aparece gramaticalmente: **sat** y **esse** no tienen plural. Para formar el plural, en latín hay que cambiar la forma: **entia** (de **ens**), y en sánscrito (**bhûtâni**), toma una raíz propia: **bhûvan** (de **bhû-**, devenir).

<sup>2</sup> Esto lo había visto muy bien Marx: si Dios es el Ser, no hay sitio para el hombre. El dilema, así planteado, sólo podría resolverse sacrificando la parte más endeble y ésta, evidentemente, no es el hombre, sino el Ser, y con ella, Dios. Cf. CRESPI 1965, p. 76.

amor, exigen que Dios sea Persona.<sup>1</sup> De ahí el concepto de ser personal y el esfuerzo de caracterizar al Ser, no por su peso ontológico, por así decir, sino por su contenido personalístico. El Ser divino sería entonces Persona, Ser personal, es decir, una inteligencia y una voluntad, un conocimiento y un amor. El Ser pasa a ser Ente Supremo.

Esta parece ser la síntesis descubierta hace muchos siglos y que sigue vigente en los ambientes religiosos tradicionales: ni puro antropomorfismo que deja de lado al Dios de los filósofos y a las exigencias de la razón, ni simple ontomorfismo que parece ignorar los derechos del corazón y la

---

<sup>1</sup> Cf. toda la problemática de un Hamman o un Jacobi, que se declaran ateos con la razón, pero creyentes con el sentimiento. Cf., desde otro punto de vista, la intuición moderna: "Cas de contradictoires vrais. Dieu existe, Dieu n'existe pas. Où est le problème? Je suis tout à fait sûre qu'il y a un Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que mon amour n'est pas illusoire. Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom. Mais cela que je ne puis concevoir n'est pas une illusion" ("Casos de contradictorias verdaderas. Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy completamente segura de que hay Dios, en el sentido que estoy completamente segura de que mi amor no es ilusorio. Estoy completamente segura de que no hay Dios, en el sentido que estoy completamente segura de que nada real se parece a lo que pueda concebir cuando pronuncio este nombre. Pero aquello que no puedo concebir, no es [por ello] una ilusión"), WEIL 1948, p. 132.

necesidad del diálogo amoroso, sino personalismo, esto es, la consideración personal del Ser mismo. Quiere decir que el proceso de personalización no sólo se desarrolla en las fuerzas naturales o cósmicas, como anteriormente, sino, sobre todo, en el concepto mismo de Ser. No es que se antropomorficen los Dioses, sino que se personaliza el Ser. El **sat** es el **puruṣa**.<sup>1</sup> El Ser es lo humano, lo que en este caso puede querer decir que el Ser completo y absoluto no es sino la Persona absoluta. La religión no sería entonces ni pura sumisión voluntarista (simbolizada por el sacrificio), ni mera contemplación intelectual (en la cual el culto se expresa en la meditación), sino diálogo personal, intercambio amoroso, conocimiento recíproco (que adopta la forma ritual de la adoración, de la oración, de la himnología). Es la **bhakti**, la consagración amorosa al misterio divino como Ente Personal por antonomasia.

Pero tampoco esta concepción del Ser personal está libre de dificultades. En primer lugar, hemos visto que si se considera al Ser con todas sus exigencias, este Ser no tiene plural y es único; la persona, sin embargo, no puede estar sola. Es difícil de admitir, sobre todo para el pensamiento substancialista, que pueda haber conocimiento y amor sin que haya un objeto de tal conocimiento y amor; la persona es fundamentalmente relación. Hay que admitir entonces que el Ser es simplemente relación, sin sujeto alguno que la fundamente. ¿Pero se le puede aún llamar a esto Ser?

La persona no puede estar sola. En el fondo, no es ni singular ni plural. La explicación trinitaria es un intento de

---

<sup>1</sup> Cf. **SU III**, 12 y ss.

solución, pero, precisamente, sólo si se interpreta fuera de los esquemas substancialistas.<sup>1</sup> El dualismo relacional parece ser la consecuencia ineludible de la concepción de Dios como Persona. Esto no sería ningún problema para el antropomorfismo, pero sí que lo es si se quiere un personalismo que mantenga las exigencias del Ser. ¿Cómo se compaginan metafísicamente la Persona y el Ser?

Además, si Dios es Persona, surgen otras dificultades cuando se quiere mantener su identificación con el Ser. Existe un algo que recientemente se ha llamado "diferencia teológica", diversa de la "diferencia ontológica", tanto en sentido transcendental como transcendentalista.<sup>2</sup> Esta diferencia

---

<sup>1</sup> Cf. PANIKKAR 1989/XXIII; 1993/XXXIII.

<sup>2</sup> La expresión es de Heidegger. Cf. un buen resumen que introduce una nueva distinción basada en una comunicación personal del autor, en MÜLLER Max 1958, p. 73: "a) die **transzendente** oder ontologische Differenz im engeren Sinne: den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit. b) die **transzendenthafte** oder ontologische Differenz im weiteren Sinne: den Unterschied des <sup>e</sup>Seienden **und** seiner Seiendheit vom Sein selbst. c) die **transzendent** oder theologische Differenz im strengen Sinne: den Unterschied des Gottes vom Seienden, von der Seiendheit und vom Sein" ("a) la diferencia *transcendental* u ontológica en sentido estricto: la diferencia entre el ente y su entidad. b) la diferencia *según la transcendencia* [transcendentalista] u ontológica en sentido amplio: la diferencia entre el ente *con* su entidad y el Ser mismo. c) la diferencia *transcendente* o teológica en sentido estricto: la

teológica es la que existe entre Dios como el Supremo de entre los seres y el Ser, esto es, la diferencia entre el Dios de la religión y el Ser de la filosofía.<sup>1</sup> Dios ya no es entonces el Ser *sin más*, sino simplemente el Ser supremo; ya no es el **Esse**, sino el **Ens** primario, o el **Ens a se**.<sup>2</sup>

---

diferencia entre el Dios y el ente, la entidad y el Ser").

<sup>1</sup> Para una defensa de la posición heideggeriana conservando la doctrina cristiana acerca de Dios, además de la obra citada de MÜLLER M. 1958, cf. OTT 1959, pp. 129-157.

<sup>2</sup> Cf. un pasaje característico: "Aristoteles nennt die von ihm gekennzeichnete Wissenschaft, die das Seiende als das Seiende besieht, die erste Philosophie. Aber diese betrachtet nicht nur das Seiende in seiner Seiendheit, sondern betrachtet zugleich dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende. Dieses Seiende, τὸ θεῖον, das Göttliche, wird in einer seltsamen Zweideutigkeit auch "das Sein" genannt. Die erste Philosophie ist als Ontologie zugleich die Theologie des wahrhaft Seienden. Genauer wäre sie die Theologie zu nennen. Die Wissenschaft des Seienden als solchen ist in sich onto-theologisch" ("Aristóteles llama a la ciencia por él determinada, que considera el ente en cuanto tal, la Filosofía primera. Pero ésta no considera sólo el ente en su entidad, sino también aquel ente que corresponde puramente a la entidad, es decir, al Ente supremo. Este Ente, **to theion**, lo Divino, es también llamado Ser, por un extraño doble sentido. La Filosofía primera, en cuanto ontología, es a la vez teología del verdadero Ente. Sería más adecuado llamarla Teiología. La ciencia del Ente en cuanto tal es, en sí misma, onto-teológica"), HEIDEGGER 1963,

Dios como Persona parece entonces abandonar la universalidad del Ser.<sup>1</sup> La respuesta podría ser muy simple se

---

p. 179.

<sup>1</sup> TILLICH sigue lo más que puede la concepción heideggeriana del Ser, pero se aparta de ella cuando se trata de separar a Dios del Ser, del Absoluto. A título de información y ejemplo: "El ser de Dios es el ser en sí. No puede entenderse el ser de Dios como la existencia de un ser junto a otros seres o por encima de ellos. Si Dios es un ser, está sujeto a las categorías de la finitud, ..... Aun cuando se le llame 'ser supremo', éste ha dejado de ser un ser y se ha convertido en el ser en sí". TILLICH 1981 [ed. 1972, I, p.303]. Más adelante afirma: "Puesto que Dios es el fondo del ser [ground of being], es asimismo el fondo de la estructura del ser. ..... Dios es esta estructura", p. 307. TILLICH ha visto la objeción de los personalistas y trata de obviarla con su libro, 1955/1, así como con el segundo volumen de 1951: "Ninguna teología puede suprimir la noción de ser como poder de ser. Ambas no se pueden separar. En el momento en que uno dice que Dios es, o que tiene el ser, surge la cuestión de cómo se entiende su relación con el ser. La única respuesta posible parece ser que Dios es el ser mismo, en el sentido de poder de ser, o poder de conquistar el no-ser". Ibid. II, 11, del original inglés. Como hace notar muy bien OTT 1959, pp. 151-152: "Dieses Projekt kann Tillich aber nur entwerfen und durchführen, weil er mit den 'Kategorien des Seins' als mit statischen, immerwährenden, unausweichlichen rechnet. Insofern ist der Seinsbegriff hier metaphysisch- ungeschichtlich gedacht. Tillichs Unternehmen einer Gotteslehre von Gott als dem

dirá. Si la adjunción del carácter personal conduce a una nueva separación, pues bien, que se acepte tal separación, puesto que también anteriormente Dios y el Ser eran distintos según la concepción humana, **quoad nos**. Es decir: mantengamos a Dios como Persona, pero librémoslo del Ser.

Aún así, surgen dificultades. Si Dios es Persona, es decir, relación, difícilmente se podrá explicar su conexión íntima con los seres no personales - a excepción que se considere que todos los entes son personales, eliminando entonces de la noción de persona sus atributos de inteligencia y voluntad. Además, para no volver a la doble cúspide - que, como hemos visto, no puede subsistir - se tendrá que eliminar la categoría metafísica de la substancia, con los inconvenientes subsecuentes (a no ser que el esquema ontológico cambie completamente). Y, finalmente, un Dios puramente Persona no podrá mantener durante mucho tiempo la necesaria transcendencia con respecto a las personas humanas con las

---

'Sein-selbst' wäre vom Gedanken des Seins als Geschick her, welcher die 'Kategorien' als jeweilige 'epochale' geschichtliche Prägungen erkennt, weder durchführbar noch überhaupt projektierbar" ("Tillich puede concebir y realizar este proyecto sólo porque trata las 'categorías del ser' como siendo estáticas, constantes [e] inamovibles. El concepto de ser aquí es por tanto pensado [en forma] metafísica [y] ahistórica. La construcción de Tillich de una doctrina de Dios en cuanto 'Ser-mismo' no podría ser realizada ni proyectada a partir de la concepción del Ser como destino, concepción que reconoce las 'categorías' formadas por el destino en cada 'época'").

cuales entra en relaciones personales. No se puede, en efecto, jugar a doble partida y hablar de "relaciones subsistentes" por un lado, para evitar las dificultades obvias que acabamos de mencionar, y de "relaciones de razón" entre el creador y las criaturas por otro, porque entonces dejarían de ser relaciones personales.

Hoy en día se intenta superar el dilema forzando el proceso de personificación del Ser. Operando una crítica de las definiciones tradicionales de los filósofos occidentales (como Boecio, Tomás de Aquino, Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales, Buenaventura, etc.) que se basan en una concepción reificada del ser y que consideran, en último término, al ser personal como una especie del género "ser", la teología moderna quiere superar el *dingliches Seinsverständnis* (comprensión reificada del Ser) con una concepción genuinamente personalista del ser mismo.<sup>1</sup> Con ello, muchas de las aporías que la mentalidad de nuestros días siente con fuerza caen o, por lo menos, se explican con mayor verosimilitud y profundidad.<sup>2</sup> Al mismo tiempo, se da entrada a un personalismo religioso que trata de salvaguardar al creyente de la erosión a la que el ateísmo somete el concepto de Dios y las pruebas de su existencia. Si Dios no es la "causa", ya no tiene sentido

---

<sup>1</sup> Cf. EBERT 1966, para una buena exposición de la problemática.

<sup>2</sup> La teología protestante ha tenido siempre mucha menos inclinación a identificar el Dios de la metafísica con el Dios de la fe. Cf. vgr. PANNENBERG 1971, p. 2. Cf. una visión original sobre el misticismo de Lutero en HOFFMAN 1976.

tratar de "probarlo". Sólo una "causa" puede ser buscada y necesita de "pruebas". Dios como Persona escapa a todo intento de demostración. No puede ser demostrado, porque la persona no puede ser "demostrada", sino sólo *encontrada*. Si Dios es la Persona por excelencia, sólo puede estar al término de una experiencia de encuentro, mientras que no aparecerá en el horizonte de aquellos que no han tenido tal relación directa.

Pero tampoco esta solución parece del todo satisfactoria. En efecto, a menos de caer en un solipsismo total y en un subjetivismo individualista, el mundo exterior, todo lo que es impermeable al conocimiento y al amor, la existencia de la materia, continúa siendo un problema. Los personalistas, para salvar al hombre y sus exigencias de amor, y tal vez por querer "salvar" también a Dios, han tenido que sacrificar su creación.

El problema, pues, es mucho más profundo y fundamental. Evidentemente, hay que purificar el concepto de ser y guardarse de cosificar a Dios o al hombre; pero lo que hoy en día vuelve a estar en tela de juicio es la misma concepción personalista, por muy refinada que pueda llegar a ser.<sup>1</sup> ¿No será acaso, que las mismas dificultades que se encuentran en aplicar un cierto concepto de ser al hombre (persona) y a las cosas, se encuentren también, o quizá aún más, al aplicar un concepto de persona al hombre y a Dios?<sup>2</sup> Con todo hay aquí un filón

---

<sup>1</sup> Cf. una exposición del esfuerzo católico tradicional en MORE-PONTGIBAUD 1957.

<sup>2</sup> Cf. PANIKKAR 1979/1, en donde se ofrece una visión advaita-trinitaria que, tal vez, ofrezca una salida. El *purusa* "es" el Yo (el Padre) que está al origen del Tú (el Hijo), en el

todavía a profundizar. Por una parte la reflexión personalista que sigue las pautas de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, pero que las trasciende.<sup>1</sup> Por otra parte la filosofía dialógica de Ferdinand Ebner,<sup>2</sup> Martin Buber<sup>3</sup> y otros.<sup>4</sup> La profundización se basaría en una concepción originaria de la Trinidad.<sup>5</sup> Pero debemos correr el telón de este primer drama para no desequilibrar nuestra representación. Volveremos aún sobre ello con una noción "despersonificada" de la persona.

En resumen, la identificación entre Dios y el Ser se resquebraja. El personalismo parece abrirnos un camino medio, pero dista aún de ofrecernos una solución. La Persona llamada Dios vuelve a ser problemática. Dios está ahora en el cruce de una nueva antropología, ontología y cosmología.

\* \* \*

El camino recorrido es propiamente una espiral. No estamos  
corazón del Mundo (la Materia), en virtud del poder  
(*sakti*, *δύναμις*) del Espíritu.

<sup>1</sup> Cf sobre todo los italianos DANESE 1984 y 1986; además de los dos volúmenes con abundante bibliografía de LIMONE 1988 y 1990 desde el punto de vista filosófico, pero sobre todo PAVAN & MILANO 1987 y MILANO 1984 y 1987 para la problemática trinitaria que nos interesa.

X <sup>2</sup> Cf. los tres volúmenes de EBNER 1963/1965.

<sup>3</sup> Cf. BUBER 1962.

<sup>4</sup> Cf. STEINBÜCHEL 1966; SCHREY 1983; etc.

X <sup>5</sup> Cf. MÜHLEN 1966 y 1968; SCHADEL 1984/1988.

en el punto de partida, pero sí que lo hemos alcanzado otra vez, aunque desde una altura mayor. Hemos visto, en efecto, que el antropomorfismo descubre a Dios como a un *Tú* - a quien se habla. El ontomorfismo nos lo presenta como un *Ello* - de quien se habla. El personalismo nos lo revela como un *Yo* - que nos habla.

De ser todo esto verdad, se seguiría que el Dios personal de la religión vuelve a distinguirse del Ser de la filosofía, aunque no en balde haya caminado unos cuantos siglos identificándose con éste. Por eso no puede ya volverse atrás y caer en un antropomorfismo a todas luces insuficiente. ¿Pero qué le ocurre a Dios si evitamos el antropomorfismo y lo separamos del Ser? Este es nuestro nuevo problema.

## ii) La desontologización de Dios: El caso de Dios

Desde Aristóteles, en Occidente, el ser por antonomasia es la substancia, aquello que subsiste y se sostiene a sí mismo, lo que acaso está escondido porque es el fundamento de todo, pero que no por eso deja de ser real; al contrario, por el hecho de ser fundamento, es "más real", que todo cuanto sostiene. El ser es el sujeto, la *ousia*. También en Oriente, sobre todo desde las Upaniṣad, el sujeto es real, es el fundamento, el *âtman*, que se contrapone a la impermanencia del mundo.

En virtud de este presupuesto de la substancialidad del

Ser, si Dios es "real", no puede dejar de identificarse con el Ser: Dios será el Sujeto último por *antonomasia*, la Substancia, el Fundamento de todas las cosas, la Causa primera, el Motor inmóvil, el Creador último, el Bien infinito, la Idea perfecta, la Razón plena,... el Ser supremo.

Ahora bien, debido a lo mencionado en el apartado anterior, tal identificación se resquebraja en nuestros días, tanto por *parte de Dios* cuanto por parte del Ser.

Por *parte de Dios*, hemos expuesto ya los motivos que han llevado a tal discriminación.

Por *parte del Ser*, porque el pensamiento substancialista ha dejado de ser dominante y decisivo en nuestra época y, en consecuencia, la substancia ha perdido su posición óptica privilegiada. Hoy día, existen una infinidad de sistemas de pensamiento que ya no consideran la substancia como un concepto indispensable en sus especulaciones, ni para defenderla ni para refutarla.<sup>1</sup>

Incluso problemas que por naturaleza propia deberían estar centrados en la substancia, como por ejemplo la llamada "diferencia ontológica" y la misma distinción clásica entre esencia y existencia, se plantean ahora partiendo de otras

---

<sup>1</sup> La filosofía de Whitehead, con toda la corriente de la *Process Philosophy*, sería un ejemplo apropiado. Cf. recientemente GUNTON 1993 quien después de una crítica a la modernidad y al substancialismo escolástico, nos presenta "trascendentales trinitarios" como una salida para una teología cristiana capaz de dar una respuesta al mundo moderno.

premisas y no desde el primado de la substancia.<sup>1</sup>

Podríamos formular nuestra cuestión de dos maneras distintas: *negativa y positivamente*.

La formulación *negativa* vendría a decir: ¿cómo puede escaparse Dios de la ontología? Esto es, ¿cómo se libra Dios de las redes de la ontología, de tal manera que se haga justicia tanto al uno como a la otra? La pacífica simbiosis entre Ser y Dios ya no es posible por más tiempo; sin embargo, se puede ver a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental que aun cuando parece que ambos tienen que separarse y seguir cada cual su camino, siempre terminan llegando a un acuerdo mutuo para salvar una situación que parece comprometida por tal independencia. De hecho, más de una vez, cuando la ontología se encontraba en un callejón sin salida, apelaba a Dios para que la respaldase. El caso de Descartes, que necesita de la veracidad divina para que su sistema se sostenga, no es único. Y por el otro lado, cuando Dios se encontraba acorralado por la moral o por la historia se echaba mano entonces de la

---

<sup>1</sup> "Dieses Denken, das des Seins selbst uneingedenkt geblieben, ist das einfache und alles tragende, darum rätselvolle und unerfahrene Ereignis der abendländische Geschichte... Wie ist es mit dem Sein? Mit dem Sein ist es nichts. Wie, wenn darin erst das bisher verhüllte Wesen des Nihilismus sich ankündigte?" ("Este pensar, que ha dejado al mismo Ser [olvidado] sin pensar, es el acontecimiento simple, portador de todo y, por ende, enigmático y no experimentado de la historia occidental... ¿Qué sucede con el Ser? No sucede nada. ¿No anuncia esto la esencia hasta entonces velada del nihilismo?"), HEIDEGGER 1963, p. 239.

ontología, con un concepto de Ser que intentaba salvar la dificultad apologética.<sup>1</sup> Todo el problema de la "justicia divina" y, en terreno cristiano, la teoría corriente sobre la Redención, nos ofrecerían un ejemplo de la protección que el concepto de Ser ha ofrecido al Dios de la religión. ¿Cómo Dios

---

<sup>1</sup> No se puede negar que la alianza entre el Ser supremo y los seres ha obnubilado un tanto el mismo concepto de Ser, y que la famosa *Seinsvergessenheit* heideggeriana toca un punto álgido, tanto en la especulación occidental como en el diálogo con otras culturas. "'Sein' ist bei Heidegger... , nicht mehr der oberste Begriff, den das Denken hat oder hervorbringt sondern es ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass überhaupt Denken ist. Als solche ist das Sein ein Geschehen der Entbergung, ein Geschick, das dem Denken überwältigend widerfährt" ("El 'Ser' en Heidegger... , ya no es el concepto supremo [de mayor extensión] que tiene el pensamiento o que es producido por él [el reproche de Heidegger a la tradición occidental], sino la condición de la posibilidad misma del pensamiento. El Ser en cuanto tal es un acontecimiento de revelación, un destino que se impone al pensamiento"), OTT 1959, p. 144. "Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendige mit der Vergessenheit des Seins" ("La historia del Ser empieza necesariamente con el olvido del ser"), HEIDEGGER 1963, p. 243. Cf. también: "Gezetzt, dass am Sein alles 'ist' liegt, dann bestehet das Wesen des Nihilismus darin, dass es mit dem Sein selbst nichts ist ("Presuponiendo que todo lo que 'es' tiene que ver con el Ser, entonces la esencia del nihilismo consiste en que el Ser mismo tiene que ver con la nada"), HEIDEGGER 1963, p. 245.

ha querido, o por lo menos permitido, la "pasión" de su Hijo ~~en general, todos los seres humanos de la creación~~ si hubiera podido cumplirlo sin dolor y sin que cometieran pecado los protagonistas, <sup>Ello</sup> solamente encuentra una respuesta adecuada si la justicia divina se identifica a la ley intrínseca e invariable del Ser, que en virtud de una teoría metafísica del mal y aplicando el principio de no contradicción, no tiene más remedio que aceptar que el "mal" sea contrarrestado ónticamente. ~~Ello~~ Dios no puede hacer lo que quiere; está vinculado a las leyes del Ser: su "justicia", por ejemplo, exige algo que repugnaría a su "amor" y a su "voluntad" - si fuese una persona.

¿Es posible desenredarlos, de manera que haya un lugar para Dios, al lado, o por encima, o debajo del Ser de la ontología? El problema, aquí, no es tanto del Ser cuanto de Dios, que tendría que independizarse del tutelaje y del refugio que hasta ahora le ha proporcionado la metafísica. ¿Cómo puede escaparse Dios de la categoría del Ser?

La formulación positiva del mismo problema preguntará simplemente por la relación que Dios tiene con el Ser, ya que difícilmente podrá avenirse al subordinacionismo de preguntar qué clase de ser es Dios o qué lugar particular le toca a Dios en la escala del Ser. ¿Cómo llegar a Dios sin toparse con el Ser? El creyente quiere entrar en relación con la Divinidad, poder reconocerla sin por ello tener que aceptar todas las conexiones filosóficas. Dicho de otro modo: ¿cómo puede el creyente alcanzar a Dios, burlando la guardia del Ser, traspasando esa alambrada del Ser que filósofos, teólogos y una

gran parte de la cultura occidental han puesto en torno a Dios? ¿Es posible - en una palabra - una actitud religiosa que se escape de las exigencias del pensamiento, que se escabulla de las redes que le tiende el pensar? Porque, evidentemente, el sentimiento, la poesía, incluso la acción y ciertamente la mística creen poder abrirse a Dios. Pero todo esto, sin el soporte del pensamiento, aunque sea como esqueleto invisible, no puede aguantar la crítica racional y acaso no se sostenga a sí mismo. Incluso para que sea un "postulado de la razón práctica", una exigencia del sentimiento, una experiencia del poeta o del místico, se necesita de una conciencia que no puede sustraerse a la ingerencia de la razón racionante. En una palabra, ¿cuál es el *status ontológico* de Dios?

Podrá discutirse, ya desde Parménides, cuál sea la relación exacta entre el ser y el pensar, pero una cosa parece inconcusa, y es que la relación es muy íntima.<sup>1</sup> Ahora bien, ¿es posible una actitud postcrítica, esto es, que no sea irreflexiva, que no sea una actitud meramente instintiva, vital, preconsciente, y que permita una verdadera relación con Dios, sin adentrarse en el terreno del pensamiento; más aún, sin que haga la competencia al Ser, por así decir? Puede haber un pensamiento que no haga referencia a Dios,<sup>2</sup> pero, ¿puede

---

<sup>1</sup> "Das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" ("El Ser no es un producto del pensamiento. Más bien el pensamiento esencial es un acontecimiento del Ser"), HEIDEGGER 1949, p. 43.

<sup>2</sup> "Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muss, dem

darse un Dios que no haga referencia a nuestro pensar, sin por esto tener que volver al antropomorfismo, o puede haber un Dios que se manifieste a nosotros fuera de nuestra facultad de pensar, sin por ello desautorizar al pensamiento humano?<sup>1</sup> Porque si la desautorización se reduce a poner límites que no sean reales o que sean impuestos desde el exterior, nada podrá impedir que el pensamiento traspase la prohibición y que continúe imponiendo el Ser a la conciencia de la realidad última.

Es difícil dar una respuesta a tales interrogantes. Si la historia del Dios del Ser está ya en gran parte escrita, la historia del "no-ser" de Dios, que plantea estos interrogantes está, incluso por recorrer por parte del mundo occidental moderno. La "Ilustración" no ha pasado en vano. Y esta historia aún por vivirse, nos parece que pertenece al **kairos** del mundo presente. De esta empresa, ardua como todo nuevo camino hacia lo desconocido, el mensaje del Buddha, no anda muy lejos.

Lo que sí parece inconcuso es que estos interrogantes no nos permiten andarnos por las ramas y desafían hasta los últimos cimientos de la cultura occidental y acaso no sólo de ella. No en vano hemos hablado de una mutación y no en vano la situación de la humanidad y de la tierra nos comprueban la

---

göttlichen Gott vielleicht näher" ("Por consiguiente, el pensamiento sin Dios, el pensamiento que debe abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *Causa sui*, tal vez se acerque más al Dios divino"), HEIDEGGER 1957, p. 65.

<sup>1</sup> Cf. Mt XI, 25; Lc X, 21; y las muchas diatribas paulinas: I Cor I, 18-21; II, 14; III, 19; Col II, 8; etc.

gravedad del problema. Lo que hemos llamado *ecosofía* constituye la última revelación para el hombre que se había atrincherado en su mundo tecnocientífico artificioso. Nuestras consideraciones no están situadas en el **topos ouranios** de un Olimpo ideológico sino que se encuentran encarnadas en la tierra de los hombres - aunque no saquemos ahora a relucir las pertinentes impertinencias.

Lo que ha hecho hasta ahora la crítica contemporánea ha sido, por lo general, tratar de desontologizar a Dios en una reacción comprensible, pero no siempre feliz. Por ejemplo, se ha negado apresuradamente la Divinidad en lugar de proceder primeramente a la *reforma* del concepto de Dios. También aquí el drama, aunque para muchos acaso tragedia, nos parece que podría representarse en tres actos. Tratemos, de describir sucintamente el proceso positivo en vías de gestación.

α) La negación del Ser. (Ateísmo)

El primer acto del drama no admite componendas. Se desontologiza Dios simplemente porque Dios no es ni el Ser ni el Ente Supremo. Dios no es; no es nada.

Un preludio sería una discreta introducción axiológica.

- La filosofía de los valores.

Una primera aproximación, que luego ha sido prácticamente abandonada por razones perentorias, fue la popular - al menos



porque todas las piruetas intelectuales para reducir Dios a un valor, al Valor supremo y a la fuente de todo valor, o no han sido más que una simple transposición terminológica para decir lo mismo que se quería decir con el concepto de ser, o no han sabido dar cuenta de la función que el concepto mismo de Dios pretende llevar a cabo.<sup>1</sup> Dios tendría que conformarse con el valor que vale, un mero modelo axiológico que acaso confiere valor a las cosas, pero sin ser su fundamento, principio y fin, su causa última.<sup>2</sup> Esto equivale a decir que el Valor supremo no ejerce las funciones propias del Dios tradicional. El espacio de Dios permanece así vacío. La filosofía de los valores no puede substituir válidamente a la ontología, aun reconociendo sus méritos, entre los cuales está el haber enriquecido las ontologías regionales.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER 1963, pp. 193-247: "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" contiene un ataque frontal al pensar en valores haciéndolo responsable del nihilismo. Lo llama "das radikale Töten", p. 242 ("el matar radical").

<sup>2</sup> "Die Stelle, die metaphysisch gedacht, Gott eignet, ist der Ort verursachenden Bewirkung und Erhaltung des Seienden als eines Geschaffenen. Diesser Ort Gottes kann leer bleiben" ("El lugar que, pensando metafísicamente, pertenece a Dios, es el lugar de la creación causante y del mantenimiento del ente en cuanto creado. Este lugar de Dios puede permanecer vacío"), HEIDEGGER 1963, p. 235.

<sup>3</sup> Además de Max Scheler y, bajo un cierto aspecto, Nicolai Hartmann, los nombres de René Le Senne, Aloys Müller y Fritz von Rintelen, merecen ser mencionados a este respecto.

\* \* \*

Pero el ateísmo más explícito no se contenta con substitutos. No <sup>n</sup>os dice que Dios "vale", aunque no sea, sino simplemente que no es

- La muerte de Dios.

Esta es la frase que ha hecho fortuna, después de Hegel<sup>1</sup> y de Nietzsche<sup>2</sup>: "Dios ha muerto".

Citamos el pasaje *in extenso*, por su gran fuerza y belleza aunque sólo en traducción debido a su longitud: "El demente. - ¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, encendió una linterna, en la claridad del mediodía e iba corriendo por la plaza y gritando sin cesar?: '¡busco a Dios! ¡busco a Dios!' - Y puesto que muchos de los que allí se habían congregado no creían en Dios arrancaron en gran carcajada. '¿Es que se ha perdido?', decía uno. '¿Se ha extraviado como un niño?', decía otro, 'o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?', así gritaban riendo unos con otros.

El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. '¿Adónde se ha ido Dios?', exclamó, 'Voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo

<sup>1</sup> En 1802, en su *Glauben und Wissen*.

<sup>2</sup> En 1882, en su obra *Die fröhliche Wissenschaft*.

X  
A el ateísmo 125 de

NIETZSCHE  
1928 (ed.),  
Vol. 3,  
págs. 480-482

hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra de su sol? ¿Hacia adónde se mueve ahora? ¿Hacia adónde nos movemos nosotros? ¿Apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente? ¿Hacia atrás, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos echa su aliento el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene constantemente la noche siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada del rumor de los enterradores que entierran a Dios? ¿No olemos todavía nada de la corrupción divina? ¡También los Dioses se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos nosotros que somos los más asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos - ¿Quién puede limpiarnos esta sangre? ¿Con qué agua podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de esta acción? ¿No deberíamos convertirnos en Dioses nosotros mismos, para aparecer dignos de ello? No hubo nunca hecho más grande - y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente, a causa de este hecho'.

En este punto calló el demente y miró de nuevo a los que

le escuchaban. También ellos se habían callado y le miraban extrañados.

Finalmente arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos, y se apagó.

'Llego demasiado pronto', dijo entonces, 'todavía no me ha llegado el tiempo. Este suceso monstruoso está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aún después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas y, sin embargo, lo han hecho ellos'. Se cuenta además, que el hombre loco, aquel mismo día entró en varias iglesias y entonó en ellas su **Requiem aeternam deo**. Y que habiéndolo sacado y haciéndole hablar, siempre había replicado solamente: '¿Qué son, pues, estas iglesias sino las sepulturas y los cementerios de Dios?''.

Dios ha muerto porque se le había identificado con el Ser y luego resulta que este Ser de la ontología desaparece o se vuelve problemático. El primer sentido de la muerte de Dios significa el rechazo de cualquier *meta-física*, esto es, la negación de cualquier realidad allende lo que atestiguan los sentidos.<sup>1</sup> El verdadero ateísmo sería aquí el *materialismo* o

---

<sup>1</sup> Cf. el magistral estudio de HEIDEGGER 1963, pp. 193-247. "Das Wort 'Gott ist tot' bedeutet die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben" ("La frase 'Dios ha muerto' significa que el mundo suprasensible carece de poder

el empirismo más radical: el "sensismo". No hay Dios porque no hay nada más allá de lo que los sentidos atestiguan; no hay Dios porque no hay transcendencia bajo ningún punto de vista.

Mas no hay transcendencia porque no hay nada que trascender: he aquí el *nihilismo*. Este nos dice que no hay ni ser ni nada. Hay una diferencia radical entre "querer la nada", esto es, entre considerar la realidad como nada, como un no-ser, permaneciendo en pie el sujeto, la voluntad, el querer (tan violento, que no encuentra objeto adecuado a su querer que, por tanto, caracteriza como "nada"), y no-querer, no "querer nada", no porque el objeto no exista o sea la nada, sino porque el sujeto no quiere ni siquiera pretender ser una plataforma tan firme que permita catapultarnos hasta el Ser. Es el sujeto el que cae, el hombre que deja de ser sujeto (*subjectum*). Esta última sería la posición budhista, en contraposición a un nihilismo activo y violento. A diferencia del nihilismo occidental que hace caer el objeto porque no lo encuentra, el "nihilismo" budhista hace caer al sujeto porque éste no está a la altura de su propio destino.<sup>1</sup>

---

efectivo. No da vida"), p. 200.

<sup>1</sup> Cf. la caracterización que de esta posición da HEIDEGGER 1963, pp. 217-218: "Das "Nichts wollen" bedeutet keineswegs, die blosse Abwesenheit von allem Wirklichen wollen, sondern meint, gerade das Wirkliche wollen, aber dieses je und überall als ein Nichtiges und durch dieses erst die Vernichtung wollen" (" 'Querer la nada' no significa querer la simple ausencia de toda realidad; significa, más bien, querer la realidad, pero quererla en todo caso y siempre en cuanto nada y, a través de ella, querer

X  
Acaso no sea verdad lo que tan poética y grandiosamente describe Nietzsche, que los hombres "han matado" a Dios; acaso sea más cierto que Dios "ha muerto" casi por inanición (se nos ha convertido en hipótesis pragmáticamente superflua), o porque se le ha quitado el fundamento de sus pies. Este fundamento era el Ser, y el Ser se volatiliza.<sup>1</sup> El proceso ha sido repetidamente estudiado para que necesitemos detenernos largamente en él.<sup>2</sup>

la aniquilación"). Cf. citado por el mismo HEIDEGGER, *ibid.* : "eher will er [der Wille] noch das Nichts wollen als nicht wollen" ("ésta [la voluntad], más que no querer, quiere la nada"). Cf. NIETZSCHE <sup>1988, V, 339</sup> 1966, II, p. 839. Recordemos que NIETZSCHE

ha escrito que él "podría ser el Buddha de Europa aunque, evidentemente, en los antípodas del Buddha de la India", ed. M. ~~MONTINARI, Nietzsches Kritische Gesamt Werke~~, <sup>ausgabe NIETZSCHE 1988, X, p. 109</sup> Berlin (1967, VII,

[De feij  
COLLI  
MONTINARI]  
p. 1. Cf. MISTRY 1981. Importante también FIGL 1984, en especial pp. 223 y ss. Val. 10

<sup>1</sup> "Ce n'est jamais Dieu qui meurt, mais bien la représentation que s'en fait une certaine religion lorsqu'elle permet à la connaissance qu'elle a d'elle-même de se substituer au sacré qui fait sa substance réelle" ("Nunca es Dios quien muere, sino la representación que de él se hace una cierta religión, cuando permite que el conocimiento que tiene de sí misma substituya lo sagrado, que forma su substancia real"), GILSON 1962, p. 408.

<sup>2</sup> Cf. vgr. la obra de STROLZ 1965, en la cual, como lo sugiere el subtítulo ("Camino hacia la Experiencia de la Encarnación"), la cuestión se polariza sobre la antropología, y

No podemos intentar aquí ni siquiera un resumen de la cuestión del ateísmo en el mundo moderno, ni dar noticia de las más dispares opiniones, no sólo entre los que se declaran ateos, sino también entre las mismas críticas y evaluaciones sobre el fenómeno del ateísmo contemporáneo. Mientras hay estudiosos que valoran su aspecto positivo - sin declararse por eso ateos - y requieren de los creyentes una actitud más abierta,<sup>1</sup> otros lo estudian en su evolución filosófica,<sup>2</sup> y no faltan quienes lo ven crípticamente escondido en toda la

---

ésta se centra en la figura de Cristo, el Hombre-Dios.

<sup>1</sup> "Dans quelle mesure le catholique, en refusant tout ce qu'apporte l'athéisme moderne, ne se met-il pas en dehors de la réalité et ne sauve-t-il pas, seulement, une idée de Dieu sans contenu et sans vérité? Dans quelle mesure, au contraire, en participant aux valeurs de l'Athéisme, ne risque-t-il pas de compromettre la pureté de sa foi et toutes ses exigences? Aucune solution intellectuelle et hors de l'expérimentation ne peut être apportée à l'avance à une si dramatique question" ("¿En qué medida el católico, al rechazar todo lo que aporta el ateísmo moderno, no se pone fuera de la realidad y no salva, solamente, una idea de Dios sin contenido y sin verdad? ¿En qué medida, al contrario, al participar en los valores del Ateísmo, no se arriesga a comprometer la pureza de su fe con todas sus exigencias? Ninguna solución intelectual y fuera de la experimentación puede ofrecerse de antemano a una cuestión tan dramática"), LACROIX 1954.

<sup>2</sup> Cf. a título de ejemplo, NOCE 1964.

filosofía moderna postmedieval.<sup>1</sup> No nos parece esta última tesis completamente desacertada, aunque lo extenderíamos desde los orígenes hasta los mismos confines del pensamiento occidental, sin excluir las distintas "filosofías" creyentes. Si bien acentuar unilateralmente la immanencia divina puede llevar al panteísmo y a la negación de "las realidades terrestres", como con frecuencia se acusa a las religiones de origen indio, acentuar unilateralmente la transcendencia divina puede llevar al ateísmo y a la superfluidad de la existencia divina para todos los negocios humanos como con frecuencia ha ocurrido en la llamada civilización cristiano-occidental. No por casualidad el ateísmo es un fenómeno occidental moderno.<sup>2</sup> No solamente hay un teísmo implícito en el ateísmo moderno, sino que hay también un ateísmo implícito en todo teísmo.<sup>3</sup> Desde el momento en que se convierte a Dios en el objeto de la reflexión filosófica, a pesar de todas las cautelas que se

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. la prolífica obra de FABRO 1964, en donde Descartes es *virtualmente ateo*, p. 26, Kant, *intrínsecamente e consapevolmente ateo*, p. 487, el sistema de Hegel, *teísmo in superficie e ateísmo in profondità*, p. 154, y, naturalmente, ateos también, de una forma u otra, Locke, Malebranche, Leibniz, Schelling, etc. Las argumentaciones prueban acaso demasiado, porque igualmente la mismas razones podrían aducirse para Santo Tomás y toda la Escolástica. ¿En qué monoteísmo no hay, en efecto, un ateísmo latente? Cf. del mismo autor 1969.

<sup>2</sup> Cf. CRESPI 1965.

<sup>3</sup> Cf. METZ 1965, en donde se analiza directamente la incredulidad en el mismo acto de fe del creyente.

quiera, este objeto no tiene más remedio que cosificarse u objetivarse por lo menos, perdiendo así el carácter del Dios vivo de las religiones. El Dios de este tipo de filosofía será, todo lo más, el Dios de la razón, que podrá a lo sumo reconocerse idéntico al Dios de las religiones, pero cuya identificación se hará siempre en virtud de un postulado extra filosófico. Pero nuestro propósito no es el de seguir ahora por estos derroteros.

Nuestra intención en cambio, sería la de describir la dimensión atea de la existencia, o, dicho con otra terminología, la dimensión de la incredulidad de la fe.<sup>1</sup> Quisiéramos describir el ateísmo como uno de los momentos que intentan aclarar el último problema del ser humano, ya que de esto se trata cuando se habla del "Ser" de Dios, de la estructura de la realidad, o del hombre.

Desde un punto de vista histórico-religioso, algo del tenor siguiente podría decirse sobre el problema en cuestión:

X  
Los "Dioses", en el sentido general de la palabra, son lo primero que se presenta a la conciencia humana, no a la manera como el pasado siglo entendía el politeísmo, sino en el sentido realista de las religiones vivas: como seres personales, que se concretizan cada vez en un determinado símbolo, el cual ejerce una determinada función para con el hombre. Esto no excluye que una vez planteada la cuestión sobre la unidad o pluralidad de seres divinos, no se reconozca que tales Dioses no son más que otros tantos nombres del único Dios, pero el nombre es algo más que un **flatus vocis**. (¿no es el verdadero "nombre" la persona?).

---

<sup>1</sup> Cf. RAHNER K. 1967, p. 2; cf. DALMAU 1977.

Con el despertar de la autoconciencia humana, este proceso se va desarrollando, esto es, la inocencia extática que no reconoce en cada caso más que la teofanía concreta y determinada que se agota, por así decir, en el acto de la adoración (del que es precisamente teofanía), se vuelve reflexiva, se aboca al pensamiento y, con ello, reconoce que todas las teofanías no son sino *epifanías* de un único **theos**.

Con otras palabras, la fe en los Dioses se va resquebrajando paulatinamente, debido a un doble factor: por un lado, el crecimiento de la reflexión va haciendo descubrir al Dios detrás de cada "Dios"; por otro, se pone en movimiento la curiosidad, o tal vez la necesidad, de buscar una explicación de las cosas del mundo en hipótesis más inmediatas y racionalmente plausibles. La necesaria abstracción con que debe operar la mente y su necesidad de unidad se avienen mal con el aspecto creativo y transcendente de la divinidad.

Notemos que este proceso de unificación de los Dioses representa ya una pérdida de la inocencia, un cierto desencanto, puesto que el acto de adoración al "Dios" no consume totalmente la devoción del creyente y deja su mente libre para "pensar" en el **Deus semper maior**, que no alcanza con su adoración.<sup>1</sup> Quien de veras *afirma* que Dios es inaprehensible, no cree ya en Dios: lo piensa solamente y descubre con razón ↓ que su pensamiento no lo puede abarcar, *aprehender*; cree haber purificado su propia fe con un concepto que en cuanto tal es "superior" al "concepto" politeísta que se dirige a Dioses diferentes. En realidad, quien piensa que

---

<sup>1</sup> Cf. un ejemplo indio en RV X, 121, 1 y ss.

"además" del Dios que está adorando hay "otro" Dios con el cual el suyo se identifica sin confundirse, rompe ya la unidad intrínseca de los Dioses para crear "dos ámbitos" distintos en la Divinidad: el que alcanza por la adoración y el que escapa a su comprensión. Por el contrario, quien se concentra en el Dios que adora sin pensar en ninguna otra parte "más pura", tiene, a pesar de las apariencias, una vivencia mucho más genuina y unitaria de lo Divino. Dicho de otro modo: quien aparece como "politeísta" es porque adopta, precisamente en cada acto de adoración, una actitud "monoteísta", y no lo contrario.

Por un lado, decíamos, la fe en los Dioses se resquebraja debido al proceso del pensamiento reflexivo. Por otro, ya hemos dicho que una vez que el pensamiento se pone en movimiento es difícil pararlo. La reflexión convierte a los Dioses en diversas *manifestaciones* de un Dios único, en virtud de la tendencia de la mente humana de comprender por reducción a la unidad.<sup>1</sup> Esta misma reflexión, que también tiende a buscar una explicación de las cosas, buscará en este Dios único la causa plausible del origen, de la esencia y del carácter de todos los fenómenos que rodean al hombre y configuran su universo. Pero así, dentro de esta nueva espiritualidad más pura y profunda, la religión empieza a vacilar. De hecho, cuando los Dioses, además de ser seres personales que intervienen en la vida y el destino de los hombres, se convierten en "explicaciones" de lo desconocido, empieza la primera crisis religiosa: el Dios se convierte en un *comodín* filosófico.

---

<sup>1</sup> Cf. un *locus classicus* también en RV I, 164, 46 (y X, 114, 5).

Por decirlo con un sólo ejemplo: puede que haya un demonio del dolor de muelas que San Antonio Abad puede vencer, pero este demonio también reacciona al ácido acetil-salicílico. De ahí a negar tanto el demonio como el poder de San Antonio no hay más que un paso.

Para salvar a Dios de una lucha desigual con la ciencia, se lo sublima (¿destierra?) entonces en el Ser Supremo. Es entonces cuando surge el "monoteísmo", el Dios uno, el Ser supremo. Del "politeísmo" se ha pasado al "monoteísmo". Pero entonces ocurre una cosa muy grave. Al hombre le es imprescindible luchar contra los Dioses, no por odio ni por envidia, sino porque esta lucha parece formar parte del dinamismo universal que se observa tanto en el mundo infranuclear y molecular, cuanto en el mundo vivo y espiritual. El antagonismo, la tensión y la lucha, forman parte de la vida. Se debe luchar, pues, contra los Dioses, para continuar la necesaria tensión y el dinamismo cósmico. Tanto la religión griega como la hindú nos ofrecen estupendos ejemplos de esta actitud humana fundamental. En la misma Biblia, Abraham tiene que vérselas con Dios,<sup>1</sup> Jacob tiene que luchar contra una abscóndita teofanía,<sup>2</sup> y Moisés se ve obligado a jugar el papel poco menos que de "chantajista" con Yahvéh<sup>3</sup> - sin hablar de Job el no-judío.

Pero no se puede luchar contra el Dios Ser Supremo. Sería no sólo blasfemia sino suicidio y no tendría, además, sentido.

---

<sup>1</sup> Cf. Gn XV, 1 y ss.

<sup>2</sup> Cf. Gn XXXII, 25 y ss.

<sup>3</sup> Cf. Ex XXXII, 11 y ss.; Nm IX, 11; etc.

Ahora bien, si el hombre no puede apelar en contra de Dios, si no hay válvula de escape en el mundo finito y cerrado del hombre, porque por encima sólo existe la bóveda celeste de un Dios perfecto y, por tanto, inmutable, toda la responsabilidad y el peso de la existencia, del mal y de los problemas sin resolver o insolubles, recaen sobre el pobre hombre. El hombre, con sólo un Dios, Ser supremo, sin Dioses, ángeles ni demonios, se encuentra solo, alienado y como teniendo que soportar todo el peso de su existencia frente a un Ser en contra del cual no hay apelación posible: es perfecto, no puede desdecerse, es infinitamente sabio, no puede equivocarse, todo lo ha hecho bien y bueno, no puede arrepentirse. La piedad popular - tan vituperada por los "puros" - sabe perfectamente que necesita de "santos", de "intercesores", de "milagros", para que haya movimiento en su mundo, para que quepan excepciones, privilegios, favores, en una palabra: libertad. El hombre solo, frente a un Dios perfecto, se ahoga, queda sofocado por la perfección divina. No hay más remedio: el hombre tiene que "matar" a Dios para recuperarse. Ciertamente, nos dirán filósofos y teólogos teístas, que tal concepción de Dios no es exacta - y, teóricamente, no dejan de tener razón - pero lo que cuenta para las gentes no es la idea de Dios que se han forjado los especialistas, sino el Dios vivo al alcance de la invocación, la imagen popular al alcance de la mano, con la cual ellas tienen que habérselas. Más aún, la defensa apologética, filosófica y teológica, al puntualizar un concepto más perfecto y elaborado de Dios, sólo tiene el efecto contraproducente de hacer recaer en Dios mismo lo que el hombre

intentaba soportar por su cuenta y riesgo.

Como ya hemos visto, si Dios es el Ser absoluto, a El van a parar, en última instancia, todas las aporías, esenciales y existenciales, de la vida humana. El es, en último término, quien tiene que solucionar el problema del mal, del dolor, de la muerte, de las vidas truncadas y de las existencias fallidas. El es quien tiene que cargar con todo lo humano; pero siendo el Ser absoluto, no puede desentenderse de las peripecias humanas, tiene que asumir todo lo que ocurre en el mundo; lo que en los ejemplos citados representa una contradicción: Dios está ahí feliz, en paz y goce eternos, mientras el hombre intenta trampear por esta vida, sufre y fracasa.<sup>1</sup> ¿Qué repercusión tiene lo humano en un Dios impassible, inmutable, y además bueno y omnipotente? No tiene nada de extraño que el hombre quiera pasárselas sin Dios. El ateísmo está a las puertas y el cristianismo también.

Ahora bien, una vez eliminado el Dios Substancia y Ser Supremo, pues en esto estamos, una vez introducido el ateísmo, las consecuencias no son mucho mejores, antes al contrario. Dios podía ser o aparecer como una solución cómoda y burguesa para muchos problemas de la vida del hombre moderno, pero, para bien o para mal, representaba una hipótesis que, una vez

---

<sup>1</sup> Cf. la expresión del Concilio Vaticano I: "[Deus] in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus" ("[Dios] en sí y por sí beatísimo e inefabilmente excelso sobre todo cuanto existe o pueda ser concebido fuera de él"), DENZINGER & SCHÖNMETZNER 1967, # 1782.

aceptada proporcionaba un punto último de referencia y solucionaba muchos problemas. El hombre solo, sin Dioses ni Dios, simplemente no se sostiene, y debe forjarse toda clase de ídolos para subsistir. El ateísmo es fuerte cuando se trata de destruir una determinada concepción de Dios, pero se manifiesta impotente cuando pretende convertirse en una concepción del mundo que sustituya lo que ha derribado; entonces puede decirse que es peor el remedio que la enfermedad. Sobre este último punto, referente a lo que el ateísmo realmente niega, quisiéramos detenernos algunos instantes.

- El argumento teológico

Dejando ahora la perspectiva histórico-religiosa para penetrar en el corazón mismo del ateísmo, y teniendo en cuenta, no la concepción de "Dios" contra la que el ateísmo arremete, sino aquel "algo" que bajo el nombre de "Dios" "subyace" al mismo nombre, podemos afirmar que el genuino ateísta no puede negar "aquello" que subyace a la misma confesión teísta. ¿Cómo negar lo que constituye, por definición, la posibilidad misma del pensar y el mismo fundamento del principio de no contradicción y del hombre que lo usa? Lo que el ateo ciertamente negará es que "aquello" sea precisamente Dios; y lo que el teísta afirma es que "aquello" es (también) Dios.<sup>1</sup> Lo

X  
X  
<sup>1</sup> Escribe con razón ORTIZ-OSÉS 1974, p. 224: "Un mito sólo puede sobrepasarse con un mito, un símbolo con otro, dios con dios". Es a este nivel profundo, del que somos conscientes con

que el teísta negará es que "aquello" sea sólo una abstracta condición de posibilidad del pensar, un ente meramente lógico, y lo que el ateo afirma es que "aquello" es una ilusión ontológica. Si utilizamos analógicamente la distinción entre concepto "material" y concepto "formal" podríamos convenir que el concepto formal de la Divinidad no estriba en que sea una Substancia o el Ser supremo, sino en algo previo. Nos parece, en efecto, que se podría formar algo así como un *argumento teológico*, no para probar la existencia de Dios, sino más bien para clarificar su lugar en la experiencia humana.

Demasiado a menudo la discusión sobre el ateísmo ha sido subsidiaria del planteamiento teísta y sobre todo monoteísta.

X ~~S~~ólo desde el punto de vista teísta ~~que~~ se llaman "creyentes" a los que creen en A (Dios) y "no creyentes" a los que no creen en A, aunque ciertamente crean en B (materia, por ejemplo) - si bien el verbo creer venga diferentemente concebido en virtud de la pretendida naturaleza de A y B.

XX Considera<sup>do</sup> el ateísmo no como un anti-monoteísmo, ni siquiera como algo negativo, a pesar del nombre, sino como una posición tan afirmativa como el teísmo, ~~que~~ nos mueve a presentar el *argumento teológico*.<sup>1</sup>

anterioridad al pensar conceptual, al que nos referimos.

1 Me imagino que Xavier Zubiri lo llamaría teologal. "Lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino. Lo teológico envuelve a *Dios mismo*". ZUBIRI 1985 p. 12. Es cuestión de nomenclatura. Siguiendo la costumbre que llama a la fe, esperanza y caridad virtudes teologales (y no teológicas) por tener a Dios por objeto y motivo, retengo la apelación de

Este argumento, en efecto, trata de encontrar un campo común en donde el diálogo teísmo-ateísmo pueda tener lugar sin ventajas para ninguna parte.<sup>1</sup> De lo contrario la distinción entre "creyentes" y "no creyentes" es sólo una distinción de poder.

---

argumento teológico de mi primera edición. Cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 62 - aunque en rigor "virtutes theologicae" lo mismo puede traducirse por virtudes teológicas o teologales. "Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit", *Summa Theologiae*, I-II, q. 62, a. 2 ("El objeto de las virtudes teologales [teológicas] es el mismo Dios, el cual es el último fin de las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón".) De ahí la clásica definición de virtud de AGUSTIN (*De libero arbitrio* II, 19 [PL 32, 1268]) como aquella "qualitas mentis... quam Deus in nobis sine nobis operatur", recogida por <sup>Pedro</sup> LOMBARDO (*Sententiae* lib. II, dist. 27, c. 5), (Virtud es "aquella cualidad de la mente... que Dios opera en nosotros sin nosotros"), propio, naturalmente, de las llamadas virtudes infusas.

<sup>1</sup> "El ateo y el teísta no piensan en general que su ateísmo y su teísmo son soluciones a un problema subyacente. [...] Dios es un problema para todos. [...] Se trata [...] de un problema [...] que nos está planteado por el mero hecho de ser hombres." Éste es el "problema teologal" de ZUBIRI 1985, pp. 11-12, y al que yo llamé teológico. Si insisto en ello es para contribuir a la superación de la separación (mortal a mi parecer) defendida por la Ilustración entre filosofía y teología.

X

Este argumento teológico no adoptará, como punto de partida, la definición anselmiana de Dios como "algo mayor de lo cual nada puede pensarse", sino que elaborará una descripción des<sup>o</sup>antologizada de lo que la palabra Dios quiere *mentar*, prescindiendo del contenido de ser que cada pensador le pueda dar. "Dios es aquello menos de lo cual ya no puede pensarse", "aquello" que el hombre piensa más abajo de lo cual ya no puede pensar. ~~■~~ **P**or este motivo ~~■~~ lo llamamos argumento ("¡lo que es claro, brilla como la plata, oh Arjuna!"). Se discute sobre el fundamento mismo de toda discusión, de todo diálogo.

Quando decimos "Dios", pensamos muchas cosas, pero nos referimos a "algo" (que, naturalmente, no debe ser cosificado necesariamente como un *quid* substancial, ni siquiera como un ente real), sin lo cual no se puede ni ser ni pensar. Este "Dios" al que nos referimos, es el término del deseo para quien desea, el fundamento del pensar para quien piensa, el Ser para quien es, la Persona para la persona, el Logos para quien habla, el Amor para quien ama, el Uno para lo múltiple, la Nada para las nonadas contingentes, la Materia para los materialistas, el Espíritu para los espiritualistas, el Estado, el Hombre, el Absoluto, el Absurdo, la No-Existencia, el Mal, y así sucesivamente. Este "Dios" sería simplemente el gran Pez para los peces, la Vida para las plantas, etc.

Entiéndasenos bien, no decimos en manera alguna que tales *nociones* sean equivalentes, pero afirmamos que apuntan hacia un "algo" sobre cuya existencia se discute y sobre cuya esencia se reconoce una agnosia, por lo menos inicialmente, insuperable:

un "algo" que no se puede negar porque subyace y fundamenta toda negación, dirá el teísta; un "algo" del que no se puede afirmar nada porque no corresponde a ningún ser, dirá el ateo. Pero ambos deben reconocer que están planteando un mismo problema si no quieren ahogarse en una mera lid verbal. Lo que el teísta afirma es un determinado carácter de este "algo", a saber, que existe, o que es bueno, o que es creador y rige los destinos del mundo, o algo parecido. Lo que el ateo niega no son sino las anteriores afirmaciones, según los casos; pero ni el teísta *afirma* lo que presupone antes de afirmar, ni el ateo *niega* lo que es la condición misma de su negación. Lo que ocurre es que no tenemos nombres para expresar la desnudez de este "algo" y, así, parece que el teísta y el ateo están en un plano ópticamente antagónico, cuando sólo se trata de una disputa ontológica. Dicho con otras palabras: lo que está en tela de juicio no es el sujeto de la oración, pues entonces no habría ni diálogo ni comunicación posible - ni contradicción tampoco - sino el predicado de la frase. Esto es: "Dios existe", dice el teísta; "Dios no existe", responde el ateo; Dios es el Fundamento y el Fin de todo, defiende el creyente, Dios es una quimera de la mente y una extrapolación indebida del deseo humano afirma el ateo; pero sobre el sujeto (Dios) ambos están de acuerdo en que están hablando precisamente sobre él. Esto es lo que llamaríamos *argumento teológico*, muy diferente, como se ve, del argumento del teísta, que llevando el agua a su molino, se limitará a defender los atributos de ~~aquel~~lo que Santo Tomás reconocía como aquello "quod omnes

**dicunt Deum**" ("que todos llaman Dios").<sup>1</sup> Este consenso es el que el ateísmo ha venido a romper.

Este argumento no prueba nada sobre Dios; prueba solamente que unos y otros están hablando de lo "mismo" y que lo primordial es este "algo", aunque luego se le atribuyan atributos completamente distintos, tan distintos de hecho, que ni siquiera se puede decir que se trata de "la misma cosa". No hay tal "cosa", en realidad.

La fuerza del argumento teológico consiste en mostrar que el discurso sobre Dios es, por definición, único y por tanto sin parangón posible. El sujeto está allende la atribución de existencia o de inexistencia. El sujeto del argumento teológico es aquél para el cual tanto la frase "Dios existe", como "Dios no existe", tiene un sentido.

Reduciendo nuestro *argumento teológico* a su esqueleto, tomaría la siguiente forma: Dios es "aquello" cuya realidad afirman los unos y niegan los otros. La discusión no estriba tanto en el carácter de su existencia - pues como concepto, o como fuerza histórica, o como factor psicológico, evidentemente Dios existe - sino en la afirmación de la realidad independiente. El ateo es siempre un "realista". Ahí está su fuerza. El desplazamiento del centro de gravedad del pensamiento, así como de la vida, desde lo trascendente a lo inmediatamente dado, es la característica última y sana de la postura atea. De ahí que el ateo niegue tanto la transcendencia

---

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3. Es significativo observar que las famosas cinco vías todas terminan con este estribillo: "hoc omnes intelligunt, nominant, dicunt, dicimus Deum."

como la inmanencia de un "algo" cuya existencia piensa que suplantaría la del hombre concreto e inmediato. El teísta, por su parte, es siempre un transcendentalista, sea con su razón, sentimiento, fe, o lo que fuere, pues, en último término, afirmará que existe algo superior y, por tanto, trascendente a lo que atestiguan los datos inmediatos de la conciencia. Su fuerza estriba en el reconocimiento de la apertura antropológica hacia el infinito.

El argumento teológico no pretende, ni puede pretender, reconciliar ateos con teístas, pero puede, además de hacer ver que la discusión tiene sentido (porque se está hablando de un mismo "algo"), hacer comprender también que, por definición, el núcleo real de la discusión es impermeable, por así decir, tanto a la afirmación teísta como a la negación atea. Si "hay" un Dios, en virtud misma de las características que lo distinguen morfológicamente de todos los otros objetos de nuestra experiencia, este Dios es independiente del reconocimiento epistemológico, positivo o negativo, por parte del hombre; le atañe tan poco la afirmación como la negación.<sup>1</sup> No se olvide que, incluso metodológicamente, la cuestión de Dios no puede tratarse como cualquier otro problema intramundano. Pero no es ahora nuestro papel examinar el problema del ateísmo en su variada complejidad.

Hay, evidentemente, muchas clases de ateísmo, y repetidas veces se han hecho clasificaciones más o menos completas. Por lo que a nosotros se refiere, nos quedaremos con la idea

---

<sup>1</sup> Cf. mi comunicación a las jornadas de estudio de la UNESCO, (Paris, 1962), en PANIKKAR 1963/22.

central de que el ateísmo niega la afirmación que de Dios hace el teísmo, así como también cualquier otro sistema que afirme la existencia de Dios.

En segundo lugar, sin entrar ahora en una disquisición sobre los posibles sentidos del concepto de existencia, retenemos también como característica fundamental la negación del carácter de Ser a Dios. Dios no "es", simplemente porque no es ni el Ser (para algunos), ni el Ser Supremo (para otros). Se destrona a Dios de su trono de Ser y, con ello, para algunos se elimina a Dios, mientras que para otros, ello significa una purificación de la idea misma de Dios.<sup>1</sup>

El *argumento teológico* encuentra el "lugar" peculiar de Dios: Dios es "aquello" que no puede ser negado; Dios es aquel sujeto especial que está allende toda predicación, incluso de existencia o de no existencia. Dios es aquello a lo que se refiere tanto quien lo afirma como quien lo niega. La discusión sobre Dios pertenece al plano de las disputas humanas pero no al plano de Dios mismo. Se puede discutir sobre si Dios es una simple idea de nuestra mente, un postulado de nuestra razón, una proyección de nuestros deseos, pero en cualquier caso, se está hablando, de un "algo" - que puede muy bien considerarse como irreal - que, en rigor, no es tocado por la predicación humana, cuya función estriba en aclarar conceptual e intelectualmente su contenido. Este "algo" es Dios, dirá el teísta. Este "algo" no es Dios, dirá el ateo. La discusión sobre Dios es una discusión sobre sus atributos - sin excluir

---

<sup>1</sup> Cf. MARION 1991, que sin influencia mutua hemos llegado a conclusiones semejantes: "Dieu a-t-il à gagner à être?" (p. 11).

lo que no puede ser ni siquiera un predicado: su ser.<sup>1</sup>

β) La negación del No-ser. (Apoatismo)

Mucho antes que el ateísmo introdujese una serie de correctivos fundamentales en la idea de Dios, toda una dirección de pensamiento conectada con el apofatismo místico ha sostenido constantemente, que el mejor conocimiento que se puede tener del Incompreensible es saber que no le conocemos ni le podemos conocer adecuadamente.<sup>2</sup> Más aún, también ha defendido la dimensión de ausencia de Dios como su característica más fundamental.<sup>3</sup> Dios es el ausente, está siempre ausente, de tal manera que si alguna vez apareciera, su presencia no sería su esencia, sino solamente una manifestación, un velo, un encubrimiento de su ser, una

---

<sup>1</sup> Cf. la tan repetida frase de Kant "Sein ist offenbar kein reales Prädikat,...". KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626. Cf. HEIDEGGER 1987, pp. 5-9, para un breve comentario de la frase kantiana.

<sup>2</sup> Para la serie de textos que sostienen estas afirmaciones y las que siguen, cf. PANIKKAR 1971/XII; NICOLAS 1966.

<sup>3</sup> "Dios nos está cercano en su ausencia, así como nos es claro en su tiniebla", PORETE 1993; HADEWIJCH DE AMBERES: "...à mesure que leur connaissance se renouvelle sans mode dans la claire ténèbre, dans la présence d'absence" ("en la medida en que su conocimiento se renueva sin modo en la clara tiniebla, en la presencia de ausencia"), *Mengeldichten*, 17, 133.

pre-esencia.<sup>1</sup> Más aun, su verdadero ser no es, puesto que el Ser es ya su primer velo, su primera epifanía, pero no el mismo Dios. Ni siquiera Dios se conoce a sí mismo, dirá una formulación audaz.<sup>2</sup> Meister Eckhart habla, precisamente comentando la última revelación escatológica (Rom VIII, 18), de los tres velos de la gloria divina, el último de los cuales es el mismo velo del ser.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> "Dios no puede ser concebido por el espíritu; puesto que lo que se puede concebir de él, no es ciertamente Dios" (o, según la versión latina: "Deus mente comprehendi non potest. Nam si in comprehensionem cadit, Deus certe non est"), EVAGRIO, **De octo vitiosis cogitationibus** (PG 40, 1275 C). Cf. también MAXIMO CONFESOR, **Scholia in Dionysio Areopagita, Epistulas 1** (PG 4, 529 A).

<sup>2</sup> "Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid" ("Dios no sabe lo que es, porque no es algo"), SCOT ERIUGENA, **De divisione naturae**, II, 28 (PL 122, 589). En esta misma obra, un poco más adelante (II, 30), vuelve a repetir la misma doctrina, llamando a Dios "pura nada". Brahman no sabe que es Brahman, quien lo sabe es Ísvara, igual a él - dirá el Vedânta.

<sup>3</sup> Cf. ECKHART **Sermo XI, 2**: "Vel dic: **revelabitur gloria**, quia in beatitudine ipsa gloria revelatur. Tollitur omne velamen - quod nomen gloriae importat - sicut etiam velamen boni, sub quo accipit voluntas, velamen veri, cum quo accipit intellectus, et universaliter velamen ipsius esse." **Opera, LW, IV, nº 120**. ("O di: se revelará la gloria, porque en la 'beatitud' [final, en la visión beatífica o el estado definitivo y último del hombre] la misma gloria se revela [desvela]. Se elimina todo velo - pues

- El argumento apofático

Dios no es solamente Ser, sino que "es" también No-ser, se caracteriza por No-ser, dice más de una tradición; él se encuentra, en rigor, más allá del Ser y del No-ser, aunque esto no pueda formularse evidentemente de esta manera sin caer en contradicción.<sup>1</sup> De ahí que el silencio sea el vehículo por excelencia de esta mística. Sólo lo contempla quien no lo contempla, llegará a decir uno de los representantes de esta actitud.<sup>2</sup> La última realidad es trascendente, es decir, tan trascendente que trasciende al ser; esto es, que ni tan siquiera es, repite más de una escuela mística. Pensemos tan sólo en el neoplatonismo.<sup>3</sup> No se trata ya de una

---

ello se implica en el mismo nombre de 'gloria' - por lo tanto también el velo de la bondad bajo el cual la voluntad recibe [a Dios], el velo del intelecto, con el cual el intelecto [lo] recibe, y de una manera total el velo del mismo Ser"). Valdría la pena comentar éste y otros textos paralelos. Cf. PANIKKAR 1991/XXXI, p. 49 y ss.

<sup>1</sup> Cf. vgr. en el ámbito de la espiritualidad india: RV X, 129; AV IV, 1; SU IV, 18; BG IX, 19; XIII, 12; (brahman fuente de ser y de no-ser), etc.

<sup>2</sup> Cf. KenU II, 2-3.

<sup>3</sup> La bibliografía es inmensa. Cf. solamente el **hyper-on** de Plotino, el **sperma me ontos** de Proclo), etc. recogido luego

X  
transcendencia limitada a las formas de pensar y de ser del hombre, sino de una transcendencia de tal manera absoluta, que trascendiendo la transcendencia, deja con ello de ser transcendente y, también, de ser.<sup>1</sup> "Bienaventurado es quien ha llegado a la ignorancia infinita".<sup>2</sup> Sobre Dios "mejor se sabe no sabiendo (puesto que) su ignorancia es la verdadera sabiduría".<sup>3</sup>

Así como hay un "argumento ontológico" que afirma que Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado,<sup>4</sup> y hemos formulado un *argumento teológico* que defiende que Dios es siempre "aquello" que no puede ser negado, hay, paralelamente, un *argumento apofático*, cuya *traducción catafática* diría que Dios es "aquello" que por su naturaleza no puede conocerse, aquello cuya existencia no puede ser pensada, que trasciende todos nuestros pensamientos y supera todas nuestras formas de

---

también por la tradición cristiana. Cf. vgr. SEYPPEL 1963, BERNHART 1967, HAAS 1979, HAAS-STIRNIMANN 1980.

<sup>1</sup> Cf. THEODORAKOPOULOS 1976, BEIERWALTES 1991 (con selecta bibliografía a la que referimos).

<sup>2</sup> EVAGRIO PONTICO, *III Centuriae* 88. Cf. HAUSHERR 1936.

<sup>3</sup> [De Deo] "qui melius nesciendo scitur; cujus ignorantia vera est sapientia". SCOT ERIUGENA, *De divisione naturae* I, 510 b.

<sup>4</sup> Cf. para la problemática moderna, dos estudios de distinta orientación: HARTSHORNE 1965 y WARNACH 1962, pp. 337-357. Para una útil antología, desde ANSELMO a nuestros tiempos, cf. HICK & MCGILL 1967; y para una reflexión contemporánea OLIVETTI 1990.

pensar el ser y aun de ser.<sup>1</sup>

Esta actitud, que puede presentar tanto una forma mística como una apariencia agnóstica o un talante meramente secular, viene a decir que no se puede hablar del absoluto y que cualquier expresión es, no sólo una traducción, sino una traición de aquella realidad que trasciende incluso al ser. Se niega tanto que Dios sea como que no sea, puesto que se reconoce que cualquier afirmación humana implica un horizonte de no-ser, dado que cualquier afirmación es siempre una limitación y afirma sólo por contraposición a un horizonte limitado y supuesto desde el cual puede hacerse la afirmación. Como todas nuestras afirmaciones están teñidas de no-ser, la única forma de acercarse a Dios sería la negación de nuestra negatividad radical.

La fuerza del **argumento catafático** está basada en la superación del principio parmenidiano <sup>ideo</sup> que ha venido dominando en Occidente. A pesar de las modificaciones notables a la identidad entre Ser y Pensar, su biunívoca relación apenas se ha puesto en duda por la cultura occidental predominante, puesto que la alternativa parecía ser el irracionalismo: si el pensar no nos dice lo que el ser es, entonces el hombre pierde las riendas del ser, todo es posible y el caos domina. El ejemplo de Dios es paradigmático: Si Dios no es pensable, no

<sup>1</sup> Podríamos resumir las tres posturas con tres proposiciones: "Deus est id quo maius cogitari nequit; id minus quam quod cogitari nequit; id quod cogitari nequit" ("Dios es aquello de lo cual nada mayor se puede pensar; aquello menor de lo cual no se puede pensar; aquello que no se puede pensar").

es: Es el mismo argumento del idealismo: la multiplicidad pura es impensable, "luego" es imposible, es decir, no es.

El argumento apofático se limita a tomar conciencia de la impensabilidad de lo divino y abstenerse de ninguna conclusión sin la "excusa" de achacar la impensabilidad a la debilidad de nuestro conocimiento.

x ?  
¿Qué dice entonces el argumento <sup>apo</sup> catafático? Evidentemente no dice nada, guarda silencio. Pero no es un silencio que se abstiene de hablar, juzgar, afirmar; es un silencio rodeado de pensamiento parecido al "germen de la nada" (*sperma me ontos*) de Proclo en esperanza que la semilla dé su fruto.

En última instancia se podría reducir a algo muy sencillo: si el discurso sobre Dios es *sui generis*, puesto que Dios no es ni especie de ningún género ni género de ningún super-género, el discurso sobre lo divino es único, es incomparable, no puede reportarse a nada que se le parezca; esto es, es incomprendible puesto que es irreductible a cualquier parámetro. No se puede tener fe de lo que se sabe, ya decía la escolástica medieval.

Esto significa que el argumento apofático no puede contradecirse porque no dice nada. Pero tampoco puede afirmarse, puesto que ni siquiera lo pretende.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Deberíamos mencionar dentro de la temática general de este estudio a una figura gigantesca del S. IX, Scot Eriugena, el cual no sólo es un exponente poderoso de la corriente apofática cristiana, sino que además ayudaría grandemente a un encuentro fructífero en profundidad con la tradición budhista. Yo no conozco ninguna monografía sobre el particular. Quizás aquella edad del hierro tuviera alguna intuición importante para la edad

¿En que consiste entonces? Rayo de tiniebla, docta ignorancia, nube del no saber, ignorancia infinita, tercer ojo, visión super-intelectual, super-ciencia infusa, experiencia inefable, etc. son otras tantas expresiones de la tradición.

"Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios" (Mt V, 8 - sin que otro evangelista se atreva a reportarlo).<sup>1</sup> Lo que el corazón puro ve es precisamente, pero indeformado, lo que tiene delante de los ojos. "Enséñame el camino", le dijo un monje al maestro Chao-chou (778-897). "¿Has desayunado?" le preguntó éste. "Sí", le contestó el primero. "Entonces vé y lava los cacharros (que hayas usado)" le contestó Chao-chou. **Samsâra** es **nirvâna** puesto que "entre los pucheros anda Dios". Posiblemente esto sea pensar fuera de la diferencia ontológica.<sup>2</sup>

Una observación se impone de inmediato. Lo impensable es impensable porque no puede ser pensado. El pensamiento no puede penetrar en lo impensable, pero la conciencia humana puede registrar su presencia precisamente como impensable. No diremos que se pueda pensar lo impensable como impensable, pero sí que se puede tener un "*conocimiento*" especial de lo impensable.

---

del plástico. Cf. la introducción, con bibliografía de E. JEAUNEAU en SCOT ERIUGENA 1969<sup>5</sup> el sintético artículo (de 1973) de R. ROQUES en DS.

<sup>1</sup> "Nota quam munda debet esse et quam nuda anima" ("Nota cuán pura y cuán desnuda debe estar el alma") dice ECKHART (**Sermo IX** (LW IV, No. 100) para no citar uno de los motivos centrales de la espiritualidad de San Juan de la Cruz.

<sup>2</sup> Cf. MARION 1991, p. 70 y ss. (*et passim*).

El argumento apofático no es pura irracionalidad. Los antiguos decían que se podía tener conocimiento de la existencia de Dios sin tener por eso que conocer su esencia. El argumento apofático da un paso más: afirma poder tener conciencia de la inefabilidad.

Añadiremos aún que esta conciencia sólo es posible porque no está sola, porque junto a ella hay una conciencia catafática. El desprestigio de la llamada mística se debe a que demasiado a menudo se la ha querido desgajar del conocimiento intelectual, así como del sensible. Los tres ojos, para hablar con la tradición cristiana y budhista, ven la realidad cuando mantenemos los tres simultáneamente abiertos.

- El Dios Amor

Una formulación moderna, aunque de raíces antiguas y cristianas, subraya que Dios es Amor<sup>1</sup> y llega a decir que "el Ser es Amor", apoyándose en una exégesis literal de otro texto cristiano.<sup>2</sup> No se afirma ingenuamente que el Ser sea amor en virtud de un sencillo silogismo (Dios es el "Ser"<sup>3</sup> y Dios es

---

<sup>1</sup> "L'Être est Amour" ("El Ser es Amor"), LE SAUX 1965, p. 189; cf. también del mismo autor 1966, p. 159.

<sup>2</sup> "Si yo no tengo amor, no soy", I Co XIII, 2 (ἀγαπῶ) ὅτι  
δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἰμι). Sin amor, no soy, no existo, no  
soy nada - nihil sum.

<sup>3</sup> Ex III, 14, según la interpretación tradicional.

"Amor",<sup>1</sup> luego: el Ser es Amor), sino que se afirma que Dios "es" Amor, cabalmente porque no-es ser; Dios "es" amor y el amor no-es ser, ni el ser amor. El ser es autoafirmación, mientras que el amor es autoinmolación. Dios sería el puro amor, pero no un amor hipostasiado en una substancia. Esta substancialización de lo divino es lo que da origen a las conocidas antinomias de la **bhakti**: Si hay dos "seres" (substancias) que se aman, no puede haber nunca unidad total, pero el amor aspira precisamente a la superación de tal dualismo; sin embargo al confundirse amante y amado en una sola substancia el mismo amor desaparece. El monismo destruye el amor. Pero el dualismo (de dos substancias amantes) lleva a la frustración del amor y lo reduce a una ilusión. Y ahí están las afirmaciones de la mística **bhakti** de todos los tiempos defendiéndose del monismo y protestando siempre contra el dualismo. Pero la solución advaita exige la dessubstancialización del Ser. Se trata entonces de un amor sin soporte, sin substancia, sin "seres" que se aman: un amor puro, movimiento de aproximación y de unión, simple hálito amoroso, la dimensión amorosa de todas las cosas, que se descubriría entonces, no solamente como una mera dimensión al lado de otras, sino como el constitutivo mismo de las cosas. Las cosas "son" en cuanto aman.

La dificultad de esta teoría es que corre el peligro de caer en un sentimentalismo fácil y de reducir así lo divino a una simple efusión difuminada en las cosas. Dios se puede convertir entonces en un mero movimiento psicológico, con lo

---

<sup>1</sup> I Jn IV, 8.

cual, en lugar de un apofatismo radical, se cae en una especie de panteísmo amorfo.<sup>1</sup>

En todo caso, no deja de ser un intento de desontologizar el Ser de Dios, sin quererlo perder completamente.<sup>2</sup> La fuerza de esta intuición consiste en que supera al *logomonismo* con la introducción del amor (el Espíritu) no subordinado al Logos. La visión trinitaria de la Divinidad se encuentra en esta línea.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Esta sería la posible crítica a una cierta espiritualidad "New Age" para la cual se trataría de meros estados de conciencia (psicológica). Cf. SLOTERDIJK 1993, p. 42, el ya clásico ZAEHNER 1957, y para una exposición general, la disertación de BOCHINGER 1992. En manera alguna nos pronunciamos aquí sobre un "movimiento" que está lejos de ser unitario.

<sup>2</sup> Cf. PANIKKAR 1983/XXVII, el capítulo "Advaita and Bhakti" pp. 278-289.

<sup>3</sup> Cf. las afirmaciones que desde la patrística griega y latina se vienen repitiendo, y su formulación por ECKHART (*Sermo XI*, 2 [# 118]): "Deus autem ab omni numero proprie eximitur. Est enim unus sine unitate, trinus sine trinitate, sicut bonus sine qualitate, etc. Est enim 'super omne nomen', rationem et intellectum et super esse et ens, cuius differentia est numerus, et omnia huiusmodi" ("Dios, sin embargo, está propiamente fuera de todo número. El es, en efecto, uno sin unidad, trino sin trinidad, como bueno sin cualidad [atributo], etc. El es, ciertamente, 'sobre todo nombre' [Fil. II, 9] razón e intelecto, y también sobre [todo] Ser y [todo] ente, cuya diferencia es el número, [y se encuentra por encima] de toda [otra] cosa semejante") LW, IV, p. 112.

El apofatismo, sin embargo, no puede conformarse con una simple transposición del Ser al Amor.

- El Dios Ausente

La característica de todo apofatismo, por lo que hace referencia a nuestro problema, estriba en la negación de cualquier afirmación sobre Dios, porque cualquier afirmación, viniendo de nosotros, seres finitos y limitados, no es, en el fondo, ninguna afirmación real, sino una simple delimitación dentro de un horizonte <sup>dado</sup> ~~...~~. El apofatismo pretende romper los vínculos negando la negación. De ahí que la categoría de ausencia, que ya hemos recordado, sirva para expresar lo que se intenta decir.<sup>1</sup>

---

Cf. el Concilio de Toledo del que ECKHART se hace eco: "Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas". DENZINGER # 528: "...ut in tribus personis non possit esse plurale". Ibid. 530 ("No se puede decir correctamente que la Trinidad sea en un Dios, sino [debe decirse] un Dios Trinidad ... de manera que en las tres personas no pueda haber plural").

<sup>1</sup> Cf. CHUANG TZU (XXII, 8), partiendo de la traducción inglesa de MERTON 1965, p. 125:

"Esto es aún más remoto. ¿Quién puede alcanzarlo?  
Puedo entender la ausencia del Ser  
¿Pero quién puede comprender la ausencia de la Nada?  
Si luego, además de todo esto, el No-ser ES  
¿Quién puede entenderlo?"

Según esta concepción, "todas las palabras se quedan cortas incluida la mente",<sup>1</sup> Dios es siempre el ausente. Cualquier pre-esencia de Dios es precisamente eso, una presencia un velo, una manifestación y, por tanto, una desfiguración o, todo lo más, una figuración. Un Dios que no sea ausente es un simple ídolo. **Resurrexit, non est hic** ("Ha resucitado: no está aquí").<sup>2</sup> Dios es siempre un resucitado de entre los muertos y un ausente de entre los vivos; no es que esté en todas partes (¿cómo?), sino que, rigurosamente hablando, no está en ninguna parte: es la pura ausencia, la no-existencia. La presencia de Dios es sólo para hacer notar su ausencia, su **ab-esse**. Dios no es un **esse-ad**, un ser presente y vuelto hacia las cosas, sino un **esse-ab**, un "ser" del que los seres toman su inicio. En rigor, él no tiene ni es **esse**, sino que "es" un **esse-ab**, una ausencia, un no-ser del que los seres se originan.<sup>3</sup> De ahí que solamente el *éxtasis*, la salida de sí mismo, la pérdida del ser, el verdadero **ek-stasis**, sea la única forma de alcanzar el Ausente y de reunirse con él. Quien no pierde su vida...<sup>4</sup>

<sup>1</sup> TU, II, 4, 1 (II, 9).

<sup>2</sup> (Οὐκ ἔστιν ὡς δε , ἡ γέρθη ) Mt XXVIII, 6.

<sup>3</sup> Cf.: "Todas las cosas del universo llegan a ser proviniendo del ser; mas el ser llega al ser viniendo del no-ser", **Tao-Te-Ching** XL; o, como algunos traducen: "La nada es el origen de todos los seres".

<sup>4</sup> Cf. **Mc** VIII, 35, y otros tantos lugares paralelos.

Está claro que no se trata aquí de una ausencia estratégica, de un esconderse divino para atraernos o purificarnos; no se trata simplemente de un Dios abscondito a las miradas furtivas de los hombres, no se trata de una ausencia local, sino de una ausencia de ser, de esencia; un verdadero **ab-esse**, una **Ab-wesenheit** (y no precisamente una **Nichtgegenwärtigkeit**). Por otra parte, tampoco se ha de confundir con la "nada" del ateo o del nihilista. La ausencia es lo que permite que haya la presencia. La ausencia es lo que da cabida a la búsqueda, al cambio y a la infinitud. La ausencia no es, pero es la que permite ser, la que hace posible que la presencia aparezca y aun sea - en el prójimo, dirán las escrituras cristianas, y otras.

Es evidente que de querer interpretar una tal actitud por los cabellos, esto es, dialécticamente, Dios se disolvería en una mera posibilidad de pensar y de ser; posibilidad que por no ~~haber~~ tener consistencia ontológica se vería forzada a pretender una justificación epistemológica o un derecho de existencia lógica; pero no se trata de esto cuando se quiere subrayar el aspecto meta-ontológico de la ausencia de Dios. Si no fuera abusar, tal vez demasiado, de la paradoja, podríamos decir a este respecto que Dios es la ausencia siempre presente y, por otro lado, la presencia siempre ausente. Dios no "es" nunca lo que se piensa, ni siquiera lo que "es" y, a su vez, él está siempre en lo que se piensa y está en lo último y definitivo de todo lo que, de una forma u otra, "es".

- El Dios Transparencia

Otra palabra para balbucir lo mismo es la *transparencia*. Dios es transparente, la pura transparencia que permite ver las cosas y la realidad tal cual. Este es otro tema favorito de la mística: "El Ser Dios es Ser desnudo sin velo alguno".<sup>1</sup>

Esta transparencia divina es la que hace que Dios "sea" quien rompe nuestro aislamiento respetando nuestra soledad. Dios no se interpone, no nos escrutina como un ojo que nunca se cierra y con su mirada nos perturba. Ya describían los antiguos a Dios como "la oposición a la nada por mediación del ente".<sup>2</sup>

Es esta transparencia o ausencia la que permite de nuevo comprender lo que hemos apuntado ya repetidamente citando la ecuación *saṃsāra-nirvāṇa*.

¿Y cuál es entonces la diferencia entre el maestro y el discípulo dice la tradición zen, si todo se resuelve en la cotidianidad [de los pucheros]? Que cuando el maestro, come, habla o pasea, come, habla o pasea, mientras que el novicio

---

<sup>1</sup> "Esse autem deus esse nudum sine velamine est" ECKHART, *Sermo XI*, 1 (# 115) LW IV, p. 108. Tema favorito del renano, que habla del *ens nudum* (*Sermo XVII*, 2 [# 169]), comentando en otro lugar: "Debet igitur anima [se] exuere omnibus, ut nuda nudum quaerat deum, nihil aliud in ipso" ("El alma se debe pues despojarse de todo de manera que desnuda busque al Dios desnudo y a nada más en él") *Sermo XXIV*, 2 (Nr. 246) LW IV, p. 225.

<sup>2</sup> "Deus est oppositio ad nihil mediatione entis" Liber XXIV *Philosophorum* prop. 14 citado por la tradición (ECKHART, *Sermo VI*, I [# 53] NICOLAS DE CUSA, *De docta ignorantia* II, 2; etc.).

come para alimentarse, habla para decir algo y pasea para distraerse a la par que otras muchas cosas: su ser, hacer, y tener están aún fragmentados. *Age quod agis* decían los latinos: "haz lo que haces", parecido al *carpe diem* de Horacio, y similar a la llamada evangélica de vivir al día.<sup>1</sup> Dios no es el otro ni tampoco se identifica con las cosas; está allende la diferencia ontológica.

- El Dios Perdón

Otra categoría, por llamarla de alguna manera, que nos puede proporcionar un nuevo amago de inteligibilidad a nuestro problema, es la del *perdón*. Dios no-es el Ser, no-es tampoco un ente, porque todo ente, por el mero hecho de ser, "es" perdón, condonación, donación de ser: el ser "es" el don (de ser) que se perdona (que se<sup>a</sup>): todo ser ha llegado a ser. Ser, tanto si significa existir como ser-pensado, es *ser-perdonado*. El ser no-es lo último. Mejor dicho, el ser es lo último para nosotros, ya que más allá de la barrera del ser no hay ser y, por tanto, el ser es originado, dado, perdonado. El perdonador, que no-es, sino que per-dona (ser), sería Dios. Creación significa entonces perdonar, perdonarle al ser que sea, darle el don de ser, el don del ser: el perdón.

Un ser que se dé a sí mismo el ser está, en primer lugar, fuera de nuestra experiencia. Tampoco es estrictamente pensable

---

<sup>1</sup> Mt VI 25-34; a relacionar con Flp IV, 6 y otros muchos textos.

puesto que si lo que se da (se per-dona) es el ser, el dador no puede ser ya ser, debe "ser" la Nada.

Desde el  $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\lambda\ \xi\acute{\epsilon}\chi\upsilon\tau\omicron\upsilon\hat{\iota}$  de Plotino<sup>1</sup> hasta Heidegger<sup>2</sup> la expresión **causa sui** ha sido moneda común en la filosofía occidental, bien para ser rechazada,<sup>3</sup> calificada,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> **Enneadae** VI, 8, # 14, 41. En rigor los ## 13 y 14 deberían ser incluidos. Todo el tratado VI, 8 trata de la libertad y de la voluntad del Uno. Parece que Plotino fue el primero en decir: "Dios es causa de sí mismo, para sí mismo y de sí mismo. El es lo que es: el primer Sí mismo, el transcendentamente Sí mismo", *ibid.* (siguiendo la traducción de MacKenna).

<sup>2</sup> HEIDEGGER 1957 p. 64. Este sería el Dios de la Filosofía que el creyente no puede adorar como hemos ya citado.

<sup>3</sup> Cf. KANT 1960, vol. I, p. 430. Vale la pena citar la concisión de un maestro

(Quiere probar la siguiente afirmación:

"Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est" ("Que algo tenga la razón de su existencia en sí mismo, es inconveniente.") Y ofrece la siguiente argumentación:

"Quidquid enim rationem existentiae alicuius rei in se continet, huius causa est. Pone igitur aliquid esse, quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum" ("Algo que contenga en sí la razón de la existencia de cualquier cosa, es su causa. Si se supone que algo tiene en sí mismo la razón de su existencia, entonces sería causa de sí mismo. Ahora bien, puesto que la

distinguida,<sup>1</sup> o bien aceptada.<sup>2</sup> Como las notas sugieren, el concepto se admite o se rechaza según se acepte que el mundo de las esencias es anterior y más real que el de las existencias. Es decir que lo que está en juego es precisamente una noción previa de la realidad y por tanto de la deidad.<sup>3</sup> De ahí su

noción de causa es anterior por naturaleza a la noción de causado, y ésta es posterior a aquélla: la misma cosa sería anterior a sí misma y a la vez posterior, lo que es absurdo").

Cf. también SCHOPENHAUER (1813) 1980 criticando a Spinoza.

<sup>4</sup> Cf. DESCARTES en sus Primae y Quartae responsiones.

<sup>1</sup> Cf. TOMAS DE AQUINO quien rechaza la noción neoplatónica (*Contra Gentes* I, 22; *De Veritate* 24, 1) y la transforma en la aseidad propia de Dios.

<sup>2</sup> SPINOZA (1663) cuya definición es clásica:

"y así en efecto comienza su obra:

"Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens." *Ethica* I, 1 (def. 1). ("Por causa de sí mismo entiendo aquello, cuya esencia incluye [su] existencia, o bien, cuya naturaleza no puede ser concebida que como existente.") SPINOZA 1980 vol. II, p. 86.

El más consecuente será HEGEL. Cf. su *Wissenschaft der Logik*.

<sup>3</sup> Cf. PLOTINO: "Todo aquello a lo que <sup>la</sup> existencia le puede ser atribuida es uno con su esencia o es diferente de ella. El individuo hombre es distinto de la esencia hombre...pero Hombre como género es <sup>lo</sup> el mismo que la esencia hombre" *Enneadae* VI, 8, 14, 1 y ss.

conexión con el argumento ontológico.

Dios sólo puede darse la existencia a sí mismo si hay una esencia divina causa de su existencia. Si luego se afirma que esencia y existencia se identifican ya no tiene sentido decir que la una es causa de la otra - Dios sería simplemente no causado.

Pero nuestro interés se concentra en la desontologización de Dios.

Digamóslo de otra manera: Escrito está que "a quien menos se perdona, menos ama",<sup>1</sup> lo que equivale a decir que ama más quien más ha sido perdonado; que es más quien más perdón ha recibido. Se ha perdonado más a quien *más* ser se ha dado. Cuanto más ser, más perdón. La existencia, el ser, es el perdón, la condonación de no-ser (ni Dios ni nada). Cuando se "nos da" el ser, lo que se nos "da" no es nada, se nos perdona simplemente de no-ser, se nos perdona no-ser Dios. ¿Quién puede dar el ser?; Dios puede darse a sí mismo (Trinidad) o puede per-donar el no haberse dado (todavía) a sí mismo (Creación). Este perdón es lo que llamamos ser. La creación, el hacer algo que no es Dios, éste es el "pecado" de Dios, el sacrificio de Dios.<sup>2</sup> **Donum** en latín es el sacrificio. El don que se da y que se perdona. El no-Dios es el pecado y, nosotros, somos este intermedio entre Dios y la nada.<sup>3</sup> El **simul iustus et peccator**

---

<sup>1</sup> Cf. Lc VII, 47.

<sup>2</sup> Cf. II Co V, 21.

<sup>3</sup> La nihilidad es lo propio de la criatura, repite TOMAS DE AQUINO, De <sup>a</sup> ~~A~~eternitate <sup>m</sup> ~~M~~undi: "Prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio

de la tradición y controversia cristianas adquiere así toda su profundidad teológica.<sup>1</sup>

La condonación divina va junto a su donación. Dios me da el "ser", es decir, me condona no-ser (aún) Dios. Amar, para el hombre, es precisamente devolver lo que se le ha dado: cuanto más perdón, más amor, porque el amor es la respuesta a la condonación, al perdón. Por eso hemos sido amados primero.<sup>2</sup> Yo soy en la medida en que amo, porque amo en la medida en que soy perdonado, y es esta condonación divina la que constituye mi ser. Yo soy un perdón divino, un momento en la aventura trinitaria, momento único y por tanto insustituible y con dignidad propia pero momento peregrino que, recibiendo el perdón lo redime dejando la existencia para que otros la continúen, habiendo yo mismo resucitado (precisamente a la vida divina). Esta es la **perichôresis** de la que aún hablaremos.

El Espíritu es el don plenario, la criatura es el don

---

habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relictâ in se considerata nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse" ("Pues lo que es inherente a cada cosa de una manera natural le pertenece antes que lo que recibe de otro. La criatura no tiene el ser sino de otro; dejada a sí misma, considerada en sí misma, es nada: luego, la nada está en ella antes del ser"); cf. también **De potentia**, q. 5, a. 1, c. ; **De veritate**, q. 8, a. 16 y 12. "Creatura est tenebra in quantum est ex nihilo" ("La criatura es tiniebla en cuanto es procedente de la nada"), dice también en **De veritate** q. 18, a. 2-5.

<sup>1</sup> Cf. I Jo I, 8-10.

<sup>2</sup> Cf. Ibid. IV, 19.

parcial, provisional, la dádiva incompleta, por así decirlo, que toca al hombre colaborar a que se convierta en el don plenario del Espíritu.

Dicho con otras palabras, el ser es un verbo transitivo: el ser se nos da (y nos constituye) habiéndose nos perdonado no-ser, y al que respondemos con la inmolación, el sacrificio, el don de esta misma dádiva para resucitar a una Vida "allende" al ser. Cuando la criatura arrebatada esta dádiva de Dios, por así decir, cuando se para, cuando no la retorna, cuando se forja un yo y pierde su ser tú, cuando no quiere ser perdonada, esto es, no ama, es entonces cuando peca. El pecado es la parada, el amor curvo, a saber, el "no-amor", porque deja de ser <sup>x</sup>estático para revertir en uno mismo. Perdonar el pecado es perdonar la existencia, porque la criatura dejada a sí misma, sin regresar, sin que la cojan de la mano para sacarla de su nonada, se pierde, se extravía, no regresa, se para, peca.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. en clima cristiano: "La creación no se sostiene en sí misma", dice San GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XVI, 37, 45: "Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt... Cuncta namque in illo subsistunt; a quo creata sunt nec ea quae vivunt suis nutibus ad motum ducuntur, sed ille cuncta movet, qui quaedam vivificat, quaedam vero non vivificat in extremam essentiam mire ordinans servat" ("porque todas estas cosas son [habla de la creación], pero principalmente no son, porque no subsisten en sí mismas de ninguna manera, y si la mano de quien gobierna no las sostiene, no pueden de ningún modo ser... Pues todas ellas subsisten en aquél que las ha creado. Ni

Ahora bien, para ser perdonado hace falta arrepentirse, mas no se puede arrepentir quien cree en la positividad de su ser.<sup>1</sup> Yo sólo puedo arrepentirme si me arrepiento de mi no-ser, de no ser Dios, de tener todavía un "yo" que me impide dejar de ser, que no me deja librarme de los límites de mi

---

las cosas vivientes se mueven por sus propias fuerzas, sino que aquél que ahora vivifica, ahora no, las mueve hacia la extrema esencia, preservando maravillosamente el orden de todas ellas"); cf. también, "omnia in nihilum deciderent, si non ea manus omnipotentis teneret" ("Todas las cosas terminarían en la nada, si no las sostuviera la mano del omnipotente"), (PL 75, 1143). Cf. también el texto conciliar: "[Deus] condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt" ("[Dios] ha hecho a las criaturas: buenas, por tanto, ya que han sido creadas por el sumo bien, pero inestables, ya que han sido creadas de la nada"), Concilio de Florencia, Decretum pro Iacobitis, DENZINGER & SCHÖNMETZER 1967, § 1333. Este texto está sacado casi literalmente de San AGUSTIN, *De natura boni* X (PL 42, pp. 554-555).

<sup>1</sup> Bajo esta perspectiva, podrían interpretarse con mayor exactitud la multitud de textos de la Escritura cristiana que parecen estar teñidos de pesimismo antropológico, siendo así que quisieran expresar una simple situación ontológica: que la positividad y la verdad residen solamente en la otra orilla. Nos referimos a textos como *Jn* XII, 24-25; *Mt* X, 39; *Mc* VIII, 35; etc.

ser.<sup>1</sup> Es entonces cuando el Sacrificio de Cristo, para quitar "el pecado del mundo", se vuelve expiación del "pecado" de la creación.<sup>2</sup>

- La existencia como deuda

Esta concepción de la creaturabilidad como algo que debe ser superado es común a una gran parte de las religiones tradicionales.

Así, por ejemplo, existe la concepción védica de la existencia humana como deuda, deuda que constituye precisamente lo que el hombre es en esta tierra.<sup>3</sup> Por eso el deber primordial del ser humano es el de pagar o cancelar sus deudas con los antepasados, con los **deva**, y con los demás hombres.<sup>4</sup>

Desde esta perspectiva la llamada ilustración europea o modernidad podría caracterizarse como la pérdida del sentido del sacrificio; esto es, del sentido de la existencia humana

---

<sup>1</sup> Algo de eso vió KIERKEGAARD en **Entweder-Oder** (**Enten-Eller**), cuando escribió que "el amor a Dios tiene una particularidad absoluta y su expresión es el arrepentimiento".

<sup>2</sup> Cf. **Jn I**, 29.

<sup>3</sup> Cf. vgr. **AV VI**, 117.

<sup>4</sup> "Cuando un hombre nace, quienquiera que sea [no hay aquí privilegio de castas] nace al mismo tiempo con una deuda a los Dioses, a los sabios, a los antepasados y a los hombres" **SB I**, 7, 2, 1. Cf. **BU VI**, 2, 1 y ss. y otros textos en PANIKKAR 1977/XXV, p. 557 y ss. # 11.

como un intercambio (*commercium* dice la liturgia latina cristiana) entre el mundo divino y el humano todavía en gestación. No defendemos con ello, evidentemente el abuso que de la concepción tradicional han hecho las instituciones religiosas, lo que explica y en parte justifica la reacción sana de la modernidad.<sup>1</sup>

También desde este ángulo, la reveladora parábola del fariseo y del publicano cobra un sentido mayor.<sup>2</sup> No hay, en efecto, escapatoria posible: quien se reconoce justo, por este mismo hecho deja de serlo, e, igualmente, quien se reconoce pecador, por este mismo reconocimiento alcanza la justificación. Esto significa que ningún justo puede reconocerse como tal, que cuando uno reconoce su mismo ser tiene que darse cuenta que el ser mismo es débito, puesto que es el don de quien únicamente lo puede dar; sólo así se cruza a la otra ribera y se llega a la justificación. Y viceversa: el reconocimiento del pecador como tal no significa que no lo sea. El ser es el pecado, que al ser reconocido como tal, al negarlo, al procurar extinguirlo (extinguir la sed, diría Śâkyamuni) es como uno llega al término de la peregrinación, que consiste precisamente en desahuciar el ser. Tener conciencia de ser es tenerla de deudor. El pecado ocurre cuando el ser se estanca en su movimiento y se para, se substancializa, esto es, cuando se cree consistente, autosuficiente, con un  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  , con un *âtman* propio: con otras palabras, cuando el ser deja de ser verbo transitivo que

---

<sup>1</sup> Cf. GUSDORF 1972, pp. 19-239.

<sup>2</sup> Cf. Lc XVIII, 9-14, único Evangelio que la relata.

se desliza hasta su término y se anquilosa en *esse*, en substancia. El pecado es la *sistencia* del ser que se ha cansado de la tensión de su *ek* constitutivo para convertirse en (falsa) *con-sistencia*.<sup>1</sup>

De ser ello cierto, se seguiría que si el mundo del ser es el mundo de lo dado, el Dios de la religión se encuentra allende el ser. No es que sea no-ser, sino que simplemente está al origen, es la causa - si se quiere - del ser. Pero esto sólo puede sostenerse, si por ser se entiende una última privación, una *sed*, un simple aún-no, un perdón.<sup>2</sup> Si el ser fuese algo totalmente positivo, la causa, o el origen, o el dador del ser, tendría que ser también ser, pues nadie da lo que no tiene. Dios puede estar allende el ser solamente si la experiencia que se tiene del ser no es la de una total positividad, sino sencillamente la de una carencia. Esta carencia no es una vaciedad absoluta, pues de ser esto así no habría conciencia posible. Se trata de una verdadera carencia, esto es de una

---

<sup>1</sup> Esta sería la definición tradicional cristiana del pecado como de una "aversio a Deo et conversio ad creaturas" ("alejamiento de Dios y vuelta hacia las criaturas").

<sup>2</sup> Cf. la oración litúrgica del común de un obispo mártir en el rito latino: "Infirmi-tatem nostram respice, omnipotens Deus: et, quia pondus propriae actionis gravat..." ("Mira nuestra debilidad, oh Dios omnipotente: y ya que el peso de nuestras acciones nos oprime..."). El mismo ser del cual surge la acción es un *pondus*, un peso. No se habla aquí de acciones malas, sino de acciones.

última *privatio* en un sentido metaontológico y no sólo moral.<sup>1</sup>  
Y con ello nos estamos acercando al buddhismo.

\* \* \*

La forma positiva de decir lo mismo sería subrayando, como hemos indicado ya, el carácter de verbo transitivo de la experiencia del ser - esto es, como *siendo*. El *ser-siendo*, es, es algo pero aun-no-es-algo-del-todo, está en camino no como hacia una meta extrínseca a alcanzar sino como la dimensión más profunda inserta en las entrañas del mismo ser. Esto lo vio ya la escolástica medieval y su profundización contemporánea.<sup>2</sup>

Sin entrar ahora en mayores disquisiciones sobre el

---

<sup>1</sup> La etimología de *carere* (de donde proviene carencia, desde el siglo XV) es instructiva aunque discutida (por ERNOUT-MEILLET, vgr.): relacionada con *castus*, *cassus*, *castigo* sugiriendo corte, recorte, falta (de algo). Cf. en sánscrito *śasati* "él corta" (de una posible raíz indoeuropea *kes*, <sup>cortar</sup> (Cf. WALDE-HOFMANN)).

<sup>2</sup> Cf. las profundas reflexiones de ZUBIRI 1985: "Este Dios ha de ser una *realidad suprema*, pero no un ente supremo... El fundamento del ser es la realidad... Dios no es el ser subsistente, no es el ente supremo ni aun orlado con el atributo de la infinitud. Dios no es ente divino; es realidad suprema... Dios está allende el ser. Dios no tiene ser; ser sólo lo tienen las cosas mundanales, las cuales por ser 'ya' reales 'son' en el mundo." p. 131. Cf. también p. 55 y *passim*.

X  
apofatismo y sus manifestaciones a lo largo de los siglos,<sup>1</sup> ni entretenernos en subrayar su carácter intercultural,<sup>2</sup> retengamos para nuestro propósito que, con diversos grados y diversos matices culturales y filosóficos, el apofatismo ha tendido, de una manera u otra, a negar a Dios cualquier atribución, aun la del mismo ser, para no contaminarla con nuestra creaturabilidad, por decirlo de alguna manera.<sup>3</sup>

La diferencia morfológica con el ateísmo consiste en que, mientras éste se declara incompatible con cualquier afirmación teísta, deísta o panteísta, el apofatismo es más tolerante y admite un lugar para las más distintas afirmaciones acerca de la Divinidad. Lo único que pedirá es que no se las absolutice y se las convierta en ídolos. Mientras el ateísmo se coloca en el plano catafático e intenta desde él elaborar una crítica destructiva de las afirmaciones de Dios, el apofatismo pretende elevarse a una plataforma previa desde la cual cualquier

<sup>1</sup> Cf la famosa *Dreifaltigkeitslied*: "Snick all mein ich in Gottes niht" ("Hundo todo mi yo en la nada de Dios"), PORION 1954, p. 137.

<sup>2</sup> "Puesto que el ser está en la nada  
y que en el ser no hay ser,  
¡que baje fuego a mi alma  
y consuma en ella su ser!"

Siruela 96, p. 345

Jalâl al-Dîn Rûmî

[RUMI (Djalaluddin Balki)], Kolliyât-é Sams-é Tabûzî, apud BEAURECUEIL 1965, p. 98.

<sup>3</sup> Cf., como ejemplo, *De Deo abscondito* esa joya con todos los esplendores de la Escolástica tardía y del Renacimiento inicial: NICOLAS DE CUSA, *Opera Omnia*, IV, 3-10.

afirmación o negación de Dios pierde todo su sentido definitivo. De ahí su recurrencia a la nada,<sup>1</sup> al vacío, y a otras nociones negativas semejantes.<sup>2</sup>

γ) La relatividad radical

---

<sup>1</sup> Cf. un texto típico: Meister ECKHART, **Predigt** 37, comenta el pasaje de Hch IX, 8, según el cual Saulo, levantándose después de la caída del caballo e iluminación de Damasco, abriendo los ojos, "nihil videbat" ("no veía nada"): "Mich dünkt, dass dies Wörtlein vierfachen Sinn habe. Der eine Sinn ist dieser: Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott: denn als er Gott sah, das nennt er ein Nichts. Der zweite Sinn: Als er aufstand, da sah er *nichts als* Gott. Der dritte: in allen Dingen sah er nichts als Gott. Der vierte: Als er Gott sah, da sah er alle Dinge als ein Nichts" ("Me parece que esta simple palabra tiene un cuádruple sentido. El primer sentido es el siguiente: cuando se levantó del suelo, aunque con los ojos abiertos, no vió nada, y esta Nada era Dios: porque cuando vió a Dios lo llamó una Nada. El segundo sentido: cuando se levantó, no vió *nada más* que Dios. El tercero: en todas las cosas no vió más que a Dios. El cuarto: cuando vió a Dios, vió a todas las cosas como una nada"). Cf. la misma idea en **Predigt** 53.

<sup>2</sup> "Los sabios, reflexionando en el interior de sus corazones, buscaron la conexión originaria (**bandhu**) del ser en el no-ser (**asat**)", dice críptica y profundamente el RV X, 129, 4.

Podríamos llamar este tercer momento (o intento) de desontologizar a Dios *relatividad radical* o *reciprocidad total*. Con ello se quiere subrayar el carácter de relación constitutiva de todo con todo, sin defender un puro y simple *relativismo*, lo que equivaldría, a una renuncia contradictoria a hacer afirmaciones válidas. El relativismo es pesimista y destruye cualquier criterio de verdad incluido el propio; la *relatividad*, por el contrario, deja en pie los criterios de verdad, pero sin absolutizarlos. Preferimos el término de "relatividad" al de "relación", porque queremos subrayar que no se trata de una simple entidad relacional, sino de una relatividad constitutiva de la Divinidad, tanto **ad intra** como **ad extra**. Y ya que se trata de una relatividad de todo lo real, la llamamos "radical".<sup>1</sup> También el término de "reciprocidad" sería apropiado y hasta podría resaltar mejor lo que queremos decir, pero el vocablo "relatividad" nos resulta más familiar y, por tanto, más fácil de usar y comprender. **Sarvam-sarvâtmakam**, "todo está relacionado con todo" ("Todo es un epítome de todo") es un principio constantemente repetido en el

---

<sup>1</sup> Conocida es la importancia que la categoría de relación adquiere dentro de la escolástica cristiana debido a los problemas trinitarios y cristológicos y, al mismo tiempo, lo incómodo del esquema aristotélico para encuadrar lo que la fe cristiana quisiera expresar. Para una discusión del problema meramente tomista de la relación, cf. KREMPEL 1952. Cf. más recientemente GUNTON 1993.

X shivaísmo de Cachemira.<sup>1</sup>

No se trata, sin embargo, de sostener meramente el hecho - por otra parte evidente y aceptado - que la *noción* de Dios es un concepto relativo a los distintos grados de la conciencia humana o a las distintas situaciones existenciales en las que se pueda encontrar el hombre.

- Dios como relación genitiva constitutiva de la realidad

Lo que aquí queremos poner en evidencia es que la aplicación de la relatividad a Dios implica considerarlo no como el Ser, la Substancia, el Absoluto más o menos transcendente, sino como una relación "genitival" (si se nos permite el adjetivo). La relatividad radical quiere subrayar que Dios es el carácter genitivo de la realidad, es la realidad de la realidad, la verdad de la verdad.<sup>2</sup> Dios es una realidad tan "real", que no puede ser pensado como existente externa o independientemente de las cosas para las cuales es precisamente Dios. Dios aparece entonces como la parte más íntima de las cosas mismas, pero no identificable a ninguna cosa. En una

---

<sup>1</sup> Cf. ABHINAVAGUPTA, <sup>1988 (ed.)</sup> pp. 42; 72, etc.

<sup>2</sup> La BU II, 1, 20 nos dice que la última Upaniṣad (doctrina, enseñanza secreta) es precisamente "la verdad de la verdad" **satyasya satyam** - fórmula usada también por el sufismo (**ḥaqīqa al-ḥaqq**). Cf. ANAWATI & GARDET 1960, p. 293.

palabra, Dios sería el *genitivo* constitutivo y engendrante de toda cosa. Las cosas son porque son de Dios, pero Dios a su vez no es más que este *de* de las cosas.<sup>1</sup>

Volviendo, en cierto sentido, a la postura apofática, la relatividad o reciprocidad nos hace ver que Dios no es ser porque, en definitiva, no es una cosa, no es ni tiene substancia; es pura relación y, en cuanto tal, tampoco Dios se rige por sí mismo y en sí mismo. En última instancia, él no tiene ninguna "ipseidad" que regir o defender. Desde la Trinidad cristiana se puede afirmar que Dios no tiene "sí mismo" puesto que "es" un yo un tú y un él. Dios no es el "otro", pero tampoco es el "mismo"; por tanto, no puede ser en modo alguno *objeto* del pensar o del querer del hombre. Ningún pensamiento cosificante, ninguna actividad intelectual, podrán jamás descifrar el misterio de este *de* de las relaciones. De hecho, este *de* es inefable, puesto que la relación de las relaciones no se puede explicar fuera de las mismas relaciones, y el *de* que por un lado las constituye permanece, por el otro, precisamente, fuera de ellas. Volvemos de nuevo al silencio.

Señalemos, sin embargo, que hay dos formas de silencio: un silencio que podríamos llamar de partida, y otro de llegada. El silencio como punto de partida es el silencio religioso, con el cual y en el cual los hombres vislumbran a Dios. El silencio como punto de llegada es el fruto de todo un proceso de

---

<sup>1</sup> Cf. ZUBIRI 1985: "No hay realidad fuera de las cosas reales. ... Realidad es 'más' que las cosas reales, pero es 'más' en ellas mismas". p. 87.

aproximación a la realidad de la realidad cuando el *logos* ha conseguido despojarse de todo lo superfluo. Es un silencio que se alcanza después de un largo discurso y, para el cual, bien se puede afirmar que hay que entrar *de nuevo* en el silencio. Pero para este silencio, a diferencia del silencio de partida, sirve la palabra, una palabra que no puede menos que sacar de la experiencia cotidiana los puntos de referencia para ser inteligible. De ahí que el último quehacer de la filosofía (llámesele teología si se quiere) consista en despojar el "cuerpo" invisible de Dios de su "túnica de muchos colores". Todo es analogía, aproximación, símbolo.

- La pura relacionalidad

La dificultad de nuestra razón racionante estriba en su pensar substantivante. Cuando se piensan relaciones, se piensa por lo general substantivamente, esto es, se piensa en cosas que se relacionan entre sí. Nuestra atención se ve atraída por la substancialidad de las cosas que entran en relación. Pero esto no significa pensar la relacionalidad. Si por una acrobacia del pensamiento se eliminan las substancias relacionadas, queda la pura relación, que equivale a una simple referencia constitutiva *entre* dos cosas. Sin embargo, las cosas siguen todavía considerándose no ellas mismas como relación, sino como el fundamento de la relación. Ahora bien, pensemos en lo que le ocurriría a la relación si sus dos términos, no solamente se ponen entre paréntesis, sino que realmente no

existieran fuera de la determinada relación, esto es, si no se diesen como entidades independientes. Entonces, la llamada relación parece convertirse en un mero concepto formal sin consistencia de ninguna clase, puesto que se han invertido los términos y no se hace ya depender la relación de las "cosas", sino las "cosas" de la relación.<sup>1</sup>

Pero demos un paso más todavía: no pensemos la relación como una cosa (abierta por los dos lados, por así decir). No la pensemos ni como una (cosa) ni como dos (sus términos) sino seamos conscientes de su no-dualidad primigenia. Acaso el pensar reflexivo no llegue en primera instancia; pero ello no es imposible a la conciencia humana cuando la dualidad sujeto-objeto se ha superado, o mejor dicho, cuando la no-dualidad sujeto-objeto del pensar inocente se ha transformado en la no-dualidad de la pura relación. Sólo los puros de corazón verán a Dios, dicen prácticamente todas las tradiciones.

Pensemos, por ejemplo, en la relación de maternidad y preguntémonos que queda de tal relación si se eliminan totalmente - y no poniéndolos simplemente entre paréntesis - los términos de la relación. Es precisamente entonces cuando la idea de maternidad adquiere su pleno significado. La relación

---

<sup>1</sup> Cf.: "Nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis" ("Ninguna relación es substancia **secundum rem** [en realidad concreta] en las criaturas"), TOMAS DE AQUINO, *In Sententiarum* I d. 4, q. 1, a. 1, ad 3. Pero la substancia puede ser ella misma relativa, aun dentro del tomismo, como lo prueba la teoría trinitaria de las relaciones subsistentes; cf. *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2.

no es una "cosa" que dependa de "otras" cosas previamente dadas o existentes, sino que es lo que constituye las cosas en cuanto tales. La experiencia de la maternidad no surge cuando la madre ve al hijo delante (al hijo cosa) o cuando se sabe madre, además de otras muchas cosas (sujeto-objeto), sino cuando "olvidándose" de sí misma y no pensando en el hijo (si será sano, hembra, ...) se da simplemente cuenta de la maternidad. Ya mencionamos antes la intuición del buddhismo, según la cual, las cosas no son sino simples relaciones y nada más.

Intentemos explicarnos desde otro punto de vista. Hasta ahora, generalmente, la substancia se consideraba el fundamento de la relación, de tal manera que la relación era considerada como dependiente de las cosas. En este caso, la perspectiva se invierte. No hay cosas fundamento de la relación, sino que las cosas mismas no son nada más que en virtud de su relación. En el ejemplo aludido, no es que haya una madre fundamento de la maternidad, sino que es la maternidad la que hace que haya la madre y la filiación la que permite que haya el hijo. Más aun, no hay madre ni hijo con independencia de la maternidad y de la filiación. En efecto el pensar substancial cuando dice "madre" introduce subrepticamente otro ente anterior a la maternidad y que no es madre: no piensa "madre" sino otro ente al que le conviene además el ser madre. En rigor, esto se puede decir de cualquier cosa. En una palabra, no hay "substancias", que luego entran en relación con otras, sino que lo que llamamos "cosas" no son más que simples relaciones.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. vgr. la etimología de "cosa", que deriva de **causa**, y su referencia a la palabra. Cf. para la problemática general

De hecho la misma substancia es impensable sin la idea de relación. La "sub-stancia" es lo que se postula que subyace al conjunto de atributos de una cosa, esto es, que la substancia es tal sólo con relación a lo que sustenta (lo que tiene debajo).<sup>1</sup>

La llamada "substancia", dentro de la terminología aristotélica, no sería más que una relación cristalizada a la que se le ha cortado su cordón umbilical para hacerla aparecer como independiente, pero en realidad, tal "substancia" estaría ya muerta. En rigor, no hay que decir que sea la relación el fundamento de las cosas, porque ello significaría que estamos aún dentro del esquema substancialista, ya que, desde este punto de vista, no hay "cosas" que "se apoyen" en la relación para subsistir; esto representaría convertir la relación en substancia, o sea, equivaldría a un simple cambio de términos. Las cosas no son sino relaciones, hemos dicho ya. La madre de nuestro ejemplo es, en cuanto que es madre. Lo que ocurre es que ninguna relación biunívoca agota ningún ente. La relación es siempre polivalente y poliédrica. La madre de nuestro ejemplo es, además, hija, amiga, esposa, colega, ciudadana, etc; no es más que relatividad radical: en sí no es nada. Y no sólo es ciudadana respecto a una *civitas*, y criatura respecto a un Creador, sino que su carácter, su propia forma corporal, su

---

HEIDEGGER 1975.

<sup>1</sup> La palabra sánscrita con la que se suele traducir substancia es *dravya* (cosa, materia, posesión, riqueza, bienes - lo que se tiene) que proviene de *dâru* (madera - de donde viene materia) y está relacionada con *dhruva* (firme, estable).

propia inteligencia, voluntad y todo lo que es no son sino relaciones que la distinguen de otros conjuntos similares de atributos. Ninguno de estos atributos tendría sentido "en sí mismo": se es más o menos inteligente en relación a las cosas que se entienden; se es de una contextura específica sólo en contraposición con otra. El mismo cuerpo no es sino un complejo de relaciones. De ahí que no podamos pensar sólo "madre", porque la sola "madre" no existe; es otras muchas cosas más. Este conjunto de relaciones lo hacemos cristalizar en la substancia "madre" que es también todo lo demás. La substancialización de la "madre" viene de nuestra precipitación en el pensar. La verdadera madre es pura relación.

Esta polivalencia relacional es importante para comprender la postura de este tercer aspecto de la desontologización divina. Si la relación fuera únicamente biunívoca y constitutiva ahogaría por así decir a cada ente que no podría luego tener sino relaciones extrínsecas con el resto del mundo. Estaríamos cerca de "la fuga del uno con el uno" plotiniana, o por lo menos en el individualismo teológico que ha sido el azote de muchas espiritualidades, sin excluir la cristiana. Además, la madre de nuestro ejemplo, si se agotara sólo en su relación de madre, no podría existir antes que esta misma función, ya que su ser consistiría únicamente en maternidad. Lo mismo le ocurriría a Dios que hubiera debido crear todas las cosas al mismo tiempo puesto que no podía existir antes de mí y no obstante hubiera tenido que existir para crear a otro ente

que me precedió en el tiempo.<sup>1</sup>

Esta misma cuestión preocupó al pensamiento cristiano.<sup>2</sup>  
El problema se presenta no sólo con respecto a la creación,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Esta es la crítica budhista de los sistemas creacionistas. Cf. GLASENAPP 1954, p. 426, quien aduce los lugares correspondientes.

<sup>2</sup> Cf. AGUSTIN, *De genesi ad litteram*, V, 7 (PL 34, 328); VI, 6 y 10 (PL, 34, 342-343 y 346); etc.

<sup>3</sup> Cf. la forma como Meister ECKHART resuelve la doble dificultad tratada ya por san Agustín y santo Tomás, entre otros, de una creación divina a lo largo del tiempo: "Secundo notandum quod **deus simul creavit caelum et terram** et omnia quae in iis sunt 'in statu suo et in pulchritudine sua', 'in specie perfecta et forma et in electione accidentium' [Maimonides], sed non simul apparuerunt. Exemplum 'de agricola seminante simul diversa genera seminum in terram. Pars autem oritur post unum diem, alia vero pars post duos dies, alia vero post tres dies, sed omnia semina proiecta fuerunt in una hora' [Maimonides]". ECKHART, *Expositio Libri Genesis*, I, 1 (LW I, # 18, p. 200). ("En segundo lugar debe notarse que Dios creó al mismo tiempo *el cielo y la tierra* y todo cuanto en ellos se encuentra, 'en su propio estado y belleza, en su especie perfecta, en su forma y elección de sus accidentes', pero no aparecieron al mismo tiempo. Ejemplo: [piénsese en] el campesino que siembra varios tipos de semillas al mismo tiempo. Parte de ellas aparecerá el primer día, otra parte el segundo día, y otra el tercero, pero todas las simientes fueron sembradas en una hora").

sino también con respecto a la Trinidad.<sup>1</sup>

La relatividad *radical* nos dice que las cosas sólo pueden ser constitutivamente relaciones mutuas, si existe una relación siempre más profunda que permita transcender la dualidad. La relatividad es radical y ninguna relación biunívoca basta para

---

<sup>1</sup> Cf. como ECKHART, siguiendo en esto a Tomás de Aquino, plantea la cuestión: "Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit [cf. AGUSTIN, *Confessiones*, XII, 20, nº 29], *Iob* [XXXIII, 14]: 'semel loquitur deus'. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur et creaturas creando, *Psalmus* [XXXII, 9]: 'dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt'. Hinc est quod in alio Psalmo dicitur: 'semel locutus est deus, duo haec audivi'. 'Duo', scilicet *caelum et terram*, vel potius 'duo haec', personarum scilicet emanationem et mundi creationem, quae tamen 'semel ipse loquitur', 'semel locutus est'. ("A la vez y por el único acto por el que Dios era y por el que engendró a [su] hijo coeterno y en todo igual, también creó el mundo. Dios 'habla una sola vez' dice Job. Habla, en efecto, engendrando al hijo puesto que el hijo es [su, la] palabra, pero habla también creando las criaturas. Dice pues el psalmo: 'él habló y fueron hechas [las criaturas], mandó, y fueron creadas'. Y esto es lo que dice en otro psalmo: 'Dios ha hablado una sola vez, [pero] estas dos he oído'. 'Dos', a saber, *el cielo y la tierra*, o mejor dicho, 'estas dos', a saber, la emanación de las personas y la creación del mundo. Y a pesar de ello, 'habla una sola vez', 'una vez solamente ha hablado'). *Expositio Libri Genesis*, I, 1 (LW I, # 7, pp. 190-191).

agotarla, esto es, para explicar ningún ser. Una simple mirada al mundo nos hace descubrir que la relación entre los seres no sólo es poliédrica, sino radical, de tal manera que ningún "ser" es totalmente explicado por un número limitado de relaciones. Siempre queda un "espacio abierto" por encima de cualquier dualidad. La relatividad radical es la apertura constitutiva de todo el universo en todas sus relaciones.

La relatividad radical explica que haya un ateísmo que niegue a Dios como Substancia separada, como Ser supremo, proyección de los deseos insatisfechos del hombre; explica también lo que el apofatismo pretende defender: la inefabilidad total del absoluto y, por tanto, la negación de todo No-ser, ya que cualquier afirmación humana es antes una negación y una limitación que una posición positiva de algo.

Para esta tercera posición, *Dios no es* (como las cosas son y nosotros no tenemos otro criterio a nuestra disposición), pero tampoco *es nada*, tampoco *no-es nada* puesto que la negación de ser cae dentro de la misma crítica que la afirmación de ser; el no-ser que podemos afirmar o negar de Dios pertenece por necesidad a la esfera de nuestro pensamiento y, por tanto, no puede afectar ni positiva ni negativamente a Dios.

La relatividad radical no se contrapone, pues, ni al ateísmo ni al apofatismo. Análogamente, esta actitud aceptará las tres posturas positivas que hemos descrito con respecto a Dios como Ser; comprenderá que antropomorfismo, ontomorfismo y personalismo son otras tantas actitudes humanas fundamentales para expresar el misterio de la "ultimidad", o como quiera llamársele. Lo que no admitirá será una substancialización de

Dios que lo separaría totalmente del mundo, o una absolutización completa de la Divinidad que la haría igualmente extranjera a las cosas de las cuales pretende precisamente ser Dios.

Xabier Zubiri ha introducido la noción de respectividad que en cierta manera representa un equivalente homeomórfico de lo que venimos diciendo. Muy importante es su distinción entre relación y respectividad.<sup>1</sup> La respectividad, para Zubiri, "determina la constitución misma de los relatos... en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación".<sup>2</sup> Esta respectividad en el orden de la realidad es a lo que Zubiri llama mundo.<sup>3</sup> No entramos ahora en mayores disquisiciones, que exigirían distinciones importantes. Apuntemos un parentesco importante que necesitaría una investigación aparte.

Si no adoptamos completamente la nomenclatura zubiriana es para no mezclar dos cosmovisiones sin ulteriores precisiones. Para Zubiri la respectividad se refiere al mundo. Para la visión budhista que tratamos de glosar, la respectividad incluiría también a la divinidad. No lo creo incompatible con

---

<sup>1</sup> "Este momento intrínseco y formal de la contribución de una cosa real, según el cual esta cosa es 'función' de las demás, es lo que he solido llamar 'respectividad'". ZUBIRI 1962, p. 427.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> "Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales; la respectividad como modo o carácter de realidad", *ibid.*

muchas de las ideas expuestas por Zubiri, pero lo dejamos aquí simplemente apuntado.

- La contingencia

La intuición fundamental de la relatividad radical parte de la experiencia de la radicalidad divina, en cuanto ésta es la experiencia humana más profunda posible. Ya hemos visto que esta experiencia e intuición ha sido el origen y cumbre de la Iluminación del Buddha. Intentemos describirla partiendo de otra experiencia que ha sido repetidamente estudiada y que es considerada tradicionalmente en Occidente como el inicio de todo camino espiritual. Suele decirse, en efecto, que la experiencia de la contingencia humana, esto es, la vivencia de la autoinsuficiencia del hombre, de su autoinconsistencia, y de la necesidad, por tanto, de apoyarse en "otro" para subsistir, es el inicio de la sabiduría, de la humildad y de la filosofía. Ahora bien, por poco que estemos advertidos en estos parajes de humana introspección o de experiencia mística, se nos ocurrirán dos observaciones importantes.

La *primera*, que tal experiencia no es positiva, sino meramente negativa, esto es, que no se experimenta nada más que un vacío, una falta de aquello que en el fondo se ansía al máximo: el ser, el fundamento, el sujeto. La experiencia de la contingencia parece ser la experiencia de un gran desengaño; que no se es lo que - ¿secretamente? - se esperaba ser, que el verdadero ser se nos escapa de las manos, que no existe en

nosotros la "razón" de nuestra existencia, que no nos sostenemos solos, etc.

La *segunda* observación estriba en darse cuenta del presupuesto infundado de un ego personal, psicológico o individual (no queremos entrar ahora en mayores discriminaciones) que se supone suficientemente pertrechado para llevar a cabo la última experiencia del hombre. De ahí que cuando se contesta que tal ego no tiene la firmeza que al principio se le presuponía, la experiencia de la contingencia toma la forma de una experiencia negativa, pesimista y alienante. Este es el punto de partida, luego, para echarse en brazos del "Otro".

La misma etimología del vocablo nos puede servir para aclarar el concepto: contingencia viene de **cum-tangere**, tener contacto, estar tocando el uno con el otro. Pero este tacto es un contacto que puede interpretarse de muchos modos. Lo contingente es lo contiguo a otro. Ahora bien, esta contiguidad puede ser porque se apoya en *Otro* acentuando así la dependencia unilateral: la verticalidad y la transcendencia (monoteísmo). El punto de contacto, dirá una segunda interpretación es lo que fortalece a ambos. Si yo le toco, él también me toca: la contiguidad es mutua, somos inmanentes el uno en el otro (panteísmo). Una tercera interpretación dirá que la relación biunívoca es igualitaria y que por tanto estamos todos en un mismo plano sin ningún privilegio por parte del tocado por así decir (ateísmo). Entonces lo que toco es simplemente un igual a mí o una proyección de mí mismo. Una cuarta interpretación no se contentará con relaciones biunívocas horizontales y

puntuales. Afirmará que el contacto, la contingencia se extiende a toda la realidad: todo es directa o indirectamente contiguo con todo; hay una especie de solidaridad universal. Pero ello es así porque ningún contacto es suficiente puesto que la cadena de los contactos (en el tiempo y el espacio) nos hace ver no que hay una primera anilla, sino que todas ellas son contingentes. Hay por tanto que salir de la cadena entera (buddhismo).

Describimos la experiencia de la relatividad radical empezando por la de la contingencia, porque, a pesar de sus colores axiológicos negativos, en el fondo, se trata de la misma relatividad radical, aunque expresada de otra forma. Cuando el hombre experimenta su contingencia de una forma positiva, lo que experimenta no es una mera privación, a saber, que no posee en "él" la razón de su existencia - todo esto es mera carencia - sino que lo que experimenta es precisamente aquel punto de contacto, que siéndole propio pertenece también a una transcendencia que deja completamente atrás su yo psicológico. Por este motivo llamamos a esta experiencia la intuición de la *relatividad radical* del hombre, porque describe tanto la relatividad del "ser" como su *radicalidad divina*.

Dicho con otras palabras: cuando nos "auscultamos" en profundidad, descubrimos fácilmente lo que hemos llamado la "contingencia negativa", esto es, que aquel "yo" al que atribuíamos todos nuestros actos no tiene consistencia suficiente para ser su último fundamento, puesto que aquel mismo "yo" aparece tan huidizo, pasajero y frágil como todo lo

que sobre él se apoya.<sup>1</sup>

Pero esto no es todo. Inmediatamente descubre el hombre que su mismo ego le abre a un yo que no es sí mismo, sino un YO, el verdadero yo, del cual el propio "ego" no es más que un tú.<sup>2</sup> Decir "yo soy tu-yo" podría ser una fórmula que expresara esta intuición a la que aquí nos referimos.<sup>3</sup> Pero no quisiéramos ahora internarnos por vericuetos, sino solamente describir lo que nos parece relevante para nuestro propósito.

Dicho con las palabras más simples posibles: Descubrimos que en nuestro más profundo interior existe un "fondo" que "es" lo que fundamentalmente somos y que es idéntico, al mismo tiempo, a lo que "otro" hombre pueda experimentar: aquel fondo que constituye lo más profundo de cualquier hombre, como lo puede comprobar quien haga tal experiencia, aquella hondura se

---

<sup>1</sup> "So bin ich ewig; denn ich bin" ("Así pues, soy eterno, puesto que soy"), dice GOETHE en su *Prometheus*, expresando la misma intuición. Por eso el Buddha dirá "yo" no soy, porque no soy eterno. Si "fuese", sería realmente eterno. Quien puede por un momento vivir el "yo soy", está ya fuera del tiempo y de la contingencia.

<sup>2</sup> "Quid enim tam tuum quam tu?  
et quid tam non tuum quam tu,  
si alicuius est, quod es?"

("¿Qué hay, pues, tan tuyo como tú? / y ¿qué hay tan no-tuyo como tú, / cuando lo que tú eres es de otro?"), AGUSTIN *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 29, 3. Cf. PANIKKAR 1986/10.

<sup>3</sup> Cf. BG IX, 4-5, y, naturalmente, *tat tvam asi*, CU VI, 8, 7.

vive, percibe, siente, intuye, como el fundamento único de todas las cosas, y que a la vez no se agota en ninguna de ellas, por así decirlo. Pero acaso hablamos ya demasiado.

- La radicalidad divina

Hemos llamado a esta experiencia intuición de la radicalidad divina, porque equivale al descubrimiento de una raíz última en el fondo de nuestro ser, como aquello más genuino y profundo que nosotros mismos "somos". Esta radicalidad trasciende la individualidad y aun la personalidad meramente humana, toca una raíz, un fondo del que no tiene sentido decir si es común y único, puesto que igualdad y diferencia son términos correlativos. Esta experiencia puede revestirse de una multiplicidad de formas y puede ser expresada en mayor número todavía, pero ello no quita que sea fundamentalmente una experiencia de la relatividad última y constitutiva de todo ser: "hay" una última "cosa", inmanente y trascendente a la vez, que es lo que realmente "somos". Esta "cosa" no es distinta de mí, puesto que es mi más profundo yo y, no obstante, no puedo decir con verdad que "sea" el ego del que me siento propietario y responsable. No existe esta cosa separadamente de mí, ni es tampoco una especie de denominador común en el que todos los seres participan; es, más bien, el "núcleo" - y también esto resulta inexacto, pero no tenemos palabras para expresarnos - más "propio" de todo ser: cuanto

más "yo soy", más cerca estoy de esta raíz divina.<sup>1</sup>

Hemos utilizado el adjetivo "divino" aplicado a esta radicalidad, por dos motivos. En primer lugar, porque tratándose de algo que trasciende el mero individuo, que no se confunde con él y que puede aplicarse a cualquier individuo, tanto en particular como en general, nos parece que fenomenológicamente le cuadra el epíteto de divino. En segundo lugar, porque ese "algo" a lo que se está haciendo referencia

---

<sup>1</sup> Cf. el *aham brahma asmi* upanishádico, BU I, 4, 10, y la expresión de la CU III, 14, 3: "Este es mi *âtman* dentro de mi corazón, más pequeño que un grano de arroz, de cebada, de mostaza, de mijo, o que el corazón del grano de mijo; éste es mi *âtman* dentro de mi corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, que el cielo y que estos mundos". Cf. también las afirmaciones cristianas tradicionales: "interior intimo meo et superior summo meo" ("más interior [a mí mismo] que lo más íntimo [de mí mismo] y más alto que lo más alto"), AGUSTIN, *Confessiones* III, 6; "interior est omni re, quia in Ipso sunt omnia; exterior est omni re, quia Ipse est super omnia" ("más interior a todo, porque todas las cosas son en Él; más exterior a todo, porque está por encima de todas las cosas"), *De spiritu et anima*, 14 (PL 40, 791). "Ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intimum quam sibi, ut Agustinus dicit" ("Dios mismo es la causa propia e inmediata de todo y, en cierto modo, más interior a todas las cosas que ellas mismas, como dice Agustín"), TOMAS DE AQUINO, *De veritate* q. 18, a. 16, ad 12; cf. también *De anima*, a. 12, ad 1; *Summa theologiae* I, q. 77, a. 8, ad 1.

es lo que las más diversas tradiciones de la humanidad han considerado como lo último y definitivo que, según la terminología corriente de muchas lenguas, suele denominarse Dios.

Traduciendo nuevamente esta intuición fundamental, podríamos aventurarnos a describir la Divinidad como aquella radicalidad, ínsita en todos los seres, que hace que cada ser sea lo que es, a saber aquella única relación con el resto de los seres. Esta radicalidad, en sí misma, no puede decirse ni que sea - puesto que son los seres los que son - ni que no sea - puesto que es la raíz misma de todo ser. Esta radicalidad es aquella dimensión de la Divinidad sobre la que se puede hablar, y consiste en una pura relatividad. En efecto, no se trata de un ser "habitando" como un huésped más o menos bienvenido o extraño en el fondo de cada uno de los entes (esto presupone ya lo que está precisamente en tela de juicio: que cada ser sea un individuo y que Dios sea el "Otro" que lo fundamenta), sino del descubrimiento de que cada ente es precisamente lo que es, porque dice una relación íntima y constitutiva a los demás entes, de tal manera que, en el fondo, hay una unidad radical que no uniformiza las cosas, sino que precisamente permite que sean únicas. La unidad es primaria. Pero esta unidad, inmanente a toda cosa, es igualmente trascendente, porque ninguna cosa la agota, ni todas las cosas juntas tampoco. La unidad universal no consiste en una simple suma de las cosas.

Acaso sirviera, para visualizar lo que intentamos decir, tener presente la necesaria inversión de la perspectiva típicamente racional característica de Occidente. Nos referimos

a la perspectiva dinámica, en contraposición a aquella que denominaríamos unitaria, mejor que estática. El dinamismo supone, en efecto, la multiplicidad y tensión hacia un fin, que podemos fácilmente suponer más perfecto que el punto de partida. La visión dinámica representa el camino ascendente de las cosas hacia su meta: Dios sería la meta que el mundo alcanzaría asintóticamente en el infinito (ya sea visto este "Dios" como Ser, Fuerza, Persona, Futuro, Perfección social, o lo que sea). El camino es conquista, y los medios, el progreso.

La otra mentalidad, la unitaria, es precisamente opuesta: el camino es reconquista, redención si se quiere, y los medios, el regreso; la unidad es lo primario y la multiplicidad lo derivado. Dios es el origen antes que el fin, y todas las cosas provienen de la Divinidad, antes que van hacia ella. El camino del regreso es verdaderamente regreso y por eso la perfección no consiste en llenarse de ser, en llegar a ser lo que (aún) no se es, sino en vaciarse de ser, en dejar de ser lo que (aún) se es.

Pero hay más aún: la misma visión del mundo puede considerarse desde el punto de vista de la multiplicidad y, entonces, tenemos una multitud de "cosas" que forzosamente tendrán que considerarse como substancias, esto es, como centro de operaciones, con leyes que las regulan y tendencias centrífugas o centrípetas que las constituyen, puesto que lo real es el individuo, lo concreto. O bien se adopta la otra visión opuesta, según la cual lo real es lo universal, la totalidad (para hablar según la terminología de la primera perspectiva), y el mundo en su totalidad, es lo que

verdaderamente tiene consistencia. Los individuos son vistos entonces, sencillamente, como partes, como enseres truncados, o como simples relaciones de un todo. Si la suma y la multiplicación representan las operaciones mentales de la primera posición, la resta y la división caracterizan la forma de inteligibilidad de la segunda.<sup>1</sup>

- Perichoresis trinitaria

Expresando en términos cristianos lo que intentamos describir de una manera más o menos fenomenológica, vendríamos a decir lo siguiente: la noción crística de la Divinidad, aun no desconociendo sus deudas enormes y positivas con la concepción judaica de Yahvéh y con la especulación helénica sobre el Ser, contiene en su interior potencialidades que no han sido aún suficientemente desarrolladas.

La idea cristiana clave es la de la Trinidad, que quisiéramos distinguir de las diversas interpretaciones teológicas de las que ha sido objeto.<sup>2</sup> La simple idea de la Trinidad debería ser suficiente para desbancar cualquier interpretación substancialista de la Divinidad, que nos conduciría al triteísmo (acusación musulmana al cristianismo,

---

<sup>1</sup> Cf. NAKAMURA 1971 como introducción a la temática.

<sup>2</sup> Cf. como simple introducción al tema, KRETSCHMAR 1956, y sobretudo la extensa bibliografía de SCHADEL 1984-1988. Cf. más recientemente *Iglesia viva* 1993, nº 167.

precisamente). Si el Padre es Substancia, y el Hijo es Substancia, y el Espíritu es Substancia, o bien hay tres Substancias y con ello tres Dioses (triteísmo), o bien hay una Substancia única y absoluta, de la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu, no son sino distintas perspectivas, según la herejía opuesta del modalismo. Y, en efecto, la teología trinitaria más tradicional nos dirá que las llamadas "personas divinas" no son sino relaciones subsistentes (no substanciales), esto es, una total relatividad de la una con respecto a las otras, de tal manera que se implican e incluyen mutuamente, sin que ninguna sea la otra. Los dos conceptos claves que la ortodoxia cristiana elaboró paciente y tenazmente durante los primeros siglos cristianos nos hablan de "naturaleza" y de "persona", para evitar caer en uno de los dos extremos mencionados: el triteísmo o el modalismo. La Trinidad es la relatividad radical por excelencia.

Un segundo punto, también tradicional dentro de la teología cristiana, es el corolario de la simplicidad divina, que hace afirmar que el acto por el cual el Padre "engendra" a su Hijo es el mismo por el cual "crea" todas las criaturas<sup>1</sup> se

---

<sup>1</sup> Cf. "quia una actione generat filium qui est heres, lux de luce, et creat creaturam quae est tenebra, creata, facta, non filius" ("porque con un solo acto engendra al Hijo, que es heredero, luz de luz, y crea la criatura, que es tiniebla, creada, hecha, y no Hijo"), ECKHART, *Expositio Sancti Evangelii Secundum Ioannem* (LW 3, 61, 73). Cf. más arriba, los textos ya citados.

conoce a sí mismo.<sup>1</sup>

A la luz de cuanto hemos dicho, podemos afirmar que la relatividad radical *ad intra* se refleja como en un espejo en la misma radicalidad *ad extra*,<sup>2</sup> esto es, que el universo entero

<sup>1</sup> "Praetera... sicut iure dicitur Pater intelligere et dicere se et creaturas Verbo, ita Pater et Filius diligere se et creaturas Spiritu Sancto" ("Además,... como justamente se dice del Padre que se conoce y que se profiere a sí mismo y a las criaturas en el Verbo, así el Padre y el Hijo se aman y aman a las criaturas en el Espíritu Santo"), PARENTE 1938, p. 293. Cf. también TOMAS DE AQUINO, *Summa <sup>†</sup>Theologiae* I, q. 34, a. 3: "Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur, in mente conceptum, est representativum omnis eius quod actu intellegitur... Sed quia Deus uno actu et se et omnia intellegit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum" ("Pues Dios, conociéndose a sí mismo, conoce a todas las criaturas. El Verbo, concebido en la mente, es representativo de todo cuanto se conoce en acto... Pero, como Dios se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas en un solo acto, el único Verbo es expresión no sólo del Padre, sino también de las criaturas"); cf. también *Summa <sup>†</sup>Theologiae* I, q. 37, a. 2. Es evidente que ni la posición tomista, ni la que defendemos en este estudio, pueden confundirse con ningún tipo de panteísmo. Cf. también la expresión litúrgica: "Ante me non est formatus Deus, et post me non erit" ("Antes de mí Dios no estaba formado, y después de mí no será"), Antífona ad Magnificat, domingo III Adviento (del rito católico), aplicado a Cristo.

<sup>2</sup> Cf. como referencia aislada, KALIBA 1952.

como imagen o vestigio de la Trinidad presenta este mismo carácter de relatividad radical. Las cosas "son" en cuanto dejan de ser para darse a las demás; no son sino relaciones constitutivas mutuas; no hay mónadas sin ninguna apertura; la relación no es solamente vertical, sino también horizontal. Para decirlo con una expresión perteneciente a la más pura tradición cristiana: a la *circumincisión* intratrinitaria, le corresponde una *perichôresis* extratrinitaria.<sup>1</sup>

- Epéxtasis<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. la noción de la trinidad radical complementando las llamadas trinidad inmanente y económica en PANIKKAR 1993/XXXIII, etc.

<sup>2</sup> Castellanzamos el vocablo así como **ekstasis** se convierte en *éxtasis* - aunque Daniélou escriba **épectase** a pesar del mismo francés **extase**. Es curioso que la palabra *éntasis* popularizada por Mircea Eliade no haya entrado aún en los diccionarios (que simplemente se refieren al éntasis de las columnas).

Existe, en el Nuevo Testamento, un **hapax legomenon** que se refiere a la tensión que debe tener el cristiano lanzado con esfuerzo corporal, como en carrera deportiva, hacia lo que está delante y más allá de él. San Pablo, hablando autobiográficamente, afirma:

"Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante",<sup>1</sup>

esto es, dejando todo peso, toda substancialidad, toda posesión, toda renta espiritual y aun ontológica, a saber, todo lo que soy, me inclino, me extiendo, tiendo hacia lo que está delante de mí, siempre más allá, inalcanzable e inasequible; no solamente en este mundo, sino aun en la vida definitiva, porque la naturaleza última de la realidad no es ni estática ni dinámica, sino *epextática*; esto es, pura tensión, simple transcendencia, superación, no en el sentido de un cambio rectilíneo, ni tampoco de un proceso circular, sino de un proceso acaso espiral constantemente renovado, siempre nuevo e inédito, puesto que el universo del ser se encuentra, él también, en "expansión". De ahí que la visión de Dios sea la de "verlo" como invisible,<sup>2</sup> y su existencia consista en no

---

<sup>1</sup> "Ad ea vero, quae sunt priora, extendens meipsum";  
τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπέκτεινόμενος Flp. III, 13:  
"Straining forward", "strecke mich nach", "tendu de tout mon être".

<sup>2</sup> Cf. Hb. XI, 27.

tenerla.<sup>1</sup>

Así como nosotros no somos aún ser, según una determinada concepción metafísica, y nos acercamos asintóticamente a él, así Dios está al otro lado de la barrera del Ser y se aleja indefinidamente de él. El Ser no es sino un concepto límite, tanto para la criatura como para el Creador, sólo que con signo contrario: mientras la primera se encuentra más acá de él, el segundo está más allá. El Ser es un catalizador mental que nos permite relacionar lo inconmensurable y aun hablar de lo inefable, pero que una vez utilizado como categoría pensante, como "comodín" de la inteligibilidad, hay que echarlo por la borda, no sea que enfriándose fuera del proceso vivo de intelección, se solidifique y se convierta entonces en el mayor obstáculo para aquello que precisamente tenía que servir. Esta sería la formulación intelectual del ejemplo del Buddha sobre la lancha que se abandona una vez cruzado el río. Es el mismo símil del andamio utilizado por otras tradiciones.

---

<sup>1</sup> Según Evagrio (cuya mística, al decir de BALTHASAR 1939, pp. 31-47, está más cercana al buddhismo que al cristianismo), Dios no concede su visión sino negándola. Cf. también NICOLAS 1966.

El párrafo anterior, que nos parece que pueda servir para expresar la convicción budhista, está inspirado en San Gregorio de Nisa, autor del concepto de *epéxtasis* al que acabamos de hacer alusión.<sup>1</sup>

Aunque Gregorio sea muy parco en el empleo del sustantivo<sup>2</sup> (lo que un budhista comprendería muy bien), las expresiones verbales de este sugestivo vocablo<sup>3</sup> constituyen un motivo central en la concepción mística del obispo capadócico.<sup>4</sup>

Sin embargo, hasta ahora, muy significativamente, apenas ha sido utilizado fuera de los círculos especializados,<sup>5</sup> como demuestra el olvido en que ha caído.<sup>6</sup>

La importancia de este concepto, a diferencia del *éxtasis*

---

<sup>1</sup> Cf. la síntesis de DANJÉLOU 1944, pp. 309-326, que tiene el mérito de haber <sup>estudiado esta noción</sup> ~~introducido el concepto~~ en nuestros días.

<sup>2</sup> De hecho, Gregorio de Nisa utiliza el vocablo en sentido místico una sola vez.

<sup>3</sup> Compuesto de  $\overset{\text{>}}{\text{ἐπί}}$ , que implica posesión e inmanencia divina, de  $\overset{\text{>}}{\text{ἐκ}}$ , que sugiere salida de sí mismo y transcendencia, y de la raíz verbal  $\text{ἔτα}$  -, que significa cabalmente "estar ahí".

<sup>4</sup> Cf. BALTHASAR 1942; VÖLKER 1955.

<sup>5</sup> Cf. la simple mención de la palabra, aunque sin explorar las posibilidades del concepto para una espiritualidad comparada, en LE SAUX 1965, pp. 239 y 245.

<sup>6</sup> Que sepamos, ninguno de los diccionarios de uso más frecuente, tanto teológicos como bíblicos, contiene esta palabra.

- que en Gregorio de Nisa no es aún un término técnico<sup>1</sup> - nos parece radicar en la síntesis que intenta establecer entre la visión estática, substancialista de la realidad, y la concepción dinámica, temporal, de la misma. La *epéxtasis* sería la vía media que Gregorio trata de descubrir entre la mera substancialidad y la simple funcionalidad. A esta vía media la que llama "paradoja por excelencia" ( τὸ παρὰδοξότατον ).<sup>2</sup> La *epéxtasis* significa progreso, a diferencia de simple cambio o movimiento,<sup>3</sup> y, al mismo tiempo, no expresa solamente una característica de nuestra forma de conocimiento,<sup>4</sup> sino

<sup>1</sup> Cf. las pruebas pertinentes en VÖLKER 1955, p. 202 y ss.

<sup>2</sup> Cf. un texto del *De Vita Moysis*: "¡Oh Moisés!, puesto que tú has tenido un gran deseo de lanzarte hacia adelante ( ἔπτεκτείνόμενος τοῖς ἔμπροσθε ) (que evoca el citado texto de Flp. III, 13), y que tu carrera no ha conocido flojera, debes saber que dentro de mí [es Dios quien habla] hay un espacio tan grande, que recorriéndolo tú, no podrás jamás llegar a su término. Pero esta carrera, desde otro aspecto, es estabilidad ( στασις ): En efecto, yo te afinaré sobre la roca. Esto es lo más paradójico de todo ( τὸ παρὰδοξότατον ), que la estabilidad y el movimiento ( κίνησις ) sean lo mismo. En efecto, ordinariamente, quien avanza no está parado y quien está quieto no avanza. Aquí, en cambio, se avanza por el hecho mismo de estarse parado", (PG 44, 405).

<sup>3</sup> Cf. DANIÉLOU 1954, p. 234.

<sup>4</sup> Esta sería la interpretación minimalista de los libros de texto sobre la Patrística, pero nos parece que muchos Padres de la Iglesia se encuentran en una línea mucho más "buddhista" de lo

que nos parece apuntar mucho más allá, esto es, a una característica misma de la última realidad. Es aquí donde la perspectiva budhista puede aportar su contribución. Pero veamos algunos ejemplos:

"El verdadero conocimiento... y la verdadera visión consisten en ver que él es invisible",<sup>1</sup> porque, en rigor, no hay nada que ver<sup>2</sup>.

"Lo que hay que conocer acerca de Dios, consiste en saber que conocerlo, no es otra cosa que descubrir que nada de lo que la mente humana puede conocer acerca de Dios es conocer a Dios".<sup>3</sup>

Por eso también:

"La voz divina concede lo que se le pide a través de lo mismo que no concede".<sup>4</sup>

La *epéxtasis* no es solamente la condición misma del

---

que corrientemente se piensa.

<sup>1</sup> De Vita Moysis (PG 44, 376).

<sup>2</sup> "Est ergo interminabilis divina natura et interminabile comprehendi non potest" ("Así pues, la vida divina es interminable, y lo interminable no puede ser comprendido"), De Vita Moysis, (PG 44, 401).

<sup>3</sup> De Vita Moysis (PG 44, 376). La versión latina de MIGNE ora: "Quid oporteat de Deo cognoscere, quod quidem cognoscere nihil aliud est, quam nihil eorum esse Deum cognoscere, quae humana mens potest cognoscere". La palabra griega es siempre

γινώσκειν .

<sup>4</sup> De Vita Moysis (PG 44, 404).

hombre,<sup>1</sup> sino que es el símbolo de la estructura misma de la última realidad: basta ponerse en esta actitud de tensión (¡atención!) siempre más allá, siempre trascendiéndose, pero no en virtud de un simple dinamismo hacia una meta lejana, inalcanzable aunque existente, sino en atención constitutiva siempre hacia adelante, "avanzando por el mismo hecho de que se está parado",<sup>2</sup> porque el fin, el Dios, la ultimidad, es precisamente este abismo que no se para nunca y que va,

"de comienzo en comienzo - o mejor aún - de principio en principio (  $\alpha\rho\chi\eta$   $\xi\eta$   $\alpha\rho\chi\eta$  ), por comienzos (principios) que no tienen fin".<sup>3</sup>

El principio, el fundamento,  $\alpha\rho\chi\eta$ ,<sup>4</sup> **agra**,<sup>5</sup> consiste en comenzar siempre de nuevo, en ser inicio constante, en no dejar nada atrás - y por esto se está siempre comenzando - en ser el punto de partida constante,<sup>6</sup> que no se aguanta a sí mismo, que no mira hacia atrás,<sup>7</sup> que no atesora riqueza de ninguna clase,<sup>8</sup> ni siquiera óntica, la pobreza ontológica absoluta - es el mismo espíritu el que ha sido conminado a ser pobre<sup>9</sup> - y que solamente "es", en cuanto que

<sup>1</sup> Cf. DANIÉLOU 1954, p. 318.

<sup>2</sup> Cf. los profundos comentarios de BALTHASAR 1942, p. 67.

<sup>3</sup> **De Vita Moysis** (PG 44, 941).

<sup>4</sup> Piénsese en **Gn. I, 1**, y en **Jn. I, 1**.

<sup>5</sup> **RV X, 129, 3**; **SB VI, 1, 1, 1**; etc.

<sup>6</sup> Cf. ELIADE 1949.

<sup>7</sup> Cf. **Lc IX, 62**.

<sup>8</sup> Cf. **Mt VI, 19**.

<sup>9</sup> Cf. **Mt V, 3**.

avanza, continúa, vive, "huye de ningún lugar hacia ningún destino", "la fuga inmóvil".<sup>1</sup> La transcendencia divina es una divina transcendencia del Ser. "Si alguien cree conocer, es que no conoce aún",<sup>2</sup> dice la Escritura cristiana, repitiendo la sabiduría no sólo socrática, sino oriental,<sup>3</sup> y, comenta Gregorio,<sup>4</sup> explicando entonces por qué "encontrar a Dios consiste en buscarlo sin cesar"<sup>5</sup>:

"La contemplación de su faz consiste en la marcha incesante hacia él, en el avance constante en seguimiento del Verbo".<sup>6</sup>

Solamente en la marcha y en la búsqueda se encuentra a Dios; mejor dicho, "encontrar a Dios" es una frase desorientadora, puesto que inclina a pensar que se le puede "encontrar" para cogerlo, poseerlo como cualquier objeto, mientras que Dios no es otra cosa que este abismo más allá del Ser y de toda posibilidad, aún teórica, de aprehensión;<sup>7</sup> y el camino, un simple dejar caer el propio peso y las propias

---

<sup>1</sup> La expresión es de Gregorio de Nisa y ha sido recogida en la obra de BARSOTTI 1957.

<sup>2</sup> Cf. textos como Ga IV, 9; I Co VIII, 3; XIII, 12.

<sup>3</sup> Cf. vgr. KenU II, 3; Tao-Te-Ching II.

<sup>4</sup> De Vita Moysis (PG 44, 1).

<sup>5</sup> De Vita Moysis (PG 46, 97), y otros muchos lugares aducidos por DANIÉLOU 1954, pp. 320-321.

<sup>6</sup> De Vita Moysis (PG 44, 1025).

<sup>7</sup> Cf. De Vita Moysis (PG 44, 404).

escorias.<sup>1</sup> De ahí que Gregorio no tenga escrúpulos en decir que cualquier representación de lo divino, del orden que sea, no es más que un "ídolo" de Dios.<sup>2</sup>

Esta línea relativista y apofática ha seguido ininterrumpida en la tradición cristiana hasta nuestros días.<sup>3</sup>

Mencionemos como otro botón de muestra al médico protestante Johannes Scheffler que se pasó al catolicismo con el nombre de su confirmación Angelus Silesius.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. la intuición budhista que hace depender el "aparente movimiento" del místico del apagamiento gradual de su propia sed, apego, deseo.

<sup>2</sup> Cf. el texto latino: "Vetat enim in primis divinum praeceptum, ne alicuius rei, quam cognoscas, Deum similem putes; omnis enim intellectus, qui phantastica quadam cogitatione, quasi coniectura, divinam naturam apprehendit, simulacrum quidem Dei ( εἶδω λομ ) finxit in mente, Deum autem non intellexit" ("De hecho, el precepto divino prohíbe, ante todo, pensar que algo que conoces sea semejante a Dios; en realidad, todo intelecto que por una cierta fantasía, o conjetura, aprehende la naturaleza divina, se forma en la mente un simulacro [ídolo] de Dios, pero no conoce a Dios"), *De Vita Moysis* (PG 44, 376).

<sup>3</sup> Cf. MARION 1991 como ejemplo original y reciente, además de los muchos autores previamente citados.

<sup>4</sup> En 1653 escribió una obra: "Johannes Scheffeler's von Breslau gründliche Ursachen und Motiven, Warumb er von dem Lutherthumb abgetretten und sich zu der catholischen Kirche bekennet hat". Su tendencia mística jugó un papel importante en tal decisión. Cf. ANGELUS SILESIUS (WALDEMAR 1960, p. 7).

Para ser breves citaremos sin más comentarios solamente algunos dísticos de su obra más conocida:<sup>1</sup>

"Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:  
Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's."  
(I, 111)

("La delicada divinidad es una Nada / y una Supernada:  
Quien en todo nada ve, / Hombre, créele, éste ve.")

"Gott ist so über all's, dass man nicht sprechen kann,  
Drum betest du ihn auch mit Schweigen an."  
(I, 240)

("Dios está tan por encima de todo, / que resulta inefable;  
es, por tanto, mejor que también / con el silencio le adores.")

"Schweig, Alleliebster, schweig: kannst du nur gänzlich  
schweigen, / So wird dir Gott mehr Gut's, als du begehrt's,  
erzeigen."  
(II, 8)

("Calla, muy querido, calla, / Solamente si puedes callar  
totalmente, / te mostrará Dios más bien(es) / que tú [puedas]  
desear.")

---

<sup>1</sup> SILESIUS. Para una traducción inglesa con textos paralelos de la tradición predominantemente zen y una sabrosa introducción, cf. FRANCK 1976.

"Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,  
So musst du dich zuvor des Redens ganz entbrechen."

(II, 68)

("Hombre, si quieres pronunciar / el Ser de la eternidad,  
harás bien en romper antes, / toda tu palabrería.")

"Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen,  
Dass du weniger ihn, was er ist, kannst nennen."

(V, 41)

("Cuanto más a Dios conoces, / tanto más confesarás,  
que menos puedes nombrar, / lo que él verdaderamente es.")

"Niemand red't weniger als Gott ohn Zeit und Ort:  
Er spricht von Ewigkeit nur bloss ein einzig Wort."

(IV, 129)

("Nadie habla menos que Dios / sin tiempo ni espacio;  
Él habla sólo una Palabra, / desde la eternidad.")

"Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir,  
Schweigst du und wärest still, er red'te für und für."

(V, 330)

("Cuando te acuerdas de [piensas en] Dios / lo oyes en ti;  
si callases y guardases silencio, / él te hablaría más y más.")

Hemos querido intercalar este breve excursus para mostrar  
cómo podría haber importantes puntos de contacto que  
permitirían una mutua fecundación si se intentasen poner en

relación profunda.

c) *Dios y los seres*

En manera alguna a guisa de conclusión de un problema abierto y apenas aflorado sino como simple apéndice y resumen, quisiéramos añadir algunas consideraciones que nos condujeran al último estadio de nuestra investigación, cuyo objeto es presentar un aspecto central del mensaje del Buddha a nuestro mundo contemporáneo.

i) Incompatibilidad entre ambos

Una *primera consideración* versa sobre el hecho que la mentalidad contemporánea no está dispuesta a permitir (y ello, debido no a rebelión o testarudez autoafirmativa, sino a una experiencia y conciencia más profunda del ser humano) que se volatilicen los seres concretos del mundo empírico a expensas de una escatología, de una religión, de Dios, o de lo que fuere, perteneciente a un mundo extrahumano. La realidad divina no puede estar ahí para "fagocitar" a los seres, sino para "potenciarlos" desde dentro, por así decir. La concepción tradicional de la Divinidad ha entrado en crisis, no tanto en virtud de argumentos teológicos o filosóficos sutiles, cuanto por obra y gracia de una vivencia de antagonismo entre Dios y

los seres. Parece que el concepto tradicional de Dios, que en el fondo no quería sino proteger, consolar y dar un fundamento al hombre, coarte ahora la libertad humana o, por lo menos, sus deseos de creación intramundana y su tendencia a autoafirmarse.<sup>1</sup> Parece - repetimos - que el concepto tradicional de la religión prometa al hombre otro mundo a cambio de que renuncie a éste y que apague su sed de felicidad con la promesa de un paraíso futuro en el que todas las frustraciones actuales serán vencidas y superadas.

Todos los esfuerzos contemporáneos tienden a la autoafirmación del hombre y, si no se encuentra un Dios capaz de garantizarla, entonces el hombre se declara a favor del ateísmo. La mentalidad de nuestro mundo tiende a encontrar una incompatibilidad entre Dios y los seres pero, mientras en otros tiempos el problema consistía en salvar la *ontonomía* de los seres frente al Dios (había que "salvar las apariencias"), ahora la cuestión se concentra en encontrarle un puesto a Dios que no estorbe a los seres (hay que "salvar a Dios"). La cuestión escueta y descarada consiste en preguntarse para qué (nos) *sirve* Dios. De ahí que más de un espíritu religioso tradicional reaccione violentamente en contra del mismo planteamiento del problema, puesto que si Dios existe, El debe tener la prioridad absoluta. A esto responden los nuevos creyentes que, independientemente de la forma un tanto cruda en que a veces se presenta la cuestión, no puede olvidarse que el problema de Dios es metodológicamente, y aun ontológicamente,

---

<sup>1</sup> GUARDINI, en sus numerosas obras, merecería aquí una mención especial. Cf. sus tres meditaciones de 1951.

un problema antropológico. De hecho, ninguna revelación, ningún respeto a lo divino, puede hoy en día pasar por alto la autoconciencia humana que sabe que la cuestión de Dios trata de algo que, por muy sublime y trascendente que sea, tiene forzosamente que pasar, no sólo a través de estructuras humanas, sino que, en última instancia, es para solucionar la cuestión antropológica por lo que el problema mismo se plantea.

No se puede negar, en efecto, que el planteamiento del problema de Dios en la mentalidad contemporánea no pueda ya condensarse en la frase bíblica: "Habla, Señor, que tu siervo escucha",<sup>1</sup> sino más bien en aquella otra: "¿Cuál es tu nombre?"<sup>2</sup>

Dentro de esta consideración sociológica cabría aun mencionar el talante emergente de la llamada post-modernidad, aun que mejor sería llamarla modernidad tardía. Ciertamente el mundo no es "un valle de lágrimas" ni la religión puede contentarse con prometer un consuelo extra-mundano. Pero después del optimismo ingenuo (y ahora hipócrita) de la civilización tecno-industrial en la que la máquina se presentaba como el mesías que nos ofrecía un mundo con ríos de leche y panales de miel, la tecnocracia actual se ha dado cuenta de que su modelo ni tiene futuro ni siquiera presente. Para tres cuartas partes de la población mundial el mundo es "un valle de lágrimas" con el agravante que los pastos de las alturas (del futuro) ya no son visibles (creíbles).

---

<sup>1</sup> Cf. I S. III, 9.

<sup>2</sup> Cf. Gn XXXII, 29. Cf. la pregunta de Saulo ante la teofanía: "¿Quién eres tú?", Hch IX, 5.

Acaso nuestra época vuelve a necesitar Dios. Pero la lección de los últimos siglos no debería resbalarnos. El "nuevo" Dios no puede ser el restauracionismo de muchos movimientos fundamentalistas, no puede ser un consolador futuro; debe poseer una presencia mayor y una fuerza superior. En una palabra, debemos purificar y ahondar nuestra vivencia de lo divino.

ii) Relatividad de las respuestas

Una *segunda consideración* replantearía el problema de la insuficiencia de las seis "constataciones" en que hemos agrupado las distintas respuestas sobre el problema de Dios. Ninguna de ellas parece definitiva, pero tampoco completamente falsa. Muy posiblemente, los seis aspectos subrayados son otros tantos aspectos de la Divinidad, o de nuestra concepción de ella, pero ninguno puede eliminar completamente al otro, a pesar de su divergencia extrema en el orden teórico. La reflexión contemporánea sobre el problema de Dios no puede considerarse ni como un ataque preconcebido en contra del Dios vivo, ni tampoco como una defensa cerrada y **a priori** del Dios de la religión, sino como un humilde y sincero esfuerzo por encontrar un lugar para lo que hasta ahora venía llamándose Dios, por encima de las distintas funciones más o menos justificadas que se le hacían desempeñar.

Tampoco puede decirse que Dios sea una especie de síntesis

de las distintas concepciones apuntadas, ante todo, porque Dios es simple y no una combinación de atributos, y luego, porque nuestra concepción de Dios tiene que ser de la misma simplicidad, si quiere de alguna manera acercarse a la verdad.<sup>1</sup> Además, algunas de dichas concepciones son incompatibles entre sí.

iii) La irreductibilidad no-dualista

Una *tercera consideración* quisiera volver a subrayar el carácter antagónico de identidad y diferencia que presenta Dios. Por un lado, Dios es lo más idéntico, lo más íntimo de toda cosa. Dios es lo que, en última instancia, cualquier cosa es. Por otro, Dios es lo más distante, distinto y separado de todo ser, de tal manera que, si los seres son realmente seres, Dios no puede ser el Ser; si los seres son reales, Dios no puede ser real; si las cosas existen, Dios no tiene existencia; etc. De ahí que el pensamiento acerca de Dios trascienda todas las categorías que le sirven al hombre para manejarse en este mundo. El discurso sobre Dios no tiene término de comparación; es, por definición, único y, por consecuencia, incomparable.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Dh XX, 5-6 (277-278).

<sup>2</sup> Cf. la definición de Dios del Pseudo HERMES en el libro de los 24 Maestros: "Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem" ("Dios es el único que las palabras no expresan

Una vez más, apunta el silencio y la intuición advaita.

En efecto, Dios no es ni el Uno ni el Otro, ni igual (a nosotros) ni diferente. El Mundo y Dios no son ni dos (¿dos qué?) ni uno. Es claro que la cuerda se rompe siempre por el lado más flojo. Absolutizando la razón Dios se rompe, desaparece, el hombre naufraga. Absolutizando Dios la razón se resquebraja, explota, el ser humano degenera.

La intuición no-dualista, que en el fondo la vislumbramos en prácticamente todos los pensadores de la humanidad, desdiviniza la razón y humaniza a Dios, sin por ello renunciar ni a la una ni a lo otro.

La intuición no-dualista no es en el fondo una evidencia racional, sin ser por ello totalmente ininteligible, lo que nos haría caer en el irracionalismo. Podríamos decir que el advaita es la intuición de la no-intuicionabilidad racional de la realidad porque no la podemos reducir a uno (idealismo, panteísmo, monismo, un cierto monoteísmo absoluto) ni tampoco contentarnos con una esquizofrenia dualista (que ahora confía en Dios como si fuese todo y luego prescinde de él como si fuese nada). La negación de la unidad es racional. La afirmación de la unidad es idolatría. La afirmación de la dualidad es mortal (para el más débil). La negación de la dualidad es fruto de la experiencia de la polaridad constitutiva de la realidad: la **perichôresis** trinitaria, el **pratîtiya-samutpâda** y el **advaya** budhista, el **sarvañ-sarvâtmakam** del shivaismo, el **advaita** vedântico, el **tao** chino, por su excelencia, y que las mentes no comprenden por su desemejanza [diferencia]), BAEUMKER 1913, p. 36.

etc. Todo nuestro estudio es un esfuerzo en esta dirección.

iv) La problemática contemporánea

Unas cuantas *convicciones*, a pesar de todo, parecen desprenderse del análisis de la situación contemporánea. En *primer lugar*, la *imprescindibilidad del problema de Dios*, bajo una forma u otra. No solamente teísmo y ateísmo son dos formas del problema de Dios, sino que cualquier ideología y cualquier cosmología no hacen sino intentar resolver por su cuenta el problema de lo último y definitivo. Más aun, cualquier sistema filosófico tropieza, de una forma u otra, con el límite último de su propio filosofar y tiene que habérselas con lo que, tradicionalmente, se llamaría el problema de Dios.<sup>1</sup>

Una *segunda convicción* nos parece también inconcusa: la de la *insuficiencia de las respuestas tradicionales*. La primera prueba de ello la tenemos en los mismos esfuerzos de los que las consideran aún como válidas y quieren reinterpretarlas, traducirlas y acomodarlas a la mentalidad contemporánea. Con ello se confirma además que tales respuestas tradicionales, bien que contestando a una problemática real, no sirven ya como tales para convencer al hombre de nuestros días.

Otro *tercer convencimiento*, que nos parece ser también de \_\_\_\_\_ (y más recientemente 1994)

<sup>1</sup> Cf TRIAS 1991, el cual, al estudiar la cuestión filosófica del límite, se tropieza necesariamente con el problema de Dios. Ya hemos citado a ZUBIRI 1985 afirmando que el problema de Dios "Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal" (p. 12).

X  
alcance poco menos que universal, es el de la purificación y "reforma" de la misma idea de Dios. Acaso la misma palabra tenga que ser substituída y nosotros aquí la empleamos para no tener que aducir cada vez una retahíla de sinónimos o equivalentes. El replanteamiento de la noción de Dios, no es solamente una especie de modernización y adaptación, sino que lleva consigo una innovación radical, comparable a una nueva mutación de la conciencia humana, como quizá ha sucedido pocas veces en la historia del hombre sobre la tierra. ¿No será acaso que el hombre ha vislumbrado otra vez el árbol de la vida y que desafía ahora la espada de fuego del ángel guardian para comer de él y vivir eternamente?<sup>1</sup> No basta el Dios de las religiones tal como nos lo pintan, no es suficiente el absoluto de los filósofos, ni el límite indefinido de los científicos, ni el horizonte indescriptible de los poetas; no satisface ni la materia ni el espíritu, ni la humanidad ni el cosmos. La insatisfacción actual y la llamada falta de fe en lo sacro y en lo trascendente no deja de ser un signo positivo de esta nueva búsqueda del Dios siempre desconocido.

\* \* \*

Intentando describir el cauce por donde camina el hombre en este empeño, podríamos resumirlo de la siguiente forma:

Dios no es ni trascendente ni inmanente, no es ni nosotros mismos en indiscriminada identificación, ni otro ser en mayestática lejanía; no es ni igual ni diferente del mundo;

---

<sup>1</sup> Cf. Gn III, 24.

no se le puede identificar con el hombre, ni es posible tampoco separarlo de él; ni existe ni no existe, para decirlo tajantemente.<sup>1</sup> Esto no significa caer en lo irracional o salirse de este mundo y colocar a Dios más allá de las disputas de los hombres; todo lo contrario: representa colocarlo en el mismo corazón de lo humano. Ahora bien, nuestra época no tiene todavía los instrumentos intelectuales necesarios para poder expresar ésta su más profunda intuición. Y, no obstante, todo hombre que viene a este mundo participa de esta luz. **Nec tecum possum vivere, nec sine te** ("ni contigo puedo vivir ni sin ti") para decirlo con el poeta latino (Marcial). La presencia de Dios es irritante y su ausencia es angustiante; el lenguaje tradicional no convence y las expresiones modernas son a todas luces insuficientes. Acaso pueda decirse que uno de los convencimientos del hombre de nuestros días se reduce a lo que, llevado a su último extremo, sería la intuición mística que Dios no puede ser un (nombre) sustantivo, ni el sujeto de ninguna frase (porque no es una substancia), ni tampoco el objeto de ninguna predicación (porque ello representaría la cosificación y destrucción de lo que Dios pretende precisamente ser).<sup>2</sup> La mentalidad contemporánea occidental y cristiana lo

---

<sup>1</sup> "Ultra omnia quae sunt et quae non sunt" es una expresión corriente desde Plotino hasta el Renacimiento. Cf. SCOT ERIUGENA y las notas de JEAUNEAU 1969, p. 202 y ss.

<sup>2</sup> También aquí la oración litúrgica es de una fuerza extraordinaria: "ut qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus" ("para que nosotros, que sin ti no podemos ser, podamos vivir según tú"), VII domingo ~~de~~ Pentecostés.

está redescubriendo,<sup>1</sup> aunque lentamente.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. TILLICH 1948, p. 65, como otro testimonio moderno en el campo cristiano, cuando escribe que la iniciación del problema religioso de nuestro tiempo debe efectuarse "by accepting the void which is the destiny of our period, by accepting it as a "sacred void", which may qualify and transform thinking and action" ("aceptando el vacío que es el destino de nuestra época, aceptándolo como un 'vacío sagrado', que puede calificar y transformar el pensamiento y la acción").

<sup>2</sup> Cf. ROBINSON J. A. T. & EDWARDS 1963; HOCHSTAFEL 1976.