

THEOS Y YOD-HE-WAW-HE

Antonio Segura. Sevilla

Resumen: 1. El Theos filosófico. 2. El Yaweh de los profetas. 3. Platón «bautizado». 4. El «bautismo» de Aristóteles. 5. La «vía mística». 6. Los «dones» de Dios: Fe y Visión. 7. ¿Conocimiento místico? 8. La intuición. 9. Bergson y la intuición intelectual. 10. Epílogo heideggeriano.

Abstract: 1. The philosophical Theós. 2. Yahweh of the Prophets. 3. «Christianised» Plato. 4. Aristotle's «baptism». 5. The «mystical way». 6. The «gifts» of God: Faith and Vision. 7. Mystical knowledge? 8. Intuition. 9. Bergson and intellectual *intuitio*. 10. Heideggerian epilogue.

«Puso la oscuridad debajo de sus pies, y subió sobre los querubines, y voló sobre las plumas del viento, y puso por escondite las tinieblas y el agua tenebrosa» (Salmo 17-10).

En los números 11 y 13 (TH 11 y 13) de *Thémata* se inicia una polémica de altura, entre los profesores Arana y Choza, sobre tan interesante tema como es la relación razón/religión/sentimiento o teología/filosofía/arte. Hace el primer envite el prof. Choza en el artículo «Ilustración y Religión» (TH 11) que es contestado por el Prof. Arana en el núm. 13 con «La Razón y lo Sagrado: Respuesta a J. Choza». El de aquél es erudito, divertido, difuso, profuso y... —para mí, al menos— confuso. Lo interesante es cómo lo leyó Arana, a quien va dirigido y que expone su propia posición: «El propósito que tenía al escribir *Ilustración y Religión* era mostrar que entre los científicos del siglo XVIII se dan actitudes religiosas muy diversas. Me fijé en tres autores, D'Alembert, Maupertuis y Euler, y me basé en ellos para estudiar tres de las manifestaciones de los esfuerzos aplicados en esta crucial coyuntura de la modernidad para resolver el conflicto entre fe y razón... Sin embargo, el profesor Choza parece pensar que estas diferencias son sólo matices y que, en el fondo, los tres están bastante de acuerdo, porque... a su modo y manera, cada uno de ellos se empeña en decirle a Dios cómo ha de comportarse. Y, claro está, entienden que su comportamiento tiene que ser *razonable*» (pp. 232-234). Tras esto expone «su» lectura de Choza: «Choza piensa que esto no está bien y que mejor hubiera sido que Maupertuis, Euler y D'Alembert renunciasen a identificar a Dios con ídolos a medida de la razón» (ib.). Pero, además, «el Prof. Choza considera que los poetas son mucho menos peligrosos que aquéllos, al menos aquí y ahora» (p. 236).

Es decir, para Arana, Choza no solo tiene un «pars desttuens» respecto a la relación razón/religión, sino también una «pars construens», optando por la relación sentimiento estético/religión como mejor modo de abordar lo sacro. En sus propias palabras: «Si los lenguajes coloquiales se regulan por la racionalidad objetiva, no pueden servir para ninguna expresión personal, ni divina ni humana» (TH 11, p. 295) pues la «persona», mucho más la «persona Dios», excede cualquier racionalidad. Y el tema no queda en el mero interés teórico pues, como dice el Prof. Arana, en la razón «se trata de una facultad que conlleva una carga de normatividad, ya que es la encargada de velar por la corrección de las deducciones. Es como si no se conformara con garantizar la pulcritud formal del discurso y se entrometiese, pretendiendo fiscalizar sus contenidos» (TH 13, p. 235). Esto, inevitablemente nos lleva al ámbito de la filosofía práctica —ética y política—, hoy enormemente conflictiva. Expresamente los *contendientes* se circunscriben a la Ilustración, con leves referencias a los clásicos —Platón, Aristóteles, Pitágoras, Cicerón— y una alusión místico-teológica a S. Bernardo (por parte del Prof. Choza) y a S. Juan de la Cruz (por el Prof. Arana).

Personalmente opino que la filosofía «desde» la Ilustración es reduccionista, poco apta para abordar tan complejo tema: La captación del Creador por la creatura, de lo Absoluto por lo limitado y finito. Hay, pues, que traer a el «ágora» a los «otros» filósofos antiguos y medievales para terminar inevitablemente con Heidegger, denunciante del «olvido del ser». Y, por supuesto, aquí están en sede propia los místicos. Es obvio que antes de tal «olvido», inconcebible en quienes además de filósofos «creen» en las «religiones del Libro», hubo un discurso sobre el tema mucho más ajustado que el de los que iniciaron el «despegue» y que, aún personalmente creyentes, la «cadencia atea del cógito» (Fabro) les alejaba de la misma posibilidad de hallar una solución aceptable por ambos extremos.

1. *El Theos filosófico*

En este tema, como en otros, el tratamiento filosófico o bien sigue la metafísica platónica del ser-como-identidad (Gilson), o bien la aristotélica del ser-como-sustancia. Aquí, sus desarrollos no son propiamente platónicos ni aristotélicos: En Platón, tal vez lo más afin sea el tema de la «mantiké», la locura divina de los poetas que desarrolla en el Fedro —B243c y ss.—: «Cualquiera que accede a las puertas de la Poesía confiando en que le bastará para hacerle poeta su habilidad, ese mismo es un fracasado, de la misma manera que la poesía de los locos eclipsa a la de los sensatos... Todas éstas son bellas obras, y aún podría nombrarte más, de la locura que tiene su origen en los dioses... que se proponen la máxima felicidad de aquéllos a quienes conceden la locura».

Pero Aristóteles, por el contrario, como recuerda Choza, «se toma el trabajo de escribir el Libro XII de la Metafísica para probar que Dios tiene

que ser un pensador, más aún, el pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo. Separado, eterno, impenetrable tiene una imagen humanamente aceptable» (p. 278). Y, añadimos aquí, en el Cap. 7, una las ideas del primer motor con la belleza suprema y, en definitiva, el ser divino goza de una felicidad incontaminada. De todas formas, este «Theos» filosófico, matemático en Platón y físico-dinámico en Aristóteles, es el culmen de la especulación racional, es decir, el «dios de los filósofos».

2. El Yaweh de los profetas

Nos cuenta W. Jäger (1) cómo «cuando los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría —siglo III a. de C.—, poco después de la aventura de Alejandro Magno, los autores griegos se refieren a las primeras impresiones del encuentro con el pueblo judío —entre ellos Hecateo de Abdera, Megástenes y Clearco de Soli en Chipre, el discípulo de Teofrasto— llamaron invariablemente a los judíos *raza filosófica*. Lo que querían decir era, desde luego, que los judíos habían tenido siempre cierta idea de la unicidad del principio divino del mundo, idea a la que los filósofos griegos habían llegado aún muy recientemente».

Este encuentro será reforzado por el «impacto arameo» de la Stoa de Zenón de Ctio: «La comparación permite sorprender en la Stoa y en los autores sagrados un concepto *metafísico* equivalente sobre la naturaleza del fuego. Basten unas breves notas acerca de la misión profética de Elías, a quien la Escritura (Ecclo. 48, 1 ss.) presenta como el profeta del fuego», nos dice Elorduy (2) que añade, «comparando a Zenón con Aristóteles, las categorías aristotélicas, exponentes de la cosmovisión helénica, son exclusivamente físicas. En cambio, las del pensamiento arameo o palestinense constituye una amalgama rica en ideas metafísicas y físicas... Así ocurre con el concepto fuego, instrumento de las manifestaciones de la divinidad» (p. 29).

En efecto, «los conceptos dinámicos expresados por el rameo *qânâh* son 'facetas diversas del *ignis artificiosus* o del *artificiose ambulans* de Zenón. Las propiedades de la actividad ígnea tienen, por una parte, el rasgo común de su profunda intimidad en el seno de la naturaleza y, por otra, su disponibilidad para ser manejadas por la voluntad libre de los dioses... Cada acto concreto es participación en la actividad primera, universal y suprema de la divinidad» (ib.). Así, todas las actividades que expresan la *qânâh* «entran en las propiedades del *ignis artificiosus* o *artificiose ambulans*» (ib.) estoico. La diferencia con YAWEH, el Inombrable (3), es el «carácter personal y soberano de Dios» (ib.), el Dios de los Profetas. Estos, como señala A. Irwing (4), tienen como «una de sus características... la de lanzar sus denuncias y sus promesas con frases cortantes, que convencen a su auditorio, pero no utilizan nunca un proceso mental racional, que lleva a la conclusión deseada».

3. Platón «bautizado»

Se impone, pues, una intercomunicación cultural que traduzca el mensaje profético a discurso racional. Esta fué la obra de Filón (5) que sintetiza muy diversas fuentes de la filosofía griega con la Thorá: Heráclito y su «Logos divisor», mediación entre Dios y la creatura; Platón y sus «ideas», situadas por Filón en el Logos Divino como «topos hyperouranios», arquetipos de lo creado; de los estoicos toma el «logos hegemonikon» como orden universal; de Aristóteles el acto y la potencia que hace pasar el arquetipo a lo real, creado «ex nihilo». Para Filón, Dios, Creador y Ordenador, Supremo Bien es, en Sí mismo, «a-poiós», sin cualidades y no se le puede atribuir «in recto» los rasgos propios de las creaturas, por lo que es El Inombrable.

A partir de Filón la realidad es interpretada por las Religiones del Libro: Para Maimónides, aristotélico, «la razón es el lazo de unión del hombre y Dios» (loc. cit.). Pero, «el hombre no debe arrojar tras de sí su inteligencia: los ojos están puestos delante y no detrás» (*Carta a los rabinos de Marsella*). Si éste, a lo que entiendo, está en la línea del Prof. Arana, Ibn Al'Arabí sería ancestro del Prof. Chozá. Ya el título de su obra —*Las contemplaciones de los misterios y las ascensiones de las luces divinas*(6)— es muy significativo. Su desarrollo en catorce «visiones teofánicas», también. Empieza: «Dios me hizo contemplar la luz de la existencia al aparecer la estrella de la visión directa». Al final dice: «Entonces El se manifestó a ellos en la forma de su propio saber, y las visiones eran distintas y diferían en cuanto a su excelencia». Esto es coherente, pues en la 6ª «visión teofánica» —«Contemplación de la luz de la percepción mística a la salida de la estrella de la develación»— dice: «El límite de tu conocimiento depende de la capacidad que he dado; por tanto, no puedes conocerte sino a ti mismo... Únicamente a Mí se refieren los atributos de la Majestad y la Belleza que nadie más que Yo conoce, pues si alguien tuviera conocimiento de Mi saber, Mi voluntad y la totalidad de Mis atributos —los cuales en verdad no son susceptibles de totalización, ni pueden delimitarse—, entonces ya no sería Dios, ni sería Creador» (p. 65). Esto, «in recto» es lo que sugiere Chozá «in obliquo»: «Los idiomas no solamente resultan una residencia desapacible para Dios. También para los hombres... Según el cuadro de incompatibilidades vigente, si los lenguajes coloquiales se regulan, se regulan mediante la racionalidad objetiva, no pueden servir para ninguna expresión personal, ni divina ni humana» (loc. cit. p. 295): en otras palabras, sólo queda el lenguaje poético arrebatado por la «mantiké», la locura divina, como vía legítima de acceso a Dios.

El tema, pues, se complica: El hombre conoce racionalmente pero, en el caso de Dios, esto es insuficiente. Como se cuenta de Agustín en la anécdota del niño que intentaba meter el mar en un pocito en la playa, cuando Agustín le dice que es imposible, tuvo la respuesta divina: «Más

imposible es meter a Dios en los razonamientos humanos». Así pasamos al discurso cristiano conformador de la civilización occidental como afortunada síntesis de la matemática egipcio-babilónica, la filosofía griega, el derecho romano, la Revelación Sináitica y, por encima de todo, la Revelación Cristiana.

En la *Exposición del De Trinitate de Boecio* (7), Tomás de Aquino establece el doble discurso posible a la investigación en la relación Dios/hombre: «Así como el principio del conocimiento natural es la percepción sensible de las criaturas, del mismo modo el principio del conocimiento sobrenatural es la recepción de la verdad primera infundida por medio de la fe... Los filósofos siguen el orden del conocimiento natural, ordenan la ciencia de las criaturas a la ciencia divina; es decir, de la física a la metafísica. Entre los teólogos se procede al revés: La consideración del Creador antecede a las criaturas» (p. 60). Queda, pues, claramente expuesta la epistemología: Platón vs. Aristóteles, Boecio vs. el Pseudodionisio. Al gran Agustín lo deja en medio, integrador, aunque la cuestión se vencerá finalmente hacia Aristóteles con el Aquinate. Pero, es una y otra vía, «desideravit intellectu conspicere quod credit» (De Trin. XV, 2, 5) nos dice el Hiponense, pues es propio del hombre «credere, capere, sapere» (Trac. 48, 6).

4. El «bautismo» de Aristóteles

El problema, pues, está en el «sapere»: ¿Es *racional* o *intuitivo*? Otra vez la «illuminatio» o la «anamnesis» platónica vs. la inducción del «Logos» aristotélico. Obviamente el «credere» religioso aquí implica una Revelación, cierta «illuminatio» sobrenatural, venida-de-lo-Alto, transcendente. Ello explica la prioridad, al menos cronológica, que tuvo el platonismo en el discurso cristiano: La universalidad de las «ideas» platónicas jerarquizadas bajo la Idea Suprema del Bien casaba perfectamente con el mensaje cristiano; incluso con el sináitico como vimos en Filón. Mas la problemática de lo ente, *ontológica*, no *metafísica*, del *Esse Ipsum*, Creador, implica la particularización del individuo «real» por los accidentes, no sólo «ideal». Es decir, el mundo de las criaturas. La medieval cuestión de la pluralidad de las formas sustanciales, que comprometía dogmas cristianos —la Encarnación, la Eucaristía— es una versión del irresuelto problema platónico del «tercer hombre» y marcó el paso del discurso platónico al aristotélico en el pensamiento teológico cristiano.

Es obvio que cualquier discurrir humano se puede llevar a extremos ridículos: Por el lado aristotélico es oportuna la observación humorística del Prof. Arana de que «nadie puede arrodillarse ante *Nous noesius*, ni ante el *ipsum esse subsistens*, ni ante la Sustancia, ni ante el Gran Arquitecto» (loc. cit. p. 244). Pero tampoco el discurso platónico puede diluirse en generalizaciones ideales poco comprometedoras y nada explicativas que

llevan a un intuicionismo individualista, si se quiere poético, pero abierto a cualquier interpretación pseudomística más propia del iluminismo que de la Religión: El pseudoprofeta anuncia al «Idolo», no a Dios. De hecho esta vía lleva a una deliscuescente disolución de toda «religatio a Deo» y deviene en sectas y diversas formas de magia.

El «bautismo» aristotélico lo hace Tomás a través de la «participación» que toma del *Del Hebdomádibus* de Boecio que desarrolla como la composición real de lo ente por el «esse ut actus» que el *Esse Ipsum*, Dios, el Ilimitado da al ente limitado por su «essentia» presente en los arquetipos divinos, «potencia» de toda la Creación. Así hace una síntesis de la sustancia aristotélica y el orden-del-ser platónico (8).

5. La «vía mística»

Entre los dos extremos viciosos de la pseudoteología, está la gran ola de la teología auténtica, en sus dos vertientes de «especulativa» y «mística». Aquélla con los nombres relevantes de Boecio, Anselmo, Alberto y, sobre todos, el Aquinate. Ésta brilla con luz propia Agustín, el Pseudodionisio, Eckart y los místicos: Rusbroek, Gerson, Cusa, los cartujanos, Kempis, Juan de la Cruz. Esto muestra como la vía platónica en el Cristianismo más que filosofía es teología. No teología especulativa, «domina philosophiae», sino «teología mística», usando el título que le dió Dionisio, es la «vía apofática» pues «jamás podrá el mar infinito de Dios encerrarse en los acueductos del lenguaje humano. Tenemos que despojarnos de los modelos con que nuestro entendimiento pretende conocer a Dios y su infinito amor. Cualquier representación intelectual es reflejo de la luz divina... Teología simbólica o *teología apofática*», nos dice T.H. Martin (9). Por esto Agustín está entre los dos discursos y la «luz» aeropagítica es la «luz» agustiniana. E. Stein (10) trae un comentario de Alberto Magno en el Prólogo de «Dionysius Kommentars»: «*Ad locum unde exeunt, flumina revertentur ut iterum fluant*» (Ecclo, 1,7). Para comprender de una vez el orden del ser: De Dios, que es el primero salen todos los seres y a Él vuelven de nuevo. «Este *iterum fluere* después de la unificación no significa ninguna separación sino un aspecto in contradictorio de la profundidad que nos atrae y también nos eleva... Es no solamente un orden del ser, sino también un orden del conocer» (p. 69). Esto explica el entusiasmo de Alberto y Tomás —que trae en sus obras 1702 citas aeropagíticas— por el Pseudodionisio. Es evidente que la filosofía proclo-platónica del Aeropagita aporta una sustancia platónica a la síntesis con Aristóteles.

De lo anterior cabe inferir que no hay oposición entre fe y razón, entre el Dios de los Profetas y el de los Filósofos. Éstos preparan unos «preambulo fidei», una «inchoatio ad Deum» racional; aquéllos dan un paso más, una «inchoatio mystica» más alta, desde el «don» fontal de la Fe, aunque para el filósofo en esta «no se asiente o disiente por argumen-

tos discursivos, sino por la Verdad primera» (In III Sent. ds 14, q 1, ar3, ra2) y así, «el hombre, cuando cree, no reniega de la razón, como si obra contra ella, sino que la trasciende, dirigiéndola por cosas más altas... porque aquéllas están *sobre* la razón, por lo mismo, no están *contra* ella» (In III Sent. ds24, q1, ar 3B, ra2): Estamos, pues, ante el límite del conocer natural y aún ante el destino del hombre: El problema de la «elección de Dios» que choca frontalmente con el discurso postcartesiano racionalista del s. XVIII.

El tema es expuesto así por Tomás, diferenciando el conocer discursivo y el de la Fe: «No porque no haya ningún hombre que no sea iluminado. Esto se entiende de la *lumen gratiae*. Si se entendiera de la iluminación natural, así es iluminado todo hombre» (In II Sent. ds46, q1, ar4 ex). Puede haber disimetría en ambas iluminaciones, un filósofo sin fe y la simple fe del carbonero. Obviamente el problema comprende y excede nuestro tema ahora, pero es rechazado de plano por el discurso filosófico actual, que no deja de influir subrepticamente en la polémica Fe/razón. En el fondo del auge de lo «apofático» de la Fe de los Profetas y el rechazo de lo «catafático», el «dios de los filósofos», nace de aquí: Cuanto más poético, difuso e incomprensible es el mensaje, más se *sienten* llamados por él; cuanto más preciso y exigente, en término del conocer racional humano, fundado en el principio de contradicción que prohíbe una cosa y su contraria, menos se entenderán llamados a la Fe. Así, en la teología «negativa» es más fácil de coincidir que en la positivo-analógica.

6. Los «dones» de Dios: Fe y Visión

El fondo del problema es otro: Dice Tomás, hablando de la fe como conocer imperado por la voluntad que «el creer a los hombres *sin una razón probable*, apenas es creer, porque es conocimiento de otro, como si estuviera regulado por él» (In III Sent. ds 24, q 1, ar 3B, ral). Si ese «otro» es un hombre, éste puede estar errado, incluso engañar, cosa que no ocurre con el «don» aceptado de la verdadera Fe teológica que «sólo está ordenada por la Verdad primera» (ib.), a Dios Revelante que discierne según si Infinita Sabiduría, no con los pobres criterios humanos. En el plano antropológico aparecen del mismo modo la Verdadera y la falsa «fe», lo que anula toda dialéctica hecha en «sólo» términos racionales. Las «invenciones humanas» de tipo religioso son numerosas en la Historia, todas fundadas en «algo» real: La sed de toda alma del Infinito, de Dios como dice Agustín: «Nos hiciste Señor para tí y no descansaremos hasta que no lo hagamos en tí» (Conf. 1, 1). Alguna de estas creencias religiosas no dejan de ser pintorescas: Léase la obra de Marc Chadourne (11) «Dios en América» sobre los mormones que es, además, divertida.

Obviamente el discurso platónico, a pesar de sus aciertos, es apropiado para el arte y la literatura, pero abre la puerta al emotivismo de todos los

«iluminados» que en el mundo han sido. Y, desgraciadamente, aquí no es posible una verificación apodíctica, racional, que distinga al verdadero místico de éstos. Partiendo, pues, de la escala que señala E. Stein, fundada en el primer «don», la naturaleza racional humana, la *subida* al segundo, la «lumen gratiae» de los agraciados por el «don» de la Fe; el tercer paso en esta «subida al monte Carmelo» (J. de la Cruz) es el «don» místico.

Dionisio, en el mismo inicio de la *Teología Mística* le dice a Timoteo: «Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligente. Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son. Deja de lado a tu entender u esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte a Aquél que está *más allá* de todo ser y de todo saber» (BAC, pág. 371). Esto es el fin de la «vía ascética» y la entrada a las «Moradas» (Teresa de Jesús). Desde la filosofía del conocimiento, Tomás lo vé por el lado ascético, simplemente humano. Así, la Fe es un conocer en cuanto tal imperfecto (cf. In III Sent, ds23, q2, ar2a, co, *in credere*), impedado por la voluntad que libremente acepta o rechaza el «don» de la Fe como «obsequium rationabilem». Aceptándolo, ilumina a la razón: Agustín y Anselmo dirán, «credo ut intelligam», pues con ella se esclarece aún las cosas oscuras al conocer racional. Todos ellos están aquí a este lado de la puerta, la razón natural.

7. ¿Conocimiento místico?

Algunos, además del «don» de la Fe tienen el «don» de la contemplación mística, es otra ascensión, «es la beatitud de la Gloria de Dios, pues es Bueno: Éste es el amor con que Dios ama a sus santos» (In III Sent, ds26, q 1, ar 1, ra 2). Tal conocimiento de gracia sólo es accesible a los auténticos místicos y los demás lo vemos desde fuera. Vamos a seguir a un filósofo actual, K. Wojtyla (12), que estudia este tema en J. de la Cruz. En el apartado 4, titulado «Fe-entendimiento» (pp. 44 ss.) de su análisis de la «Subida al Monte Carmelo» (pp. 19 ss.) se pregunta: «¿Es en el entendimiento del sujeto inmediato en donde se enraiza (la Fe)?», señalando que, en «ningún pasaje de las obras del místico Doctor se encontrará una respuesta en forma axiomática o asertiva.... Pero, ya que no el axioma literal, quizá podemos hallar su contenido, bajo capa metafórica, en *Subida II*, 16 donde la fe se compara a la candela que alumbra en un lugar oscuro», la «noche oscura del alma» (pp. 94 ss) que en Juan de la Cruz es la explicitación de la primera condición del Aeropagita para acceder a la «Teología Mística». Ello es absolutamente preciso pues, de no ser así, sería la «teología mística» la que convertiría en «ancilla philosophiae», que no otro es el drama de la Teodicea racionalista de los siglos XVIII y XIX con su pretensión de «un Dios razonable» (Choza). Por el contrario, en el intelectualismo místico de J. de la Cruz «la semejanza esencial con Dios, para que haya medio proporcionado de unión, coloca a la fe en línea sobrenatural y,

simultáneamente, el orden de semejanza al intelecto postula su índole intencional» (W. p. 50). Es decir, en la línea del Aquinate que, como vimos, dice que «aquellas cosas que están *sobre* la razón... no están *contra* ella». Wojtyła sigue diciendo: «El Doctor místico afirma sin ambages que ninguna criatura, por perfecta que sea, puede aunar su entendimiento, capaz de conocer la realidad de las cosas creadas y buscar el rastro de Dios en ella hasta la Divinidad. La criatura... no es apta para unir el entendimiento a Dios... En contraposición la fe sí posee (la semejanza esencial)» (p. 51). ¿Por qué?: «Se supone que se parte aquí de la teoría corriente del conocimiento intelectual, que en estado de unión de alma y cuerpo depende de los sentidos... pero excluye de él la posibilidad de llegar a la divina esencia... La insuficiencia nativa del entendimiento se potencia o resuelve por la fe y en la fe (pp. 52-55). Es decir, la «unión mística», suprema aspiración del hombre, no es cuestión de técnicas de conocimiento racional, sino «don» divino que Dios, en su sabiduría, da a *quien* quiere, *como* quiere y *cuando* quiere. Aunque «la acción divina de la luz participada... no pierde su modo humano de conocer» (p. 89).

Por estos caminos va el Prof. Chozo: como el *modo* humano de entender aquí no es la razón, mas proporcionada parece la «poética científica». Sin salir del período de la discusión, siglos XVIII Y XIX, este es el *iter* de Hegel que en la «Fenomenología» —Cap. VII— pone el paso del «espíritu finito», el hombre, al Espíritu Absoluto, Dios, a través de la expresión artística, que reduce lo conceptual a expresión estética. T. de Aquino, también encuentra semejanza entre el conocer teológico y el poético, pero en sentido contrario a Hegel: «Así como la poética no compete a la razón humana por *defecto* la verdad que está en ella, así la razón humana no puede aprehender perfectamente lo divino por *exceso* de la misma Verdad» (S. Th. I-II, q 101, 2, 2). En otras palabras, teología y poética se encuentran con el mismo problema, pero por causas contrarias. Pero explica esta afinidad el intento sustitutorio.

8. La intuición

Dejando, por inapropiado para el tema, el conocer discursivo, sólo queda la aprehensión intelectual inmediata, la «intuición». Este término es, al menos, bivalente: Puede referirse al intelecto o al sentido, es decir, ser un tema de la mente o psicossomático. Dos autores lo han estudiado así: R. Senet (13) y H. Bergson (14). Aquél con la fenomenología psicológica; éste ontológicamente.

Senet, en el comienzo de su obra, cita textualmente a Korn que dice: «No nace (la intuición) del raciocinio. Por un proceso psicológico muy complicado... arraigan en la mente que aparecen unas veces como resultado de una incubación lenta; otras como una inspiración espontánea. Son una especie de *visión intelectual* que se apodera del espíritu del autor y

constituye la médula de su obra. La argumentación viene después». (pp. 13-14). Es, por tanto, algo «vago... y particularmente oscuro, alude a un fenómeno *psíquico* de los más complejos que no se ha podido, no ya definir, sino ni siquiera delimitar» (p. 15). Es, por ende, apto para aplicar a la invención científica o a la creación poética, que estudia profusamente. Pero también porque es algo adecuado como sustituto falso, pero subjetivamente convincente, de una auténtica Revelación-venida-de-lo-Alto.

Senet recuerda como «hoy se señala afectividad como una propiedad exclusiva de los procesos *psíquicos*, es decir, de los fenómenos acompañados de conciencia, mientras que los fisiológicos carecían de este carácter... La afectividad acompaña a todos los fenómenos de la vida orgánica y psíquica, y no es, pues, exclusiva de estos últimos» (p. 111). Así hay «placeres» y «dolores» funcionales, motrices, sensoriales, sentimentales e intelectuales (cf. p. 113) que afectan al hombre entero y son, por ende, componentes también de la «intuición» a través del «sentimiento». En la intuición a veces «la intensidad del sentimiento es tal, que puede hasta ahogar el proceso mental en su exteriorización racional... En su proceso de formación, ya en su primera etapa se puede distinguir en la intuición bien el factor *emocional*. Las primeras etapas pueden sucederse *vertiginosamente* y presentarse la intuición como un ataque fulminante, como un rapto de inspiración... que se revela al espíritu por una emoción previa a todo razonamiento... el estado del sujeto es más *emocional* que *mental*; mucho más que pensar en la verdad, se *siente* la verdad... se *presiente* la verdad sintiéndola venir» (pp. 117-118).

No puede ser más acertada la descripción de un «iluminado» religioso, pero como Senet está describiendo un modo de conocimiento «natural», no «sobrenatural», aplica lo anterior a todo contenido de la intuición. Así, «el sentimiento que acompaña a la intuición, en materia científica, da lugar al *entusiasmo*...; en el terreno del arte, se le denomina *inspiración*...; en los dominios de lo social o moral, *clarividencia*... y, si se trata de lo religioso, *éxtasis*» (p. 121). En este último caso, «el resultado de la clarividencia son las *profecías*, en las que siempre se trata de previsiones de carácter social o moral, y el resultado del *éxtasis* místico, es la *iluminación*» (p. 122). Aplica esta exposición naturalista a ciertas doctrinas orientales como el Yogi de los Vedanta y otras (p. 123). Añade: «los griegos hablaban de la *Musa* como algo ajeno al individuo, que podía ser o no propicio» (p. 124).

9. Bergson y la intuición intelectual

Saliendo del plano de la antropología psicológica de Senet que analiza el «fenómeno», vamos a entrar en la ontología de Bergson que pretende adentrarse en el «noumeno» —diríamos en términos kantianos— para establecer su «método de la intuición». Nos apoyaremos en el estudio de J. Zaragüeta que es muy completo. Dice Zaragüeta: «de todos los vocablos

que designan un modo de conocimiento, (la intuición) es el más apropiado y, no obstante, se presta a confusión. Porque en Schelling, en Schopenhauer y otros, han apelado a la intuición porque la han opuesto, más o menos, a la inteligencia, se podría creer que aplicamos el mismo método... (porque) una intuición que pretendiera transportarse de golpe a lo eterno se atiene todavía a lo intelectual. A los conceptos que proporciona la inteligencia sustituye sencillamente un concepto único que los resume a todos... La filosofía así entendida, necesariamente panteística, no tendría dificultad en explicar deductivamente todas las cosas... Pero esta explicación sería vaga e hipotética» (p. 52-53).

Para Bergson, «la intuición de que hablamos versa ante todo sobre la *duración* interior. Percibe una *sucesión* que no es yuxtaposición, sino un crecimiento del espíritu por el espíritu... significa, ante todo, *conciencia*, pero conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, conocimiento que es contacto y aún coincidencia. Pero también conciencia dilatada... ¿No vá todavía más allá? ¿No hay más intuición que la de nosotros mismos?» (15). Parece, pues, que hay otro camino fiable para resolver el problema de Dios y el conocer humano. Pero, ahondando en el tema, el «quid» no está en el *conocer* sino, en nuestro caso, en lo *Humano*: «la intuición es lo que llega hasta el espíritu, la duración, la alteración pura» (ib.), es decir, está en el plano del «movimiento». Zaragüeta señala que «el primer problema que en orden a este conocimiento se plantea es de su *posibilidad* o, mejor quizá, el de los *límites* en que se encierra... Bergson se hace cargo de él, sobre todo en orden a la crítica de Kant, que pone en entredicho el valor de dicho conocimiento en cuanto intente darse aires de abordar y captar un objeto absoluto y trascendente» (loc. cit. p. 56). En nuestro caso el conocer de Dios, pues hay que recordar que frente al elaborado conocer discursivo de la filosofía, Bergson está oponiendo la intuición: «La primera (forma) depende del punto de vista en que uno se coloque y los símbolos mediante los cuales se exprese. La segunda no se sitúa en punto de vista alguno y no se apoya en ningún símbolo. Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo *relativo*; del segundo, allí donde sea posible, alcanza lo *absoluto*» (P. et M. p. 202).

Aunque Bergson no es Kant, es obvio que aquél se mueve en el a priori de la sensibilidad que es el tiempo —*sucesión, duración, etc.*—. Y esto vale para el conocer natural, intuitivo o discursivo, de lo finito, no para el Infinito: la «duración» no es lo mismo en la «eviternidad» creada, con principio, pero sin fin, que en la Eternidad Divina del inmutable «nunc stans». Esto hay que tenerlo presente al considerar cómo aborda Bergson el discurso religioso en *Las dos fuentes de la Religión y la Moral* (París 1932). Comienza por decir que «un objeto existente es un objeto que es percibido o que pudiera llegar a serlo» (p. 257). Toma, pues, el «ser» como «presencia» al conocer humano. Incluso señala que, respecto a Dios, hay que «interrogar a la experiencia acerca de lo que pudiera enseñarnos sobre

un Ser trascendente para la realidad sensible como para la conciencia humana» (p. 281), y añade, «razonando acerca de lo que la experiencia humana hubiera dicho» (ib.).

Éste es, por tanto, nuestro caso: «La experiencia mística, por sí sola, no puede ofrecer al filósofo una solución definitiva. No sería del todo convincente sino en el caso de que ésta hubiera llegado por alguna vía —tal como la experiencia sensible o el razonamiento fundado en ella— a considerar verosímil la existencia de una experiencia privilegiada por la cual el hombre entrara en comunicación con un principio trascendente» (p. 265). Esta racionalización «verificadora» de la mística requeriría la reproducción «ad libitum» de tales experiencias: No sería ya religión, sino magia; no don-venido-de-lo-Alto, sino sumisión-al-hombre-de-lo-Alto. Pero, para Bergson, lo que tampoco cabe es «el principio llamado Dios por Aristóteles... Motor inmóvil. Pensamiento que se piensa a sí mismo» (p. 258), es decir, el Dios de los Filósofos antiguos o modernos, que «consienten en llamar con este nombre a un Ser que los hombres nunca han pensado en invocar» (p. 261). Por el contrario, dice: «Noté ante todo que los místicos dejan de lado lo que pudieramos llamar *falsos problemas...* (y) nos aportan la respuesta implícita a cuestiones que deben preocupar al filósofo... Por la misma razón, el místico no manifestará mayor inquietud sobre las dificultades acumuladas por la filosofía sobre las dificultades *metafísicas* de la divinidad... El filósofo podría definir rápidamente estas naturalezas si quisiera poner el misticismo en fórmulas. *Dios es amor y es objeto de amor*: toda la aportación del misticismo está ahí... A esta indicación habrá de atenerse el filósofo que, considerando a Dios como persona, quisiera evitar caer en un grosero antropomorfismo... Hay dos especies de emoción: Una infraintelectual, simple agitación consecutiva a una representación; la otra supraintelectual, que precede a la idea y es más que una idea... En todo caso, el filósofo habrá de pensar en dicha emoción cuando trate de precisar la intuición mística para expresarla en términos de inteligencia» (pp. 270-271). Magnífica aproximación filosófica al tema, separando lo que es el terror sensorial al «ídolo» de lo que es el «raptó místico»: Este es lo que los favorecidos por la «unión mística», amorosa, —Teresa de Jesús, J. de la Cruz, etc.—, han llamado «conocimiento intelectual» inefable, es decir, inexpresable en conceptos humanos pues, como dice Pablo tras una experiencia mística, «oyó palabras inefables que el hombre no puede decir» (2 Cor. 12, 4).

Si bien para Bergson «en todo caso, el filósofo habrá de pensar en dicha emoción cuando se trate de precisar la intuición mística para presentarla en términos de inteligencia» (p. 271) pues «a la imagen que de ella pueda surgir como una creación de la materia por la forma, habrá de pensar el filósofo para representarse como energía creadora el amor en que el místico ve la esencia misma de Dios» (p. 273).

10. Epílogo heideggeriano

Junto a H. Bergson es M. Heidegger tal vez el mayor filósofo del siglo XX. Éste ha abordado el conocer humano de Dios desde la doble perspectiva de la metafísica y el arte. Desgraciadamente tema tan abstruso lo ha tratado abstrusamente con su peculiar manejo de dos lenguas abstrusas, el griego y el alemán, lo cual tiene como resultado una exposición ambigua, por ende descomprometida pues admite múltiples lecturas. Seguiremos aquí el esquema de un buen conocedor tanto de Heidegger cuanto del lenguaje alemán, C. Fabro (16) Heidegger dice que «la historia del ser comienza súbita y necesariamente con el olvido del ser» (*Sendas perdidas: La frase de Nietzsche: Dios ha muerto*). El «desvío» comienza ya en la traducción de los términos griegos al latín: El «on» de Parménides y «noein»; el «logos» de Heráclito devienen en otra cosa con Platón y Aristóteles —cf. *Introducción a la Metafísica*— al conceptualizarlos y se consume al convertir el «ser» en «objeto» al traducir «ousia» por «substantia». Ello da lugar a la «subjetividad» del conocer: «Eidos» se traduce por «forma», «morphé» y «energeia» pasan a «actualitas» y esta hoy a «Wirklichkeit», efectividad, en la filosofía postcartesiana que contrapone «ser» a «conocer»: La Metafísica es transformada en «técnica» —cf. *Sendas perdidas: La época de la imagen del mundo*— : «El primer estado es la concepción platónico-aristotélica que hace lo existente en su totalidad como lo-que-es-mismo..., el segundo paso, la transformación en el medioevo de lo-que-es abierto así como totalidad en lo que es como la-cosa-creada-por-Dios; por fin el tercer paso el haber transformado lo que es en objeto (de representación), lo que se opera en el subjetivismo moderno» (*Sendas perdidas: La caída de la obra de arte*).

Fabro, comentándolo dice: ¿de qué *ser* se habla? Pues «no es tan evidente la precisa realidad de qué sea este *essere* que el existencialismo proclama como contrapuesto al pensamiento» (p. 337). El *ser* existencialista, «en el sentido de presentarse» (ib.) es producto final de la escolástica decadente de «esencia/existencia, como *ens omnino indeterminato... genus generalissimum*, o al *puro esse (reines Sein)* de Hegel, y vacío de todo contenido e idéntico a la nada» (p. 338), expresión que también es de Heidegger al decir, al final de «*Was ist Metaphysik?*» «por qué el ser y no mas bien la nada». En la tensión ser/nada, «el ser de la existencia de hecho es presentado como la historicidad pura del ser humano» (ib.), es decir, en relación con la temporalidad. Se comprende ahora como «para Heidegger el *Sein (o Anwesen)* es radicalmente fortuito» (p. 423).

Desde esta metafísica aborda el problema de Dios: dice Fabro que «en la *Carta sobre el Humanismo* se lee el pensamiento que pone la cuestión de la verdad del ser abraza y toca el ser de un modo más radical que puede hacerlo la metafísica. Es, según declaraciones explícitas: 1) Sobre todo desde la verdad del ser se deja pensar la verdad de lo *sacro*. 2) Desde la

verdad de lo *sacro* se deja pensar la esencia de la *divinidad*. 3) Y, en la luz de la esencia de la *divinidad* puede ser pensado y dicho aquello que la palabra *Dios* debe indicar» (p. 347). Es sintomático que Heidegger en el *Ensayo sobre Rilke* «caracteriza con Hölderlin la época moderna como el “tiempo indigente” (*dürftige Zeit*), sobre el cual caen las tinieblas de la noche porque nuestro tiempo está determinado por la “carencia de Dios” (*Fehl Gottes, Holzweg*, p. 248)» (Fabro, *ibid.*). Ello ocurre por la «desdivinización» que es un «proceso que tiene un doble aspecto: Por un lado, la imagen del mundo es descristianizada, en cuanto el fundamento del mundo ha estado puesto como el Infinito, el Incondicionado, el Absoluto; por otra parte, el Cristianismo ha expresado su cristiandad en una concepción del mundo que se ha modernizado también. La desdivinación es la condición en la cual se encuentra por la carencia de decisión entorno a Dios y los dioses» (p. 395) dice Fabro remitiéndose a «*Was ist Metaphysik?*». (p. 40 ss.).

En este contexto es donde ha de leerse Heidegger y donde presenta «lo sacro» para, a través de la «divinidad», llegar a Dios frente al «dios distante como causa del ser que lleva necesariamente al nihilismo (“*creatio ex nihilo*” A.S.) o al fenomenismo escéptico de Sartre que pone en la negación de Dios el principio de la filosofía... Heidegger, en cambio, pone la relación con Dios como constitutivo del ser humano en cuanto su relación a lo finito se encuentra fuera del ser y “sin patria” (*Heimatlos*)» (p. 402). Para Heidegger («*Carta sobre el Humanismo*»), en la «apertura» respecto al presentase el ser de lo que es, solamente del mismo ser se puede dirimir el problema de si Dios existe o, al menos, cómo existe». Pero no por discurso sino por «un proceso de experiencia». Fabro pregunta: «¿Existe tal experiencia? Heidegger acusa a la época moderna el haberla olvidado como su mayor error y su mal verdadero: Se trata de la experiencia de lo *sacro* (*Das Heilige*) y que encuentra en su comentario sobre Hölderlin un *sacro*, por ende, de naturaleza cósmica... Por ello hay una íntima solidaridad entre el Ser y lo Sacro porque al fin el mismo aparecer del ser se revela fundado sobre lo sacro; así aparece evidente la solidaridad entre lo sacro y la divinidad» (p. 403).

El este *iter*, queda preparado «aquella vecindad al Dios ausente y garantizada la palabra inicial que nombra lo Alto» (*Das Ding*). El «aparecer» heideggeriano en la palabra poética no es otro que el descrito por Hegel en la última parte de la *Fenomenología*, cuando el arte material, el Ídolo, es superado por la expresión literaria. Para Heidegger —*Nachwort* 1943— «el pensador dice el Ser, el poeta nombra lo Sacro... ambos habitan en montes vecinos, pero separados». Esta frase, que parece da solución al contencioso y seguramente agrada tanto al Prof. Choza cuanto al Prof. Arana, sin embargo para mí no es compatible con «Deo Revelante»: ni Yaweh, ni Alá, ni menos aún, con Cristo Dios: «Heidegger está en condición de tomar múltiples direcciones y no se puede prever la posición

futura: Lo que es cierto es que no se ve cómo su concepción del Absoluto, desde los presupuestos actuales, puede llegar a ese Dios-Persona que ha tenido una relación histórica decisiva con el hombre y ha dado a la Historia una estructura definitiva como enseña el Cristianismo» (loc. cit., p. 407), dice Fabro... Y es así porque «la ambigüedad heideggeriana en el problema de Dios está ligada... a la ambigüedad constitutiva en la que pone el problema del ser» (ibid.). El «dios» de Heidegger es estético, evanescente, un «aparecer del ser en el seno de la naturaleza» (p. 381), un relámpago sacro de la divinidad en el «claro del bosque». No es, por ende, Creador prescriptivo de la naturaleza —ni del hombre—, lo que le hace atractivo a cierta mentalidad actual, pero tampoco es el Dios del Amor.

Mejor es la solución que da al problema Hernández Pacheco (17): Éste se mueve en el mismo marco estético que Heidegger, pero su concepto de Dios es otro. Para él es «la tragedia del arte que fácilmente diviniza lo relativo fuera de su referencia al Absoluto que lo transfiere» (p. 176), cuando debe ser ni así ni al contrario, pues «del mismo modo que el Arte tiende a absolutizar en su inmediatez el mundo sensible, buscando en él un definitivo bienestar para el espíritu y desvinculándolo con el Absoluto transcendente, de igual manera la religión tiende a afirmar en Absoluto en una definitiva transcendencia, relativizando todo lo que no es él, hasta dejarlo en la nada. Nada vale sino Dios (p. 178) con lo que, paradójicamente, se intenta corregir a Dios Creador, autor de lo «relativo» creado: «la religión sin poesía es desprecio del mundo e indolencia histórica; la poesía sin religión es esteticismo igualmente perezoso... ambas son formas diversas del mismo nihilismo» (p. 180).

Por eso, en una visión totalizadora, «la religión salva a la poesía, porque guarda en Dios ese absoluto, divino, que ésta capta entre las cosas. Pero para nosotros (“quoad nos” A.S.), es la poesía la que salva a la religión, que de otra forma sería la afirmación de lo divino como lo absolutamente otro y extraño, como lo inhumano, lo antinatural. La poesía es la que traduce el lenguaje teológico en una metáfora que nos permite reconocer lo absoluto en lo relativo de lo que podemos tener experiencia» (p. 182): No otro es el lenguaje, a la vez poético y profético con que Yaweh habla por Isaías, Jeremías, Amos, Daniel, etc.

Así pues, el Absoluto —Ser, Verdad, Bien, Belleza— sobrepasa lo discursivo: Es el Dios de los Profetas, de los poetas, pero también el de los filósofos. Esta Revelación Divina debe ser completada por su aceptación humana, no nos ocurra como a los israelitas que tras la teofanía de Sinai, dice Pablo que «no os habéis allegado al mente santo tangible, al fuego encendido, al torbellino, a la oscuridad, a la tormenta, al sonido de la trompeta y a la voz de las palabras, que quienes las oyeron rogaron que no les hablara más». (Heb. 12, 18/19).

NOTAS

- (1) W. Jäger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE 1966, p. 47
- (2) E. Elorduy, *El Estoicismo*, Gredos 1972, tomo I, p. 27.
- (3) Cf. Maimónides, *Guía de los Perplejos*, Editora Nacional 1983, p. 122 ss. «Todos los nombres de Dios... que se encuentran en la Escritura derivan de acciones... a excepción de uno: Yod-He-Waw-He, YHW, Yaweh, nombre improvisado que le designa, no derivado y que, por ello, se denomina *ni fô râ i* (distintamente pronunciado, infinitamente articulado) cuya expresión es la clara e inequívoca expresión de Su Esencia... Debe ser deletreado *Yod-He-Waw-He*, carece de etimología conocida y a nadie más se aplica».
- (4) A. Irwing, *El pensamiento prefilosófico: Los Hebreos*, FCE 1968, p. 35.
- (5) Filón de Alejandría, *Obras Completas*, Acervo Cultural, «De opificio Mundi».
- (6) Ibn Al'Arabí, *Las Contemplaciones de los Misterios*, Ed. Regional, Murcia 1994.
- (7) A. García Marqués / J. A. Fernández, *Exposición del De trinitate*, Eunsa 1987.
- (8) Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E. Internazionale.
- (9) Introducción a las *Obras Completas del Pseudo Dionisio*, BAC 1990, p. 39.
- (10) Edith Stein, *Erkennis und Glaube*, Herder 1993.
- (11) Marc Chadourne, *Dios en América*, Aymas Ed., 1952.
- (12) K. Wojtyla, *La Fe según S. Juan de la Cruz*, BAC 1979.
- (13) R. Senet, *La intuición y el conocimiento*, F. Beltran 1931.
- (14) Cf. J. Zaragüeta. *La intuición en la filosofía de H. Bergson*, Espasa-Calpe 1941.
- (15) H. Bergson, *Le penseé et le mouvant*, Paris 1934, pp. 35-37.
- (16) Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, 1957, Cap. VII. «Ontología e Metafisica nell'último Heidegger», pp. 337 y siguientes.
- (17) J. Hernandez Pacheco, *La conciencia romántica*, Tecnos 1995.

Post-scriptum: Después de escrito este trabajo aparece el libro de Victorino Rodríguez *El conocimiento analógico de Dios* (Speiro, 1995, 382 págs.), que trata extensamente el tema del conocimiento racional e intuitivo de Dios. Expone los diversos pareceres sobre el tema y hace una valoración de los mismos desde una posición muy definida. Es interesante para quien esto importe, pues abarca tanto los autores clásicos como los modernos y actuales (véanse págs. 85-133).

* * *

Antonio Segura Ferns
 Inf. Carlos de Borbón, 13, 4º, 1ª
 41004 Sevilla