

## ¿SER NECESARIO O LIBERTAD ORIGINARIA?

(Una reciente crítica “religiosa” de la Ontoteología: L. Dewart, R. Panikkar)

José Alvilares Moure

### Ontoteología y experiencia religiosa

En una de sus obras póstumas dejó escrito Ortega: “Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir” (1).

Esta alusión crítica a la ontoteología no es ciertamente original de Ortega. A la altura de su tiempo —para usar una expresión acuñada por él—, el problema emerge vigorosamente en la “teología dialéctica” de Karl Barth, con su radical rechazo de toda teología natural. El objeto de la teología natural es, según Barth, “un ser de Dios en general, ser que le sería común con nosotros y con todo lo existente, e identifican al Señor de la Iglesia con este ídolo, producto de la filosofía aristotélica y estoica” (2).

En su crítica, Barth tiene como adversarios a los teólogos católicos, defensores “ex officio” de la tradicional teología natural.

Lo que sucede es, sin embargo, que el mismo concepto de teología natural es susceptible de interpretaciones diversas. Puede significar, efectivamente, un determinado discurso filosófico sobre Dios, fundado sobre principios filosóficos

---

1. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Emecé, Buenos Aires, 1958, pág. 241.

2. Karl Barth, *Bosquejo de Dogmática*, La Aurora, Buenos Aires, 1954, pág. 34.

asimismo determinados: aristotélicos, estoicos, platónicos, etc. Pero puede significar, más radical y austeramente, la afirmación fundamental de la apertura de la existencia humana al Ministerio de Dios, apertura que vendría a ser la condición de posibilidad de la misma autocomunicación de Dios en toda experiencia religiosa.

El pensamiento católico actual se ha planteado igualmente la crítica de la teología natural y de toda teología metafísica. Estas parecen asentarse sobre la afirmación de un conocimiento natural de Dios, ajeno a la experiencia religiosa del hombre concreto.

¿Cómo se puede pensar una realidad de la que, del modo que sea, no haya experiencia? En dicha pregunta insisten un notable número de filósofos católicos de la religión: Bouillard, Schillebeeckx, Duméry, Panikkar, Dewart. Consecuentemente esta posición rechaza un conocimiento “metafísico” de Dios, en el sentido de no experiencia y puramente deductivo. Es lo que ya había sostenido S. Buenaventura: “Nuestra experiencia de la existencia de Dios es la condición misma de la inferencia por la cual pretendemos establecerla” (3).

Y si el discurso filosófico sobre Dios no puede desentenderse de la experiencia religiosa, ello hace que la teología natural se convierta en una filosofía de la religión, y, en cuanto filosofía fundamental en relación a la teología cristiana, en filosofía de la religión cristiana.

Sin duda tal transformación puede obedecer a unos supuestos positivistas que, por su peculiar concepción de la verificación empírica, traten de reducir el discurso filosófico sobre la experiencia religiosa al análisis empirista del *hecho* religioso. En este caso el modelo de conocimiento considerado como único válido reducirá la experiencia religiosa a cualquier tipo de sus condicionamientos empíricamente verificables: cultural, económico, político, etc.

Pero este reduccionismo no es inevitable en una filosofía de la experiencia religiosa. Partir de una fenomenología de la religión no comporta asentar *inicialmente* la validez noética que el sujeto de la experiencia religiosa afirma para la misma, pero exige trazar la estructura significativa de dicha experiencia, describir fielmente el cosmos de lo religioso “desde dentro”, conservando su especificidad.

Para Duméry, por ejemplo, la filosofía no es un proceso de deducción, búsqueda o creación de ideas, sino una actividad subsiguiente y reflexiva acerca de aquello ya percibido directamente. En esa misma línea, la filosofía de la religión o el discurso

---

3. E. Gilson, *Philosophie de S. Bonaventura*, Paris, 1947, pág. 127.

racional sobre Dios es la reflexión segunda sobre el movimiento espontáneo del pensamiento hacia Dios. La filosofía abdica de su verdadera naturaleza cuando pretende elaborar una noción de Dios a partir de las cosas creadas, no “dadas” en la experiencia histórica.

Es desde ese marco desde donde cabe atacar ya el tema de este trabajo: la desontologización del concepto de Dios propuesta por el filósofo de la religión cristiana Leslie Dewart, profesor de la universidad de Toronto y español de origen.

La crítica de Dewart se centra en los supuestos ontognoseológicos de la teología natural: los conceptos de conocimiento, verdad y ser. En su pensamiento, la muerte del Dios metafísico es un resultado filosófico irreversible a partir de la crítica kantiana. Y ello fundado tanto en la concepción metafísica del conocimiento como en el concepto metafísico de realidad.

La fe cristiana se expresó filosóficamente en el sistema conceptual propio de la metafísica. Tal expresión fué históricamente inevitable y filosóficamente correcta.

Históricamente fue inevitable, por el hecho de que, en su desarrollo, la fe cristiana se encontró con un universo cultural dominado por la filosofía griega. Para expresarse a sí misma en tal contexto cultural no podía menos de helenizarse. La helenización de la fe cristiana fue un hecho histórico afortunado e inevitable. Filosóficamente la helenización de la fe cristiana fue correcta porque el pensamiento metafísico expresaba adecuadamente la verdad correspondiente a un nivel determinado del desarrollo de la autoconciencia humana. Pero, precisamente por su carácter de verdad, estaba autoimpulsado a trascenderse, a desarrollar su verdad. El nivel metafísico de la filosofía ha sido trascendido, como el pensamiento “físico” había sido trascendido por el metafísico.

El problema más acuciante que, según Dewart, tiene planteado actualmente el pensamiento cristiano es el de trascender sus fundamentos helénicos, el de “deshelenizarse”. Esta exigencia le viene impuesta tanto por la naturaleza evolutiva y autocreativa de la conciencia como por el propio dinamismo de la fe cristiana.

La dificultad que el hombre de nuestro tiempo siente respecto a la aceptación de la fe cristiana obedece a la retención ilegítima por parte de la misma fe cristiana de las categorías filosóficas helénicas que, para el nivel de conciencia del hombre contemporáneo, no transparentan, sino que ocultan, la verdad de la fe.

De esas categorías la fundamental es, sin duda, la básica de la metafísica: el concepto de ser.

## La “ontomorfización” de Dios

La conceptualización de Dios como “ser” (Ser Supremo, Ser Primero, Ser Necesario) es, sin duda, la tesis básica de la teología natural. La evolución histórica de las conceptualizaciones de Dios arranca de una concepción antropomórfica, sigue con una concepción “física” y culmina con la concepción metafísica o “ontomorfización” de Dios, según la expresión de Raimundo Panikkar. “En el proceso de purificación del concepto de Dios, anota Panikkar, y en el esfuerzo de desantropomorfizarlo, la noción de Dios irá adquiriendo cada vez mayor consistencia metafísica, esto es, se irá convirtiendo paulatinamente en el Ser. El proceso es visible y poco menos que perfecto en el tránsito de los Vedas a los Upanisads, por ejemplo. También los profetas de Israel podrán aducirse como testimonio del inicio de esta paulatina transformación del concepto de Dios. Otro ejemplo fascinante lo tenemos cuando después de la purificación metafísica de Platón y de su elaboración de la idea de Bien —sin que, por ello, la considere “dios”— Aristóteles dice que las sustancias primeras son los dioses (Metafísica, XII, 8 (1074 b 1) y abre la puerta para la identificación entre Dios y Ser” (4).

Pero, según el mismo Panikkar, el momento crucial y decisivo de la “ontomorfización” de Dios fue en Occidente la interpretación del nombre de Yahvéh en sentido metafísico. “Independientemente de otras condiciones referentes a la misma interpretación del texto, el cual no indica que Dios sea el Ser de los filósofos, lo cierto es que toda la metafísica cristiana y postcristiana occidental no puede ya pasarse sin esta identificación para aceptarla, negarla o superarla” (5).

Ahora bien, la disolución del concepto tradicional del ser entraña inevitablemente la ruina del discurso teológico propio de la teología natural. “La simbiosis pacífica —entre Dios y Ser— que desde Aristóteles ha constituido la espina dorsal de la cultura occidental, ya no es posible por más tiempo”, afirma Panikkar. Esta es asimismo la tesis fundamental de Leslie Dewart (6).

Para el pensamiento tradicional la identificación entre Dios y ser era una necesidad intelectual, si se quería salvar la realidad de Dios. “Desde Aristóteles, anota Panikkar, en Occidente y desde los Upanisads en Oriente, el ser por antonomasia es la subsistencia, 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, antes al contrario, deja de ser

---

4. R. Panikkar, *El silencio del Dios*, Guadiana, Madrid, 1970, pág. 174.

5. *Ib.*, pág. 174–175.

6. *Ib.*, pág. 189.

real. El ser es el sujeto, la “ousía”, el “atman”. En virtud de ese presupuesto, si Dios es real, no puede menos de identificarse con el ser: él será el sujeto último por antonomasia, la Substancia, fundamento de todas las cosas..., y, por ende, la Causa Primera, el Motor Inmóvil, el Creador último, etc.” (7).

Tanto para Panikkar como para Dewart, la disolución de la identificación entre Dios y ser viene empujada por los dos términos de la identificación: Dios y ser.

Por parte del ser el análisis del ser dado en la experiencia, inaugurado por Sto. Tomás, termina detectando, en las ontologías fenomenológicas, su desnuda facticidad e historicidad. La contingencia es el carácter del ser, y no sólo de un género de seres. Del ser dado en la experiencia, insistamos, pues la idea de un ser no dado en la experiencia es simplemente la idea de un ser imaginario. Dewart recordará la temprana conclusión de Hume según la cual “lo que es podría no ser” (8).

En una ontología construída a partir de la experiencia del ser “no puede haber lugar para un Primer Ser, ni para un Ser Supremo, ni para una Realidad última que trascienda el orden del ser empíricamente dado. Afirmar la posibilidad de concebir un Ser que diese sentido a lo que es esencialmente absurdo, de un Ser que fuese razón suficiente de lo que es esencialmente contingente, o de un Ser que trascendiera el orden de la realidad y encuentra su función más propia en ser negado por la experiencia..., afirmar que todo eso no es más que autoalienación del pensamiento” (9). La esencia del ser, establece Dewart, en las huellas de Heidegger, es manifestación. El ser no puede ser otra cosa que lo que aparece. Un ser que trascendiera la apariencia (mejor, la manifestación) es una contradicción “in terminis” (10).

“El pensar substancial, subraya, por su parte, Panikkar, ha dejado de ser dominante y decisivo en nuestra época y, en consecuencia, la sustancia ha perdido su posición óptica privilegiada”. La “entidad” ha dejado de pensarse como “necesidad inteligible” para concebirse únicamente como “hecho” contingente (11).

Pero la tradicional identificación del Ser con Dios —la “ontomorfización” de Dios— es minada asimismo por una reflexión más atenta a lo vivido en la experiencia religiosa. Entre las deficiencias que la “ontomorfización” de Dios entraña respecto a la experiencia religiosa señala Panikkar las siguientes:

---

7. *Ib.*, pág. 187.

8. Leslie Dewart, *Los fundamentos de la fe*, Laia, Barcelona, 1972, pág. 244. Cita de Hume remite a *Enquiry Concerning Human Understanding*, XII, 3

9. *Ib.*, pág. 242.

10. *Ib.*, pág. 243.

11. R. Panikkar, *op.cit.*, pág. 187.

— La “despersonalización” de Dios. “Cómo se puede entrar en relación personal con el Ser no es algo que se vea muy factible” (12).

— La atribución del mal a Dios o, si esto se rechaza, la desontologización del mal y del dolor. “La divinización del Ser lleva a la aniquilación del hombre: el hombre es un ser aún no hecho, no ha llegado a ser, es apariencia, devenir, está en gestación, es un simple tránsito. Si en Dios no hay mal, ello significa que *no hay* mal. Si se diviniza el ser no se puede ontologizar el dolor, ni hacer metafísica del mal; no son reales. Y con ello se cercena el hombre” (13).

— La cercenación de la libertad divina, por decirlo así, a fin de que pueda ejercer con dignidad sus funciones ónticas. El Ser Supremo debe ser perfecto y la perfección parece exigir la inmutabilidad en el sentido tradicional de la palabra, puesto que el cambio presupone carencia de lo que aún no era y, por tanto, imperfección. De ahí que, consecuentemente, el Primer Motor de Aristóteles no solamente sea inmóvil, sino que sea, además, incapaz de amar. De ahí que, a pesar de todos los esfuerzos, el Dios de la Escolástica cristiana no pueda tener ninguna relación real con las cosas. Cómo podrá entonces este Dios—Ser amar el mundo es un problema que la Escolástica no ha resuelto, a pesar de ser una exigencia fundamental de la fe cristiana. Cómo el Ser puede amar a los seres, salir a su encuentro, hacer que éstos lleguen hasta él, se “divinicen”, representan otras tantas aporías que la identificación entre Dios y el Ser lleva consigo” (14). En resumen, si Dios es el Ser y se toma su carácter de ser de una manera absoluta, no hay lugar alguno para los seres. El panteísmo, que el cristianismo tanto teme, o el ateísmo, que parece ser el nuevo enemigo, están a las puertas. O el Ser o los seres, porque el Ser no permite plural, ni los seres un singular que sea más que un mero nombre. “Las teorías de la analogía y de la participación podrán salvar algunas aporías filosóficas. Lo que no pueden es salvar a Dios y conservar el Ser” (15).

De lo dicho se sigue que el discurso filosófico de la llamada “teología natural” resulta insatisfactorio, tanto por sus presupuestos gnoseológicos, como por los presupuestos ontológicos. Gnoseológicamente, la idea de un conocimiento “sustancialista”, que capta la inteligibilidad necesaria del ser, remitiendo éste a un Ser no dado en la experiencia, resulta injustificada. No hay ninguna demostración que no sea, de algún modo, mostración.

---

12. *Ib.*, 181.

13. *Ib.*, pág. 179—181.

14. Panikkar, *op.cit.*, pág. 181.

15. *Ib.*, pág. 182.

Ontológicamente, la idea de un Ser Necesario no responde a ninguna experiencia del ser; es la pura idea de un ser imaginado.

Pero, además de su inviabilidad filosófica, la ontomorfización de Dios no hace justicia a la experiencia religiosa, más en concreto a la experiencia cristiana de Dios. Traducir a categorías ontológicas la experiencia cristiana de Dios da como resultado un concepto de Dios atravesado de aporías insolubles.

¿Quiere esto decir que la “ruína” de la ontología metafísica lleva necesariamente al ateísmo y no sólo a una reconceptualización de la experiencia religiosa sobre Dios?

Esta es, sin duda, la conclusión más ampliamente aceptada por la filosofía posthegeliana. “Lo que ha hecho hasta ahora la crítica de nuestra época, escribe Panikkar, ha sido, por lo general, tratar de desontologizar a Dios en una reacción comprensible, pero no siempre completamente feliz. Por ejemplo, se ha negado apresuradamente a Dios en lugar de proceder primeramente a la reforma de su concepto” (16).

El nivel a que ha llegado la conciencia filosófica frente a los viejos temas del conocimiento, la verdad y el ser comporta la superación de la metafísica y, por lo mismo, la desfundamentación filosófica de la teología cristiana. Para Dewart los análisis ontológicos de las ontologías fenomenológicas son definitivos. El análisis del ser dado en la experiencia nos descubre que “todo lo que es podría no ser”: todo ser es contingente. No hay ser necesario.

Pero ¿han acertado dichas ontologías al identificar la realidad con el ser? ¿No retienen injustificadamente, con esa identificación, el más decisivo y problemático prejuicio del pensamiento griego?

Ciertamente, piensa Dewart. Lo que el nivel actual de la autoconciencia humana nos sugiere es la necesidad de trascender tanto el teísmo como el ateísmo ontomórfico. La filosofía debe preguntarse “si está justificado conservar la reductibilidad de la realidad al ser, o si, por el contrario, la filosofía debe pasar a un siguiente estadio de deshelenización” (17).

Lo cual nos sitúa, después de comprobar la inadecuación de la teología ontológica, en la cuestión de la posibilidad de una teología no no—metafísica, sino

---

16. Panikkar, *op.cit.*, pág. 191.

17. Dewart, *op.cit.*, pág. 247.

meta-metafísica. Ese es el problema básico sobre el que gira el proyecto que Dewart llama "deshelenización".

### **La hipótesis de una teología metametafísica.**

La reconceptualización del conocimiento como autoemergencia de la subjetividad en el seno de la realidad objetiva, mediante la autodiferenciación del no-yo comporta que el conocimiento es necesariamente empírico. No hay, admite Dewart, ningún conocimiento extraempírico.

Ahora bien, "empírico" no significa, para Dewart, empiricista, en el sentido de sensorial-empírico, sino que, más profundamente, "la naturaleza empírica de la comprensión del hombre significa que éste no puede comprender nada que no le esté presente, ni de otro modo que como presente a sí" (18).

La presencia del hombre a sí mismo está coimplicada en la presencia del yo a la realidad. La negación de la metaempiricidad de un nivel de lo real, accesible a un conocimiento que trascienda la experiencia, es una consecuencia de la negación que Dewart profesa de la concepción substancialista de lo real. Tal concepción ontológica se caracteriza, para Dewart, por afirmar que el constitutivo de las realidades es su autoclausuramiento, su inseidad original, su esencia irrelacionada, a la que las relaciones respecto a las demás sustancias les sobrevienen como accidentes. Esa concepción ontológica, para la que el "mundo es un conglomerado de soledades", es el presupuesto metafísico sobre el que se asienta el concepto clásico de conocimiento como unión intencional de sujeto y objeto, unión que corrige intencionalmente el previo y entitativo aislamiento.

El presupuesto de un conocimiento metafísico es, para recordar el planteamiento hegeliano, "el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real" (19). Y así la realidad es pensada como lo que existe objetivamente, es decir, lo que existe en sí, independientemente de que le conozcamos y previamente a ello. Una realidad, por lo mismo que, en cuanto tal, es esencialmente exterior a nuestra propia realidad, aunque capaz de ser interiorizada por el ejercicio de nuestras "facultades" de conocimiento y apetito.

Para la teología metafísica, la realidad de Dios es metafísica, no sólo porque escapa a una aprehensión sensorial, sino, sobre todo, porque la esencial alteridad y

18. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 319.

19. Hegel, G.F.W. *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 1973, pág. 52.

distinción de Dios respecto a cualquier yo humano se entiende como la original alienación de Dios, como una cosa-en-sí, respecto del hombre. De ahí que el conocimiento de Dios sea metafísico en el sentido de que Dios se hace presente a la conciencia humana desde lo exterior de ella. La idea de que el hombre encuentra a Dios dentro de sí —coimplicado en la realidad de su propia conciencia— le parece a este tipo de pensamiento, a lo más, una metáfora poética. “El hecho fundamental será que, si Dios es real, independiente de la realidad y del pensamiento propio del hombre, sólo podemos relacionarnos con Dios si le encontramos fuera de nosotros. Sólo tras aislar previamente a Dios y al hombre se hace posible establecer una subsiguiente relación Dios-hombre” (20).

Esta concepción metafísica de Dios se funda en una concepción dualista de la realidad: el mundo metafísico como el mundo de las sustancias separadas —inteligencias de las esferas, Dios— y el mundo sensible y empírico, el mundo de las formas incardinadas en la materia.

El análisis del ser dado en la experiencia, llevado a cabo por las ontologías fenomenológicas, establece que “el ser no puede ser otra cosa que lo que aparece”, “un ser que trascendiera la apariencia es una contradicción de términos”.

La muerte de la metafísica es, por lo mismo, el descubrimiento de la inanidad de un mundo hiperuránico, el olimpo de los dioses. La “muerte de Dios”, anunciada por Nietzsche, es ciertamente la muerte del Dios cristiano, pero un Dios cristiano platonizado, concebido metafísicamente (21).

Ahora bien, la nueva comprensión de realidad y conocimiento, ¿implica la irrealidad de Dios o, simplemente, que su realidad no se identifica con el ser? Dicho con palabras de Dewart, “¿puede erigirse el teísmo sobre los mismos fundamentos ontognoseológicos del ateísmo?” (22). La muerte del Dios metafísico ¿no es, en contra de lo que tanto el teísmo como el ateísmo metafísicos piensan, “una apertura de horizontes de la especulación filosófica sobre Dios?” (23).

La pregunta tiene dos sentidos: a.— El concepto tradicional o metafísico de Dios ¿puede encontrar una base en los conceptos ontológicos y gnoseológicos fundamentales actuales? La respuesta de Dewart es negativa. “Simplemnte, el

---

20. Dewart, *op.cit.*, pág. 320.

21. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1972, pág. 143. (También, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969, pág. 180.

22. Dewart, *op.cit.*, pág. 244.

23. *Ib.*, pág. 249.

concepto tradicional cristiano ya no es viable. Así pues, la pregunta sería inútil si escondiera la esperanza de hacer volver o desviar la corriente del pensamiento filosófico” (24). b.— Pero la pregunta puede plantearse, de un modo más radical, en el sentido siguiente: el nivel de autocomprensión que la reconceptualización del conocimiento, la realidad y la verdad suponen ¿no indica la insuficiencia de la concepción tradicional de Dios, compartida igualmente por el teísmo y el ateísmo metafísicos? La defensa y el rechazo de un mismo concepto son posturas sólo en parte antagónicas. Son solidarias, en cambio, en la afirmación de un mismo concepto de Dios como correcto, aunque se opongan entre sí en el juicio sobre la existencia de la realidad conceptualizada por éste.

Efectivamente, ambos, teísmo y ateísmo, coinciden en pensar que, si hay algún concepto de Dios filosóficamente válido, éste debe ser el concepto metafísico de Dios. Pero, mientras el teísmo considera válido el conocimiento metafísico, el ateísmo piensa que el pretendido conocimiento metafísico es una ilusión. El concepto de ser no puede extenderse más allá del orden de la realidad abierto a la común comprensión empírica de cada día.

Pues bien, la pregunta debe cuestionar ese presupuesto común. El entendimiento humano se ha desarrollado hasta el punto de encontrar necesario redefinirse a sí mismo, a su conciencia y al objeto de su conciencia. ¿No señala esta experiencia la posibilidad y la necesidad de que el hombre redefina o reconceptúe el objeto de su fe? “A la luz de esta hipótesis, la pregunta que he hecho es legítima. Significa: la interpretación de la experiencia religiosa sobre el presupuesto de los fundamentos teológicos del mundo helénicooccidental contemporáneo, ¿no nos pide que reconceptualicemos la realidad que tradicionalmente ha sido concebida como el Ser Supremo?” (25).

Tal posibilidad de trascender el concepto metafísico de Dios no se les ha ocurrido a los filósofos no creyentes de la cristiandad occidental. Y ello es debido al olvido de la historicidad de la conciencia en general y, por tanto, de la conciencia filosófica. Tal olvido no es exclusivo de la escolástica —“la que, por definición, tiene sus tesoros en el pasado”—. Pero “uno se asombra, sigue diciendo Dewart, de que el mismo Heidegger piense que el reloj de la historia fuera mal ensamblado en la factoría griega, y se asombra tanto que sólo queda una triste sonrisa para acoger el pesimismo aún más radical de Sartre, quien sugiere que mejor sería que no se hubiese puesto en marcha ningún reloj” (26).

24. *Ib.*, pág. 245.

25. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 245.

26. *Ib.*, pág. 246.

“Es comprensible que, en la primera explosión del descubrimiento humano del progreso, se creyera que éste no revelaba más que los errores del pasado. Exige mucha más reflexión empezar a darse cuenta de que, por el contrario, *por el hecho mismo de que el progreso sea progresivo, cada progreso revela sobre todo y esencialmente la verdad del pasado*” (27). Pero, al mismo tiempo, por ser una progresión desde el pasado, el nuevo nivel de desarrollo se ve obligado a pensar el pasado como inadecuado.

Por lo dicho, la entrada en una edad postmetafísica de la filosofía no consiste en regresar a una verdad olvidada, sino en pasar, a través de la verdad de la metafísica, hacia una verdad filosófica que está más allá del pensamiento metafísico.

Dicha superación de la metafísica ha sido parcialmente lograda por las ontologías fenomenológicas, según el juicio de Dewart, al patentizar que el ser consiste en la manifestación, que no hay ser que trascienda la fenomenicidad. Pero no suficientemente, ya que mantienen injustificadamente la identificación entre realidad y ser, la afirmación de que el verdadero nombre de la realidad es ser.

Situados en el ámbito directamente teológico, la tarea de trascender la metafísica —y no, al modo heideggeriano, la de destruirla para reconstruirla— nos impide plantear la comprensión del concepto metafísico de Dios en una alternativa excluyente, cada uno de cuyos miembros viene representado por el teísmo y el ateísmo tradicionales: o bien que el concepto metafísico de Dios es la verdad filosófica última e irreformable sobre Dios, la cual debe ser ahora redescubierta y conservada, o bien, por el contrario, que era el error filosófico básico sobre el hombre, un error que debe ser definitivamente abandonado.

Si el pensamiento filosófico se desarrolla verdadera y creadoramente, el actual “kairós” de la filosofía no puede ser considerado sino como un momento de ese desarrollo, más allá del cual puede legítimamente darse un nuevo nivel de progreso en la historia del pensamiento religioso. “En efecto, piensa optimísticamente Dewart, el atolladero teísmo—ateísmo tiene un gran sentido histórico y debe ser considerado como *una abertura de horizontes* de la especulación filosófica sobre Dios” (28).

Esta es, en definitiva, la hipótesis superadora de la metafísica tradicional e, incluso, de las ontologías fenomenológicas: el ser no es el nombre de la realidad en cuanto tal. El ser es ciertamente un modo de ser real, pero en la misma experiencia humana se manifiesta una realidad que trasciende el ser y no es ser. De ahí que la

---

27. *Ib.*, pág. 247.

28. Dewart, *op. cit.*, pág. 249.

filosofía no tenga que ser ontológica en su naturaleza esencial. A ese resultado debe llegar, para nuestro autor, la deshelenización del concepto de realidad. Tal deshelenización ofrecerá el “marco más propio para una fe cristiana en la que Dios no puede ser concebido como el Ser Supremo, porque no ha de ser pensado ni siquiera como ser” (29).

Para Dewart esta hipótesis viene sugerida a) por la historia de la filosofía, b) por las mismas exigencias internas de la fe cristiana, y c) por la “mejor evidencia empírica que hoy podemos descubrir”.

### **Exigencias desontologizadoras de la experiencia cristiana.**

El máximo contraste entre la experiencia religiosa de Dios y la ontomorfización de Dios es, sin duda, “la coerción de la libertad divina” (30).

En efecto, la intuición básica de la experiencia religiosa reside en que Dios es el *término de nuestra invocación*. Puede ser invocado, porque está vuelto al hombre y porque su realidad no está determinada por ninguna necesidad interna. El es la libertad originaria, el poder renovador. “Hace nuevas todas las cosas”, según la afirmación del Apocalipsis. El simple hecho religioso de la oración se funda, sea cual sea la concepción de esa Realidad a quien se invoca, en que Dios no es el *Fatum* o la *Moirá*, ni está sometido a ellos. “Dios es gratuito”. “Su iniciativa es total y absoluta frente a todo lo existente” (31).

La otra cara de esa Libertad Originaria es, sin duda, la llamada contingencia del ser dado en la experiencia. Todo lo que es podría no ser; todo lo que es de un modo podría ser de un modo distinto. No hay en los existentes ninguna necesidad existencial ni esencial.

Es significativo que la conceptualización de Dios como Ser Supremo haya sido considerada equivalente a la de Ser Necesario. Necesidad y Supremacía eran caracteres que había que atribuir a Dios si se quería conservar, de una parte, que Dios es “ser” y, de otra, que Dios no es superfluo. Mantener la ontomorfización de Dios y preservar su condición de Gratuidad Absoluta tenía que desembocar en el concepto de Dios como Ser Necesario y “necesitado” por su propia “naturaleza” divina. El Dios ontomórfico era, esencialmente, un dios de la naturaleza, pero no el Dios de la historia.

---

29. *Ib.*, pág. 247.

30. Ortega y Gasset, *op.cit.*, pág. 242.  
R. Panikkar, *op.cit.*, pág. 181.

31. J.M. González Ruiz, *Dios es gratuito, pero no superfluo*, Madrid, 1970, pág. 22.

Ello tenía una implicación grave en la comprensión de las relaciones de Dios con el mundo. “No puede tener ninguna relación real con las cosas,... no puede ni siquiera conocer el mundo, ni tan sólo a sí mismo” (32). La razón es insoslayable: “El Ser Supremo debe ser perfecto y la perfección parece exigir inmutabilidad” (33).

Si del dato básico de la experiencia religiosa en general —que Dios es término de nuestra invocación— pasamos a la experiencia específicamente cristiana, la incompatibilidad con el concepto ontomórfico de Dios se acrecienta. Para Dewart tal incompatibilidad consiste básicamente en el “chorismós”, el hiato insalvable que la ontologización de Dios introduce entre Inmanencia y Trascendencia de Dios. La oposición entre ambas venía impuesta por los fundamentos filosóficos helénicos sobre los que se montó la reflexión de la teología cristiana acerca de Dios. A partir del concepto de la inmutabilidad del Dios ontológico, en el sentido griego, verdades cardinales del cristianismo, como la Creación, la Encarnación o la Redención, resultaban impensables. La solución tradicional era puramente verbal: era el recurso a la “coincidentia oppositorum” que se presumía ser una propiedad del Infinito. Tal solución, especulativamente insatisfactoria, tuvo el efecto de inautenticar la vida cotidiana de los creyentes. Dice Dewart: “Y así, mientras confesamos al Dios verdadero, trascendente e inmanente, al mismo tiempo, en nuestra vida real encontramos muy difícil —casi imposible— vivir la contradicción. Empalados a un dilema cuya naturaleza y realidad no siempre advertimos, de un modo instintivo optamos por el extremo más “seguro”, de lo cual ordinariamente se sigue que nuestra fe sólo se dirige *de hecho* al Dios trascendente. En cierto sentido seguimos creyendo —es decir, lo afirmamos, sin comprenderlo— en un Dios inmanente. Se ha abierto una sima entre la confesión verbal de una verdad y la negación de la misma implícita en nuestra experiencia, nuestra creatividad y nuestra vida colectiva”. “Todos los modos —y ha habido muchos— como los cristianos han despreciado al mundo son una negación viviente de la inmanencia de Dios” (34).

La contradicción trascendencia—inmanencia es, en términos del pensamiento helenizado, la contraposición entre “naturalismo” y “sobrenaturalismo”. Y esa contraposición irreductible venía impuesta por el sistema helénico de conceptualización de la realidad, básicamente por los conceptos de “naturaleza” y “ser”.

La originalidad de la experiencia cristiana de Dios reside en la afirmación de la Encarnación de Dios en la historia del hombre. Afirmación que se da en estrecha

---

32. R. Panikkar, *Ib*

33. *Ib*.

34. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 253–254.

correspondencia con la fe en la creación. Lo que el pensamiento griego llama “naturaleza” es, para el pensamiento bíblico, creación. Esto no significa únicamente que el modo bíblico de entender el mundo consista en añadir a la realidad entendida como “naturaleza” la dimensión de “causada”, reteniendo, sin embargo, la idea griega de que la estructura del mundo —la *physis*— es una estructura atemporal, “racional” y, en cuanto tal, necesaria. Creación significa, más decisivamente, que la realidad del mundo es acontecimiento, historia.

La creación es no tanto “causación”, cuanto “revelación”, teofanía, palabra interpelante. “Dios crea por la palabra”. Y, aunque la creación es emergencia del mundo a la “existencia” —emergencia gratuita y, por ello, dada—, la existencia es existencia del mundo, autónoma, no “participación” en nada propiamente divino. “La creación bíblica, observa González Ruiz, implica de suyo la creación de lo “otro”. Por la creación Dios creó “lo completamente otro” (35).

Si el famoso principio metafísico “*Omne agens agit simile sibi*” resulta problemático aplicado a la actividad del espíritu, no puede aplicarse de ningún modo a la actividad creadora. Por lo tanto, si la creación es revelación, lo es no porque el efecto sea semejante a la causa sino porque, siendo lo—otro—que—Dios, apunta más allá de sí mismo.

La creación bíblica es, pues, acontecimiento, historia. Lo cual implica, entre otras cosas, que esté siempre abierta a posibilidades no deducibles de su naturaleza y que no sea posible enclaustrarla en un primer momento de despegue del ser, como si, una vez puesta en marcha por un “relojero” divino, la creación funcionase, eternamente igual, mecanicísticamente.

La concepción de la creación como naturaleza se acentúa en el deísmo ilustrado. Y esa confusión es la razón decisiva del rechazo de la fe cristiana por parte del pensamiento ilustrado, precisamente porque la fe cristiana de que en Cristo Dios ha irrumpido en la historia del mundo no es “natural” o “racional”. Toda religión “positiva”, por suponer más o menos explícitamente que el mecanismo de la naturaleza puede ser desarticulado por una Presencia inesperada, irrupiente, de Dios, es, para el racionalismo ilustrado, pura mitología (36).

Que la creación no es naturaleza, sino acontecimiento, hace posible entender que la autocomunicación de Dios en Cristo no sea un hecho heterogéneo que venga a romper un proyecto previo.

---

35. J.M. González Ruiz, *op.cit.*, pág. 23.

36. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 254.

La conceptualización de la fe cristiana en términos culturales helénicos llevó coherentemente a pensar la creación como naturaleza y la redención como sobrenaturaleza. Para el griego, la naturaleza da razón de la inteligibilidad de un ser natural, porque es un principio de necesidad interna. La naturaleza da, además, razón exhaustiva de las operaciones de un ser. De ahí que, al pensar la Encarnación de Dios en términos de naturaleza y sobrenaturaleza, el “nuevo ser” o la “nueva vida” que la autocomunicación de Dios por la Encarnación ponía en el hombre debía ser pensado asimismo como un principio interno de actividad, una a modo de “naturaleza”: una sobre-naturaleza. Ello entrañaba una consecuencia para el pensamiento y la vida cristiana: la inmanencia de Dios al mundo era atenuada, al no estar Dios presente a la creación sino es mediante unos mecanismos sobrenaturales: la “gracia”. “Se seguía afirmando la presencia de Dios, pero no tenía ninguna función significativa en la experiencia religiosa cristiana. La trascendencia de Dios cumplía toda la función activa, lo cual significa que la trascendencia de Dios fuera automáticamente interpretada en el sentido de estar en discontinuidad, e incluso en oposición, con la inmanencia de Dios. En efecto, trascendencia dejó de significar *la incommensurabilidad de Dios con el ser en el que vive y al que está presente*, y se convirtió en la incommensurabilidad de dos realidades esencialmente separadas, la de creador y la de creatura. Se establecía, pues, la distancia infinita entre ser creado y Ser increado. Se siguió confesando la inmanencia de Dios, pero ya nadie creyó efectivamente en ella” (37).

Del hecho de que Dios no es el mundo se sacó, de hecho, la conclusión de que Dios está fuera del mundo. La precipitada conclusión venía determinada por la oposición de conceptos natural-sobrenatural. Desde la comprensión cristiana de la Creación y la Encarnación no se puede interpretar la relación entre ambas como la de naturaleza y acontecimiento sobrenatural. Ambas son acontecimientos surgidos de la Libertad Originaria. La Encarnación no es la “venida” desde fuera de la creación de un Dios olímpico. Dios está presente a su creación. La historicidad de la realidad significa que ésta surge permanentemente de la *gratuita* —ni natural, ni sobrenatural— iniciativa de Dios.

La incompatibilidad entre inmanencia y trascendencia es, como ya apunté, resultado inevitable si se concibe a Dios en términos ontológicos. La razón es que, en esa reducción ontomórfica, si Dios ha de ser distinto del ser creado, debe ser entendido como separado de éste por el abismo de una trascendencia que, de hecho, niega la inmanencia de Dios. Si Dios es el Ser inmanente a los seres, “llegaríamos a la consecuencia inevitable de que no existe nada en realidad que no sea Dios” (38).

---

37. Dewart, *op.cit.*, pág. 263.

38. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 264.

Conclusión: el Dios cristiano, immanente y trascendente a la vez, no puede legítimamente ser concebido como ser. “La trascendencia genuinamente immanente de Dios significa (negativamente) que si el Dios al que encontramos siempre *aquí* no ha de desvanecerse en el aire, si no ha de convertirse en un ídolo, si no ha de ser reducido a la totalidad del ser y si no ha de ser difuminado como devenir del mundo o proyección del hombre, en una palabra, si el Dios que existe *aquí*, dentro del ser, ha de ser el Dios de la tradición cristiana, no podemos concebirlo como ser” (39). La ontoteología no sirve ya para expresar la realidad del Dios cristiano. La misma doctrina es propuesta por Panikkar: “Hay que preguntar simplemente por la relación que el Dios tiene con el Ser, ya que difícilmente podrá avenirse a preguntar qué clase de ser es el de Dios o que lugar le toca a Dios en la universalidad del ser. ¿Cómo aceptar la divinidad y entrar en relaciones con ella burlando la guardia del ser, escapándose de la alambrada del ser que filósofos, teólogos y toda la cultura “civilizada” ha puesto en torno a Dios?” (40).

Ciertamente, esta conclusión crea toda una difícil problemática. Pero, sea cual sea la solución que la especulación teológica busque en orden a una comprensión más adecuada de lo que la experiencia cristiana llama Dios, resulta incuestionable, para ambos autores, que la ontologización no sirve ya para expresar la experiencia cristiana de Dios.

La legitimidad de trascender el concepto ontológico de Dios viene sugerida, para Dewart, por la misma historia del concepto metafísico de Dios. El pensamiento metafísico fue posible gracias a la conciencia de las deficiencias del pensamiento “físico”. Las religiones primitivas concebían a Dios como una realidad del mismo orden que cualquier otra cosa que cae bajo la experiencia humana. La “física” griega no se apartó mucho de tal punto de vista, aunque creó la posibilidad de que se hiciera. La metafísica introdujo el concepto de Dios como la realidad que trascendía el orden del ser empírico. Tal transformación del concepto de Dios sólo era posible gracias a una extensión del concepto de ser. Las deficiencias del concepto metafísico de Dios tiene sus raíces en el concepto físico de Dios. Y Dewart cita a Heidegger: “Desde su mismo principio, la “física” ha determinado la esencia e historia de la metafísica...; la metafísica ha seguido siendo sin ningún cambio física” (41).

Física y metafísica teológicas coinciden en concebir a Dios como “ser”. Lo que diferencia a la metafísica está en concebir al ser como apariencia y realidad, es decir, como abarcando grados, niveles y mundos. Analogía o polivalencia del ser. “Sólo

---

39. *Ib.*, pág. 266.

40. R. Panikkar, *op. cit.*, pág. 190.

41. M. Heidegger, *op. cit.*, pág. 56.

porque la metafísica concibe a Dios de este modo, puede seguirse que Dios sea precisamente trascendente en cuanto ser porque es la Forma Primera, o el Pensamiento de los pensamientos, o la Causa Primera, o el Uno o el Ser Mismo Subsistente” (42).

Es importante para comprender el alcance que Dewart da a su crítica de la ontoteología advertir la relación que, según él, se da entre los conceptos de “ser” y “physis”. La esencia de la metafísica viene determinada por la física, dice, siguiendo a Heidegger. De ahí que el concepto metafísico de Dios es *el mismo concepto físico*, liberado de sus limitaciones. Tal Dios es “ser” básicamente del mismo modo que el ser “empírico” (es decir, por existir), aunque se dice que es diferente de éste precisamente en cuanto ser, diferencia no accesible a la experiencia.

La experiencia cristiana de Dios viene, pues, a coincidir con el pensamiento moderno en la invalidación de la metafísica. Ahora bien, frente a las ontologías fenomenológicas, el pensamiento cristiano ha de preguntarse: La ontología, ¿ha de ser “rehabilitada” o “trascendida”? Y una vez admitido que el concepto de ser debe ser desmantelado, “¿vamos a reconstruir, rehacer y renovar la fe tradicional en un cierto Ser Supremo, o, más bien, vamos a revolucionar la fe tradicional para llegar a la fe en una Realidad que se encuentra más allá del ser mismo?” (43).

La pregunta pudiera insertarse en una vieja tradición filosófica, representada por el Bien de Platón o el Uno de Plotino. Y ciertamente una cierta inspiración plotiniana ha podido descubrirse en otro filósofo de la religión cristiana, igualmente crítico de la ontoteología, Henri Duméry. En el caso de Dewart, la inspiración de su crítica parece, más bien, la acentuación de la originalidad de la experiencia bíblica de Dios y el análisis de la helenización de los conceptos filosóficos en que se ha vertido. En Panikkar, por el contrario, la desontologización se presenta en el horizonte de la confrontación de tres universos religiosos: el helénicooccidental, el bíblico y el budista.

### **Realidad y ser. Formas lingüísticas de experiencia de la realidad como no-ser.**

El punto de llegada del discurso dewartiano es la afirmación de que un análisis de la experiencia manifiesta que en la misma experiencia del ser se nos da la experiencia de una realidad que es no-ser.

La dificultad de tal afirmación no se le oculta al autor. La inadecuación de un concepto ontomórfico de Dios, tal como fue expuesta anteriormente, parece

---

42. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 269

43. *Ib.*, pág. 270-271.

justificada. De esa inadecuación se pueden concluir, con igual legitimidad, bien el ateísmo, bien simplemente la teología negativa o bien, más sencillamente, la inefabilidad de la realidad de Dios. “De lo que no se puede hablar hay que callarse” (44).

Pero ¿cómo hablar con sentido de una realidad que trasciende el ser cuando, al menos en nuestras lenguas indoeuropeas, hablar consiste en atribuir un predicado a un sujeto mediante el verbo copulativo—existencial ser?

La primera dificultad, pues, nos viene del lenguaje. Si el lenguaje es, como Dewart sostiene, la forma sociocultural de la experiencia, no cabe duda de que los que experimentamos la realidad en la forma lingüística indoeuropea estamos condenados a identificar realidad y ser.

Pero hay una segunda dificultad más decisiva, si se quiere. El objeto de la experiencia es únicamente el ser. Experimentar una realidad es objetivarla: “aquello” es “aquello”, no yo; yo soy yo, no “aquello”. Siendo esto verdad, ¿cómo puede decirse que la realidad que trasciende el ser se nos da en la experiencia? Aunque la respuesta a esta dificultad haya de ser considerada más adelante, parece conveniente adelantarla aquí con el fin de poder entrever el sentido del problema de la experiencia de una realidad que trasciende el ser. En el mismo objeto de la experiencia —el ser— se nos da la experiencia de la realidad que le trasciende. Y esta experiencia de la realidad no—óptica no es una deducción de tal realidad a partir de la realidad óptica, sino la experiencia de la realidad no—óptica como aquello a que remite la experiencia del ser.

Pero, ¿cómo hablar y conceptualizar una tal pretendida realidad no óptica, si, por esa misma condición, es al mismo tiempo inobjetivable? Porque, precisamente por ser una realidad que trasciende el ser, es relativa al ser. Por ello es susceptible de ser conceptualizada indirecta y relativamente por su relación al ser.

Insisto: la dificultad de su empresa no se le escapa a Dewart. “Tal suposición, ¿puede ser considerada en serio?”, se pregunta. “¿Podemos aceptar como hipótesis la existencia de una realidad distinta del ser, una realidad que es no—ser? ¿Es todo eso posible, siendo así que la mente retrocede ante tal insinuación? ... Tales cuestiones manifiestan dificultades reales” (45).

Hemos de hacer una observación que radicaliza las dificultades. Podría pensarse, después de los análisis anteriores, que el concepto de ser debe ser trascendido en el

---

44. La repetida frase de Wittgenstein se halla en el *Tractatus*, 7.

45. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 272.

sentido de ser mejorado, despojado de sus interpretaciones problemáticas. Si esto fuera así, el significado de la afirmación según la cual la reducción ontológica de la realidad es ilegítima vendría a ser modestamente que la realidad es el verdadero nombre de lo que erróneamente la metafísica llama ser (46).

La afirmación de una realidad que es no-ser es más radical: significa que en la experiencia del ser se nos abre la experiencia de una realidad distinta al ser —y, por tanto, su nombre es no-ser—, pero relativa al ser.

Dewart aclara su terminología.

*Realidad*: “en el lenguaje ordinario de hoy acostumbramos a entender por realidad aquello que trasciende la conciencia, aquello que es distinto de nosotros mismos” (47).

*Ser*: “un ser es una realidad *que es*” (48).

En el mismo uso lingüístico común no se ve ninguna legítima diferencia entre esos dos términos. El ser es “*lo mismo que*” la realidad. El sentido común añadiría que no existe ninguna realidad que no sea. “Pero lo piensa porque su lenguaje perpetúa una cierta interpretación metafísica de la realidad. De hecho incluso el sentido común reconoce que se dan dos términos distintos. El uso común puede decir que el ser *es lo mismo que* la realidad. Esto puede ser verdadero o falso, pero en todo caso es una afirmación de lo que es la realidad, y supone que la realidad es hecha real por un cierto acto; en concreto, por el acto de ser... Se trata de una interpretación, no de un hecho de la experiencia y, además, está filosóficamente condicionado. No es un hecho empírico primario” (49).

El hecho empírico, previo a toda interpretación, es simplemente que la realidad es un hecho y que la experiencia muestra la dualidad del yo y de lo otro. Que ese “otro” presente al yo sea constituido en su “otredad” o realidad por un acto que pone *intrínsecamente dentro de sí* es ya una interpretación.

*Objetividad*: Objeto puede significar lo mismo que realidad, siempre que signifique simplemente aquello que trasciende la conciencia. Pero el uso común acostumbra a tomar el término objeto para significar una cosa—en—sí—misma, la in—seidad, la aptitud para no necesitar relacionarse con otro. De ahí la equivalencia entre objetividad y ser.

46. *Ib.*, pág. 289.

47. *Ib.*, pág. 272

48. *Ib.*, pág. 273

49. *Ib.*, pág. 273.

Si admitimos, pues la hipótesis de una realidad metaóntica podríamos distinguir: *realidad real*, para significar esa realidad no-óntica y *ser real* o *realidad objetiva* para significar la realidad óntica.

Quizá sea un avance en la clarificación de esta distinción la observación de que la *realidad objetiva* o *ser real* es in-seidad, ex-istencia, acto autoconstituyente, autoidentidad. Lo que la caracteriza es la "aptitud para no necesitar relacionarse con otro".

La realidad, encunto cosa distinta del ser, es lo "distinto" a nosotros mismos, pero en esa su distinción está incluida su relacionalidad, su condición de ser el "fondo" sobre el que y en relación con el cual el ser emerge. "Así, pues, la realidad es todo aquello con lo que el ser puede relacionarse" (50). La característica esencial de la realidad es su aptitud para relacionarse. "Es cierto también que la realidad objetiva o "ser" está en relación, pero el ser está en relación *porque es real*, no necesariamente *porque es*" (51).

*Irrealidad*: es un concepto lógico, no empírico, que significa lo no real. La no realidad no es experimentable, pero, puesto que hemos experimentado y concebido la realidad, las propiedades lógicas de la mente no son sino las consecuencias de su presencia a sí, hacen automáticamente posible, si su forma lingüística es indoeuropea, concebir la no realidad. Lo mismo pasa con el concepto de no-ser.

*No-ser*: para el modo de pensar en el que ser y realidad son lo mismo no-ser equivale a irrealidad, a nada.

Manteniéndonos en la hipótesis de una realidad distinta del ser, la ausencia de realidad ha de denominarse irrealidad, no-realidad o nada. No-ser, en cambio, es la realidad que no es ser o es no-ser. La forma sociohistórica de experiencia plasmada en las lenguas indoeuropeas identifica realidad y ser. ¿Se dan otras formas lingüísticas de experiencia que las distinguen? Ciertamente, piensa Dewart. Tal es, según él, el caso de la lengua china.

"Es aquí, ha observado Panikkar, 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 desdivinizar el ser y desontologizar a Dios, sin que ni al uno ni al otro les pase nada,

---

50. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 274.

51. *Ib*

por así decir. Si ello no es posible, no quedará otro camino que la identificación, por una parte, y el ateísmo o el nihilismo, por otra” (52).

Para Dewart, en la metafísica occidental la identificación de ser y realidad significa dos cosas: a.— ser *equivale* a realidad, es decir, hay entre ambos términos una total sinonimia. b.— ser expresa la esencia de la realidad, es decir, la realidad, *en cuanto tal*, es ser. No se trata, pues, de una simple sinonimia del lenguaje común, sino de una profunda verdad metafísica, que se fundamenta en el principio de identidad. Tal principio no se reduce a afirmar que la realidad es idéntica a sí misma, sino que la realidad es idéntica a sí misma a pesar de la distinción real entre lo que ella es (esencia) y el acto por el que ella es lo que es (esse). “Cada realidad es constituida como un en—sí—mismo por un acto (el del “esse”), por una perfección que es el más alto principio intrínseco de su ser mismo. Así pues, la doctrina metafísica clave involucrada en la identificación de realidad y ser es la de que el “esse” es el acto en virtud del cual la esencia es un “ser”.

Y esta identificación viene impuesta por la estructura sintáctica de las lenguas indoeuropeas, a partir de las cuales ha surgido la especulación metafísica. “En efecto, el carácter exclusivamente verbal de la oración (greco—romana) significa que todo pensamiento grecorromano considera a cada realidad como un sujeto de acción. De ahí que cualquier cosa que pueda atribuirse al sujeto de predicación debe también atribuirsele como a su acto. Como dice Maritain, la existencia es “una actividad..., una energía” (53).

La metafísica occidental con—funde, pues, realidad y ser. Según que identifique el ser con la inteligibilidad (la esencia) o con la existencia, con—fundirá la realidad con la esencia o con la existencia. Platón y Aristóteles hacen lo primero. Heidegger y Sartre, lo segundo. Sto. Tomás se encuentra a medio camino entre ambos extremos: la realidad es, para él, el “ens” compuesto de esencia y existencia.

Pero la “forma mentis” grecorromana no es la “forma mentis” humana, sin más. Fuera de la familia cultural indoeuropea no se encuentra fácilmente esa estructura de relación con la realidad. Dewart analiza la “forma mentis” expresada en la lengua china. Y advierte, siguiendo a Agnus Graham, que en ella se concibe una realidad distinta al ser. Para el usuario de la lengua china el “ser” y el “no—ser” —como diríamos *nosotros*—, aunque opuestos, no son contradictorios. Se hallan en relación mutua. Es así explicable que el pensamiento chino, edificado a partir de unas

---

52. R. Panikkar, *op.cit.*, pág. 168—169.

53. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 281.

estructuras lingüísticas tales, haya podido concebir la realidad no óptica.  
Descubrimiento fundamental del Taoísmo.

Tao se suele traducir por el *camino*. Pero no se trata de un modo metafísico de decir "el camino bueno de la vida" o "el adecuado método de la propia perfección". En filosofía "Tao" se refiere a la vida o realidad interior autorreveladora que se da en el universo y en cada una de las cosas del mundo, en relación con la cual puede encontrarse el significado y la finalidad, la inteligibilidad y la perfección. Es interesante advertir, subraya el autor, que los traductores chinos de la literatura cristiana acostumbran a usar "Tao" para traducir "Logos".

Tao, según Dewart, se usa para designar metafóricamente la realidad última, realidad distinguible del ser. "Tao es un término para Nada, escribe un taoísta del siglo III. Como no hay nada a través de lo cual no pase, ni hay nada que no le siga, se le llama metafóricamente Tao, es decir, el camino". E interpreta el autor: "Es evidente que esa fórmula Nada —o en mi terminología no—ser— no significa la ausencia o negación de una realidad existente; significa la ausencia de "ser", "ens" (54).

Tao, además, puede ser conocido por el hombre precisamente en aquello que Tao no es. En otras palabras: nos hacemos conscientes de Tao sólo en relación con algo distinto de él.

Dewart, con su examen de las estructuras lingüísticas del chino, trata de mostrar como la con—fusión ser—realidad del indoeuropeo no es necesariamente "humana" e inevitable. "Nos permite vislumbrar que *es muy posible concebir* una realidad que esté relacionada con el ser, pero que sea distinta de él. Una realidad, por consiguiente, que no es un ser trascendente, sino aquello que trasciende el ser, que, por lo mismo, puede ser una realidad inmanente al ser permaneciendo distinta de él, precisamente porque es distinta de él" (55).

Se dan, pues, modos de pensar que conciben una *realidad que no es*. Manteniéndonos en el terreno de la posibilidad abstracta de una realidad no—óptica, se debe concluir que esa hipotética realidad no podrá ofrecer los caracteres que la reflexión ontológica descubre en el ser. No será ni contingente ni necesaria, ni fundamento o antecedente del ser, su causa condicionante o cualquier otra cosa que pertenezca al orden del ser.

---

54. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 286—287.

55. *Ib.*, pág. 287—288.

Ello crea una cuestión ulterior: ¿qué relación existe entre realidad y ser? Se puede adelantar, por lo dicho, que la relación de la realidad con el ser y con el ser cabe sí de la conciencia no puede ser la misma que se da entre un ser y otro ser. Ni la del género con la especie, ni la del ser trascendental o analógico con los géneros supremos del ser o categorías. Pero la respuesta cumplida a esa cuestión sólo es posible empíricamente, mediante una investigación de la experiencia de la realidad.

### **La experiencia “religiosa” de la realidad.**

La cuestión es planteada por Dewart en estos términos: “Hemos determinado que la cuestión planteada en nuestro tiempo por la evolución del pensamiento filosófico, así como la historia del dogma cristiano, es la siguiente: ¿qué nos revela el análisis de la *experiencia religiosa* acerca de la naturaleza de la realidad? Y concretamente, ¿revela alguna realidad que trascienda al ser?” (56).

La experiencia religiosa no se toma aquí como una experiencia recóndita y extraordinaria, al modo de la experiencia mística de Bergson, por ejemplo, forma ésta de experiencia claramente “derivada y elaborada”. “La experiencia religiosa, en su forma esencial y fundamental, no es otra cosa que la experiencia cotidiana y ordinaria, en cuanto que es el origen de la fe religiosa, o, mejor, aquel aspecto determinado de la experiencia cotidiana y ordinaria que es el origen de la fe religiosa” (57).

No podemos detenernos aquí en la doctrina dewartiana del conocimiento, tema central, igual que el del concepto de ser, de sus reflexiones. Bástenos resumir su concepción de la experiencia en sus notas esenciales.

a.— La experiencia es, en definitiva, la presencia del yo a sí mismo y lo distinto de sí mismo. b.— Por ser la experiencia la presencia del yo a sí mismo mediante la autodiferenciación de lo otro—que—sí—mismo, la experiencia hace consciente al hombre de su incardinación en la trascendencia. La conciencia es trascendencia, emergencia de la subjetividad en el seno de la realidad, autocreatividad y autodesarrollo. “Toda conciencia pone al hombre en contacto con la realidad, pero, al mismo tiempo, le pone en contacto con su propia autopresencia y con su propia libertad” (58). c.— De lo anterior se sigue que la misma idea de experiencia sensible se funda en una interpretación del hecho del conocimiento como intususcepción intencional de una realidad de la que la conciencia estaría previa y entitativamente

---

56. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 291

57. *Ib.*

58. *Ib.*, pág. 292.

separada —interpretación que falsea notoriamente los hechos, según el autor— y en una antropología que disgrega al hombre en sensibilidad y entendimiento, en conocimiento y apetito. Al ser descartados los supuestos en que se fundaba el concepto clásico de conocimiento —concepto compartido por todas las gnoseologías hasta Hegel, según Dewart— la experiencia de la conciencia se abre a unos horizontes de mayor complejidad y riqueza. Por ello, la superación de la metafísica, reclamada por Dewart, no significa el rechazo del conocimiento metaempírico para retrotraerlo a un conocimiento empírico de tipo empiricista. Significa, más bien, que las realidades de que se ocupa la metafísica, en la medida en que son realidades, no caen más allá de la experiencia, no son cosas en sí inaccesibles a la autopresencia del sujeto a ellas y a sí mismo.

La experiencia es, en bastante proximidad a Hegel, el desarrollo de la misma conciencia. Y la conciencia autotransparenta su naturaleza radicada en la realidad de la que emerge oponiéndosela. Esta relación de la conciencia con la realidad no es puramente especulativa, sino, además, *decisiva*. Y no está orientada meramente desde el pasado hacia el presente, sino desde el presente hacia el futuro. Pensar la conciencia como un ensamblado de estructuras atemporales, ordenadas a organizar los materiales amorfos que las ventanas de los sentidos filtran, es ignorar tanto la naturaleza autocreadora de la conciencia como su índole “escatológica”.

La autorrelación con la realidad, constitutiva de la conciencia, no es, dijimos, puramente especulativa, sino, además, *decisiva*. No se reduce a la dimensión que el pensamiento tradicional conceptualizó como conocimiento; incluye asimismo, la capacidad decisoria, la voluntad. “La realidad queda descubierta a la conciencia como aquello que el hombre tiene que resolver” (59).

Pues bien, esa dimensión de la experiencia de la conciencia como abocada a la resolución fundamental acerca de la realidad es el juicio en que se incardina la dimensión religiosa de la experiencia.

Esta afirmación resulta notoriamente equívoca. Podría entenderse como si lo religioso de la realidad fuese objeto de una decisión u opción, que la conciencia es libre de poner o no poner. Situaríamos así la experiencia religiosa o bien en el terreno de una razón práctica (es un “postulado” que hay que admitir, si se quiere dar sentido a la vida moral del sujeto), o bien en el terreno del sentimiento (afirmación del objeto religioso como objeto de una necesidad del sermiente), o, incluso, en una consideración personalista, en la dimensión interpelante de la realidad, que determinaría la relación del hombre con esa misma realidad como “decisión”.

---

59. L. Dewart, *Ib.*, pág. 292.

No es ninguno de éstos el sentido en que Dewart considera la dimensión decisoria de la experiencia como ámbito de carácter religioso. Lo que determina la dimensión religiosa de la experiencia cotidiana es precisamente la experiencia de la problematicidad del ser o la experiencia de su absoluta contingencia. No es que desde esta experiencia se arribe, mediante una deducción metafísica, a una realidad necesaria que cae más allá de la misma experiencia de la contingencia del ser. Es que la misma experiencia del absoluto problematismo del ser es el anverso de la experiencia de su penúltimidad, de la presencia en su misma contingencia de una realidad que la trasciende.

Comencemos por advertir, siguiendo al autor, que “el centro de esa experiencia religiosa elemental es la conciencia de que el ser, en cuanto tal, de que el ser, en su realidad existencial, es un hecho” (60). La facticidad del ser significa lo que podemos llamar su *opacidad*: puede reclamar una interpretación, pero en sí mismo no constituye su propia interpretación. Toda interpretación del “hecho” de ser es posterior al hecho. “Así, pues, si se dice que algo ha sucedido *de hecho*, se da por supuesto que no es preciso buscar detrás de él una causa o explicación de que “tuviera” que suceder. Fijémonos bien: aunque ha sucedido, no es que *tuviera que* suceder. Por esa razón la explicación debe ajustarse a los hechos, y no al revés. Los hechos en cuanto tales se mantienen en pie por sí mismos, sin necesidad de justificación o explicación: sólo a posteriori podemos buscar esa explicación” (61).

Esta facticidad del ser es, en otras palabras, su contingencia *absoluta* pero muy diferente de lo que la filosofía tradicional entendía por contingencia. Efectivamente, la facticidad significa que el ser es puro acontecimiento. Si se afirma que la facticidad o contingencia es la no-necesidad del ser, hay que añadir que esa no-necesidad no remite a una necesidad absoluta de la que el ser contingente recibe su “razón de ser”. “Por eso, observa Dewart, el punto fundamental de la afirmación de la contingencia es todo lo contrario de lo que habían pensado los metafísicos, y a este respecto debe atribuirse al pensamiento ateo una valiosa, profunda y verdadera intuición: si la existencia es un puro hecho, no es necesario buscar ninguna razón suficiente antecedente para explicar la existencia de cualquier cosa. Más aún, tal razón no puede existir. En efecto, argüir que debe haber una razón suficiente de aquello que es meramente un hecho equivale a suponer que es algo más que un hecho, que tiene “alguna necesidad”. Así pues, si nos ceñimos a los hechos, debemos prevenir cualquier introducción, abierta o disimulada, de necesidad en la contingencia del ser” (62). La

---

60. *Ib.*

61. *Ib.*, pág. 294.

62. L. Dewart, *op.cit.*, pág. 295.

contingencia es, por ello, una característica del ser en cuanto tal, y no solamente de un tipo de ser. La misma existencia consciente no es ninguna excepción a la facticidad del ser.

Esta experiencia de la propia contingencia por parte del ser consciente plantea un problema que la conciencia religiosa intenta resolver.

Ser consciente es comprenderse, más o menos claramente, como absolutamente contingente. Y hacerse cada vez más consciente de eso es hacerse progresivamente problemático a sí mismo. Dicho de otro modo, el hombre se encuentra, igual que cualquier otro ser, desprovisto de sentido. También su existencia es absurda. Pero con una absurdidad sin remedio, al revés del ser no consciente, ya que éste, al ser interpretado y comprendido por el hombre es visto por él a una luz plena de significado. El sentido, extraído del ser por el hombre mediante su objetivación, es suficiente para el ser no consciente, pero no para el ser consciente o sujeto. “El hombre puede pensar con mucho éxito sobre sí mismo, filosóficamente o de otro modo, pero el éxito de la especulación humana no puede ser identificado en modo alguno con el de la vida humana. Más aún: la autocomprensión objetiva humana puede incluso tener un efecto deshumanizador. La frecuente mecanización de la existencia humana en la sociedad civilizada demuestra ampliamente la posibilidad de que el hombre se pierda a sí mismo en su propio significado objetivo” (63).

Para Dewart, el error común al teísmo y al ateísmo clásicos en su búsqueda de soluciones para el carácter problemático del hombre está en la presunción de que, si la existencia consciente ha de tener sentido, ese sentido debe encontrarse dentro del ser o existencia misma. “La historia de la filosofía nos muestra cómo el hombre ha recorrido, uno por uno, todos los diversos caminos que se creía llevarían a encontrar ese sentido en el ser hasta que, al final, sólo le ha quedado una alternativa: la atea” (64).

La contingencia absoluta del ser consciente manifiesta, pues, que el sentido del mismo no se encuentra en el ser. ¿Quiere esto decir que el ser consciente es irremediabilmente absurdo?

De ningún modo, piensa Dewart. El sentido del ser debe buscarse “en otra parte”. “La experiencia nos muestra, de hecho, que se le puede encontrar en otra parte” (65).

---

63. *Ib.*

64. *Ib.*, pág. 300.

65. *Ib.*, pág. 299.

Llegamos con ello a la cima de las reflexiones de Dewart. La solución es simple y un tanto paradójica. En el mismo corazón del problema está la solución. Porque la experiencia abisal de la problematicidad del ser y del ser consciente es, al mismo tiempo, la experiencia de que hay una realidad que trasciende el ser. Si el hombre experimenta su existencia como problemática es porque la experimenta como “penúltima”, para usar la experiencia de Paul Tillich. De que el ser no agota la realidad de que hay una realidad “más importante, más significativa y más noble” que el ser. “El que el hombre sea problemático respecto a sí mismo no implica tan sólo la *conciencia* del hombre de su absoluta contingencia de ser, sino también su *conciencia* de que la realidad trascienda al ser” (66).

Notemos, en principio, la semejanza de este razonamiento al clásico argumento de la contingencia. La experiencia del hombre descubre la problematicidad, la “gratuidad” del mundo y de sí mismo dentro del mundo. Los seres del mundo y el mismo mundo, en cuanto totalidad, existen sin que tengan en sí mismos ninguna razón de su existencia. El ser no es su propiedad. Esa condición contingente del ser mundano es dato de la experiencia. Lo que ya no es dato de la experiencia es el principio de que esa contingencia deba tener una razón de existir extrínseca a sí misma. Tal principio se afirma como evidente en sí mismo. La conjunción de ese principio metafísico y el dato empírico de la contingencia nos permite inferir la existencia de un ser que sea la razón de existir del mundo contingente. La existencia de este Ser Supremo no es empírica, sino metafísica: el Ser Necesario.

La reflexión de Dewart se pondría a este discurso en los siguientes puntos: a.— el concepto de contingencia usado por el argumento tradicional introduce el injustificado y no empírico supuesto de que la contingencia es la autogratuidad y la heterogeneidad. El ser contingente no es necesario por sí mismo, pero es “necesario por otro”. b.— Esa realidad a que remite la experiencia del ser contingente se entiende, también injustificadamente, como “ser” y como “necesario”. Se afirma implícitamente un tipo de conocimiento en el que lo conocido no está presente a la conciencia.

Frente a estos caracteres metaempíricos del argumento clásico de la contingencia, el análisis de la misma experiencia, piensa Dewart, nos manifiesta que la experiencia de la problematicidad del ser, de su contingencia absoluta, es, al mismo tiempo, experiencia de una realidad que trasciende al ser. Se trata únicamente de explicitar lo que está implícito en la experiencia, no de una inferencia propiamente dicha.

---

66. *Ib.*

Ahora bien, precisamente porque esa Realidad trasciende al ser, se revela en la experiencia no como su objeto —pues sólo el ser es objetivo—, sino como presencia al ser: “algo que en su alteridad está referido a uno” (67). “La conciencia del ser, aunque se limita a revelar al ser como objeto de experiencia, coloca al hombre en esa situación de poner en cuestión el carácter último y exclusivo del ser” (68).

Esa penúltimidad y no exclusividad del ser es la otra cara de la presencia en la conciencia de esa ultimidad de una realidad que no es ser. Presencia a la conciencia que se manifiesta, por ejemplo, en la capacidad que el hombre tiene de “negar y rechazar el ser, aún sabiendo que está involucrado él mismo en ese rechazo. Por ejemplo, la conciencia crea en el hombre la posibilidad de elegir no existir en modo alguno antes que existir de cierto modo” (69). Hay cosas más altas que el ser.

Nuestra experiencia del ser revela, pues, en nosotros la capacidad de juzgar el ser y disponer de él. La conciencia humana no está ligada al ser, no está copada por aquello que ella misma es, ni por el objeto de que ella es consciente. La conciencia no se limita a trascenderse a sí misma, sino que se trasciende en cuanto ser: trasciende al ser, en cuanto tal.

Pero la “empiricidad” de la realidad meóntica es indirecta y relativa. Sólo el ser es *objeto* —precisamente porque de él podemos disponer— de la experiencia humana. Aquello que trasciende el ser sólo se revela en el ser y dentro de la experiencia del ser. “Nuestra experiencia del ser revela aquello que trasciende el ser, aunque lo revela en relación con el ser. Por esta razón la apertura de aquello que trasciende el ser es, al mismo tiempo, la apertura al hombre de lo que es su realidad más profunda. En ese sentido puede decirse que la conciencia de la realidad que trasciende el ser es lo que revela al hombre el sentido de la existencia” (70).

Ese carácter referencial de la Realidad no—óntica al ser no disminuye su trascendencia, pero expresa, al mismo tiempo, su inmanencia en el ser. No se encuentra en un mundo hiperuránico, ajeno al mundo precario y cambiante del ser. El despliegue, lleno de intentos y fracasos, del ser es el lugar de su manifestación. El ser habla de la realidad que le trasciende. Pero, al mismo tiempo, aunque la realidad no óntica se manifiesta en relación con el ser, se revela, sin embargo, como trascendente al mismo. Eso es lo que hace que la realidad del ser no se disuelva en un carácter “modal” de una substancia única, como en el panteísmo espinociano.

---

67. *Ib.*, pág. 303.

68. *Ib.*, pág. 301.

69. *Ib.*

70. *Ib.*, pág. 302.

Por ser inobjetivable, esa realidad que trasciende el ser no es accesible a un conocimiento como dominio, sino como apertura, como acogimiento. La experiencia de esa realidad indomesticable, omniabarcante es el contrapunto que obliga a la conciencia a no divinizar el ser, no conferir carácter de último a lo que experimentamos como penúltimo. Y una experiencia que no puede dominar, objetivándola, tal realidad tiene la “cualidad peculiar de la fe”. “La afirmación de aquello que trasciende a la existencia exige la presencia de la fe, porque es la afirmación de aquello en relación a lo cual el hombre se comprende a sí mismo como poseedor de un sentido que *no tiene en sí mismo*” (71).

Dewart piensa que, si hemos de tratar de caracterizar positivamente esa Realidad accesible indirecta y relativamente en la experiencia del ser, el concepto más apto es el de Presencia. “Presencia significa, en efecto, aquello que en su misma alteridad está referido a uno”. Y añade: “Un ser humano está genuinamente presente, no precisamente por una mera situación espacial, sino cuando hace aparecer nuestro mejor (o peor) yo, cuando contribuye eficazmente, para bien o para mal, a la revelación de nosotros mismos”. Y eso es precisamente lo que hace Dios: revelar al hombre su yo en su más decisiva y profunda dimensión que, sin él, le quedaría aculta.

En resumen: “la experiencia religiosa no nos revela un ser trascendente. Lo que nos revela es que el ser existe en la Presencia de una realidad que le trasciende. A un nivel dado de la evolución de la conciencia humana quizá fue inevitable conceptualizar en términos contradictorios de “ser trascendente” la fe que es posible gracias a la experiencia de la absoluta contingencia. Pero hoy resulta más adecuado concebirlo en términos de “Presencia trascendente al ser”.

Una exploración sobre la “naturaleza” de esa Presencia al ser ha de afrontar necesariamente lo que antes llamó Dewart “experiencia de fe”. ¿Qué relaciones hay entre fe y experiencia?

### **Experiencia y sentido en la fe religiosa.**

Ha bíamos apuntado que la concepción dewartiana de experiencia la entiende como autoemergencia de la subjetividad en el seno de la realidad mediante la autodiferenciación del yo respecto al no-yo, en una línea inspirada en Hegel. La subjetividad es la presencia del yo a sí mismo en y por la presencia del yo al no-yo.

---

71. *Ib.*, pág. 303.

La observación del hecho del conocimiento manifiesta que la situación ontológica en que el conocimiento surge no puede describirse en términos de oposición de objetos completos y separados, en contra de lo que el concepto tradicional del conocimiento como “*esse seu fieri aliud in quantum aliud*” presuponía. El ser es continuo e indiferenciado en su totalidad. La realidad es un universo, no “un conglomerado de soledades”. En ese universo, en esa totalidad continua e indiferenciada, la conciencia emerge a medida que diferencia, abstrae, separa y opone las cosas entre sí, es decir, a medida que objetiva el mundo del ser y a medida que se diferencia a sí misma de lo que no es ella misma.

Esa autopoición de la conciencia, esa autocreatividad del sujeto es posible porque, al no ser un objeto, no se crea a sí mismo actuando sobre sí mismo, sino, más bien, actuando sobre el mundo. La autocreatividad de la conciencia remite, por ello, a la esencia relacional, intencional o trascendente de la misma. No es que la conciencia sea un en-sí frente y separado de otros en-sí, y entre los cuales el conocimiento construye un puente unificador. Por ello la autotrascendencia de la conciencia no ha de entenderse en el sentido tradicional de que la conciencia inmanente intencionalmente los objetos extramentales, sino en el sentido de que la conciencia, que emerge en el seno de la realidad del mundo, se trasciende constantemente a sí misma, es decir, “su esencia consiste en su inclinación a ser—de—nuevo lo que ya—es, su capacidad para estar delante de sí misma y desarrollarse por sí misma” (72).

La autotrascendencia de la conciencia comporta asimismo su temporalidad. O, si preferimos la expresión de Paul Ricoeur, su dimensión “escatológica”. “Lo que se desprende del análisis de la experiencia, anota Dewart, es que la experiencia no queda agotada por lo que es en el presente, por lo que ya es. Da do que ya es, la experiencia debe proyectarse y considerar lo que todavía no es. Quiero decir: aunque la experiencia siempre se dé *ahora*, en la medida en que es consciente y capta su propia presencia, puede mirar a su presente como revelador de lo que *ha sido* (pues *ahora* equivale a *ser—ya*, y *ser—ya* equivale a *haber—sido*) y, al mismo tiempo, puede mirar a su presente como revelador de lo que puede *llegar a ser* (pues *ser ahora* equivale, desde luego, a todavía no ser lo que puede llegar a ser)” (73).

Toda la conciencia —y no sólo lo que el pensamiento tradicional conceptualizó como “tendencia”— es, pues, proyectiva. La experiencia consciente humana está siempre presente a sí misma, pero sólo puede estar presente porque se proyecta hacia futuro saliendo del pasado.

---

72. *Ib.*, pág. 179–183.

73. *Ib.*, pág. 314

Nada puede ser conocido si no es mediante su presencia a la conciencia, hemos recordado. Y, dado que la presencia a la conciencia se llama experiencia, nada es cognoscible para el hombre si no se da, de algún modo, en la experiencia. En ese sentido, un conocimiento metaempírico es una “*contradictio in adiecto*”.

Ahora bien, hemos establecido, siguiendo a Dewart, que sólo el ser es objeto de experiencia, pues objetivar comporta ontologizar. Aquí está el nudo del problema. ¿Cómo es posible experimentar una realidad que no es ser, cosa u objeto? Ciertamente que la misma conciencia se autoexperiencia como sujeto, no cosificándose u objetivándose, pero sí ontificándose. En ambos casos, la experiencia es posesión, autoapropiación del ser. Y en esa presencialización del ser dual del yo y el no-yo hemos descubierto la contingencia absoluta, la radical problematización y sin-sentido del ser. El sentido no es propiedad del ser. Pero esa experiencia del sin-sentido contiene, como en negativo, la experiencia de que hay sentido y que la fuente de ese sentido es “aquello que trasciende la existencia...”, y en relación a lo cual el hombre se comprende a sí mismo como poseedor de un sentido *que no tiene en sí mismo*” (74). Esa condición del sentido —su darse en la experiencia como condición incondicionada, no dominable mediante la ontificación— es lo que hace que la experiencia del sentido tenga la cualidad de la fe. Se podría decir, parafraseando un título de González Ruiz, que la fe es gratuita, pero no superflua o injustificada.

Ahora bien, “¿cómo puede decirse que es empírica la conciencia de una realidad distinta que el ser, si sólo el ser es empíricamente dado? ¿Cuál es el orden de experiencia del que se sigue la fe, y acaso no deja ésta de lado la experiencia cuando “sigue” a la experiencia? En resumen: ¿qué es creer y en qué sentido, si es que hay alguno, puede ser empírica la fe?” (75).

Se puede decir que es la comprensión de ese modo de relación con la realidad, llamada fe, uno de los temas en que se torna más urgente la tarea intelectual que Dewart llama “deshelenización”.

Efectivamente, la teología católica tradicional entendió la fe, en el marco conceptual sistematizado por el pensamiento griego, como el asentimiento a una realidad inevidente en sí misma. La fe venía a ser la aceptación de una verdad de la que no se tenía experiencia, aceptación fundada en la autoridad de Dios revelante. La fe, según ello, no tenía nada que ver con la experiencia. “La fe no es nada más, en tal interpretación, que el sustituto del conocimiento, que está a nuestra disposición a falta de la posibilidad de un conocimiento real” (76).

74. *Ib.*, pág. 303.

75. *Ib.*, pág. 307.

76. *Ib.*, pág. 308.

La contraposición entre fe y razón es una versión, a nivel de historia de la filosofía occidental, de la disociación entre fe y experiencia. Y está en la base de la distinción clásica entre teología sobrenatural y teología natural. Sólo ésta era la especulación fundada en lo que la razón es capaz de conocer estrictamente acerca de Dios. Pero, naturalmente, los tres términos del problema —razón, conocimiento estricto y Dios— se condicionaban entre sí en rigurosa dependencia de la cosmovisión griega. La trasposición de la experiencia religiosa bíblica al sistema griego de conceptos —sobre los que gravitaba inevitablemente la visión griega de la realidad— no dejó intacta en su originalidad la misma experiencia religiosa.

En el pensamiento griego, por ejemplo, la teología natural se definía, como lo hace Varrón, por oposición a la teología mítica y a la teología civil o política. Teología natural equivale a teología cósmica. Es decir, mientras los dioses de la ciudad y los dioses de los poetas son puras convenciones humanas, al servicio del orden social imperante, el dios de la teología natural es el dios de la “*physis*”, el dios que se manifiesta en la naturaleza y que, a su vez, tiene una naturaleza. “*De natura deorum*” es un conocido título de Cicerón.

Naturaleza no es un término inocente equivalente a mundo, por ejemplo. Para Dewart, el concepto de naturaleza o “*physis*” es la inmanentización de la “*Anankhé*” o “*Moirá*” en el seno de la realidad cambiante.

El lugar propio de los dioses griegos no es el mundo cambiante y precario de la realidad sublunar, sino el mundo inmutable, inengendrado e imperecedero de lo astral. La misma realidad mundana, lábil y fugaz, se libera de su radical inconsistencia merced a que su sobrehaz cambiante no es más que la manifestación y el efecto de un principio interno e inmutable de necesidad. Este es precisamente la naturaleza o “*physis*”.

La concepción helénica de Dios y del mundo está en clara dependencia del “dogma central del helenismo” —así llamado por Conrford—, que es la fe en la Necesidad o Hado, al que se hallan sometidos los dioses y los hombres.

Esa omnipresente necesidad —del “*theos*” y de la “*physis*”— es lo que hace posible el tránsito del dios “físico” al dios “metafísico”, cuando se le libera de todo lo que es cambiante y, como tal, imperfecto, cuando se separa de él toda potencia y toda materia. Tiene decisiva importancia para entender el sentido del conocimiento de Dios en la llamada teología “natural” subrayar que tal dios tiene “naturaleza”, es decir, la necesidad constituye su carácter primordial. Que Dios sea susceptible de un conocimiento estrictamente “natural” o “racional” significa, dentro de la concepción griega del ser y del conocimiento, que Dios se constituye por una necesidad interna, ya

que el conocimiento merece verdaderamente tal nombre, supera la “doxa”, sólo cuando recae sobre lo universal y necesario. Sólo un Dios necesario –el Ser Necesario– es un Dios racional.

La equivalencia entre “naturaleza” y “creación” –y su derivada identificación de creación con causación– es una falsa equivalencia, como ha observado, entre otros, Harvey Cox (77). Y esa identificación es la que ha permitido la asunción, por parte del pensamiento cristiano, de la concepción griega de la teología natural, yuxtaponiendo a ella una teología sobrenatural. Tal asunción no se logró sin tensas correcciones, en el sentido de salvar la libertad de Dios. En efecto, para la experiencia religiosa bíblica, la realidad del mundo es un acontecimiento gratuito, contingente, epifanía de la Libertad Originaria, no menos histórico que la Encarnación, aunque de distinto nivel ontológico. Ambos son versiones distintas de la presencia de Dios al ser, de la inmanencia de la Trascendencia. “Dios, observa Dewart, no entra en el mundo del ser como lo haría un ser trascendente, desde una región incomprensible, contradictoria y eterna, situada fuera del mundo” (78).

El conocido balance histórico de Heidegger, según el cual el cristianismo se aposentó en el “chorismós” griego entre ser aparente y ser real, reconceptualizados como creador y creatura es sólo parcialmente correcto. Quizá sea más justo decir, siguiendo a Dewart, que la fe bíblica en la inmanencia de la Trascendencia –claramente contenida en la fe en la Creación y en la Encarnación– fue reinterpretada ambiguamente disociando sus dos dimensiones inseparables por culpa de la identificación entre Creación y naturaleza.

Tal identificación obligaba a elegir entre dos concepciones recíprocamente excluyentes: o un monismo panteísta o la dualista, acusada por Heidegger, que separaba a Dios de la realidad accesible a la experiencia humana. “Conceptualizar la realidad de Dios, observa Dewart, como ser trascendente nos condena a la apuesta entre dos términos: si Dios es el Ser Infinito, ningún ser añade nada al ser, los seres se desontifican. Si se opta por la consistencia óptica de los seres, el Ser Supremo no es más que un ser entre otros. Si Dios es, el mundo no es; si el mundo es, Dios no es” (79).

Para una concepción como la bíblica, para la que la Realidad, de la que la conciencia se experimenta emerger y experimenta emerger los seres, se comprende como Libertad Originaria, el modo de autorrelación con tal Realidad no puede ser un cono-

---

77. Harvey Cox, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968.

78. Dewart, *op.cit.*, pág. 306.

79. *Ib.*

cimiento objetivante, colonizador, sino acogimiento, disponibilidad abierta adhesión personal, es decir, fe religiosa.

Para Dewart, la experiencia religiosa de Dios sólo es posible si se le desontologiza, pues un Dios ontológico retiene en su concepto la necesidad del Hado, le priva de su carácter propiamente divino: el carácter de Iniciativa Absoluta. Por otra parte, sólo la experiencia de Dios como iniciativa autodonadora salva la conciencia de que el hombre no tiene destino, sino que se lo crea. Por eso mismo un Ser Necesario no puede aparecer en el horizonte de la conciencia humana sin destruirla como autocreativa.

La experiencia del sentido de la existencia humana, piensa Dewart, es una experiencia religiosa. Y, dado que se da esa experiencia de sentido y se da, al mismo tiempo, la experiencia de que tal sentido no se encuentra dentro del ser, la experiencia del sentido de la existencia humana es la experiencia de una realidad que trasciende el ser. “La realidad humana no puede carecer de sentido, a pesar del hecho de que en sí misma carezca de sentido, porque el sentido no es para ella un producto del que se pueda disponer, una mercancía de uso corriente, sino un objetivo que ha de realizarse, una realidad que ha de ser encontrada” (80). La conciencia es esencialmente conciencia de sentido. Esa esencia autotranscendente, dinámica, “escatológica”, incluye la presencia del sentido como constitutivo de su dinamismo.

Se da aquí una notable aporía: el “sentido” se afirma como constitutivo del dinamismo de la conciencia y, al mismo tiempo, se afirma que el “sentido” no es su propiedad, no pertenece al orden del ser, cuyo carácter decisivo es precisamente la contingencia absoluta. Pero esa paradoja sitúa el problema en sus justos términos. La conciencia, por ser autotranscendente, no es enclaustramiento, sino descentramiento, apertura, búsqueda. Esa dimensión proyectiva de la conciencia en la trascendencia de la experiencia ya realizada es lo que Dewart llama fe. “Comprender lo que es la fe equivale a comprender como trabaja en la experiencia humana” (81).

Fe y experiencia no son, por tanto, dos modos dicotómicos de conocimiento, pero tampoco son estrictamente la misma cosa. “Aunque la fe es del orden de la experiencia (ya que es un modo de conciencia, un modo de relación con la realidad), la fe no es una experiencia del mismo nivel que cualquier otra experiencia” (82).

¿Cuál es, pues, la relación entre ambas? “La respuesta es que la experiencia que llamamos fe se sitúa fuera de toda otra experiencia por ser la experiencia que da

---

80. *Ib.*, pág. 307.

81. *Ib.*, pág. 312.

82. *Ib.*

sentido a toda otra experiencia. En verdad, la fe no es sino el sentido mismo. Por consiguiente integrar fe y experiencia no es más que experimentar con sentido y, por consiguiente, verdaderamente. Es decir, creer es deducir de la experiencia sentido y, por tanto, verdad. Creer es deducir comprensión y sabiduría del mero conocimiento de la realidad del mundo de los hechos” (83).

La relación, pues, entre fe y experiencia no es identificación, pero tampoco es yuxtaposición. No es identificación, ya que la experiencia que podemos llamar “natural” (es decir, no religiosa) es relación objetivadora de la realidad. La fe, en cambio, experiencia la realidad metaobjetiva, no óptica, como el “fondo” a que remite, desde sí misma, la realidad del yo y del no-yo. “La experiencia humana ordinaria es insuficiente a menos que se extienda en una nueva y extraordinaria dimensión y, cuando lo hace, se convierte en una experiencia religiosa o de fe. Así, pues, la aparente oposición entre fe y experiencia significa lo siguiente: precisamente porque la experiencia es inmanente al ser del hombre, tiene ella misma una dimensión trascendente: la fe. La fe no trasciende la experiencia dejando de ser experiencia. Es como si la fe fuera el sentido último y real de lo que ya existe: la experiencia humana” (84).

Esta incardinación de la fe en la experiencia, como la dimensión proyectiva y autotranscendente de la misma experiencia, equivale a hacer de la fe un modo “natural” de la conciencia. “La fe es tan natural al hombre como lo es la misma experiencia”, observa el autor. “el hombre es un animal religioso, y sin fe religiosa de uno u otro tipo, primitiva o elaborada, consciente o inconsciente, teísta o atea, verdadera o falsa, su experiencia no llegaría a la categoría de humana” (84).

Dewart repite un texto de Schillebeeckx para explicar la radicación de la fe en la experiencia: “estar ante sí equivale a estar ante Dios”, Texto que el autor explica en estas palabras: “Ser consciente, estar ante sí, equivale a existir en una situación humana en la que la experiencia debe orientarse hacia aquello que la experiencia no revela como su objeto. Pero, desde luego, en la medida en que la experiencia revela, por su constitución esencial y su situación existencial, su necesidad de trascender el ser, también revela, de un modo indirecto y dando un rodeo, que se trata de algo distinto que el ser” (85).

Dos términos de este comentario esclarecen, a mi juicio, el sentido que tiene para Dewart su tesis central de la accesibilidad experiencial de la Realidad metaóptica

---

83. *Ib.*, pág. 313.

84. *Ib.*, pág. 315.

85. *Ib.*, pág. 314.

al conocimiento humano: a) La constitución esencial de la experiencia revela o hace presente a la misma experiencia, de un modo indirecto y relativo, pero inmediato, dicha realidad. Y esa constitución consiste, como ya dijimos, en su trascendencia respecto al ser que es su objeto y al ser que es ella misma. Esa su constitución esencial, que es la autotrascendencia, manifiesta en la penúltimidad del ser radicalmente problemático la ultimidad de la realidad que le confiere sentido. Esa realidad que trasciende el ser no es objeto de la experiencia, precisamente porque no es ser. Pero es lo que da a éste el sentido que la experiencia inevitablemente reconoce en él, aunque no como propiedad suya. b) Esa realidad que no es ser se revela asimismo en la “situación existencial” de la misma experiencia, pero sólo de un modo igualmente indirecto. “Para decirlo de un modo más preciso, anota Dewart, la fe tiene una cualidad esencialmente trascendente, no sólo en el sentido indicado anteriormente, sino también en el de que su función primaria y esencial es la de incorporar la respuesta del hombre a *una situación que no es su propia obra*. La fe se origina en la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, cuando de pronto se descubre a sí mismo como ya existente y ya existente en un mundo que sigue su curso. Todo el mundo capta más o menos claramente que ni su propia existencia ni la del mundo son resultado de ninguna iniciativa propia. La fe no es resultado de concluir, a partir de esa experiencia, que Alguien ha creado al hombre y al mundo y que, por consiguiente, uno debe prestarle atención. La fe empieza con el compromiso de mantener esa experiencia y de vivir en función de ella. Implica, por consiguiente, la idea de que la iniciativa —la iniciativa que lleva al ser y a la realidad del mundo del ser— *se da fuera del ser*. Y ciertamente, fuera de nosotros” (86).

La deuda de Dewart con las ontologías fenomenológicas de Heidegger y Sartre es fácilmente visible. Lo que le separa de ellas es también notorio. En resumen, esta separación consiste en rechazar la identificación de ser y realidad y nada y no-ser. Hay una realidad fontanal “fuera del ser”, gracias a cuya libre iniciativa surge el ser: inobjetable, precisamente por su condición de trascendencia con respecto al ser, pero presente a la conciencia como su “telos” y su “arkhé”, el objetivo escatológico de su dinamismo y el fondo abisal del que emerge.

### Observaciones interrogantes.

La desontologización de Dios, propuesta por Dewart, se inserta en una corriente de la teología actual que trabaja sobre el proyecto de una teología no metafísica. Piet

---

86. *Ib.*, págs. 315-316.

Schoonenberg ha observado la ambigüedad de tal empresa. “La pugna hodierna, escribe, entre teología de la historia de la salvación y teología existencial parece partir del supuesto de que en todo caso ha quedado ya superada la teología metafísica. La cosa es, sin embargo discutible. Depende de qué se entienda por metafísica. Si por ella se entiende la proyección de un mundo ideal detrás del mundo o por encima del mundo en que nos hallamos con todo nuestro ser, una especie de mitología racionalizada, entonces la metafísica es efectivamente palabrería irreal, que ni siquiera lleva en sí lo revelador que contiene el mito. Si por metafísica se entiende una racionalización del misterio, entonces es todavía menos aprovechable para la teología. Ahora bien, metafísica puede ser también el enunciado del misterio que nuestro mundo no oculta tras de sí, sino que es él mismo. Así entendido, no creo que haya sido superada la teología metafísica. En efecto, entonces es un desentrañamiento de la pregunta por Dios y por el mundo” (87).

El proyecto dewartiano de una teología metametafísica podría ser considerada metafísica en este tercer sentido. De todos modos, la desontologización de Dios parece ir más lejos que el mero rechazo de las falsas objetivaciones de lo divino propias de la ontoteología tradicional. Para Geffré, por ejemplo, el intento desontologizador es una “pretensión ilusoria”: “La expresión teología no metafísica, observa, tiene un sentido válido si con ella se quiere denunciar las falsas objetivaciones de la teología metafísica o el vínculo privilegiado de la teología con una metafísica determinada. Pero la expresión constituye una pretensión ilusoria si creemos que podremos renunciar al alcance ontológico del lenguaje teológico sobre Dios” (88).

El peligro que amenaza el intento desontologizador consiste en vaciar de realidad el concepto de Dios, haciendo de Dios el simple medio y la condición de posibilidad de la realización espiritual del hombre. Esta es, según W. Schulz, la tendencia de la filosofía moderna en su pensamiento sobre Dios (89).

Tanto la teología dialéctica de Barth, como la teología existencialista o el personalismo teológico se acercarían al intento desontologizador en cuanto esfuerzos por liberar la idea de Dios de falsas objetivaciones. Pero, a mi entender, el planteamiento de Dewart no se reduce a una desobjetivación.

Ahora bien, ¿qué sentido puede tener una desontologización que sea algo más que una desobjetivación en vistas a afirmar con mayor rigor la “personalidad” de Dios? En todo caso, la caracterización de la realidad no-óptica que nos ofrece Dewart

---

87. Piet Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona, 1972, pág. 11.

88. C. Geffré, “Una teología no metafísica”, *Concilium*, 76, (junio, 1972, pág. 406.

89. Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México, F.C.E., 1961.

no resulta, a mi entender, suficientemente transparente. ¿Es verdaderamente personal? ¿En qué sentido es creadora? La dificultad de decir algo significativo sobre esa Realidad que trasciende el ser resulta justificada si tenemos en cuenta que, según el mismo Dewart confiesa, la unidad entre lenguaje y pensamiento es tal que aquél no es más que la forma sociohistórica de éste. Si pensamos en un lenguaje indoeuropeo —¿y en cuál otro podemos pensar nosotros?—, concebir y hablar de una realidad que sea no-ser resulta extremadamente difícil.

Refiriéndose a la teología existencial y al personalismo teológico, observa Geffré: “Frente a la tendencia de esta teología no metafísica, algunos se preguntan, y con razón, si aún conocemos a Dios en sí mismo. Hablar de Dios en términos de *llamada*, ¿no es reducirlo a la pura paradoja de un simple interlocutor del hombre? Si Dios se reduce a ser el acontecimiento de un encuentro que me cambia, poco importa el contenido de Dios: Dios sigue asegurando su función reguladora. Hemos cambiado el Dios de la metafísica por el de la conciencia ética. Dios concebido como absoluto de exigencia y como principio regulador de la acción humana. Es lícito, por consiguiente, plantearse la pregunta: desde el momento en que el existencialismo teológico no se atreve a objetivar a Dios para salvar su carácter inefable, ¿no está reduciendo a Dios al *sentido* que él tiene para el hombre?” (90). La objeción puede ser aplicada con toda razón al Dios desontologizado de Dewart. En esa pregunta se podrían resumir todas las dificultades de fondo que presenta su proyecto teológico.

A mi entender, lo inequívocamente esclarecedor del discurso dewartiano reside en su crítica a los supuestos ontognoseológicos de la teología metafísica. La cosmovisión que subyace a los conceptos aparentemente inocentes de ser, conocimiento y verdad etc., propios de la tradición filosófica helénicooccidental resulta notoriamente incompatible con la experiencia bíblica de Dios y del mundo. En ese sentido parece justificado hablar de una desontologización de la realidad de Dios.

Quizá su empeño pudiera ser enriquecido y precisado mediante el análisis de los conceptos vividos en la experiencia religiosa concreta. No se trata, cosa que rechaza Dewart, de una rehebraización como contrapartida o alternativa a la helenización (91). Sino, más bien, como apunta Geffré, en el sentido de que una teología fundamental debería elaborar “la conceptualidad propia de la fe”. “En esto consistirá, dice, la tarea permanente de la teología como inteligencia de la fe: en elaborar un lenguaje nuevo que se apoye siempre en los conceptos fundamentales de la revelación, pero que, al

---

90. C. Geffré, *art. cit.*, págs. 414, 415

91. L. Dewart, *op. cit.*, pág. 28, nota 11.

mismo tiempo, se esfuerce por superarlos para hacer cada vez más inteligible el contenido de la fe en un determinado momento histórico” (92). Este programa teológico de Geffré es, en cierto sentido, una “deshelenización de los fundamentos de la fe”. “La teología no metafísica seguirá pensando a Dios como Ser, pero no ya en el horizonte de la idea, de la sustancia, de la naturaleza. La teología lo pensará en el horizonte de la historia y de la escatología. Entonces se esforzará por expresar la primacía ontológica del futuro sobre el presente en el Ser divino. La eternidad no será ya una propiedad negativa: la ausencia de tiempo. Significará el poderío de Dios sobre el futuro. Si el futuro es el modo de ser más apropiado del Dios de la Biblia, entonces se comprende que escape a las objetivaciones del teísmo y que ningún acontecimiento de la historia de la salvación, incluso la resurrección de Cristo, puede agotar sus promesas. La verdad del discurso sobre Dios será más anticipación y manifestación progresiva de una realidad futura que adecuación respecto a una esencia inmutable” (93).

La coincidencia del texto de Geffré con el empeño desontologizador de Dewart es patente, a pesar de la antes citada afirmación del dominico francés defensora del alcance ontológico del discurso teológico. Quizá sean, más bien, cuestiones verbales. Efectivamente, hablar de la “primacía ontológica del futuro”, ¿no es ya desontologización?

Es esclarecedor este texto de A.T. van Leeuwen: “La pregunta “¿Qué es el futuro?” sería en latín: “*Quid est futurum?*”. Y la respuesta es: *Futurum non est*”. Es decir, de “lo que será” no se puede decir “es”. La categoría *futurum* es del mismo orden que la del *esse*, a la que se puede trasponer. La pregunta “*quid est futurum?*”, “¿que es lo que será?” es absurda, pues implica dos cosas distintas, que se contradicen mutuamente. El sentido de “est” es distinto categorialmente del de “*futurum*”. Ambos poseen un logos distinto. Si se habla de una ontología, ciencia del “ser”, también se habla de “*futurología*”, ciencia del “*futurum*” (94). En esa perspectiva, la “primacía ontológica del futuro” de Geffré entraña una cierta desontologización. Pero sería mal entendida, sin duda, si se interpretase como una historización de Dios en el sentido de puro horizonte de las expectativas humanas, un Dios que no fue ni es, sino que será, idea que, entre otros, se da en Rilke (95).

---

92. C. Geffré, *Ib.*, pág. 416.

93. *Ib.*, pág. 418.

94. A.T. van Leeuwen y otros, *El futuro de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1975, págs. 29-30.

95. Rainer María Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Buenos Aires, 1957, pág. 31, nota 29.

Se trata, más bien, de una concepción de la realidad de Dios no estática, sino viva, nunca colonizada, lugar de una Presencia siempre en trance de irrupción, de adviento. De una concepción de Dios en que la idea de Ser Necesario, residuo patente del necesitarismo griego, deja su lugar a la idea más bíblica de Dios como Iniciativa Originaria.

En ese sentido la desontologización de la realidad de Dios puede que sea, como piensan Dewart o Panikkar, una exigencia de la fe cristiana en el Dios personal y viviente. Y de una concepción de la realidad atenta a lo que de ella nos manifiesta un cuidadoso examen de la experiencia humana.