

vez, de una vez (""). Y el resultado vendrá tan sin remedio como la explosión de una bomba bien montada por dentro y puesta a ser bomba, a saber:

II. 61 [P]; el ente (proposición), puesta de veras a ser o a no ser, es ya real y verdaderamente P. O si no, II. 62 []: *Nunca, nada, Nadie*, cual terribles resultados de palabras terribles, ya como palabras. *Poner el ser a ser, poner el ser a no ser*; algo bien diverso, por empresa, del anodino, ñoño, simple, inmediato, abstracto, formal: ser o no ser; el ser es, el no ser no es.

III. LÓGICA DIALÉCTICA

Hegel levantó todo esto —sea dicho retrospectivamente— al nivel del ser. Para hacer el debido homenaje a su filosofar, preciso sería poner en marcha otro procedimiento, más potente y sutil, que el aquí empleado. Tal procedimiento se llama *dialéctica*. Y ha merecido, y continúa mereciendo, tratados enteros.

El autor de este artículo se declara aquí deudor de Hegel, y promete pagarle apenas pueda, es decir: apenas sepa.

METAFÍSICA DEL FUNDAMENTO Y FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA PRESENCIAL¹

PIERO CABA
Madrid

DIOS COMO PRESENCIA Y COMO REVELACIÓN

SI LA METAFÍSICA es meditación e investigación de los primeros principios, una metafísica fundada en el hombre, una Antroposofía que se apoya en la presencia del hombre, ha de buscar su fundamento en la Presencia Divina, en que la humana se apoya, y de la que es préstamo, semejanza, refracción y reflexión. Todo el fundamento del hombre, así lógico como ontológico, está en Dios: el principio de las cosas está en la presencia del hombre. No dice esto que el hombre ponga o invente las cosas en el mundo (aunque como coadjutor y vicario de Dios pone algunas, defectuosillas, pero las pone) sino que ellas para ser, se apoyan en la presencia del hombre que es eco, semejanza y préstamo de la Presencia Divina. El hombre pone el principio de las cosas; Dios, el Fundamento. Pronto entenderemos esta frase que en este momento quizás parezca sibilina.

Para el fundamento de una Ontología y de una Metafísica antropológica o Antroposófica contamos con la Presencia de Dios en el hombre y en el mundo. El hombre se encuentra a sí mismo existiendo entre cosas que trata, manipula, piensa y conoce como se trata, piensa y conoce, en alguna medida,

¹ Para mi libro *La Filosofía de la Presencia Humana* (México, 1961, Ed. Herrero) redacté esta Introducción, que luego retiré del texto (salvo muy pocas páginas) para incorporarla a una segunda parte del mismo libro en la que actualmente trabajo. Como digo, de esa Introducción sólo pasaron poquísimas páginas a la primera parte del libro publicado, a su primer capítulo.

Como homenaje y prueba de gratitud a mis lectores mexicanos doy aquí esta Introducción, anticipándola a su publicación en la segunda parte de aquel libro y he querido que sea también *Humanizar* el que lo dé a conocer.

a sí mismo. Presencia cosas y se autopresencia. Las cosas son, en tanto que el hombre —un hombre cualquiera— las presenta y las presencia y conoce en su ser. Y en ese presentar cosas y conocerlas se autopresenta y autopresencia. Y al presenciarse a sí mismo, se da cuenta de la Presencia de Dios en sí mismo y en las cosas. No es que obtenga por inducción la noticia de que Dios existe, sino que en su misma autopresencia se da cuenta de la Presencia de Dios.

Quien haya leído con alguna detención el primer volumen de mi "Ontología General de la Antroposofía" habrá notado que la noción que allí se da de la presencia no coincide con la tradicional, incluyendo la meditación de Gabriel Marcel. Para mí, la Presencia de Dios está en el hombre de otro modo que en las cosas; la Presencia actúa en el espíritu humano como inducción o inspiración o prendimiento de luz, y en las cosas como resplandor o claridad no presencial; es decir el hombre le transmite aptitud para presenciar y verse presente mientras a las cosas les da la aptitud de ser presentadas al hombre, en virtud de su nativa inclinación ofertiva hacia él o *respectividad*. Santo Tomás, que llama "experiential" al conocer de los singulares presentes³ y dice que el conocer que hace presentes a las Personas de la Trinidad es un conocer *experiential*, parece admitir dos modos de presencia Divina: la común o general, según la cual Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia, y otra "especial", por la que Dios es presente al hombre "como lo conocido en el conociente y el amado en el amante". A su vez, para la primera admite tres especies de presencia Divina: como Unidad, como Trinidad y como Revelación personal. Suárez resistiendo a aquella distinción de modos en la Presencia, dice que hay que distinguir, en términos generales, la presencia de la causa en el efecto, de la del amado en el amante. Estas concepciones de la presencia no coinciden con la mía pues ni la causa ni nada natural tienen presencia, sino que lo natural es presenciado y presentado; en el hombre la Presencia se presencializa; en las cosas se hace presentación.

a) EVIDENCIA, CONOCIBILIDAD, NOTACIÓN Y SOSPECHA DE LA PRESENCIA DIVINA

Las cosas son conocidas por la acción de la presencia del hombre sobre ellas. Pero también al actuar sobre las cosas, toma el hombre conciencia de sí, se autopresencia. Y en la autopresencia *siente* a Dios, sin claro conocimiento de El. Es un atisbo, un barrunto, una sospecha, pero con una radical

³ Cfr. *De Malo*, 2. 16, a. 1, ad. 2. I Sent dist 14, 15 y 16 en diversos apartados, y *Smm. Theol.* I, q. 43-a 3).

evidencia de la sospecha, el barrunto, y el atisbo; es un *preconocer*. No cabe hablar todavía de posibilidad de alucinación o error, porque aún no ha empezado el conocer ni el saber. En nuestra autopresencia y en el presenciar cosas, *notamos* la Presencia de Dios, pero no le *conocemos*. Sabemos que está ahí, no sabemos cómo ni qué es, pero como Presencia que transe la nuestra sabemos que es Presencia, que es un Quién y no un Qué. Las cosas son y el hombre existe porque existe Dios. El hombre halla sentido en sí mismo y halla sentido en las cosas, porque Dios le comunica con su Presencia el sentido y la impulsión existencial. Yo esto no lo sé por un razonamiento previo, sino porque, al conocerme y sentirme presente ante mí mismo y ante las cosas, siento la Presencia de Dios en la mía. De modo que puedo hacer razonamientos porque Dios es presente en mí, en mi presencia. Y yo no soy un hombre privilegiado. Cualquier hombre al mirarse en lo hondo halla a Dios. No le conoce, no lo ve, pero lo entrevé, lo barrunta. Si esto es ontologismo (dicho sea pensando en los filósofos profesionales) ya veremos que no hay en ello tan mala cosa como ellos suponen. Dios es presente y, como decía Tirso de Molina, comunicable. Como que nos comunica y comuniza una brizna de su Presencia. También el hombre como espíritu, como persona, es comunicable y presente, y hace que las cosas se presenten. Pero la persona humana, como Dios, es invisible. Hay una inefabilidad de toda Presencia: en la de Dios y en la del hombre, reflejada de El. Y no por eso pierden evidencia, *su misma* evidencia, pues Dios, al sernos Presencia, se nos evidencia como Persona, como Espíritu. Y toda persona metafísica, humana o divina, en la medida de su invisibilidad, se hace evidente en su presencia. Toda presencia es evidencia y luminosidad en cuanto actúa; y es invisible. Por eso, lo evidente no es, sin más, conocible, pero, aunque no conocible, no necesita demostración ni razones que lo justifiquen. La evidencia se hace evidente por sí misma. Es el hombre, no las evidencias quien necesita comprobaciones y demostraciones de lo que entrevé o ve imperfectamente; y todo lo evidente, por serlo, se ve de modo incompleto. En "e-videns", la *e* indica lo que está fuera, no sólo del que ve sino de la evidencia misma, pues para ver lo evidente precisa echarse un poco fuera y verlo un poco fuera de su evidencia misma. Por eso, el ver lo evidente no es ver o conocer: cualquiera para conocerlo hay que quedarse fuera o irse lejos de lo evidente. Todo conocer empieza más allá de la evidencia, no inclinado sino declinado, lateralmente desviado de ella: *E-evidencia* es ex-evidencia.

Tanto Dios como la persona metafísica humana son evidentes y por tanto conocibles, pero de conocibilidad indirecta, incompleta y lenta, como es el conocer de toda evidencia, como el conocer de la luz, pues para verla, hay

que apartarse, buscar zonas menos iluminadas y verla reflejada, indirecta. Vemos, no la luz sino la claridad, la luz difundida y rebotada en las cosas. La evidencia pierde grados al hacerse conocimiento, y el conocer pierde grados de evidencia cuando se hace saber. Saber es siempre apartarse del conocer lo singular y único para generalizar sus conexiones. A medida que el conocer de Dios y de las personas metafísicas lo reducimos y generalizamos (digo "reducimos", no "elevamos" ni "ampliamos") a saber, nos estamos alejando de Dios y de la persona en su singularidad, y, de algún modo y en algún grado, les estamos desconociendo. Generalizar es des-conocer. Por eso, para el hombre, sólo hay un medio rápido, directo y hondo de conocer, el amor espiritual. Pero advertimos que ese conocer del amor espiritual, por ser conocer de lo singular (y nunca completo ni perfecto) no puede elevarse a saber ni a ciencia. Esto es lo que no parecen advertir los que afirman el conocimiento por medio del amor y el amor como forma altísima del conocer. Si el conocer es alejar la evidencia, el saber es un distanciarse y una debilitación del conocer. Y quien conoce por amor halla evidencias intransmisibles, que ni siquiera dan un verdadero conocer. El amor es evidente, pero sólo de lo positivo y luminoso; no ve las sombras. Y ya he dicho que ni eso es conocer ni la evidencia es de verdad conocimiento.

Toda presencia —la divina como la humana— es evidente, pero invisible. Lo que se ve es lo *presente y presentado*, pero no la *presencia* misma, que como la luz, no se ve pero permite ver y empieza a ser vista y conocida cuando se le mira desviada y lateralmente, astillándose sobre las cosas, no como luz, sino como claridad, como luz quebrada en su intensidad, y fragmentada en sombras o atenuada en penumbras. Si ya dije que toda ausencia es un modo alejado de ver la presencia, digo ahora que toda presencia, y sobre todo la de Dios en el hombre y en las cosas del mundo, es una alusión, una visión indirecta de su Luz como resplandor y como claridad. Por eso, Plotino, entre otros y sobre casi todos, afirmó a Dios como Lo Uno (que quizás en Plotino quiere decir Lo Primero a partir de la Nada), y le llamó "Parousia", presencia ("παρουσία", de "παρ-ειναι" y "παρ-επι", estar presente y adelantarse, pasando de largo. Parousia se forma con la preposición "παρά", cerca, en torno, y "ουσία", o ser, esencia o sustancia. "Parousia" es vocablo que Plotino toma de San Juan y algunos Padres de la Iglesia. Dios es Presencia, no sólo como Pre-Esencia sino como Parousia, como el resplandor omnipresente que circunda y traspasa todo lo que hay; la Parousia o Presencia es Evidencia y Presencia total y no se deja ver. *Deus Praesens* es *Deus absconditus*. Como Parousia es Apocalipsis, se presenta y se oculta. La Presencia de Dios al hombre es Revelación y, revelar es, a la vez, mostrar y volver en

doble velo, es presentarse ausente y omitir presente, retener y oscurecer la presencia.

b) MISTERIO Y POSITIVIDAD DE LA PRESENCIA DIVINA

Dios se abre como inmensa, total e ineludible claridad del mundo: No sólo por "la imagen sensible de sus efectos", sino por un resplandor suprasensible que inunda todo lo creado. Y ello en las cosas de la Naturaleza y en el interior del hombre; en ambos, se patentiza como presencia retraída y lejana pero evidente e insoslayable. En ambos es revelación, evidencia misteriosa y misterio de toda evidencia. Todo lo que nos revela a Dios es misterio: la presencia, el ser de las cosas del mundo, el hombre, el pensar, el orden, la unidad, la belleza, la vida y la muerte. Para llegar al *problema* de la demostración posible de la existencia de Dios hay que partir del *misterio* de su presencia. El misterio es el modo de revelarse Dios al hombre, y el hombre por el misterio le entrevé y empieza su búsqueda. El misterio no nos *explica*, sino que nos *implica* y nos *complica* en Dios, en su Presencia; la presencia del hombre está supuesta, implicada, o mejor, *complicada* en la Divina. Cuando intentamos *explicar* a Dios empezamos a *des-complicar-nos* de El; su Presencia se nos hace autopresencia de hombre; y esta autopresencia se hace autoconciencia y se nos vuelve pensamiento. Y entonces el *misterio* de la Presencia de Dios empieza a ser *problema* de su existencia; para pensarlo como existencia necesitamos alejarnos algo de El. Y con el pensamiento y el problema, se inicia la búsqueda, de lo que se nos mostró como evidente y hemos alejado para conocerle. Que no buscaríamos a Dios si no le hubiéramos encontrado, según el dicho agustiniano-pascaliano.³

Sólo conocemos un poco a Dios por negaciones, distinciones, contrastes y sombreados que nos presentan las cosas, y por las sombras y el *a-sombro* del propio pensamiento humano que no sabe conocer sino lo que se contrasta, distingue y diferencia de lo otro para luego re-unirlo y pensarlo como unidad. Separando y distinguiendo lo unido y uniendo lo separado y diferencial, piensa y conoce el hombre. Cuesta el conocer como el pensar, y supone un gesto existencial, y por el hombre no es bien ni totalmente conocido lo que conoce y piensa. Pero que el conocer humano sea imperfecto y preciso de negaciones, distancias, penumbras y diferencias no quiere decir que la Presencia de Dios presente sombras o manchas como el Sol. Precisamente porque no las tiene

³ Sobre el misterio y el sentido de toda revelación he hablado en mi libro *Misterio en el hombre*. Madrid, 1950.

ni presenta, nuestro conocimiento de Dios sólo se logra indirectamente apartando la vista de su visión directa y buscando su luz y su presencia por reflexión, bien en el interior del hombre, de cada uno, y en la presencia de otros hombres, o bien en las cosas de la Naturaleza también iluminadas exteriormente y con luz quebrada. . . Pero Dios mismo, su Presencia, nada tiene de negativa. Es Omnipresencia pura, Positividad y Afirmación y rebose de Sí. Por ser Omnipresencia, Rebose y Positividad, el hombre, el mundo y las cosas son lo que son. Pero el ser está más acá de Dios. Ser es un vocablo humano para designar lo que las cosas tienen de luz y de sombra, de ser y de no-ser, pues el no-ser trama y transe todo el ser de lo que hay. Por eso mismo, ante la Presencia Divina, inefable e inevitable, cuidaremos de no identificarle con el ser, no porque Dios no sea toda la Positividad de los Universos, sino porque "ser" es vocablo humano que aplicamos justamente a lo que no es plenamente, y va unido al no-ser. Y Dios, de ser, es la plena realidad, la afirmación óptica y absoluta (y *ab-soluto* quiere decir *des-ligado*), primera y última omnipresencia en todos los universos, en todos los tiempos y en todos los hombres.

c) DIOS PREVIO: EL HOMBRE OBVIO

En las cosas y en el hombre notamos a Dios. Entreveremos a Dios en las cosas porque éstas son obstáculos que reflejan su luz y proyectan sombras. Y entreveremos a Dios en el interior del hombre, en la propia intimidad última, como asombro del hombre, como proyección sobre sí, de la propia sombra, al interceptar la Presencia divina. Al sentirse pre-esencia, el hombre metafísico se siente *ob-vio* y saliendo al paso de la presencia divina, la obstaculiza y refleja haciéndola evidente y evidenciándose él mismo en autopresencia. Y se siente como *pro-vio* ante las cosas que se le presentan como *ob-vias*, de modo que se siente *ob-vio* en el mundo, y ante Dios, y se siente *pro-vio* a las cosas del mundo, porque se siente *pre-esencia* antes de conocerlas. Y piensa entonces que la presencia de Dios es lo más *ob-vio* y lo más *pre-vio*, es decir, como la Pre-Esencia de todas las criaturas.

d) DIOS PERSONA Y REVELACIÓN

Pero lo que al hombre le llega de Dios, obviamente, previamente, es una luz, una presencia de la que, al reflejarla, hace la suya espiritual, su auto-

presencia. Por eso, porque la primera noticia de Dios le llega como presencia, y porque no concibe el hombre otra presencia que la espiritual y personal, tampoco Dios es presenciado como cosa ni siquiera como la Gran Cosa (como lo ha denominado Ortega) sino como persona, como presencia espiritual, como lo que aparece *per se* y lo que *per-suena* por todas las anchuras de los universos, y todos los tiempos. Es posible que el vocablo "persona" nada tenga que ver con un sonar más o menos. Littré y Luis Havet y Breal y A. Bailly y otros se resisten a esa etimología de "persona" aludiendo al sonido; y se resisten por razones filológicas, por si la "o" es larga o breve. Pero es indudable que, aunque no fuera por razones etimológicas, la persona siempre es algo resonante, que socialmente *per-suena* y que antes, en el teatro griego, se entendió como algo que multiplica el son y la presencia real. El "prosopón" por el "pro" dice, además, algo que se adelanta en el mundo, que es la *pre-esencia*, lo *pre-vio* y lo *ob-vio*. Pero también la persona, el "prosopón" griego, es algo que se oculta, algo que se enmascara, como el "personare" latino que suena mucho pero oculto. Según Cejador "fersu" o "versu", en etrusco significaba dos enmascarados, como en euskara "bertzu" deriva de "bertze", el otro. También en teología antigua la *ἀπόστασις* es lo que está debajo o detrás de algo en pie (de *ἵστημι*, *istemi*). La palabra hipóstasis se usó para designar las personas de la Trinidad y la persona humana en general. Pronto el uso de la palabra hizo de ella soporte o cosa. Dios fue primero concebido como hipóstasis del mundo, no lo que le da *principio* sino lo que le da *fundamento*, y por segunda vez remito a lo que luego se dirá para distinguir el fundamento del principio. Y es fundamento porque es persona, *pro-sopon*, es decir quien se adelanta al mundo y pone, antes que todo lo existente, el "pre" de su Presencia. Pero también, porque persona es alguien que, para manifestarse o presentarse, se oculta. Y así la persona nos indica también que es revelación. Y, en efecto, también la persona humana es revelación de una a otra: algo, alguien que se manifiesta escondiéndose y que se oculta manifestándose. Lo más decisivo de la persona humana es la expresión: es el nuevo ser que viene al mundo a decir a los demás y a sí mismo quién es. Pero viene a decir quién es, porque no le basta, como a los demás seres naturales, ser y mostrarse espontáneamente sino que necesita decirlo, vocearlo, expresarlo en actitudes, gestos y palabras, nada espontáneas, sino buscadas y aun elaboradas *ad hoc*. La persona humana tiene una misión ineludible: expresarse e interpretar a las demás personas; decir quién es ella y quiénes son las demás y qué texto cifrado es el de cada una. Por eso hay habla, gesto, escritura. El hombre es el único animal que se expresa. Pero expresarse es callar y decir, manifestarse y ocultarse. Porque hay un trasfondo, un más allá de su cuerpo y de su psique que es una carga de

intencionalidad expresiva, hay pensamiento y voluntad, gesto y palabra, arte y silencio en el hombre.

Las cosas no se expresan: desde su ofertividad radical —nada intencional— y que es ofertividad por su referencia al hombre, por su respectividad —las cosas se muestran en flúida espontaneidad—, como son; y se presentan como son ganadas por el sentido existencial que brota de la presencia del hombre. Las cosas se muestran como son —digo— y no gustan de ocultarse, aunque Heráclito dijera otra cosa. Pero las personas no se muestran como son, porque lo que son está *in fieri*, es un “siendo”, y porque más que *mostrarse* se *expresan*. Y expresarse es disparar y dirigir el disparo desde un trasfondo intencional último que se retiene: de modo que la persona tras este fondo intencional, a la vez, lo dispara y lo retiene llegando a manifestarse de modo ambiguo, haciendo esquina en sí misma. No es que la persona por definición mienta, finja y oculte quién es, sino que viene a expresarse, pero para ello ha de actuar o esconder un fondo inexpresable. Su intencionalidad expresiva no logra disparar toda su carga y siempre queda algo por disparar. Y aquello que se queda, de algún modo da a entender que le queda. Y lo da a entender sin proponérselo en nueva elaboración intencional. Expresarse es, pues, revelarse y todo el trato y el contrato humano de personas entre sí, es *interpretación*, esto es cálculo y ajusta no sólo de lo que decimos y quedamos por decir, y así nos interpretamos a nosotros mismos, sino también interpretación de lo que dicen y ocultan los demás; interpretación en suma, descifrada de lo que todos callan al decir y lo que decimos al callar. También el hombre es “homo absconditus” por ser “homo praesens” y “loquens”. Dios es *para el hombre* luz y oscuridad, apertura y retraimiento, manifestación y ocultación, pero no porque Dios no sea todo luz y presencia sino porque el hombre está amasado de oscuridad y de luz, de apertura y encubrimiento. Por eso, Dios se revela al hombre y los hombres se revelan entre sí. El hombre es cifra, porque es representación y semejanza de Dios. El existir del hombre abre y oculta a Dios, como dice Jaspers, desde otros supuestos, con otros alcances y aludiendo a la Trascendencia que no sabemos si es Dios.

c) PRESENCIA, VOZ Y SILENCIO

Y aparece así lo que la presencia, por ser persona, tiene no sólo de luz y claridad, sino también de voz y sonido. Es indudable que hay en el hombre, como ser físico, lo mismo que en cualquier otro ser vivo, una fotoestesia o sensibilidad para la luz. Pero además, como ser espiritual, posee el hombre un sentido no sensorial para la claridad de lo espiritual. Es lo que le hace

hablar de “la luz de la inteligencia”, de “alumbrar” o “dar a luz” una obra, de sentirse *lúcido* y de tener ideas *claras*. El hombre parece estar hecho del barro impalpable de la luz, y todo lo luminoso le parece al hombre algo egregio y superior. Conocer y saber le parecen formas altas de visión y contemplación, y parece creer que no hay conocimiento sino de aquello que ha sido visto o contemplado.

Pero, aun no siendo tan noble el sentido del oído, también el conocer es un oír o escuchar, y las palabras que nos traen ideas, es decir, *visiones*, pueden venir como sonoridades, como voces habladas. San Agustín habla de un “oído interior”. El mismo se convirtió oyendo una voz que decía: “Toma y lee”. Y como narra en el capítulo X de sus *Confesiones*: “Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera”; y Pablo de Tarso oyó una voz y se convirtió. También en lo hondo del hombre, la presencia de Dios es voz, es palabra; y con una palabra, con una voz hizo Dios los universos. A Dios le entreoímos en nosotros como un rumor. Le barruntamos en una voz oscura que nos suena dentro. Pero además, así como para ver a Dios nos hacen falta las sombras, así para oírle nos hacen falta los silencios. A las preguntas de nuestro pensamiento, da Dios la respuesta silenciosa de la Creación. Y no por ser silenciosa es menos evidente la presencia de Dios, aun cuando no, por ser tan evidente, nos es suficientemente conocida. También la revelación es palabra contrastada en silencio. La máxima evidencia del hombre, cuando más intensamente se muestra y expresa para sí y para los demás, es cuando calla. Más que su acción y su palabra, su silencio. Sólo el hombre es capaz de silencios, porque el silencio es aptitud para callar y sólo calla quien tiene habla. Los demás seres del mundo, por no tener habla no saben callar ni elaborar silencio; son mudos, y hasta cuando gritan, hasta cuando emiten sonidos que no es habla, también son mudos de lenguaje. El silencio como la palabra suponen, no movimiento, sino acción; y la acción es lo propio del espíritu, como el movimiento es lo propio de la materia. El silencio de Dios da la primera palabra al hombre. Cuanto más calla el padre más charlotea el hijo. Sólo cuando el niño llega a hombre aprende a callar profundamente. San Pablo dice: “Oyó palabras inaudibles que el hombre no puede decir”.⁴ Y Santo Tomás llama la atención sobre ello.

⁴ II Corintios —12-5—: S. th. II, 9.175, a 3.

La presencia divina, la "parusia" universal suscita en el hombre la auto-presencia, la autoconciencia y el hambre de saber y conocer; pero también suscita un "eros", una "orexis" plotino-agustiniana que no es intelección sino amor y "charitas" paulina. Es decir, que al retraer y quebrar la presencia y la voz de Dios en el hombre, no sólo se origina la inteligibilidad de las cosas y el conocer y el saber del hombre, sino también la vocación y el amor, y la fe y la esperanza y el sentido existencial felicitario hacia el bien. Por la autopresencia, el hombre sabe algo de lo que es y de lo que no es, pues el hombre es un "siendo", alguien que se encuentra a sí mismo en plena acción haciéndose un ser, caminante hacia una meta, realizador de una voz o vocación. El hombre es siempre exceso de sí mismo en su ser. Es más de lo que es. Pero es también menesteroso y deficitario: siempre es menos de lo que puede y debe ser. Y de la tensión entre lo que se encuentra siendo y lo que puede y debe ser, construye su existir que es verdadera acción, como es siempre la del espíritu, como es Dios mismo. Si en el principio fue el Verbo, es porque el verbo era también acción en el más alto sentido.

Pero no sabemos casi nada de Dios. Dionisio Areopagita decía que lo importante para el hombre es saber lo que Dios es y, sobre todo, lo que Dios no es. Pero Claudel comenta que decir que sólo conocemos a Dios por negaciones es "no estar demasiado lejos de la herejía". A Dios le conocemos positiva y negativamente según ya dijo San Buenaventura. La primera noticia de Dios no es por exclusión, sino por presencia, por evidencia anterior a todo conocer y que es lo que nos permite conocer positivamente hombres y cosas. Presenciar no es conocer, pero no hay conocer posible sin la presencia del hombre ante las cosas y la de Dios en el hombre. Mas ya hemos dicho que el hombre sólo puede conocer por contrastes y diferencias. Y así reforzamos el acercamiento a Dios conociendo, re-conociendo lo que Dios no es respecto de las criaturas. Pero no sabríamos lo que no es Dios si no tuviéramos noticia positiva de su presencia.

No es Dios esto ni aquello ni lo de más allá, pero todas las cosas son en la presencia de Dios. Y su presencia es omnipresencia. Claudel dice bella y profundamente que cuando La Esposa del Cantar de los Cantares pregunta a todo el que halla en su camino estabundo si es el amado de su alma, va oyendo complacidamente que todos dicen que no, que no son él, pero que si quiere hallarle, salga de la ciudad (del Universo) y vaya adonde el amado descansa: en el centro de la hora del mediodía, es decir, en el presente más pleno y central, todo resplandeciendo en presencia. Para poder hallar y conocer a Dios hay que salir de la ciudad, esto es, hay que salir de esta vida:

"conoceréis el Espíritu de Verdad porque morará entre vosotros y dentro de vosotros". "Vosotros me veréis porque yo vivo"; o con el salmista; "En tu luz veremos la luz". . . Y muchos otros textos de la escritura. Pero, ¿y aquí, en este mundo? Dice Claudel que "desde esta misma vida y entre las velas que nos envuelven existe una aptitud para ver a Dios. . . En nuestro propio fondo hay un Hijo de Rey que no ha perdido nunca el recuerdo de aquella gota de vino de Jurançon ni de aquel diente de ajo con que su madre le frotó los labios ni de aquel grano de sal ardiente que en la punta de la lengua nos pusieron el día del bautismo. Hay en nosotros algo misteriosamente amarrado, una morada capaz de servir de apoyo a la de Dios (¿cómo podría Dios encontrar casa en lo pasajero?), cierta persistencia en existir, cierta metafísica mirada al presente que alimenta la continuidad de la persona".³ Dice luego que para conocer "no tiene el alma que poner en ejercicio tal o cual órgano intelectual o sensible. Ella misma es quien, respondiendo a suavísimo toque, debe colocarse en especial disposición. Conocimiento llamarnos a esta disposición". Esos "suavísimos toques" son las radiaciones sutilísimas de la presencia divina.

g) LA REVELACIÓN PRESENCIAL

El hombre se encuentra a Dios y no sabe cómo. No le ve, no le oye, no lo percibe; no lo encuentra aquí ni ahí ni allá, pero Dios le es presente; con su presencia de hombre lo *a-divina*, lo pre-siente en el mundo, en las cosas, en los hombres, en las criaturas todas, en la ordenación y sentido del mundo, pero no puede decir que le conoce. Siente el hombre a Dios dentro de sí, lo experimenta de un modo indecible, se ve prendido de Dios por la raza de su ser, por una religación o vinculación inexplicable, suspendido de su eternidad, pero no puede decir cómo es ello, en qué situación o modalidad lo percibe, ni con qué últimos sentidos y determinaciones. Más que formas activas de sentir a Dios es como un sentimiento pasivo de saberse sentido por él; dentro de sí, la persona siente en lo hondo de sí misma que alguien le ve, que le mira, que le habla, que le reprende, le corrige, le exige. La persona no ve a Dios, pero indirectamente le ve, al sentirse ella ligada a Dios; no le oye, sino que le entroye, y al entroyer a Dios el hombre resulta oído, por Dios y por sí mismo. No entiende a Dios, pero se siente entendido por él. En fin, no encuentra a Dios, pero sí halla el rumor y el resplandor de su presencia. Y así Dios le resulta evidente, presente, pero invisible, im-

³ P. CLAUDEL: "Sobre la presencia de Dios" en *Cruz y Raya*, febrero de 1934.

palpable, inaudible, intraducible a conceptos. Como persona que es, Dios es presencia de alguien escondido, la proximidad de algo remoto y la lejanía de algo próximo; ni ausente del todo, ni desalejable, ni desacercable. Se ve el hombre a sí mismo como vaga imagen de Dios, al sentirse presente por su presencia en las cosas del mundo. Se siente en El, partícipe en El, en su resplandor presencial, originado por El, envuelto e iluminado por El, pero le siente inconcebible, inabarcable o incomprensible. Así, Dios es, a la vez, ocultación y evidencia; en suma, revelación. Sin Dios, ni el mundo ni el hombre mismo tendrían sentido; pero el sentido, al hacerse intelección y conocimiento, sólo permite llegar a la Deidad, no a Dios persona. Es lo que venía a decir Fray Luis de León.⁸

Juan Wahl en sus *Estudios kierkegaardianos* parece hallar en Kierkegaard algo referido a la revelación presencial y personal de Dios al hombre, pues en la página 262 dice: "Hay en nosotros un manantial borbollante en el que podemos escuchar el rumor sutil (sutil y profundo) cuando el resto de la reacción calla; en el dulce e invencible ruidillo de este manantial, reside Dios". Sí. La revelación personal de Dios a cada hombre tiene algo de relumbre presencial y de sonido, rumor o voz que nos habla. Voz y presencia luminosa dan al hombre la autoconciencia presencial, y en ella cada hombre profundo, cada persona, entrevé y entre-oye a Dios, sobre todo, porque se siente visto, presenciado y oído por Alguien.

Cuanto más intensa y plena es la autoconciencia, más visto y presenciado y oído se siente el hombre por Dios. La existencia misma, experimentándose presencia humana, se siente impulsada al habla, a la oración, a la súplica, sintiéndose palabra elevada a Dios y con fuerza poética para *presentar* las cosas y hacer las *ser-qué*. Y viceversa: cuando más intensa y evidente sienta el hombre, en lo hondo de sí, la presencia y la voz de Dios, tanto más

⁸ Quizás la voz "revelatio" (y contesto así a una cariñosa y delicada advertencia de mi ilustre amigo Valentín García Yebra) no la usó San Jerónimo como "doble relación"; pero si no lo hizo, tampoco debió de usarla como "manifestación", pues la partícula "re" usada como inversiva servía mal a lo que traducía, ya que "apokalipsis", no es lo que se manifiesta, sino lo que se oculta y se muestra como oculto; del mismo modo que "apócrifo" (del verbo "kripto") es lo que queda ahí encubierto, pero indicado que está ahí. Buda decía: "Siempre que el mundo decae en fe, yo me revelo y desaparezco quedando aquí". "Revelatio" debió de significar siempre *dar* envuelto en doble velo. Y, en efecto, Dios, después de revelado históricamente en Cristo, sigue siendo "Deus absconditus". ¿O es que podemos decir que ya conocemos plenamente a Dios por habérsenos revelado? Si "revelar" no significó en San Jerónimo *encubrir* y *manifestar* a la vez, hoy debemos darle esa significación. También el hombre, al expresarse, se revela, pues dice quién es, pero lo dice, oculto, tras de su propia expresión. Y el hombre es "imagen y semejanza" de Dios.

persona, tanto más presencia existencial será, y tanto más poética y ardiente será su voz sobre las cosas que se animarán y moverán orféricamente bajo el influjo de la acción poética de esa voz y esa presencia del hombre. No está la autenticidad toda del hombre en sentirse ante Dios, como decía Kierkegaard, sino en sentirse ganado y circulado por su luz como una sangre existencial novísima y primera. Existir auténticamente, no es sólo sentirse en presencia de Dios, sino también penetrado, participado, comulgado en El... Por su parte las cosas, son, con máxima *identidad*, cuando son envueltas y traspasadas, referidas y comprendidas por la presencia del hombre. La Revelación presencial de Dios, más que hacémoslo ver y conocer, es hacer que el hombre se haga ver, se sienta visto, y penetrado y envuelto y conocido de Dios y entendido hasta en las intenciones más calladas. No es, pues, una heterorrelación, un relacionarse del hombre con Dios, como con *otra* persona, y mucho menos como con un *objeto*, sino experimentarse, saberse transido de su Presencia Personal, de un modo inefable anterior a la conciencia: en una asunción previa a toda integración.

Quiero insistir en que la revelación presencial de Dios al hombre no da una visión o intuición de Dios, sino que nos da la sospecha, la evidencia de una sospecha y un barrunto, que es lo que nos lleva a buscarle por el pensamiento y por la fe. Santo Tomás (*Sum. Theol.* I q. 12, a 13) dice que necesitamos la gracia "para adquirir un conocimiento de Dios más perfecto que el que habemos por la razón natural", y, en otra parte, que Dios tiene como un cierto concepto de Dios antes de conocerle, algo así como un preconcepto, pues la razón, como impulsión genuina, busca la Divinidad. Sí; la busca, porque la tiene entrevista y revelada. De ahí el grito espontáneo de Santo Tomás: "Adoro te latens Deitas". La Presencia Divina puede concebirse intelectualmente como un ámbito, una Deidad, como un concepto de Dios, pero si es experimentada existencialmente como presencia, esa presencia es personal, algo menos vago que la Deitas y mucho más evidente y participable. Entre el intelectualismo de los que hablan de Dios como una Deitas y el misticismo que trata a Dios en cercanías y confianzas máximas, cabe la actitud, ni mística ni intelectualista, que halla a Dios como Presencia y a partir de ella, empieza su búsqueda por el pensamiento humano. Los neoplatónicos griegos hicieron de la Presencia de Dios una esencia común, un concepto. Quizás fue Agustín de Hipona quien más lúcida y ardentemente vio la Deitas como persona, y sintió a Dios dentro de sí sin quemarse ni confundirse con El. Dicho esto, y aunque antes de barruntar a Dios en la Naturaleza por medio del pensamiento, ya hay una vaga noticia de su Presencia por la Revelación Presencial, no creo que nadie pueda sospechar en este planteamiento ningún subjetivismo o idealismo

más o menos trascendental. Mucho antes de hablar de intelección en el hombre y de inteligibilidad en las cosas, nos hallamos en la región de la Presencia, en el reino del "Pre" fundamental, cuando ni el sujeto ni el objeto, ni la idea ni el ideal han aparecido todavía.

h) ANTES DE LA NOCIÓN INTELLECTUAL DE DIOS

La revelación presencial de Dios al hombre no es un acto gnoseológico, ni siquiera ontológico, sino pre-ontológico, un contagio o prendimiento presencial en que el hombre —la persona metafísica— se autopresenta, se hace autoconciencia y se inicia el "siendo", la impulsión existencial. La Presencia de Dios nos prende en luminosidad, pero también nos centra como autoconciencia, y nos aprieta en rigor existencial, con una voz, un camino y un mensaje, y el hombre se ve a sí mismo como llamado por una vocación, como caminante y como mensajero, con misión y mensaje que ha de entregar a los demás mientras se realiza a sí mismo. Y ahí empieza el pensamiento y la actuación. Dios nos llega presencial y misteriosamente, sin que le conozcamos; le iremos conociendo a medida que nos vayamos realizando auténticamente y conociéndonos a nosotros mismos. Y ese Dios presencial es más evidente y luminoso que el que resulta al término de una andadura del pensamiento discursivo. Dios resulta al hombre intelectualmente lejos. Y una Ontología antroposófica y presencial, antes que llegar a Dios, a la Deitas, por la vía de los ratiocinios, parte de su revelación presencial. Y obtiene estos dos hallazgos un poco sorprendentes: que el ímpetu y la lucidez del discurso son entonces más intensos y certeros, y que eso mismo, sin advertirlo quizás, es lo que hacen todos los que ratiocinan sobre la existencia de Dios. Sólo que lo intelectual desacerca y objetiva y por eso, antes que pensamiento lógico, la revelación presencial se nos hace fe, la cual, por su parte, calienta e impetua al pensamiento racional comunicándole el sentido presencial. . . Y la fe, como el amor, es desalejante, aproximativa. Dios por la fe está más próximo al hombre que por la razón; es más evidente y luminoso como presencia personal que como concepto, causa primera o motor inmóvil. A los otros hombres, por el amor y la fe los siente próximos o prójimos. La fe es contacto y participación, mientras las demostraciones intelectuales dan la contemplación respetuosa, la visión a distancia. Demostración es consideración y *cumsciderare* significa dar la vuelta por las estrellas, en lejana *circun-speción*. Reconozcamos que el ratiocinio, a cambio, da más seguridad, sobre todo a determinado tipo de hombres, que parecen no descansar hasta que lo saben bien, ha sido bien demostrado. Tal es el caso

de aquel sabio alemán que preguntaba inocente al término de la audición de una bella partitura: "Bien, pero ¿qué ha demostrado el autor con esta sinfonía?" Aunque parezca muy otra, es la misma actitud de Kant cuando pedía experiencia para poder probar la existencia de Dios, pues la que él postulaba era la experiencia real y objetiva, no la existencial. Y sin embargo, algo experimentó fuera y dentro de sí, cuando habló de la majestad impresionante de la conciencia del hombre y de las noches estrelladas. No le bastó, porque él ansiaba ante todo, una demostración lógica; prefería la demostración a la presencia. Pero sin demostraciones bien construidas hay muchos hombres que experimentan una cálida y vivífica experiencia de Dios; en cambio, sin el atisbo presencial, ¿cabría intentar demostración alguna? También Ortega, otro gran intelectualista, prefiere la *idea* de Dios a la experiencia de Dios. Filosóficamente nunca pareció contar con un Dios personal; se quedó en la Deitas, como Scheler, como Zubiri. Por eso defendió al teólogo contra el místico, prefiriendo el teorizante al experimentador de Dios. Para mí, antes que la experiencia objetiva y la prueba cosmológica, importa la experiencia interior del hombre, en donde se halla la verdad. Es dentro del hombre donde Dios se deja más entrever y entreoír, y es a través del hombre como podemos presenciar y presentar las cosas del mundo. Por eso esta Ontología presencial y existencial toma a Dios como fundamento: su Revelación presencial, como punto de partida, y la experiencia del hombre, como principio del ser-qué, del saber y el conocer.

PRE-NOCIÓN Y FUNDAMENTACIÓN DE LA NOCIÓN DEL FUNDAMENTO

Debemos empezar buscando una fundamentación filosófica a la noción y la ontología de todo fundamento, hasta alcanzar el Fundamento de todo, porque la palabra "fundamento" y su sentido filosófico suelen ser usados en acepciones tan variadas como equívocas. Unas veces el fundamento se entiende como virtualidad e influjo, irreversibles, del pensamiento lógico sobre lo real, aun cuando se trate de fundamentar la ontología de esa realidad. Y otras, por el contrario, designa a lo ontológico y real como única fundamentación posible del pensamiento y sus construcciones lógicas. Kant mismo, que echaba de menos la experiencia de Dios para poder fundamentar la demostración de su existencia, afirmando así que la experiencia de lo real debe ser el fundamento de la demostración, afirmó también, y mucho más frecuentemente, que lo real, para ser ontológicamente vigente, tenía que hallar sus fundamentos en apriorismos categoriales y en dictado del pensamiento sobre la experiencia. Y al tratar de la Metafísica de las cos-

tumbres busca su fundamento unas veces en experiencias ontológico-reales, y otras en apriorismos lógico-categoriales.

Ya el hecho de hablar de dos fundamentaciones, la del pensamiento y la de lo real, la lógica y la ontológica, es negar el Fundamento, porque si este es "primer principio" no puede haber dos; o el fundamento es único, o no es propiamente fundamento. Pero también, "primer principio" envuelve aquello que se quiere explicar. Los fundamentos físicos de una casa son sus cimientos; los biológicos de un árbol son su semilla y su raíz; los de un raciocinio son sus supuestos y los de un silogismo sus premisas, como los de una teoría los principios en que se apoya y fundamenta. Pero no bastan el apoyo y el asentamiento: para ser *principios* han de *principiar* y guardar continuidad con lo principiado, y entonces el cimiento puede no ser principio como no lo es la silla para el que se sienta en ella. Es principio la premisa del razonamiento. Pero como los principios se imbrican y suponen, para hablar de fundamento hay que hablar de un "primer principio". Pero el calificar a un principio de "primero", lo calificamos de lo mismo y notamos que el pensamiento tropieza consigo mismo, sin que acertemos a romper el círculo sortilego. Es erróneo decir que el pensamiento tiene fundamento en lo real, cuando en lo real sólo tiene apoyo y datación, la data, los datos y la comprobación y el contraste de sus construcciones. Y es erróneo afirmar que lo real y fáctico tiene su fundamento en el pensamiento donde sólo hallan principios. Lo real apoya y certifica lo pensamental y el pensamiento da los principios en que ha de hacerse inteligible la ontología de lo real, pero ni uno ni otro *fundamentan* sus respectivas regiones ontológicas. Ni lo pensamental se fundamenta a sí mismo, ni tiene vigencia sin lo real objetivo, ni la realidad objetiva es nada real sin la acción pensamental del hombre que la presenta. Más en lo hondo del hombre y hacia atrás, está la presencia que, al hacer posible el pensamiento y *presentar* a lo real, hace posible y aun inevitable la conjunción de lo real y el pensamiento.

a) RAZÓN Y PRINCIPIO

Por esto, no es adecuado decir que el fundamento *da razón* de lo fundamentado; y ello, no porque el fundamento no sea razón bastante o suficiente, sino porque, al revés, la razón bastante o suficiente de algo no es bastante ni suficiente para ser proclamado "fundamento", el cual, en su *presencia*, ya nos avisa que es más que una razón y aun más que toda la razón de algo. La razón, el pensamiento racional del hombre, puede conocer y reconocer el fundamento de algo y servir como se ha dicho, de principio, pe-

ro no puede erigirse en el fundamento mismo. Fundamento quiere decir más que razón y más que el ser de la razón; quiere decir *dar* principio sin principiar. El Fundamento irradia verdad y ser, y la razón de una y otro, pero desconoce la incertidumbre y la sombra y la duda y los contrastes y la originación. El Fundamento es todo presencia, y da presencia a todo. No es cimiento, ni principio ni razón suficiente, ni causa ni semilla. El Fundamento *da* principio y razón suficiente, pero los *da*; los regala sin ligarse, no es razón ni principio, porque no principia ni se liga a lo principiado. Es lo *absoluto*, lo radicalmente desvinculado y aparte. El principio principia, se embarca e involucra en lo principiado, y así la causa y la razón suficiente son principios del efecto. En el Fundamento no hay más razón que la creación libérrima, sin compromiso con lo creado. El Fundamento no es fundamentado, como la Presencia Divina no es presenciada. Y así como para conocer a esa Presencia, para mirarla intencionalmente, hace falta desviar la mirada del hombre hacia zonas de contrastes y penumbras, así para alcanzar a inteligir el Fundamento hace falta remitirse a lo que no es el Fundamento, sino los principios que ya se dan con la presencia del hombre, ante sí mismo y ante las cosas. Ni el pensamiento ni lo real dan el Fundamento, porque ninguno de los dos origina sin principiar, que es lo propio del Fundamento.

Pero los llamados "principios lógicos universales" no principian tampoco lo ontológico real, sino que otorgan la forma pensamental o lógica de lo real. Sin duda que los "principios del pensamiento" son los principios (porque principian) no de la ontología de lo real, sino de inteligir a los entes reales. Si fueran principios de la realidad ontológica, tendrían que ser también esos principios del orden de lo ontológico real, y habrían nacido en lo real y no en el reino del pensamiento. Y si no, tendríamos que admitir que lo real nació de lo meramente lógico, de los dictados del pensamiento humano, pero sin ser este ontológico-real, sin dejar el pensamiento de ser pensamiento, más con fuerza ontogénica creadora del orden de lo divino. Mucho menos vamos a suponer que el pensamiento sea como un jugo o una savia que el espíritu humano extrae de la manipulación de lo real, pues lo real entrega *datos* al pensamiento, pero no lo *engendra*, que esto sería más inadmisibles que el poder ontogénico del pensar humano.

Ni una cosa ni otra: El pensamiento del hombre da el principio lógico al conocer y la intelección de lo real, pero él mismo, no principia lo real sino que cae o se proyecta sobre lo real. Pero, más, allá del pensamiento, más atrás, hacia lo hondo, hacia lo que fundamenta, están unos principios universales que el pensamiento no ha elaborado y que sirven de supuestos, de ímpetu y de savia al pensamiento, brotando de la autoconciencia existen-

cial. Son universales estos principios porque vienen, no directamente de Dios, pero tampoco de cada hombre, aunque sí de la presencia humana, de la universalidad de la copresencia, gracias a la cual los entes de lo real se presentan desglosados del "hay", ganados de la respectividad al hombre, constituidos cada uno en ser-qué y en trance de ser conocidos por cada hombre después de haber sido presentados gracias a la presencia de otros. En el "ser-qué" ya se conjuga la desnuda onticidad de cada uno con la respectividad y la forma pensamental. El ser-qué ya aparece como especie inteligible ontológicamente principiada o ganada por el principio presencial del hombre, con el cual el hombre mismo ha cobrado sentido, conciencia de sí y pensamiento. Y ese pensamiento ya elaborado, transporta el principio universal tomado en la copresencia por su conciencia autopresencial.

Y no sólo es pensamiento: La respectividad del ser-qué no solamente da la aptitud de ser tratado y conocido sino también valorado o entendido. El hombre valora, reconoce el valor de las cosas. Algo vale cuando alguien valora y valoriza. La valoración es un principio existencial que viene de la presencia del hombre como primer valor y primer valorante. Y la presencia humana vale por el Fundamento que le otorgó su presencialidad y que es más que el principio; y todo principio vale más que la mera regularidad o repetición de los hechos reales, aunque ésta sea universal y los principios también. La Presencia Divina es el fundamento, que *da razón* y *no es* mera razón; que *da* el principio y *no es* principio, que está presente a todo y *no puede ser presenciado*.

b) FUNDAMENTO Y TRASCENDENCIA

Podemos nombrarle como lo Absoluto, pues el Fundamento lo es, en cuanto total autonomía ante todo lo creado. Pero no parece que baste llamarle La Trascendencia aunque es evidente que es trascendente la presencia de Dios en el hombre, y lo que hace al hombre trascenderse existencialmente en un "siendo" y en un trascender continuo hacia un conocer y tratar las cosas del mundo. Pero solemos entender el trascender como un continuar lo que es, sobrepasándole, y entonces resulta que lo trascendente es lo que principia y sigue en lo principiado, pero no lo que da el principio sin principiar. Y por lo tanto no es el Fundamento. Lo que nos trasciende puede no fundamentarnos; pero lo que nos fundamenta nos es siempre trascendente. Y aunque nos esforcemos en concebir lo Trascendente como algo que está más allá de lo trascendido y sin ligamen ni relación con ello, siempre habrá que reconocer que *le* está trascendiendo, que de algún modo está *con*

ello aunque esté allende *de* ello. Pero ahora caemos en la cuenta que también el Fundamento es fundamento *de* todo lo que hay; que el Fundamento está fundamentándolo y que, por mucho que nos esforcemos, siempre el Fundamento parece tener algún vínculo o ligamento con lo fundamentado. Quedan pues sin fundamentar, no sólo la Trascendencia sino también el Fundamento. Y si Trascendencia y Fundamento están más allá del hombre, están más acá de la Pre-Esencia cuyo "Pre" queda más allá de la Trascendencia y del Fundamento. Y mientras Lo Absoluto, el Fundamento, la Trascendencia, aluden a algo impersonal, un producto ya elaborado por el hombre después de la primera evidencia experimental de la revelación, la Presencia al menos, por reflejársenos hecha presencia humana, está remitiéndonos a algo personal, a Alguien, innombrable e inconcebible, es verdad, pero que, al hacerse autoconciencia y pensamiento, nos pide una palabra, un silencio, un nombre. No Lo Absoluto, ni el Fundamento, ni la Trascendencia, sino la Presencia Divina y Personal, con un nombre: Dios.

c) EL FUNDAMENTO Y LA PALABRA PRIMERA

Dios no es un nombre ni una palabra, sino el primer pensamiento y la primera palabra; sin ser un pensamiento concreto, ni un concepto acabado, ni una palabra encapsulando una idea completa, en-ese nombre, cargado de radiaciones de la Presencia, toma principio el pensamiento. Su Presencia está en todos los hombres y su nombre está en todas las lenguas. En el Principio es el Verbo, la palabra que *da* principio creador; el Fundamento. Al autopresenciarse el hombre en lo profundo, halla oblicuamente, lateralmente, la Presencia Divina, a cuya radiación el hombre mismo le pone sombras, como obstáculo, y el *asombro* fundamental, que es la conciencia primera de esa *sombra*, le hace pronunciar el primer nombre: Dios, algo silencioso y silenciado por el asombro. Por eso el nombre de Dios en todas las lenguas está como aludido y aun evitado o soslayado. En sánscrito "san" o "sat" (de donde "sanctus") dice sólo "el que es". De ahí el verbo sustantivo "as", que dice "ser". Ahí se originó el griego antiguo "on", que en jónico era "onax", de donde viene "anax", príncipe, y de "princeps", *principio* o decreto. Pero en sánscrito "OM", como en hebreo el nombre de Dios, es sagrado y es indecible.

Y ese nombre es inefable porque es el Fundamento; es la Presencia que es Evidente pero no se ve; la Voz que no se oye pero se entreoye. El "fundamentum" latino, derivado de "fundare", está próximamente emparentado con "fundire", derramar, todo derivado de una raíz "fud", y con ella, *φύω*,

nacer, de donde los vocablos griegos *φυλή, φυτόν, φύσις*, y, también "fos", luz. Esta raíz que también se halla en sánscrito parece provenir del indoeuropeo "bhu" (ser), de la que se originan "bhutas" y "bhuta-yoni", que significan, respectivamente, principios y fuentes, algo que principia y algo que se derrama. De esa raíz se ha llegado al "be" inglés, y al "bind" alemán. Y al griego "byssos", hondo, y "a-byssos", abismo o sin fondo. Y de "bhu" se formó también la raíz "fdd", de donde "fundamentum", y "fundus", tierra, y "el profundo", es decir, el mar. Pero también ese "mentum" del vocablo "fundamentum", está indicando la primera materia de que se hace aquello que se funda y fundamenta, como el "filamentum" alude a la materia del hilo, y el "nidamentum" a la materia de que se hace el nido. El "fundamentum", alude a la luz "fos", y la tierra y al mar, "fundus", todo *fundido* en el ser, de la raíz "bhu". El *fundamento* es algo luminoso que se derrama en claridad el mundo, sobre la tierra y el mar; es la Presencia de Dios. Esta palabra "Dios", Deus, *Διός, θός*, deriva del sánscrito "div", brillar. Pero de la raíz "bhu", se formó también el sánscrito "bhaj", derramar, de donde "bhágas", suerte, y el eslavo y el ruso "Bog", Dios, "God" en inglés y "Gott" en alemán. El *Fundamentum* es Dios o, mejor, Dios es el fundamento del mundo; un fundamento hecho de luz sobre el mundo, hecho Presencia y Pre-Esencia. Una Pre-Esencia que se derrama en un crear inagotable.

d) FUNDAMENTO, ASUNCIÓN E INTEGRACIÓN

Sólo así el concepto de "fundamento" puede ser atribuido a Dios. Como "Pre" universal, fundamenta; como Pre-Esencia, funda y fundamenta toda esencia y todo ser; como Trascendencia nos atrae y hace gravitar, en asunción, en elevación hacia Sí, en ansia de ampliar la participación presencial. Pero es más donación que participación activa y no digamos pasiva. Aun el hombre en su conciencia presencial se siente más iluminado, llamado, guiado y atraído que *participado* de lo divino. Es semejante, no parte de Dios. Y por la semejanza se siente inclinado, llamado a buscar a Dios y amarle y pensarle. Todas las criaturas están orientadas hacia Él, pero las cosas por su ser; las personas por su existir, que es un buscarse a sí mismas para hacerse un ser que ofrecer y tributar a Dios. Las cosas, desde su respectividad, están *ofrecidas* al hombre, para, a través de éste, quedar orientadas hacia Dios. Todas las criaturas se enlazan y reúnen para orientarse hacia Dios. Pero las cosas, en *asunción*, al través de su respectividad al hombre; las personas, en *asunción*. Es una *integración* de las cosas en el hombre y una *asunción* del hombre a Dios.

Como Fundamento, Dios no se mezcla a lo fundamentado, no se confun-

de con las criaturas, pues, como sabemos, el Fundamento está siempre aparte de lo fundamentado. Tampoco lo integra como un todo orgánico a sus partes, pues no somos partes de Dios ni órganos suyos en la acepción biológica. El hombre se siente ir en asunción, pre-orientado, llamado a Él, pero habiendo de merecer con su existir el viaje asuntivo. Dios es el Gran asunto de toda criatura y por tanto del hombre. Y el mayor grado del hombre, ser asunto de Dios. El hombre, por su semejanza a Dios, y su jerarquía ontológica, se siente mirado, presenciado, referido a su Presencia, al Fundamento y al Fundamento trata de volver. Y al través del hombre todos los seres naturales, presentados, integrados en el ser por la presencia del hombre, a quien están referidos ofertivamente, sueñan con elevarse asuntivamente a lo sobrenatural que el hombre trae. De ahí el sentido existencial que, partiendo del hombre, circula por las cosas... El sentido ya sabemos que representa la circularidad del espíritu en el mundo. Es una circularidad imperfecta, una espiral para elevarse. Todo circula de sentido porque el espíritu circula buscando a Dios como Fundamento universal y único.

e) FUNDAMENTO Y SER: SEMEJANZA, INSPIRACIÓN Y PARTICIPACIÓN

Dios es Fundamento de todo ser y todo no-ser. Pero por eso mismo no cabe dentro de la noción de ser. Podemos decir que es el Ser Absoluto, Primero, Único e infundamentado. Pero, con todo eso, lo que estamos diciendo es que es algo que está más allá y es previo a todo ser, tal y como el hombre concibe el ser. Hay que fundamentar la noción y la onticidad del ser que la Metafísica clásica unas veces ha creído sacar de la experiencia, otras del pensamiento y, lo más frecuente y en última instancia, de Dios. Es para mí evidente que, en este último caso, se ha dicho una gran verdad, la de que todo lo que hay tiene su fundamento en Dios. Pero es la *noción* misma de fundamento ontológico y el fundamento mismo de noción de ser, lo que ha traído cierto trabocamiento en la Filosofía clásica y tradicional:

Unas veces, se nos ha dicho que "ser" es todo y cada uno de lo que hay en el mundo —y ya aparece confusión atribuyendo el ser lo mismo a "todo" que a "cada uno", y no sabemos si como "noción" mental, o como onticidad, pues es evidente que ni la noción ni la realidad ontológica puede atribuirse en el mismo sentido a "todo" que a "cada cosa"—; y que lo que es, lo es, según lo experimentamos por los sentidos, según unos, o es lo que concebimos por el pensamiento, según otros; y en cualquiera de estos casos, hay que buscar el *principio* en que las cosas *principian* y por el que las cosas se ponen a ser. Pero otras veces se ha afirmado, de otro modo, que el ser es algo (no

se quiere decir "alguien", por temor a que se diga que en ello hay *prejuicio*, como si al hombre le fuera posible juzgar sin algún "pre-juicio") algo universalmente traspuesto a todas esas cosas que hay en el Universo, y que es lo que las hace ser, con lo cual se alude no a su *principio* sino a su *fundamento*. Y se dice verdad al decir que Dios es el Fundamento de todo ser, que es también lo que ya he dicho. Pero, por lo general, al decir que Dios es el fundamento de todo ser, se da a entender, y aun se dice explícitamente, que, *por eso mismo*, Dios es también ser, el Ser por excelencia... Por falta de una noción fundamentada del Fundamento, no se advierte y reconoce que si Dios lo es, *por eso mismo*, no se homogeneiza ni participa, no se liga ni *obliga*, con lo fundamentado, y más bien servirá para pensar que, puesto que Dios es fundamento de todo ser no es ser, o si lo es, será algo distinto radicalmente del ser que estamos fundando, encontrando, tratando y pensando a cada paso.

Ortega y Gasset, con su profundidad acostumbrada, habla así del fundamento: "El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que le falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza, lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo —y en él siempre vemos la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél por esencia lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico". Y seguidamente subraya lo que ese ser fundamental "tiene de distante o incomparable con todo ser intramundano", declarando su simpatía —aunque sólo en eso— "con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi vecino nuestro al ser trascendente". En vez de unirse a los que "traen a Dios demasiado cerca y como Santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros" prefiere a los que "con mayor respeto y mayor tacto filosófico, lo alejan y trasponen".⁷ Creo que ahí falla Ortega: en no ver que si la presencia es ausencia, también la ausencia de algo es presencia; en no ver lo que el ser fundamental tiene de Presencia, y lo que la Presencia tiene de Revelación; y que en toda revelación su lejanía es también su proximidad. La Ausencia de Dios está en su Presencia y viceversa. Y el Dios trascendente a

⁷ ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es Filosofía?* 1957, páginas 108-9-10.

quien no conocemos anda entre nosotros y en nuestra vida ordinaria y entre los pucheros. El enorme intelectual que hay en Ortega, su ingente cabeza filosófica, tenía también su manquedad, su línea de fractura: siempre le faltó el sentido del misterio y de lo irracional.

Y no hay el peligro que rehuyen los gnósticos de que Dios, con la proximidad del mundo, se manche o se haga responsable de su imperfección. Precisamente ahí es donde se ve más lúcida en qué profundo sentido la Presencia es creadora, y el Creador es Presente en su obra, sin contaminarse de ella, y sin que el carácter absoluto del Fundamento estorbe a la autonomía de lo fundamentado. El Creador no sólo inventa seres de la nada, sino que inventa la nada misma, y de las imposibilidades obtiene posible, y de los posibles, realidades, sin que el Creador mismo se afecte de nada ni de ser, de posible ni de imposible. No se afecta tampoco de cerquidades ni de lejanías. Puede crear impurezas, imperfecciones, seres deficientes, sin que por eso el Creador se contamine de ellos. No hay que inventar un Dios segundo, como hicieron los gnósticos para justificar las imperfecciones del mundo. Ese segundo dios que ellos buscan, responsable de los defectos, es el hombre. Tampoco la luz se ensucia con los contactos de la realidad. La luz más bien limpia, purifica, higieniza. Y acaso Dios con su Presencia borra impurezas y defectos y fealdades que pone el hombre. Para ello nos llama a ser el ser que debemos ser; y para eso hay misericordia y perdón y amnistía para el hombre. Quizás suena ahí el más profundo sentido de la salvación.

Si es verdad que *en* Dios somos, vivimos y nos movemos, no por eso *participamos* a Dios, tomando *parte o porción* en Él. Para entendemos los hombres entre nosotros mismos, vale el concepto platónico de "participación" o "metexy", pero apenas si nos sirve para fundar una buena noción de "fundamento". Podemos decir (sin pensar en partes ni en fracciones), que participamos el espíritu y la Presencia Divina, y que le participamos actuando como "órganos" de Dios, pero es palabra temible en el uso, la de "participación". Mejor que la palabra "participación" debemos usar las de inspiración o inducción o semejanza accional que facilita la acción presencial y existencial de hombre inducido o inspirado. Más que participación en Dios, hay contacto misterioso, comunicación secreta con Él. Quizás la mejor palabra para designar nuestra posición *junto* a Dios, sea la de "semejanza", una misteriosa semejanza que nos hace aspirar a Dios, imitar a Dios, *representarle* y *presenciar* como Dios, y pensar, hablarle, responderle, y hasta fundar como unos dioscecitos, seres —por ejemplo en arte— pero sin ser Dios ni *participarle*. Somos y nos movemos y nos inspiramos en Dios, y Dios nos fundamenta el ser, todo-ser, el nuestro y el de las demás criaturas, pero, no por ello podemos decir que Dios *es*, al modo humano de entender el *ser*. Conocemos

oscuremente a Dios, y conocemos el ser y lo fundamos en las cosas al *presentarlas* como *seres-qué*, conjugando su especie inteligible, su nuda onticidad, con nuestra presencia y nuestra intelección; pero, no porque conozcamos oscuremente a Dios y más claramente al ser, y no porque hallemos que todo ser está *fundamentado* en Dios y si acaso *fundado* por el hombre, tenemos que involucrar en el ser a Dios. Que no podamos pensar nada sino como siendo, no quiere decir que Dios sea, sino que nuestro pensamiento para pensar, necesita elaborar la noción de ser; y necesita elaborarla porque él mismo es y necesita ser; pero es y necesita seguir siendo pensamiento, aunque también por sentirse no-ser con la onticidad de lo real, necesita esa onticidad y la busca, y con ella, funda el *ser-qué* de cada cosa. Y llama a todo y a cada cosa, *ser*, porque pensar es "siendo" y no hay ser sin pensar ni pensar sin ser; y hasta Dios le llama "Ser", incluso en la etimología de su nombre en todas las lenguas, según vimos. Pero ello mismo viene a confirmar que la noción de ser le *sobre-viene* al pensamiento humano del principio universal de la co-presencia humana, y que con esa noción, pre-noción, el hombre presenta y funda el ser-qué y lo conoce.

Y si el primer verbo que en la mente del hombre aparece y se forma es el verbo "ser"; si el ser aparece, antes que en las cosas, en el pensamiento, que es como el "verbo" del hombre, de tal modo que lo primero que podemos decir de algo y de todo lo que hay, es que *es*; y si no podemos designar a Dios sino como "Lo que es" y al hacérselo presente al hombre no puede menos de aparecersele como ser, pero como ser presencial, como persona, tal y como la persona se presencia a sí misma, digamos que Dios evidente y misteriosamente es *quién es*, no "lo que es". Alguien que nos presencia y nos mira y nos da a todas las criaturas la fuerza para ser lo que cada una es, Dios, en fin, es, desde su "Pre" remoto, el Fundamento, lo que Pro-es; el "Pro" universal de todo, Quien lo fundamenta. Por eso, al manipular pensamentalmente el ser de Dios, no olvidamos que su Ser es Pre-Ser, y que, por tanto, no es, del todo, lo que llamamos "ser". Mucho más cuando luego vemos que también el hombre es un ser raro que no es ser al modo natural, sino que su ser es, realmente, un "siendo", y un "siendo" que es verdadero ser, gracias a que viene ganado por el ímpetu existencial y por la fuerza de la acción pura del espíritu que en el hombre se hace presencia y auto-presencia. El más rico y hondo ser del hombre, no es el ser arabado de su cuerpo, de su especie o de sus conceptos, sino su "siendo" existencial. Si sólo fuera ser al modo terminado y específico del animal, el astro o planta, ¿qué ser inactivo y neutro sería el suyo? El ser si quiere alcanzar a ser en la máxima intensidad para el hombre, tiene que *estar* siendo, tiene que ser existencialmente y realizar su "siendo" en la temporalidad que el propio exist-

tir va segregando para poder sostenerse existiendo, pues, sin lo temporal, no hay "siendo" ni existir. Pero esto mismo nos dice que ese "siendo" existencial del hombre, ese estilo de ser que el hombre tiene no es tampoco aplicable a Dios, de quien no podemos pensar que se está haciendo en la temporalidad ni elaborándose un ser que no acaba de tener. Recojamos aquí bien las ideas y ajustemos:

SEMEJANZA, PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA

Cicerón tradujo el griego *ἀναλογία* por "comparatio" y "proportio" que luego la filosofía escolástica ha aceptado en sus dos versiones inclinándose, unos, a la analogía de proporción; otros, acentuando más la atribución según el mayor o menor formalismo a que se inclina el estilo pensamental de cada uno. Pero de la *analogía* filosófica hablaremos más adelante. Ahora hemos de hablar sobre la analogía como *semejanza* y la participación. Ya esta última palabra ("metexy", de *μετ-έχω*, compartir, y éste de *μέτ-ειμι*, pertenecer), quiere decir, en Platón, igualdad y diferencia, el ser diferente en lo que parece igual y el ser igual en lo diferente. Claro que Platón se refería a la participación en las Ideas, pues Dios, para él, está más allá de toda relación, de toda participación, de la semejanza y la desemejanza. . . Recuerda la imitación pitagórica.

Toda semejanza en el mundo de lo espiritual y personal tiene algo de *revelación* puesto que semejar es, a la vez, *parecer* y *des-parecer*, lo igual que no es exactamente igual y lo diferente que no es del todo diferente. Y por eso lo que se revela pide el intuir, y el intuir humano es buscar el parecido en lo diferente y la diferencia en lo parecido; acercamos mentalmente y comparamos, que es la operación más elemental y, luego, separamos, distinguimos y abstraemos. Y así la Idea, lo mismo que en Platón, resulta intermedio entre lo universal y lo singular, algo así como el "universal concreto" de Hegel, pero Hegel, aun hablando de la Idea, se refería al concepto que ni es universal ni es concreto, y cuando es universal de verdad como el concepto "ser", el propio Hegel dice que es igual a nada. Para la *revelación*, para el mundo de lo personal, que es el mundo de lo presencial y por tanto de lo misterioso, vale la idea, la cual es más que el concepto. Y para llegar a la Idea no basta el ojo, ni siquiera la *razón* solamente; hace falta la *inteligencia*. Y la inteligencia es más que *razón*; es *razón existencial*, el órgano del "enterrarse" que es más que conocer, porque es conocer *por entero*, es decir desde la enteridad del hombre y con aspiración a la totalidad de lo que es cada cosa y de las cosas todas.

La inteligencia, para *enterarse*, busca la aproximación y la comparación de lo distante y de lo distinto, que la razón para elaborar el concepto distingue y abstrae. Hay semejanzas y analogías entre las cosas del mundo porque hay animales inteligentes que se llaman hombres, y la inteligencia halla en la idea —no en el concepto— lo universal en lo singular, es decir, el universo en la singularidad de cada hombre. Pero la noción misma de "semejanza" parece un poco escasa de precisiones en la filosofía tradicional; y lo mismo cabe decir de la "analogía", pues esta palabra no es sino semejanza. No basta decir que en toda semejanza hay diferencias y no estricta igualdad, si se supone que esas diferencias se dibujan sobre lo común, sobre un fondo de comunidad, y se entiende que la comunidad implica participación, pues, como lo homogéneo, dice "lo igualmente engendrado", pero lo "igual" no es lo "idéntico" (y mucho menos lo semejante) porque allí, en lo igual, hay distancia entre los términos iguales y en la identidad, no, resulta que puede haber homogeneidad sin comunidad real ni participación entre los términos homogéneos. Y la semejanza es la traducción latina de la analogía griega. "Similis" deriva de "simul" (de donde "simulao" y "simulaoorum"), que corresponde al griego *ὁμαλός*, semejante, tal vez de la raíz sanscrita "sama", juntar, de donde quizás, *ἀμάω*, cosechar. ¿Es lo mismo "analogía" que "semejanza"?

La voz griega "analogía" quiere decir "conforme al decir del pensamiento" ("logos"), pero "conformidad" puede querer decir, bien igual forma o figura, o bien designar lo que se ajusta a otra cosa tomando, por participación, la forma o figura de ella. En este caso, hay participación; en el otro, no. Pero hay participación en este caso sobre un fondo de comunidad, no de homogeneidad. Y la semejanza alude a lo que difiere dentro de lo homogéneo y no sobre lo común. Semejante es lo que parece otra cosa sin serlo y sin participarla, más bien dejando ver la diferencia con ella. Las cosas *parecen* ("parēre", aparecer y "parēre", parir, son gemelos) no sólo porque ofertivamente se prestan a ser presentadas por la presencia, lo cual les hace *a(d) parecer* (y reaparecer, y trasparecer y des-aparecer), sino yendo más atrás, porque, en el ser-qué de ellas, entra ya la *respectividad*, el ser *respecto al hombre*, de modo que, además del ser ofrecen el parecer; además de su onticidad, su apariencia (lo que da el "modo" como categoría ontológica; la fenomenicidad no es sino la apariencia general de la coseidad, después de ser extraídas las cosas de "hay") tomando sentido en el "parecer" intencional del hombre, que es otro parecer, brotado de las mientes. Las cosas tienen entre sí parecidos o diferencias, pero además de su ser —como mera onticidad—, precisan la presencia para alcanzar su ser-qué. Del mismo modo necesitan el "parecer" del hombre para acabar de *parecer*. Las cosas, por sí

solas, parecen lo que son, pero el hombre, con su parecer, les hace parecer otras cosas que no son.* Por la acción de la presencia humana que les hace presentarse, las cosas aparecen, trasparecen y desaparecen. Por el parecer intencional del hombre, que las aproxima y las separa de modo también intencional, se parecen y se diferencian. Además de los parecidos y las semejanzas que ellas tienen entre sí, y que el hombre les encuentra o no, hay otras que el hombre les pone sin tenerlas ellas; por ejemplo; la semejanza en ser numéricas, o existenciales, o meramente conceptas.

De la conjugación de las "apariencias" o "parecer" de las cosas, y el "parecer" intencional del hombre, brota la semejanza o analogía, que puede clasificarse así: analogía o semejanza de figura, de operación, de función, de origen y de acción: pero esta última semejanza es exclusiva de entes espirituales, de personas, porque "acción" ahí, alude sólo a los actos y la actividad del espíritu, no al mero movimiento. Pero cabe que la semejanza no sea la analogía, aunque por pura arbitrariedad de pensamiento. Si por analogía entendemos un parecido (figurativo, funcional, operativo, accional o genitivo) analogía quiere decir lo mismo que semejanza. Pero si se supone que en la analogía hay o se significa *participación* entonces no es semejanza, pues ésta exige una distancia, por mínima que sea, entre el modelo asimilante y el objeto asimilado. Por eso la llamada "analogía de proporción" no puede indicar semejanza, pues la "pro-partio" alude ya indudablemente a *partes* y *porciones*, a comunidad real y no a homogeneidad de origen, cuando más. Hay proporción y participación cuando se toma *parte* o *porción* de una totalidad común. Pero eso no es semejanza. En cambio se conserva la semejanza en la llamada "analogía de atribución" siempre que se "atribuya" por analogía y no por pertenencia real, ni *pertenencia* conceptual. Atribuir inteligencia al hombre, automoción al ánimo o gravedad a la masa no es atribución por analogía sino por *pertenencia*. Atribuir encanto a la mujer bella y graciosa o nobleza moral al caballero que lo es, tampoco es por analogía, sino por *pertenencia*. Atribuir automoción al coche de motor, encanto femenino a la flor, o *gravedad* a la meditación de un hombre es equivocidad o analogía de comparación. Pero la atribución por analogía o semejanza, si no es unívoca ni es equívoca, no incluye, antes excluye, la participación. Por eso en gramática se distingue el adjetivo que califica o determina, extrínsecamente, aunque convenga la calificación, y el *epíteto*, que caracteriza y no es *cualitativo* sino *calitativo*; dice la *indole* o naturaleza del sustantivo, no su *cualidad*.

No hay semejanzas cuantitativas con proporción o sin ella, como no hay semejanzas en los conceptos puros, como tales. Si digo, por ejemplo, que el

* Vid páginas 268-269 de mi *La Presencia como fundamento de la Ontología*.

concepto 4 se parece al concepto 27 en que ambos son números y participan en la numeridad o comunidad numeral, podemos hablar de coparticipación, no semejanza, como son coparticipantes y copertenecientes dos ramas del mismo tronco. Si hallo semejanza entre casa y habitación no es en el concepto sino en la imagen. Pero en el caso de dos conceptos, o de dos números que pertenecen a una comunidad, la conceptual, no hay participación ni *co-pertenencia*, sino *co-pertinencia*, mero concurrir a una misma *oportunidad* o conveniencia. Es una falsa co-participación porque no es real. La semejanza es siempre figurativa, funcional, operativa o accional, pero no proporcional, aritmética o cuantitativa. La misma proporción matemática, aunque usa vocablos que recuerdan la semejanza (dos es a cuatro como tres es a seis) no es, semejanza, ni siquiera igualdad (mucho menos *identidad*) sino equivalencia, igualdad de valor matemático en las relaciones. Pero no haría falta que hubiera equivalencias de "razones" matemáticas, si fuera mera igualdad o semejanza aritmética. También podíamos decir: tres multiplicado por 4 es como dos multiplicado por doce. Si en matemáticas a aquella se le llama proporción y a ésta no, es porque estamos ante una de las tantas convenciones de los matemáticos que nunca anduvieron muy seguros de la gramática ni del habla. Ahí se trata en verdad de equivalencia, no de igualdades ni de semejanzas, porque no hay semejanzas cuantitativas. Y ello, no porque yo lo decreté así, sino porque la semejanza o similitud indica "imagen", y las cantidades ni las magnitudes ni los conceptos, no se representan en imágenes, que son "figuraciones" y "re-presentaciones" de cosas individuales. Para que haya semejanza entre dos proporciones matemáticas es justamente necesario que no haya igualdad (aunque haya equivalencia) y sí cierto parecido figurativo de sus cifras.

Tampoco debe hablarse de identidad. El concepto *identifica* todo lo que cae bajo él y puede hablarse de conceptos idénticos porque son subsumidos en otro concepto más amplio que los *idénticos*. Pero esa identificación del concepto, no es la identidad de cada cosa consigo misma. Cuando yo digo que las cosas son *idénticas* (id [em] énticas) lo que quiero decir es que son iguales o semejantes, pues todos los entes cósmicos (sin el "qué" que les hace *ser-qué*) son idénticos en la coseidad. La semejanza es comparación y atribución por analogía, pero no es proporción ni participación. Dos figuras son semejantes, no porque tengan sus dimensiones proporcionales, sino porque se parecen en la figura y no en el tamaño; o se parecen en la función, aunque no en el volumen o la figura; o en la operación, esto es, en el modo de obrar. En lo que no se parecen nunca es en la cantidad.

No podemos confundir la equivalencia o igualdad cuantitativa de dos relaciones matemáticas con la semejanza de esas proporciones. Ni hablar de

analogía de proporción, sino de atribución y de comparación, porque o la *proporción toma parte* en lo que alude, y entonces no es semejanza, o no toma parte, pero entonces no es proporción en su acepción rigurosa. Hay semejanzas que dan lugar a proporciones o matemáticas (pero ellas no son proporcionales, sino las figuras, las cuales, por proporcionadas en sus dimensiones, resultan de cierta semejanza), y semejanzas que no dan lugar a proporciones (como las operativas y funcionales y genitivas) y, en cambio, puede haber proporciones matemáticas que se parecen entre sí sin ser equivalentes, o proporciones que son equivalentes entre sí sin ser semejantes. Hay proporciones reales que no pueden traducirse a matemáticas (como las operativas: la conducta del animal es proporcional a la de su especie; o como la accional: la novela de Galdós es proporcional a la de Cervantes) y hay proporciones matemáticas (las de funciones derivadas o la de números irracionales), que, siendo matemáticas o no son reales ni dicen nada de lo real. En las semejanzas *calitativas* no hay proporción, salvo en la que llamo *específica*, esto, la analogía entre dos seres vivos de la misma especie y aun de especies distintas si han sido engendrados de modo igual, es decir, si acusan notorias diferencias sobre un fondo, no de comunidad participada, sino de homogeneidad. Pero en este caso la semejanza no es propiamente calitativa, por no ser de la misma naturaleza, calidad o índole, sino *genitiva* por la similitud en el origen.

También suele haber confusión indebida entre "analogía" y "homología", pues debiendo este último término indicar solamente "igual colocación" en cosas distintas (como los "isótopos" en Química, esto es, cuerpos que tienen el mismo lugar en la escala atómica; y como los "isómeros", que tienen las moléculas en análoga posición), debiendo sólo indicar esos casos, se aplica también a los términos *sinónimos* de la Lógica, los miembros de *igual función* en la Fisiología, y hasta a los acontecimientos que ocurren en el *mismo tiempo* físico, constituyendo la *simultaneidad* (no la *sinoronia* que es paralelismo de tiempos biológicos, mientras la simultaneidad es paralelismo de tiempos físicos. Los seres existenciales no son simultáneos ni sincrónicos, sino *contemporáneos*).⁸ Esto nos lleva a otros matices de la semejanza y la analogía.

Ya vimos que "similis" viene de "simul", como si ahí se afirmara una nueva analogía en el acontecer temporal. La semejanza exige distancia entre las cosas semejantes, según hemos dicho ya. Pero esa distancia puede ser especial, y hay entonces homología, simetría, analogía topológica o posicional, y también semejanza figurativa de dos cosas distantes entre sí, o parecido temporal y entonces surge la semejanza de cadencias, de sucesiones, de fun-

⁸ Véase *La Presencia como fundamento de la Ontología*. Páginas 472-473.

ciones, de ritmos, de edades biológicas (sincronía) y también la semejanza específica de seres congéneres (de la misma especie o del mismo sexo o género, pero distinta especie) o la semejanza de conducta social en seres humanos, o de su obra, o de sus tiempos (coetaneidad, contemporaneidad). Cabe hasta semejanza con contraposición (contrapunto musical) y por alternativa. Y cabe semejanza accional o existencial que es semejanza en el espíritu. Todo lo espiritual es análogo o conforme con el espíritu, pero no por los tiempos de su despliegue (menos, por la figura, la función, la posición, etc.) pues no hay tiempos existenciales iguales o parecidos; que tan diverso y singular es lo personal, aun perteneciendo al espíritu.

Pero lo temporal viene a marcar una última nota importante de la semejanza y quizás la decisiva: que el suceder (así la *sucesividad* como la *sucesión* y el *sucedendo* histórico) da irreversibilidad a lo que es semejante con diferencias temporales. Los términos análogos o semejantes no son igual y recíprocamente semejantes entre sí, ni con igual y recíproca semejanza, cuando se refieren a un tercero que obra como modelo. En la semejanza, lo mismo que en la imitación pitagórica y platónica, siempre hay un modelo y un satélite, tomando éste el parecido de aquél y no, claro, aquél de éste. No se puede decir que el satélite semeje al modelo, con la misma acepción que el modelo al satélite. No hay reciprocidad. En Geometría puede decirse que dos figuras son semejantes, igualmente semejantes entre sí, por relación a otra que es aquella a la cual se semejan. Y por cierto, sin que el modelo sea real, pues dos triángulos equiláteros son semejantes por referencia al equilátero ideal que nunca se ha dado en la realidad. Pero ni es posible que sean igualmente semejantes (dadas sus distintas posiciones y distancias) ni puede suponerse que la semejanza con el modelo tenga reciprocidad. Mucho menos puede hablarse de reciprocidad cuando se está aludiendo a semejanza en el orden temporal. El hijo se parece al padre, pero no debemos decir, que, en el mismo sentido, el padre se parece al hijo, pues éste ya nació con un modelo distinto al que tuvo el padre, y con el cual refiere la semejanza. El padre no puede parecerse a un hijo que aún no había nacido y vendría después que él. Insisto: Dos cosas semejantes no son *igualmente* semejantes entre sí, como son igualmente iguales las que se afectan de igualdad. El polígono menor es semejante al mayor, pero no en igual relación de semejanza que el mayor es el menor. El hijo es semejante al padre, pero no en la misma acepción que el padre al hijo, pues si así fuera tendría razón el humorista que dice "Mi padre ha salido a mí y se me parece".

Pero aún es más imposible la reciprocidad en el orden del espíritu, que por ser presencial y temporal, no admite la noción de reciprocidad, la cual es del orden de lo especial, operacional, figurativo, pero no espiritual. La pre-

sencia lleva inherente, interna a sí misma, la aptitud de presenciar y presenciarse, pero no de ser presenciada. Tampoco la temporalidad es reversible ni recíproca. Lo que pasó no puede dejar de ser pasado, aunque se restaure por la evocación, ni el presente hacerse igual o semejante al pasado, ni dos tiempos pasados son igualmente pasados, no ya cuantitativamente por los tiempos transcurridos, sino tampoco por la calidad histórica o existencial de cada tiempo. Todos los parecidos de la Historia son metáforas. La persona es unisima, irrepetida e irrepetible, aun siendo "parte" o "porción" espiritual, y siendo el espíritu lo más universal; pero la persona ha de elaborar existencialmente su propia "porción" de espíritu. Toda persona es semejante a otra persona, pero no puede hablarse con rigor de participación, porque no hay modo de hablar de "partes" en el espíritu sino con metáfora y con analogía equívoca. En cambio, hay en todo lo espiritual una semejanza, no figurativa, ni funcional, ni específica, sino accional. La acción que es todo lo espiritual, ya se da en la presencia que es acción pura. Y esa acción y esa presencia vienen de Dios, al que el hombre se asemeja e imita. Y si Dios fundamenta, el hombre *funda*; y si Dios *crea* de la Nada, el hombre *inventa* contando con todo lo que ya hay. Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, y el hombre halla en sí la semejanza con Dios, se siente imagen suya. Pero sin reciprocidad: Dios no es semejante al hombre, en la misma acepción. El hombre es análogo a Dios, un dioscito, ayudante, coadjutor o vicario, pero Dios no es análogo al hombre. El hombre es hijo de Dios y se parece al padre. Pero Dios-Padre no se parece al hombre su hijo.

Por eso sorprende que las pruebas racionales de la existencia de Dios se apoyen en la analogía, queriendo partir de los seres inferiores para llegar a Dios siguiendo un orden o itinerario en el conocer, inverso del que ontológicamente se nos da en la revelación presencial. Y así se llega a decir que Dios es analogía semejante al hombre, cuando es el hombre el que es análogo o semejante a Dios. El hombre imagina a Dios semejante a él, lo antropomorfiza, no porque invente un Dios semejante a él, sino porque él, en lo hondo de sí, se siente semejante, con pobre semejanza además, a Dios. Y la consecuencia es contraria a la que se quiere derivar en la demostración por analogía: Dios no es el Ser porque sea análogo o semejante al hombre, sino que, al revés, por no ser Dios ser alguno, sino si acaso pre-Ser, y ser el hombre semejante a él, tampoco es el hombre un ser, en la misma acepción que las cosas son seres. Porque Dios es el que da semejanza al hombre, no es semejante al hombre, sino que hace que el hombre se sienta semejante a El. Y porque nos sentimos semejantes a El, le buscamos en demostraciones de nuestra inteligencia, por medio de las analogías y las semejanzas aptas a nuestra inteligencia. *Pensamos* a Dios análogo a nosotros porque *somos* y nos

sentimos análogos a Dios. Pero sabemos que somos análogos o semejantes a Dios antes de toda demostración; por eso buscamos demostraciones. Es lamentable que lo que menos presente ha tenido siempre la Filosofía ha sido la presencia del hombre en el mundo y la de Dios en el hombre, y en las cosas del mundo. Porque el hombre se siente análogo o semejante a Dios, halla el hombre dentro de sí una revelación, algo divino, una presencia semejante a la Presencia de Dios. La presencia humana trascendiendo la singularidad personal, es universal, con la universalidad de la co-presencia en la que participan todas las personas. El espíritu del hombre lo puede presenciar todo: lo que es y lo que no es, lo futuro y lo pasado, lo que está en el espacio y lo que no está en él. No es participación real ni esencial sino presencial, en el "pre". Lo presencial es lo previo a lo esencial, y el espíritu no es esencia sino *pro-encia*, y *presencia* por lo tanto. Y eso no es participación, sino *pertenencia*, pero una "pertenencia" genuina: Dios pertenece al hombre de otro modo que unas cosas pertenecen a otras. Y porque el hombre es imagen y semejanza a Dios y pertenece al Espíritu divino, Dios *inspira* al hombre. Inspirar es el modo de engendrar en el espíritu. Dios como FUNDAMENTO. Dios es el Fundamento del mundo, no su principio ni sólo su razón; menos, su causa. Es su autor. La noción de Fundamento en Dios da: Lo primigenio, no es algo más que "la causa prima", lo originante (*fons creatum*), lo eminente más alto, *ἐπίκειται*, el Modelo de toda persona, el Sobre-Ser, el Gran Misterio y el Gran Distinto. El hombre es semejante a Dios, tomando la noción semejanza del concepto de semejanza que vale para el hombre, pero Dios hay que imaginarlo, como lo más distante y lo Distinto, lo más personal sin ser personal, al modo humano, lo Más —que— ser, sin ser, al modo natural, el Todo siendo el Uno. Dios es Fundamento, lo no ligado al mundo, "el Más Allá, el Otro Maximo, Deus Absconditus" y sin embargo presente en todo. No es lógico al modo humano, con escala de razonamientos y es el creador de todo pensamiento y él mismo se ha llamado "Logos". No cabe en el concepto y por eso el Crisóstomo le llamó "El Indecible", "ἀρρητον", y siendo el Creador de todo orden está más allá del orden, es *abs-or-do*, es decir *absurdo*. Y lo señaló Tertuliano.

INTUICIÓN, CONCEPTO Y SER DEL FUNDAMENTO

Dios no es el Ente Común, el Ser Trascendental, sino el "Pre" Absoluto, el Fundamento de todo ser. Suárez profundamente, como de costumbre en él, usó alguna vez, en lugar de la palabra "principio", la de "praecipum", de "praecipere"; recibir de antemano, dando a entender esa última principa-

lidad que vengo llamando el Fundamento. Dios no es ser, como no sea en esa vaga analogía conceptual que necesitamos usar los hombres para pensar, hablar y poder entendernos. Maritain dice: "No basta encontrar la palabra 'ser', decir 'ser'; es preciso tener la intuición, la percepción intelectual de la inagotable e incomprensible realidad así manifestada como objeto".¹⁰ Pero, aparte que la palabra "intuición" está bastante deteriorada y no vale para el caso, no sabemos que en ese "ser", así visto, se albergue Dios. Y creo que la mirada del hombre, y no sólo del metafísico, entrevé a Dios y no precisamente al ser palabra que no sabemos qué significa antes de la Presencia de Dios en el hombre. Ese *Ens Trascendental* que no sólo sospecha, sino que lo ve el hombre con mirada de metafísico —según Maritain—, es el ser, que luego, por elaboración se demuestra que es Dios. Para mí es evidente la presencia de Dios que es más que ser. Ahí en esa aparentemente mínima diferencia, radican dos metafísicas distintas. En la de Maritain —que no me parece del todo la tomista—, por el ser, vemos a Dios; en la mía, por la presencia de Dios vemos, fundamos, y concebimos el ser. En aquella, a pesar de la mirada que ve el ser, hace falta una demostración que permita llegar a Dios; en esta otra, es la Presencia de Dios la que nos inspira en el pensamiento la fuerza e inclinación para buscarle y hallarle hasta en las demostraciones. Para Maritain, sólo el metafísico logra esa mirada primera del ser; para mí, la Presencia de Dios es evidente a todo hombre, evidencia que luego racionalizará y hará más patente a su conciencia o no, según la autenticidad de cada uno. En aquella metafísica, el hombre es el último en hallarse ser, cuando por reflexión, vuelve hacia sí la visión de los seres del mundo. En esta otra metafísica, el hombre es el primero en ser, es incluso pre-ser con respecto a las cosas; es el primero en hallarse siendo y que acaba por ver en las cosas un ser.

A mi parecer, Dios es más que ser y más que un "siendo" al modo existencial del hombre, pues no tiene que elaborarse su existencia a fuerza de acción y temporalidad como en Hegel, el cual quería que Dios naciera de los trabajos y contradicciones de la Historia. Bueno, era un Dios que, antes de ser Persona, era Idea, mientras Hegel, antes que Idea se creyó personaje. Fueron demasiadas las arbitrariedades hegelianas de aquel dictador. Digo que Dios es más que ser y más que "siendo" existencial: que es Sobre-Ser, Omnipresencia, evidencia misteriosa, revelación que se enseña y se esconde a la vez: Se enseña sobre todo ser y se esconde como Sobre-ser. No es que sepamos que hay Dios porque hay en el mundo un Ser en que albergarse y quedar justificado, sino que el ser de las cosas en el mundo y el "siendo" del hombre son y existen porque existe Dios. *Quién es Dios lo presentifi-*

¹⁰ J. MARITAIN: *Siete lecciones sobre el ser*. Deulóc de Brouwer, pág. 74.

mos en nuestro propio "quién" profundo; allí le oímos y le presenciamos, sin verle. *Lo que Dios es no lo sabemos*, porque para saberlo necesitaríamos hacerlo ser. Sólo rastreamos en el ser de las cosas su huella, su resplandor y su sentido. Es la Pre-Esencia total que se revela en la presencia del hombre.

Sorprende que esa mirada metafísica que proclama Maritain y que permite ver el Ser, no la haya en todo hombre; que no sea universalmente humano, aun siendo ese ser tan universal. Es una visión restringida a algunos, privada y secreta como una gracia, con lo cual Maritain toma su punto de partida en algo más teológico que lo que puede suponerse en mi concepción de la Presencia, la cual no es —como digo—, un don reservado a algunos hombres. Resulta, en suma, que en la doctrina de Maritain, aquella visión metafísica viene a ser un modo de revelación privilegiada de lo divino; ya digo, una gracia concedida al metafísico. No puedo compartir tal concepción. Cuando considero que dentro de los universos, el nuestro es pequeño, y en él nuestro planeta un átomo, y cada hombre de nuestro planeta, un microátomo, y sin embargo, Dios es presente a cada uno, y le mira y le escucha y le habla y le conoce hasta su fondo y sus raíces últimas; me doy estremecida cuenta de que su Presencia es tan incalculable, enorme e impensable, que es Uni y Omnipresencia, con absoluta universalidad, y que es mucho más que ser y más que sobrer. Acepto su grandeza y su misterio y abrumado, quedo en silencio, inundado por su total evidencia, que no me permite conocerle. Siento a Dios en mí, tras mí, sobre mí y sobre todos, pero no le conozco.

No es un concepto sino un pre-concepto. No es un concepto al modo del que formamos en el conocer de las cosas reales, por mucha analogía y abstracción que le pongamos. Más bien la potencia o fuerza para analogar y abstraer nos viene de la Presencia de Dios en nosotros, y por eso el Dios de la Analogía lo aceptamos, aun siendo un vago concepto que dice ya poco de su evidente presencia. Dios no cabe en el ser; tampoco en un concepto por universal que sea. Todo concepto aspira a una universalidad que, por sus propias fuerzas humanas, no tendría, ni aspiraría a tener, si la Presencia de Dios en el hombre, la co-presencia de todos los hombres, no le hiciera propender a ese afán de universalidad. Si en el hombre, con toda su pequeñez, hay busca y afán de algo universal, es porque hay alguien que le empuja hacia ello y como universal se le presenta. No pone el entendimiento humano conceptos universales sobre las cosas del mundo porque haya apurado y agotado el conocer de todas ellas, sino que hay algo de inducción gratuita en las afirmaciones universales del hombre. Esa inducción le viene de la Presencia Divina en la suya humana.

El entendimiento tiene hambre de totalidad. En cada cosa buscamos, no otra, sino la trascosa, lo que da unidad al todo. El pensamiento humano busca, desde la copresencia humana que es universal, la coseidad universal de las cosas. Hay un principio que inunda de sentido todo concepto y que Ortega llama "principio de pantonomía", ímpetu de universalidad, hambre de totalidad en el conocer. Pero Ortega reserva ese afán de totalidad al concepto filosófico, pero no para el concepto que usan las ciencias particulares. No comparto esa distinción entre concepto filosófico y concepto científico, de modo que éste sea fragmentario y aquel otro totalitario. Todo concepto, por serlo, aspira a lo universal. Y también los conceptos que manejan las ciencias particulares son también universales, pero se atienen a un aspecto o parte de esos conceptos, que son tan universales como antes y como cualquiera otro. El concepto "materia" como concepto es universal, aunque la materia no lo sea en cuanto hay algo que no es materia en el universo. Pero aun en el concepto "materia", puede quedarse en un aspecto o parcela de la misma: materia física, química, biológica, astral, etc. Con lo cual vemos también que el pensamiento se detiene en aspectos y parcialidades, y que puede buscar la totalidad después de demostrar por el análisis. Es la escala de Jacob donde suben y bajan pensamientos.

Conocemos cosas que se nos presentan como fragmentos de algo más amplio —dice Ortega—, en conexión con otras cosas, que, aun siendo otras, ayuden a éstas a ser lo que son (páginas 105 y 106 de *¿Qué es Filosofía?*). Son casi trozos que están como pidiendo engarces y sostenes. Pero, ¿no lo entiendo yo así? No es que las cosas se presenten como trozos o fragmentos de un ser universal que en inconcebible catástrofe, hubiera saltado en pedazos, sino que, en cada una, vemos una alusión a todas, a la totalidad de lo cósmico. Es su coseidad. Ese es el ser metafísico a que quizás alude Maritain, pero ese ser no es Dios, no es la Presencia; aunque pueda ser el ser de las cosas, que son las únicas que tienen ser acabado. Por eso lo decisivo en las cosas es su *con-sistencia*. Y como el pensar nos viene de la presencia humana que es copresencia y nace ya ganado de esa universalidad copresencial, al otorgar el ser a las cosas, les alumbra, los ilumina su universalidad cósmica, su coseidad. Por ser precisamente "co-sa". Y en la coseidad de toda cosa, hallamos como traspuesta, la copresencia humana, y en ella traspuesta invisiblemente, la Presencia Divina.

Pero acá, en el horizonte de nuestro mundo, las cosas aparecen ligadas, aludidas, referidas entre sí, y con total referencia al hombre. Como dice Ortega, con otro sentido, "en algo presente está siempre compresente el mundo" (*Id.* p. 107). En cada cosa, vemos lo que es y también lo que no es. Ese muñón a que se refiere Ortega es alusión a lo que falta, es decir a lo que no

es, pero que subraya al ser de cada una. No es trozo, sino que a fuerza de ser lo que es, nos está indicando también lo que no-es. Pero si retraemos la mirada de las cosas y la posamos en nuestro pensamiento, y luego de aquí, en nuestro salto volandero, llegamos a la contemplación de nuestra presencia, llegamos a una zona en que ya no hay alusiones a otra, sino nuestra presencia sola anunciándonos invisiblemente la de Dios. Ahí sólo nos vemos, como obstáculos de la Gran Luz, como rumor sutilísimo de nuestro "siendo" junto al tremendo silencio de Quien es.

Y así, hay coincidencia entre el pensamiento y el ser, porque el pensamiento para pensar necesita sentirse ser, y porque el ser para ser, necesita la concurrencia presencial del pensamiento. No hay ser sin pensar ni pensar sin ser. ¿Cómo no habían de coincidir? Lo real para ser, se afecta del pensar, y el pensamiento para pensar, se afecta de ser. Pero por eso mismo, no surge de ahí una coincidencia que parece fortuita, sino que es previa a ella, porque si es cierto que el pensamiento, para pensar necesita ser y sentirse ser, si eso es *verdad* reconozcamos que esa verdad es anterior a esa coincidencia con el ser de las cosas que esperan fuera a que el pensamiento, la presencia, llegue, y queden ellas vestidas del ser-qué de cosas. En su cruda onticidad, sin la presencia del hombre, el ente no llega a ser. Cuando llega, es en forma de ser-qué: ente iluminado por una verdad que le viene del hombre y que le hace verdadero. Y por verdadero, es. La verdad viene del hombre, de la presencia, de la copresencia del hombre y no puede ser falseada hasta que se enfrenta con las cosas. . . Pero en la auto-presencia, hay toma de contacto con la verdad venida de la luz de lo divino. Luego esa verdad de la autopenencia relumbrará en las cosas por la acción el pensamiento. Cuando Plotino decía que la inteligencia conociéndose a sí misma, conoce las cosas de lo real, denunciaba lo divino de la inteligencia, pues ya Aristóteles decía que Dios era un pensar sobre el pensamiento. Pero el hombre en la autopenencia no se conoce a sí como cosa sino como siendo existencial, como presencia. Es luego, cuando para alcanzar el saber de cosas, hasta mirar el propio pensamiento; es lo que llamamos *reflexión* en la que se descubren nuevos nexos y relaciones en las cosas pensadas, ya hechas materia de pensamiento.

No se trata, pues, de dos ontologías, la de ser y la de pensar, las que se enfrentan en esta interpretación del conocer, para luego confrontarlas y ver que resulta desnivel en su ajuste: o bien que el pensar funde el ser y le es preeminente, y es lo que se llama idealismo, o bien que lo real da, como en rales, el esquema del pensar, de modo que éste no puede desviarse. Pero lo que yo digo es que el pensar, ya toma su ser, su "siendo", de un ímpetu que le viene de la presencia, y que, por sentirse ser, proyecta ser en aquello que entra en su campo presencial. El pensamiento no inventa el ser, pero contri-

buye a que el ente se constituya en ser, gracias a una fuerza creadora que le viene de antes de ser pensamiento. No inventa gratuitamente el ser en las cosas como no inventa su propio "siendo", sino que se encuentra siendo y se proyecta, quiera o no, como ser. Por eso no podemos conocer sino sobre el fondo de sentido de lo que ya sabemos, pero podemos saber incluso sobre lo no conocido. . . Esto, lo desconocido, es lo que resulta indócil a presentarse como ser-qué. Y lo identificamos con lo irracional, indebidamente, pues hay cosas como la poesía, el amor, la fe, que no son racionales, pero no por eso son desconocidas.

Pero, además, Dios es tan universal que se nos presenta como Uno y Único, como Fundamento Absoluto Presente pero totalmente desligado del Universo, incluso del propio concepto de universalidad. Por eso no cabe Dios en un concepto por muy universal que sea. Pero todo afán de universalidad en el hombre es frustración; es más hambre de universalidad en su entendimiento, que universalidad lograda en sus conoceres de lo real. Baste ver que el concepto, para ser universal, tiene que serlo por extensión, pero no por comprensión; para ser concepto, ha de prescindir y abstraer de lo concreto, quedando fuera lo que éste tenga de único y aun común, pero no universal. Todo concepto lo más que logra es, no universalidad, sino una vaga generalización tanto más vaga cuanto más generalice. Y así, el concepto mismo de "ser" es general para las cosas que el hombre halla, pero no tan universal que incluya hasta Dios. Ni siquiera alcanza a la persona metafísica del hombre, que no es todavía ser, sino "siendo". Por eso no basta aplicar ortopédicamente el concepto "ser" a todo lo que hallemos en el mundo y quedarnos satisfechos de haber fundado lo más sólido de la Metafísica: *el ser en cuanto ser*. Pero es cierto que el concepto ser es valioso o insustituible para pensar las cosas del mundo. Todas tienen, al ser presentadas, es decir iluminadas por la presencia, por la copresencia del hombre, un ser, una naturaleza o índole, un ser-qué.

Conforme a esa naturaleza radical y a esa presencia humana, son. He dicho que Dios, como Fundamento es Absoluto o desligado del Universo, aunque no tan desligado que no esté Presente a toda criatura. *Desligado* no quiere decir desinteresado, sino *des-obligado* del universo y del hombre. Todo en el Universo tiene cuerda dada desde la Eternidad, no sabemos para cuánto tiempo, y anda por sí mismo. No sólo Dios mueve sin ser movido, sino que lo movido por El le es ajeno. Para eso Dios dio a las cosas su naturaleza óptica; al universo, leyes; al hombre, fuerzas para determinarse y ser libre. Todo anda desligado de Dios, por sus propias fuerzas, pero Dios misteriosamente se reserva la Gracia como ayuda. Decir de Dios que es el fundamento, no es inscribirle en un concepto general, ni es una no-

ción sobre o extraconceptual de que saquemos a Dios como de un juicio sintético a priori. No se llega al Fundamento como una noción sacada por exclusión o inferida por razonamiento, ni por una abstracción como un concepto más, sino que se funda —con toda pobreza— en la noción de Fundamento, previo o todo pensar y ser, para poder luego elaborar el concepto de ser y el ser del concepto, los cuales ya traen todas las limitaciones del verbo humano. Al configurar intelectualmente el Fundamento como lo que no principia nada —siendo lo Primero y Previo—, y no es ser —dando el origen a todo ser— queda excluida la noción de concepto universal para Dios. El vocablo "fundamento" es un producto humano que podemos cargar de diversos sentidos. Yo le pongo la carga de la Presencia Divina. Pero no hay Dios porque haya Fundamento, sino que el hombre ha de su(b) poner un fundamento al Universo, a los Universos todos, reales y posibles, porque Dios se presenta y se anuncia epifánicamente al hombre. Antes que saber que Dios existe, Dios nos es Presente, y porque Dios nos es presente, sabemos que Dios existe y nos disponemos a pensarle y demostrar su existencia. Y le aplicamos los conceptos que humanamente podemos. Y en su nombre conocemos y fundamos cosas. La Presencia Divina *fundamenta* todo; la presencia humana *funda* algunas cosas. Toda la aptitud fundadora o poética del hombre le viene como su pensamiento y su acción, de la fuerza creadora del Fundamento, al través de la presencia. Y ya sabemos que el pensamiento no hace ser a lo real, ni lo real da el ser al pensamiento, sino que a ambos les hace ser la presencia como sentido.

Pero para fundar, para ejercer su impulsividad poética, el hombre no crea de la nada, sino que construye con lo ya *dado*, con los *datos* de lo real, hallando una respectividad en las cosas que les viene misteriosamente de su impulsividad ofensiva. El concepto de ser no se hace concepto en el hombre hasta que el ente es presentado y queda constituido en ser-qué. También el pensamiento del hombre se siente ser, pero no porque el pensar artificialmente lo elabore, para sí, sino porque el "siendo" existencial le hace sentirse ser y pensar. El ser del pensamiento es el que hace que el hombre, al topar con el ente real, lo conozca (lo *re-conozca*, decía certera y profundamente Platón). Y así, el ser del pensamiento al hallar el ser de lo real, hace brotar el concepto de ser que *re-conoce* universal, sin saber por qué. Queda así certificado lo único real y queda certificado en su fecundidad el impulso poético o fundador del hombre, al tomar la conciencia existencial de que ha fundado el ser-qué y es capaz de fundar entes universales llamados conceptos. Y el ser del concepto se proyecta en forma de concepto de ser sobre las cosas, que ya aparecen con sentido al presentarse inundadas por la copresencia humana que les da universalidad presencial. Pero además de esa

universalidad que cobran en la copresencia las cosas tienen otra universalidad real, la de la coseidad. Todo hombre, al conocer cosas, *re-encuentra* en ellas el resplandor de lo Divino que le atrae, dándole el apetito y el gozo de conocer. Y así, dos universalidades, la de la copresencia humana y la de la coseidad o coseidad, es lo que el concepto aspira a unir en una sola. Por eso en el concepto se pretende unir la universalidad ontológica o material de todo ente conocido y la universalidad lógica o formal de todo pensamiento humano.

Pero hay otro conocer, el de personas unas a otras y como tales personas metafísicas (no físicas, ni sociológicas) para las cuales no vale el concepto universal. Más bien, dada la singularidad y unicidad de cada persona metafísica, ha de ser conocida de otro modo y por otros medios, pues ninguna persona metafísica, cabe dentro de un concepto, como no llamemos "concepto" a lo que no lo es: por ejemplo, a cualquier nominación. Al conocer personas no buscamos un concepto universal que valga para todas, sino que, al revés, por ahondamiento en su singularidad, le buscamos la última estancia de su soledad, allí donde se presencia a sí mismo, y donde Dios llega luminosamente con su Presencia. Ahí queda indicado ya cómo el conocer humano se presenta en dos grandes formas o manifestaciones. Ese otro conocer toma la forma del amor.

EL "NOMEN" Y EL "NUMEN".

NOMBRES PROPIOS Y NOMBRES COMUNES

Llamar es apelar, fijar la atención, invitarla a fijarse; cualquier nombre y cualquier medio puede valer para ello. Pero *de-nominar* es llamar por un nombre único, no por un medio o nombre cualquiera, sino por *su* nombre. Heidegger en un libro más bien vago y enredador, "¿qué es pensar?" parece confundir "llamar" y "denominar". El de-nominado es invitado a presentarse y presentarse por sí mismo; el llamado es apelado con nombre común, no suyo o propio e invitado a que entre en la presentación. El "nomen" cuando es propio, es "numen", carisma, invocación a que dé su nombre y su presencia. En el llamar o apelar no se *in-toca* sino que se *e-toca*, extrayéndolo de lo común. Por eso llamar también es calificar, adjudicar una cualidad que tal vez no tiene; el llamado por ejemplo: "llamar a un burro", o "llamar su atención".

Creer algunos lingüistas que el "nomen" latino y el "*ονομα*" griego derivan de una voz común que se enlaza con "conocer". Pero no son pocos los que no hallan razón bastante para justificar la pérdida de la "g" del "gnos-

cere" ni del paso del *ὄνομα* griego al "nomen" latino. Y he pensado si "nomen" no tendrá más que ver con "numen", de "nuere" enigmatisar o revelar, hacer señas con la cabeza, porque quizás "numen" está enlazado con el sánscrito "nam", anunciar, *a-nunc-iar*, hacerse presente. También "numerus" debe nacer ahí, y no en "nomos" como dicen, que por algo era sagrado para órficos y pitagóricos. Por ser numérico o numinoso, el nombre anuncia algo de lo que nombra, pero como el numen significa algo divino por inspiración (no por participación) y es, por tanto, la persona más numinosa que las cosas, el nombre como "numen" no es "propio" de las cosas sino de las personas. En ellas, el nombre *anuncia* angelinamente, *pro-nuncia* y *pro-nuncia* y nombra una presencia que, a la vez se da y se oculta, que se *revela*. La vocación existencial es la llamada, el nombrar a cada uno según quien es. Pero las cosas no tienen vocación propia, sino nombre común. Por eso Dios nombra a cada hombre, y el hombre nombra a las cosas no a cada una, sino en colección, según su especie o sus conjuntos. El nombre sólo es propio para las personas. Las cosas no tienen cada una un nombre singular y propio, sino uno solo para su género, su especie, su colección. Por eso su nombre es común o *apelativo*; no *vocación* sino *apelación*. No es una nominación del orden del numen, sino una *de-nominación*, un nombrar vago y genérico, casi *des-nominación* y *de-singularización*.

Todo ser-qué ha sido arrancado del "hay" confuso para constituirse en lo que es, dentro de la coseidad universal, sin abdicar de su comunidad, de su *co-ser*, con las demás cosas que le dan el texto y el contexto. Pero al llegar a "ser-qué", gramaticalmente, se configura con un nombre común (árbol, libro, río, idea) que aun pide, para apearse de la coseidad y constituirse en definitiva individualización, un epíteto, no un adjetivo cualquiera que le califique o determine, distinguiéndole entre otros, sino un epíteto que le califique, o al menos, le califique y aisle del resto. Todo ser-qué viene desglosado, escindido, de la noción universal de ser, para *ser-ahí*, para *ser-tal*, y presentarse como *tal* y como *cuál*, en ansia de *de-finición*. Y así, el ser-qué va luego ganando ontologicidad (no onticidad o condición de ente, antes de ser, sino *ontologicidad*, indole ontológica) a medida que se escinde del ser en general y va concretándose más y más con las calificaciones y determinaciones gramaticales. No se es más ser cuanto más se abstrae y universaliza, sino cuanto más se concreta y singulariza, un ser-qué. Más que el nombre general de libro, idea, o árbol dicen las expresiones "idea clara", "este libro", "muchos árboles", pero dicen *más* no en extensión sino en intensidad ontológica. Es más ser, ser-qué cuanto más se concreta y más avanza hacia la unicidad, que, naturalmente, jamás consigue, pues si el ser-qué consiguiera la unicidad, ni él sería *ser-qué*, sino *ser-quién*, ni sería el suyo

nombre común, sino *propio*. En la ofertividad de las cosas, en la respectividad del ser-qué, hay siempre tendencia oscura de individualización, y como si ésta fuera afán de singularizarse y existencializarse en el hombre.

Pero a lo más a que puede llegar una cosa es a tener un nombre que le distingue de todas las demás. Ese nombre es "distinto" pero no "propio". Rhin, Madrid, Recinante, no son nombres comunes, pero tampoco "propios", porque no responden a una *vocación*, sino a una *apelación*, todo lo concreto y singular que se quiera. No por ese nombre cambian su condición de *ser-qué* en *ser-quién*. El nombre propio no necesita calificaciones ni determinaciones para ser caracterizado como singular y único. Cuando decimos "Juan", aun sabiendo que es un hombre socialmente y físicamente equivalente a otro, no necesitamos añadir más para saber que es único en el mundo como persona; se nota que se yergue sobre la generosidad física o social para afirmarse como unicidad personal. En cambio, el Rhin o Rocinante, o el planeta Venus a pesar de pretender afirmarse sobre su condición cósmica de río, de caballo, o de planeta siguen ambos siendo "un" caballo, "un" planeta y "un" río, un poco distinguidos de los otros. Su nombre es *distinto*, pero no *propio*, porque no son personas sino tentativas de personificación en la proyección poética del hombre. Juan es nombre propio porque, aunque física y socialmente sea "un" hombre, un individuo canjeable en el concepto por otro, metafísicamente es más que unidad, es unicidad, insoslable, incanjeable e inconfundible. El nombre común es un concepto, mientras el "nombre propio" es *propiamente*, no un concepto, sino un nombre, inspirado por el numen de su vocación y su singularidad única.

El nombre, en su acepción profunda y numinosa siempre es "propio", y sólo propiamente conviene a personas, las cuales tienen, secretamente, cada una el suyo, aquel nombre último, indecible, con que Dios llama a cada una y que es el nombre que conviene a su radical singularidad. El nombre de las cosas es "común", conviene a muchas, a las cuales, cuantas más sean, mejor las denomina y comprende; no conviene *propiamente* a ninguna aislada, sino que bajo ese nombre se cobijan, sólo por la nominación, muchas cosas reales, que algo sin duda presentarán de común ellas por sí, pero algo de común recibirán también del hombre. Porque no son cobijadas bajo el nombre común de un modo arbitrario (salvo cuando el nombre es *equivoco*) sino porque esas cosas, cobijadas o recogidas en la denominación, tienen rasgos *parecidos* —no precisamente comunes en su realidad—. Sólo se cobija en el "nombre común" lo que, como común o semejante, *parece al hombre* y *aparece* en la cosa, pues todo lo diferencial y distinto es prescindido o abstraído para dar el nombre.

Por eso, el nombre común comprende un concepto, o más de uno, con

su comprensión y su extensión, pero entendido así: las cosas, aun constituidas en objetos del pensamiento, quedan en su texto real fuera del pensamiento. Las alusiones, notas, referencias y re-presentaciones de los ejemplares de cosas, distinguidos, abstraídos y, luego, ya en abstracción, reunidos en el concepto, forman su contenido. Pero las cosas, en su texto íntegro, aun constituidas en objeto del pensamiento, no constituyen el contenido del concepto, sino que éste se integra de las notas y alusiones del objeto representado. El conjunto de referencias, notas, y alusiones dan la "comprensión" del concepto. Pero éste no toma en cuenta todas las notas y referencias de las cosas. El número de notas y referencias de una cosa, da la *comprensión*; el número de objetos referenciados, la *extensión*. Por eso se suele distinguir: el "objeto formal", formado con las notas que el concepto toma en cuenta, y el objeto material que queda fuera, lejos del concepto, con notas, y referencias no advertidas o prescindidas por el concepto que actúa siempre quirúrgicamente. Todo concepto es "objetivo", en el sentido material, porque del objeto material toma sus notas, y "objetivo" en la acepción de formal, porque sólo toma en cuenta algunas; ¿cuáles? las que las cosas presentan como comunes y las que al pensamiento del hombre le parecen comunes. Unas notas y otras son las que ¿no son conocidas? Sí, lo son, pero quedan abstraídas, prescindidas y no entran en el concepto. Esto debe decirnos algo muy importante: que el concepto sabe, pero no conoce con toda la riqueza de la idea, en la cual entra la integridad del objeto formal y material, de la cosa íntegra pero re-presentada. La inteligencia, por medio de la idea, que integra la imagen y el concepto, conoce y sabe-puede saber y conocer el texto total de la cosa. Hay, pues, en el concepto un afán de universalidad, de *extensión*, pero ello es a fuerza de abstraer, prescindir o restringir las notas, en busca de la *comprensión* que parece tendencia a lo individuado y singular.

Pero no nos engañemos por ese desafortunado nombre de la "comprensión" que dan los lógicos al contenido del concepto. El concepto, como toda forma del pensamiento lógico, como el juicio, tiende siempre a universalizar. Y el "comprender" del concepto ha de entenderse de modo doble: como *comprensión*, en cuanto quiere abarcar muchas cosas en un conjunto, y *con-prensión*, en cuanto *prende* con o *con-pren-de* unas con otras, entrelazándolas para asegurarlas mejor en su saber, pues el concepto es violento y quirúrgico porque es dominador, abarcador y autoritario. Por eso el concepto es ciego para lo aislado o para lo solo. El concepto "Sol" o el concepto "uno", vale para todos los "soles" y "unos" que haya o pueda haber. Sobre la generalidad va siempre montado el concepto, que cuanto más extensión persiga, más concepto es. Lo que quiere decir que esa extensión y esa

comprensión del concepto surgen porque éste se forma operando con analogías y diferencias. Porque busca la universalidad en la coscidad, desprecia las diferencias. Y cuando llega a lo singular y único lo declara irracional, inefable y en paz. Pero el hombre conoce, no sólo lo abstracto, sino lo concreto; más acá de lo universal, lo meramente general, y, dentro de lo general, lo específico, y, al fin, lo individual y singular. Y si el concepto es ciego para lo solo, la imagen es ciega para lo universal; si no se *re-presenta* algo, no lo conoce. Podrá haber imágenes de conjuntos unitarios, pero no hay "imágenes comunes" como quería Locke, aunque sí las hay confusas por mezcladas y superpuestas. En el inteligir humano alcanzamos lo solo, lo único y singular, gracias a la imaginación que capta justamente lo despreciado y prescindido por el concepto: capta la imagen con todas las notas percibidas de lo real. Es lo que se ha llamado "intuición". Estas imágenes e "intuiciones" dan origen a otra forma del pensamiento: el pensamiento mágico que no es precisamente pensamiento lógico, deductivo o racional. La inteligencia del hombre integra ambas formas del pensamiento. El afán de universalidad le viene de la coscidad de las cosas y de la copresencia humana. La búsqueda y conocer de lo singular le brota de la autopresencia singular existencial en cada uno, frente al ser-qué concreto de cada cosa.

Pero no siempre hay adecuación entre el contenido del concepto y el nombre común. Porque un mismo nombre puede cobijar diversos conceptos y porque no siempre el contenido se da en un solo significado conceptual, ni siquiera el significado se recoge en un solo hombre. Los nombres comunes: borrico, jumento, pollino, etc., comprenden una sola cosa, una sola clase de cosas y con una sola significación. Son los *sinónimos*, pero no los *equivocos*, pues los equívocos usan el mismo nombre con distinto significado; por ejemplo, llamando "burro" al banco del zapatero, al animal así llamado, y al hombre poco inteligente. Aquí, con el significado, varía el contenido conceptual. En el anterior, al que debemos llamar "multívoco", o "heterónimo", varía el nombre y el contenido, pero no el significado. En los equívocos, el nombre es el mismo, y también el significado, pero varía el contenido del concepto. Así: león como animal y león atribuido al hombre valiente; se aplica a cosas diversas con distinta significación. *Análogos* son los que tienen el mismo significado y el mismo contenido, tenga o no el mismo nombre. Borrico y jumento son análogos aunque varía el nombre, porque tienen igual significación y contenido; aunque son heterónimos. Pero pueden tener también los análogos, igual significación y nombre aunque variando la extensión del contenido, en proporcionalidad atributiva. Tal ocurre con el concepto "ser" según los escolásticos tomistas. Dicen que no es sólo unívoco, sino análogo. Veremos esto detenidamente a su tiempo. Digamos solamente aquí que, para ellos, no es una analogía formal o nominal,

sino metafísica y real. Lo que merece por ahora este comentario: Sorprende que siendo la analogación un nombre y un concepto, ofrezca garantías de realidad ontológica, pues en la analogía dicen que entra: un nombre común, cosas diversas, y conexión y analogía entre ellas, por relación a un tercero que las análoga. Parece, pues, que hay un "análogo" que es el que hace que las cosas diversas sean análogas entre sí, y no que sean las cosas análogas entre sí las que originan el análogo, como un concepto, o un nombre común. Si Dios, como Ser, es El Análogo, es también quien da analogía de unidad y unidad de analogía a las cosas diversas que por El resultan análogas. Pero la prueba de la existencia de ese Análogo se hace al revés: partiendo de las cosas análogas hasta llegar a Dios como Análogo universal, si bien sabiendo ya que es el vértice común de toda analogía entre las cosas del mundo; es decir que se demuestra su existencia porque ya se contaba de antemano con ella, pues si no se contara ¿quién fuera capaz de escalar parecidos entre las cosas, hasta llegar, sin más, a Quien da el parecido a todo? Así elaboramos los conceptos objetivos, pero Dios como Análogo, ¿es también un concepto objetivo? ¿Será Dios un nombre común?

Los conceptos, aun habiendo brotado de la manipulación de lo real, no agotan todas las notas de lo real, como hemos dicho. Más bien eliminan, prescinden de aquellas notas que no convienen a su ansia de universalidad. Y si Dios no fuera sino un concepto, aparte de no satisfacer lo más profundo y anhelante y ardiente del hombre, no sería "análogo" para todo, pues que habría prescindido de muchas cosas y muchas notas. Pero hay también conceptos que abarcan todo el contenido óntico, que agotan todas las notas y no dejan residuos de lo real de las cosas sin comprender. Comparo, por ejemplo, dos cosas diferentes, y por abstracción, prescindiendo las diferencias, me quedo con lo igual y forjo el concepto, de esa cosa. Quedan sin duda notas de cada una sin ingresar en el concepto; es el residuo ontológico. Pero ahora comparo dos "círculos", dos conceptos cinco, y como ambos círculos entran en su totalidad, dentro del concepto "dos" pues no hay diferencias entre un concepto cinco y otro concepto cinco, resultan totalmente comprendidos sin resto alguno. Estos conceptos pueden llamarse "exactos" o "completos". Cuando decimos "árbol", en el concepto "árbol" no entran todas las notas de algunos de ellos, por ejemplo: verde o alto, pero cuando digo "virtud" no hay rasgo virtuoso de hombre virtuoso que no quede comprendido en aquel concepto. Los conceptos ideales o de objetos ideales son exactos y no dejan resto real. Dos árboles por ser dos, dejan a muchos árboles fuera. Pero el concepto "dos", cubre todo "dos" posible, aunque así, como número "abstracto", no concreto o relacionado con lo real. Pero lo que se abstrae, ¿es lo eliminado y prescindido, o es lo que se retiene aparte de lo prescindido por

ser común? El concepto es abstracto, no porque él abstrae, sino porque es abstraído de lo diferente y diverso, pero el concepto que he llamado "ideal", ni abstrae de diferencias —que no hay— ni es abstraído de nada, pues no deja residuo diferencial. Dios no es concepto, en la acepción de "abstraído" o "eliminado", que eso sería y es la forma del ateísmo, de la negación de Dios. Pero tampoco es concepto como integración de lo común, después de prescindir lo diferente, pues si lo fuera, no sería universal ni comprendería a todas las criaturas. Pero dicen los tomistas que sí, que las comprende, en diverso grado y proporción, y que eso es precisamente la analogía. Pero esta analogía ¿garantiza realidad?

Hay conceptos (como hipógrifo, justicia, triángulo equilátero) que no se dan en lo real. ¿De dónde salen tales conceptos? Los principios universales, ¿cómo los adquirimos?, ¿de dónde su evidencia? La inducción total, ¿qué la garantiza, si no hemos experimentado todo lo que enunciamos o predicamos en la ley que obtenemos? Por otra parte, los conceptos no ideales, toman notas de lo real, pero no todas, de modo que lo que enuncian no es más que esa realidad incompleta. En fin, hay cosas reales que dan una representación de su realidad a los conceptos, pero no dan su realidad misma, y, además, no dejan que, si-quiera en partes (luego reunidas en el concepto), origine una análoga realidad. Así, de muchos animales hemos obtenido el concepto de animalidad, pero la animalidad misma, siendo concepto, no es animal. Hay muchas cosas redondas, pero la redondez no tiene realidad fuera de las cosas redondas. Del mismo modo hay analogía de cosas análogas, pero la analogía misma no queda fuera de ellas. Tampoco el concepto ser, es, fuera de las cosas que son. Pero entonces cabe preguntar en virtud de qué son análogas las cosas, las redondas por ser redondas, y las animales por estar investidas de animalidad. Platón y Agustín hallaron un modelo ideal fuera de las cosas y al que éstas imitan. Pero Agustín vio más hondo; miró dentro de sí y oyó una voz y vio la iluminación de la Presencia Divina que nos hace ver en las cosas lo que en éstas no hay; Aristóteles y Tomás afirmaron que la redondez está en las cosas redondas —no fuera— y la animalidad en los animales, pero buscando algo más alto, escalaron la analogía y, por ella, encontraron a Dios. Pero Aristóteles, como no contaba con Dios, apenas le vio, y sólo halló un Motor, una Causa, una Trascendencia. Tomás, como contaba ardentemente, iluminadamente, con Dios, lo encontró y demostró con total convicción para él. Pero ¿llevaría la misma convicción a quien no le hubiese antes encontrado? Si Dios es análogo, puede preguntarse: ¿Hay análogo fuera de los analogados? Y si lo hay, ¿es resultado o es fuente de la analogación? No es dudosa la respuesta: Es la fuente. Pero a esa fuente ¿cómo hemos llegado?, ¿por el razonamiento de la analogía nada más, de

modo que si ese razonamiento no fuera correcto, no podríamos contar con la existencia, con la presencia de Dios en el mundo? Y en este último caso, ¿cómo se nos puede ocurrir semejante demostración, si nada sospechamos de su existencia? Esto es lo que se busca y se quiere fundamentar en estas páginas, lector, leyendo.

La analogía como concepto no supone necesariamente realidad. Hay en el mundo cosas análogas, pero no parece seguro que haya un Análogo, que siendo un concepto, dé realidad a los analogados. Debe ser otra cosa que concepto: una tremenda realidad de la que los analogados han sacado su analogía, y el concepto mismo su posibilidad y su evidencia. Mucho menos ha de ser mero nombre común. Husserl, que distingue los nombres que son ponentes de los que no lo son, es decir, los que suponen realidad y los que no la suponen, decía también que el nombre no "da acto completo" pues para completar su significación precisa del artículo, el adjetivo, etc. ¿Será Dios por analogía un nombre común?

El nombre común es conceptual y de naturaleza lógica, en tanto que el nombre propio —como veníamos diciendo— es de estambres mágicos o numinosos; cuanto menos numinoso, más conceptual y analógico, pues el concepto que no sea lo que he llamado "concepto exacto" o "ideal (el cual es unívoco y total) está siempre entre lo unívoco y lo equívoco, aludiendo a lo universal y a lo singular; y cuanto más se incline a lo singular y más se distancia de la universalidad, más se acerca a ser *propio* ese nombre común. Lo más singular, lo más afectado de unicidad, es la persona, la existencia humana, y es la que más resiste a un concepto y a un nombre común. Cuanto más *propio* sea el nombre, cuanto más *apropiada* la atribución, más auténtica es el nombre propio. El nombre común *identifica* como el propio auténtica, da una imagen, no un concepto. El concepto (rubio, español, alto, de tantos años de edad, domiciliado en Madrid, etc.) *identifica* pero no *auténtica*. El nombre propio suscita la voz de la vocación y contribuye —o debe contribuir si es realmente propio— a autenticar a la persona. Al hombre mágico no le es indiferente poner cualquier nombre a su hijo. Se siente *responsable* de ser o no fiel con ese nombre, y de estar o no inspirado al ponerlo al hijo. Y si el concepto nada dice profundo y certero de la persona, menos dirá de Dios. Dios es nombre propio, no común y no concepto. Los conceptos que aplicamos a Dios (Trascendencia, Motor, Causa, etc.) son conceptos (como Bueno, Justo, etc.) pero son posibles porque tenemos el nombre y la experiencia íntima de Dios, y racionalizamos luego esa experiencia. . . El concepto de Dios, dice poco de su Existencia. Más dice el nombre de Dios, y más su Revelación y su Presencia en el hombre.

El hombre propio, si es *propio* y *apropiado*, está más allá de los predica-

bles clásicos, pues el "proprium" de los escolásticos (*ιδιον natura*) si es, en efecto naturaleza de la cosa, no es una atribución desde fuera, sino una exigencia de esa naturaleza. Pero no hay otra exigencia de las naturalezas cósmicas y comunes que la de tener un nombre cósmico y común, y no un nombre propio que es exigencia singularísima de la singularidad personal. El único nombre propio de las cosas es el concepto o nombre común; el único concepto aplicable a las personas es el nombre propio. Muchos graves traspies de la Metafísica tradicional se deben a no haber distinguido suficientemente la ontología de las cosas y la de las personas. Y porque de una parte, se atribuyen nombres que parecen propios a personas, ríos, planetas y hasta caballos, y, de otra, el nombre, que debía ser carismático en las personas, se hace cuasi concepto al hacerse nombre social, se ha creído que los nombres propios son tan conceptos como los comunes y que las cosas y los conceptos tienen un nombre como las personas, y que, en fin, si todo lo que es, debe ser predicado como ser, todo lo que se predica como ser, *es*. Pero no; el nombre "Juan", si es carismático, cala profundamente hasta la última singularidad de la persona, y no es ni un apelativo social, ni el concepto de "juventud (o joanneidad) adjudicado a un hombre, como tampoco el de Pedro indica concepto de petreidad, sino algo numérico, inspirado y carismático que responde bien a quien había de fundar la Iglesia. Cuando el nombre no es apropiado ni propio, es que no es carismático, es que no es numen, sino sólo concepto y de-nominación. A eso tienden apodos y patronímicos. El nombre de Dios sólo a El conviene.

NOMBRES Y ATRIBUTOS PARA DIOS

Fray Luis de León en su conocido libro, y San Buenaventura en el suyo, *Itinerario de la mente a Dios*, van registrando los nombres que convienen a El. Veamos esto en el orden filosófico:

Dios no cabe dentro de un concepto porque no es cosa ni ser. Si toda cosa es lo que es por su *cosidad* universal unida a la universalidad de la *copresencia*, una cosa y todas las cosas son bien poco cosa para lo que Dios nos sugiere con su Presencia. También es muy poco el concepto de "causa", que es noción sacada de la experiencia del mundo y no vale más que para las cosas naturales. Fuera de la Naturaleza, por ejemplo, en el mundo de las personas, no vale la noción de Causa, sino la de autor, cuya etimología ("augere", aumentar) dice que es alguien que pone algo en el mundo. Identificar a Dios con la Causa, aunque sea Primera, del mundo, es empequeñecerle y aplicarle un concepto obtenido de lo natural. Pero además, la noción de causa

liga y obliga a la producción del efecto. Ni puede una causa dejar de producir efecto —porque si no, no sería causa— ni una vez producido, puede quedar radicalmente desligada de él. . . En fin, si ni el concepto de ser ni el de cosa son aplicables a Dios, tampoco el de causa. Si Dios es Presencia como Fundamento y no es Principio, quiere decirse que le *da* el principio al ser, pero no lo *principia*. Mucho menos podremos decir que es la Causa, aun la Primera Causa, cuando esta noción está sacada de la realidad de lo natural y va siempre ligada al efecto. Por eso Dios no se nos presenta como una cosa, ni siquiera como la Gran Cosa —según ya dije— sino como Presencia Personal, como Alguien. No es una esencia, que, o significa el ser universal que Dios no parece ser, o significa un concepto; ni es existencia en la acepción clásica de "algo fuera de la nada", que es bien poco decir. Mucho menos vamos a decir que Dios es una Idea, tanto en el sentido hegeliano como en el de "la representación" de Schopenhauer, pues un Dios inventado por el hombre lo más que puede alcanzar a ser es fantasma o ficción de hombre, acaso persona de arte, pero nunca Dios. Si decimos que Dios es Legislador del Mundo, o su Arquitecto, decimos ya que es más que su causa o su ley o su principio, pero parece que restringimos su acción a la de legislar, construir, etc. Y habría que ir enumerando todas las aptitudes y potencias para lograr presenciar lo que en Dios hay de Persona. Pero esto supondría ir conociendo cada una y todas las potencias divinas para lograr llegar a la noción de su Persona. Y no; más bien ocurre que, por entrever a Dios como Persona Presencial, elaboramos, después, esos atributos de Arquitecto, Legislador, Maestro, etc. Y es en la persona del hombre donde entrevemos la Persona de Dios, no induciendo de una presencia la otra, de la humana la Divina, sino autopresenciando la nuestra propia y en ella la Presencia de Dios. Y no concebimos presencia que no sea personal. Sólo porque el hombre se ve a sí mismo como persona presencial, sabe que Dios es Presencia Personal.

Y no esencia, siquiera porque, como hemos dicho ya, no cabe en el ser al modo humano. Ya dije que Dios se nos presenta como resplandor personal, como la Persona Máxima, única, inefable, eterna, creadora de nada y de seres de la nada, y, entre esos seres, de las personas humanas. Llamándose "persona", sintiéndose el hombre "persona", se siente levantado, ascendido, asumido o llamado a ser asumido en la Persona de Dios. Es como una prueba a posteriori de Dios que el hombre saca de su experiencia autopresencial. Pero no debemos imaginar que Dios sea Persona al modo humanísimo, sino que Dios fundamenta con su Presencia la Personidad total y originante. Entre la Persona de Dios y la persona humana no hay más que semejanza y radiación iluminante de aquella a ésta. La persona humana, una vez recibido el soplo del espíritu, el impulso existencial, ha de realizarse como tal entre

otras personas y entre cosas. Pero la Persona Divina no necesita realizarse ni necesita de las personas y las cosas. Si la persona humana *funda*, la Divina *fundamenta* y *crea*, sin realidad, sin material de cosas, con los hilos y éteres sutilísimos de la nada. Y de nada en efecto; parece hecho el espíritu del hombre y su existencial persona. Pero la persona humana construye siempre con materiales de derribo.

La persona humana no se adapta a un concepto; mucho menos la Divina. ¿Cómo, entonces damos nombres y atributos *verdaderos* a Dios afirmando que Dios es Persona Absoluta y el Fundamento de toda Personalidad? . . . Se desliza ahí un viejo equívoco: el nombre propio de lo singular e irrepetible no es un concepto. Si la persona como el espíritu es acción, radiación incansable, no puede quedar inscrita en ningún concepto aunque los admita a manera de nombres o atributos. Los atributos describen, pero no *conciben* ni comprenden al sujeto. Los nombres pueden ser aplicados a muchos seres con univocidad, equívocidad, analogía, multivocidad. El nombre propio sólo a uno y para expresar su singularidad irrepetida. El nombre propio aspira a ser la designación del atributo esencialísimo que expresa, profundamente, el sentido de la persona. Si sociológicamente —repito— el nombre personal ha dejado de ser personal para ser etiqueta distintiva social, nada afecta a lo que estoy diciendo. . . Dios tiene el nombre inaudito y secreto de cada hombre. Y el nombre de la persona empezó siendo la denominación singularísima y sustantiva. Y el nombre no es un concepto genérico. El amante llama al amado por su nombre, un nombre único y esencial que sólo el amante ha sabido captar. El amor funde los conceptos —siempre minerales— para acceder a lo hondo y vivísimo y capturarle la esencia, el perfume, la radiación de la persona. Pero en vez de encapsularla en un concepto se perfuma de ella. Para que el amante pueda ver lo que hay de sociológico, de concepto genérico y aun de ser físico en el amado, ha de retraer la mirada de lo profundo del amado para quedarse en lo superficial. El concepto tiende a hacerse universal en la extensión; el nombre, en la comprensión, si es común, pero no si es propio.

Dios no es un concepto, pero tiene un nombre, muchos nombres universalmente usados por todos los hombres. Su nombre es universal porque todo hombre tiene alguna experiencia de Dios, aunque varíen los nombres al traducir ya con pensamiento reflexivo esa experiencia. . . Theos, Iahvé, Joangoikoa o Gott son nombres distintos, respectivos a un determinado atributo, de una experiencia universalmente única. Es el Innombrable, no porque no admita un nombre, sino porque siendo el nombre incapaz de ser único y esencial, ha de ir describiendo sus atributos, y son infinitos los nombres que le convienen sin quedar agotado en ellos. Dios es el nombre de Aquel que es

Quien es. Otro nombre suyo es Uno y otro Omnipotente, y Creador y muchos más. Pero no le conviene cualquier nombre sacado de atributos humanos o conceptos físicos, sino aquellos que son atributos del espíritu magnificado en la Presencia Divina, según la halla en sí mismo y en la presencia de los demás hombres. También halla el espíritu de Dios como Presencia, como esplendor que circula, ilumina y empapa a toda cosa. Le llama Omnipresente. También le llama el Gran Ser, el Pre-Ser, el Sobre-Ser, el Espíritu-Creador, el Más Poderoso, el más sabio, etc., etc. Si hay pueblos y hombres que no le han llamado así o de otro modo, es porque no han encontrado el nombre que les parezca adecuado, pero no porque no hayan tenido la universal experiencia de su Presencia, de su poder creador y de su unicidad. No hay un nombre solo para Dios aun habiendo una experiencia universal de su Presencia en todos los hombres. Y aun un solo hombre encuentra inspiración en la Presencia Divina para los más diversos nombres. Pero el hombre nota que todos son insuficientes para dar la versión adecuada de su experiencia de Dios. Halla un Quien, un Alguien, y le habla, le invoca, le suplica, pero no sabe hallarle el nombre único que dijera su unicidad esencial. Dios no es concebible, conceptualizable, pero no porque el hombre no pueda atribuirle nombres y conceptos, sino porque todos los conceptos positivos y de orden espiritual le convienen sin agotarle de sentido. Y todos los negativos de lo material y limitado y humano. La Presencia de Dios desborda todo lo que proceda del pensamiento del hombre. Y hay conceptos que no le son aplicables; por ejemplo, extenso. ¿Qué conceptos le convienen y qué nombres son los suyos y cómo los sabe el hombre?

La persona al autopresenciarse, se siente a sí misma no concepto ni cosa natural; se siente fuera de lo natural y de lo cósmico. Se siente extrarreal con nueva realidad. Se siente frente a la Naturaleza cósmica, extra y sobrenatural. En suma, espíritu, algo espiritual que experimenta ya como algo opuesto a lo natural, como viento o soplo fundador y poético, como palabra o verbo que funda, y como algo, alguien, que no está sujeto a la espacialidad, la extensión, la gravedad, el movimiento, la impulsión, la muerte, etc. Y siente que ese espíritu que experimenta en sí le ilumina interiormente y le sirve para iluminar fuera, haciéndose eco sobre las cosas. Y siente que es presencia y que esa presencia está radiada, influida por la otra Gran Presencia, que el hombre nombra en silencio, estremecido, con respeto, con el balbuceo del asombro, pues el nombre de Dios es balbuceado como por infante. Y en efecto, se ha notado que las consonantes más infantiles son las que han dado origen a los vocablos y nombres con que se designa Dios. Todo aquello que halla en sí, en la autopresencia, y que le inunda de luz y de grandeza, y le da el primer sentimiento de indefensión, de intemperie y de criatura, todo

ello magnificado por el asombro, lo atribuye a Dios y encuentra que está bien atribuido. Y así halla nombres casi inefables, como halla preconceptos que son evidencias intraducibles de lo que experimenta, pero que el hombre a su modo, y para traerlo a conciencia de sí, precisa traducir toscamente a conceptos. Y empieza por sustantivar gramaticalmente los nombres y los atributos que ha encontrado.

Dios se presenta a cada uno según misteriosamente quiere y según quien es cada uno. Es lo que dice San Pablo en una carta (I Cor. Cap. XII-4 a 11). No quiere esto decir que Dios sea distinto para cada uno, sino que se revela a cada uno según su persona, según el nombre con que Dios le distingue. Dios es quien es y no hay un Dios para cada hombre, ni para cada pueblo, pero se muestra a cada pueblo y cada hombre según quien cada uno es y está llamado a ser; según la vocación, la llamada existencial, la misión asignada a cada uno. Por eso los hombres dan a Dios nombres distintos. Pero reconociendo muchos y prefiriendo uno. Y así unos le llaman el Justiciero y otros el Misericordioso. Y si unos le sienten más bien como Padre, otros le ven como Amigo y otros como Maestro. Para unos, es ante todo Intelecto; para otros, es ante todo, Amor. Todo Amor, Justicia, Misericordia, Sabiduría y muchos nombres más es Dios. Sólo no es lo negativo porque Dios es Máxima Positividad, ni lo Malo porque el Mal es lo negativo, el sombreado que ponen el mundo y el hombre. Y el hombre pone lo negativo para afirmar su afán de liberación y afirmación. Si el concupiscente y el perverso hablan de un Dios también perverso y concupiscente o malo, la negación y la perversidad la pone el hombre que habla así.

Y si todos y cada uno decimos "mi" Dios, no es porque haya un Dios para cada cual, sino porque aludimos así al modo con que cada cual se siente ante la Presencia de Dios. Ese "mi" no indica la posesión de la parte de Dios que cada uno toma —por eso no me gusta la palabra "participación", aplicada a Dios—, sino al modo como *nos sentimos ser de Dios*. Quien dice "mi patria" no pretende decir que la patria sea suya, sino que es el miembro (tampoco parte), pertenencia de su patria. Cada uno se siente presenciado de Dios, oído, mirado, mandado de Dios. Y el político siente a Dios que le inspira su política, como el poeta su poesía, el científico su ciencia y el amante su amor. Y así el Dios de Agustín, de Tomás, de Francisco, de Buena-ventura, es el mismo que el de Platón o de Buda. Sólo que cada uno le siente según es él, y le atribuye diverso nombre.

Y aunque cada hombre, y en la medida de su autenticidad, sienta y conciba a Dios de modo personalísimo, puesto que la presencia humana es co-presencia, también la revelación personal hace posible y aun necesaria la colectiva, aparte la Revelación histórica. También los grupos humanos (razas,

pueblos, naciones, culturas, fases históricas) tienen un modo peculiar de sentir y concebir a Dios, como hay momentos en la vida del hombre y en las edades de los pueblos en que Dios es sentido con un acento o con otro. No habla a Dios lo mismo el angustiado y dolorido que el jovial y satisfecho. Y así los pueblos y las Edades reciben revelaciones de Dios. Pero si, como decía Goethe: "Todo lo humano es experimentado por todos los hombres", con mayor razón diremos que es experimentado por todos los hombres lo Divino. En el trasfondo del hombre, la co-presencia da un sentido universal, una revelación universal, un pensamiento y hasta un lenguaje universales, pues parece que todas las gramáticas se juntan por las raíces en un origen común. Y así todos los nombres de Dios dicen en definitiva el nombre de su Presencia universal.

Y el Universo todo contribuye a esa Teofanía. No sólo se nos revela Dios a cada persona y a cada grupo personal ("donde quiera os reunáis en mi nombre allí estaré con vosotros") sino que le vemos y rastreamos en las cosas del mundo natural; que si el hombre es imagen, las otras criaturas son huellas o pisadas de Dios según Fray Luis de Granada. También las cosas dicen algo de Dios. "De te Altísimo, porta significatione" toda criatura, canta Francisco de Asís. Si en lo hondo de sí halla el hombre a Dios, también en la grandeza de lo natural le encuentra. El hombre es una isla empapada del océano de Dios, una porción de historia y naturaleza rodeada de Dios por todas partes. Cuando más solo se encuentra es cuando más se siente presente a Dios. Y cuando más unido a otros en comunidad de fe es cuando más asistido se encuentra de Dios. Y de ahí otros nombres de Dios. Porque halla a Dios en todas las grandezas, dice que Dios es grande. Porque halla a Dios en su soledad de hombre, dice que Dios es único. Porque se siente sin fuerzas para seguir, dice que Dios es Poderoso.

EL ENCUENTRO CON DIOS COMO EXISTENCIA

Son esos nombres y atributos, preconceptos que brotan de sentimientos primarios y aun de presentimientos, aunque faltan palabras para designar estas experiencias. Cuando decimos que sentimos la autopresencia queremos designar, no un sentirse sensorialmente, ni siquiera en vivencias psicológicas definidas, sino un autoseñalar, en un primer encuentro consigo mismo a partir de la autopresencia. Es el "notar" a Dios que se nos vuelve sentirse. Por la revelación presencial no conocemos a Dios, lo sentimos; no le vemos, le tocamos existencialmente. Le *notamos*. Lo mismo nos ocurre con nosotros mismos, nos tocamos, nos autoexperimentamos, nos encontramos, no con el que

somos sino con el que estamos llamados a ser. Me complace coincidir en algunos puntos esenciales con Federico Sciaccia, una de las mentes filosóficas más agudas de nuestro tiempo: "No hay —dice— un concepto de Dios (sino por analogías imperfectas) ni el ser como Idea es Dios; se tiene el "sentimiento" de Dios en un doble sentido: a) lo que existe o la existencia es sentimiento; b) Dios no se conoce ni se piensa en abstracto, se *siente*. Ahora bien, no se da a este "sentir" un sentido puramente psicológico y existencial, subjetivo y por consiguiente inobjetivable... Y Dios se siente con el sentimiento que es existencia, que es conciencia de sí en la esencia del ser, la cual es el objeto interior del existente espiritual. El sentir, en este sentido, es el principio ontológico, síntesis de existencia y esencia. Por tanto, sentir a Dios es sentirlo en la totalidad de mí mismo, darme razón de su existencia en mi totalidad, integralmente".¹³

"Todavía más. Mi sentir es existir; sentir a Dios es sentirlo existente; no podría sentir a Dios si Dios no fuera el Existente. En Dios esencia y existencia se identifican; por consiguiente basta sentirlo íntegro en toda su plenitud, sin que esto signifique que se le conozca en su plenitud. Por esto siento que entre El y yo hay una *distancia metafísica incomensurable*, y, al mismo tiempo un *vínculo radical*". He ahí la visión de Dios como Fundamento.

Por su parte Ortega nos dice: "El Dios del cristianismo es un Dios verdad trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristianismo misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigurosamente incomensurable con el mundo se inscriba en él un momento —"y habite entre nosotros"— es la máxima paradoja... Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada". Y luego: "El alma es lo que verdaderamente es, cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía de Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser".¹⁴ Y allí en la soledad ante la presencia de Dios, fallan y se extinguen los conceptos. Y todavía dos páginas después, añade Ortega: "Es curioso que todos los hombres religiosos coincidan en hablarnos de lo que también Santa Teresa llama 'el fondo del alma'; y que sea justamente en ese fondo del alma donde, sin salir de ella, encuentran a Dios. El Dios cristiano por lo visto es trascendente al mundo, pero

¹³ M. F. SCIACCIA: "Reflexiones sobre la existencia de Dios" en *Revista de Filosofía* número 62, Julio-Septiembre de 1957, pág. 244-65 y otras. Madrid.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía*, pág. 184.

inmanente al *'fondo del alma'*. ¿Hay alguna realidad bajo esa polvorienta metáfora?" Me parece entrever cierta ironía en esas palabras. Creo, por mi parte, que hay en el hombre "fondo", porque hay en Dios Fundamento. En ese fondo, el hombre halla a Dios, y desde ese "fondo", el hombre parte a *fundar* el conocer de las cosas.

No se da un conocer racional o conceptual de Dios "porque según Sciacca su esencia no puede ser captada por la razón, excepción hecha de imperfectas analogías", y por "el conocimiento intelectual que prescinde precisamente de la existencia, de la que se destaca y aísla la esencia". Y el problema de Dios según Sciacca es el de la existencia, "que es problema diverso del propio del conocimiento conceptual, que el problema de la esencia". Sí; Dios no es aprehensible en conceptos porque es existencia, pero no existencia fáctica de cosas, sino existencia personal, sólo que la existencia personal en Dios es sobrepersonal y misteriosa. A su existencia llegamos por el contacto presencial, y por eso, lo primero —para mí— no es el conocer racional, sino la fe y el amor, el conocer de la fe y el del amor. Pero no hay fe ni amor para las esencias sino para las personas, que son existencias calientes, radiantes, *sientes o essentes*. A Dios le sentimos primero como el calor amoroso de su radiación en nuestra intemperie de criaturas. "De Dios sólo y siempre se tiene inteligencia no amor, no está permitida ninguna abstracción" —dice Sciacca—. Dios es existencia porque es Presencia e inunda el Universo con algo que, luego el hombre, viendo en las cosas la coseidad y la forma general del ser, lo sustantiva y unifica como esencia, que es lo que quiere recoger o encapsular en los conceptos. "Lo que de Dios conozco es la existencia y no la esencia; lo que reconozco (amo) es todavía la existencia", pues, "en el acto del amor a Dios lo conocido (sentido) es la existencia, y lo desconocido es la esencia". Sciacca no se atreve a afirmar que en Dios no hay esencia. Pero es igual, porque afirma ahí y en su *Filosofía y Metafísica*, en la parte destinada a la existencia de Dios, que en Dios la esencia es su existencia. Si la esencia y la existencia de Dios fueran distintas habría en Dios alguna dualidad, y no esa esencia estaba más allá de su existencia y su presencia, con lo cual, o la Presencia no sería lo primero ni fundamental, y habría que buscar lo que la trasciende, o esa esencia está más acá de la existencia, en cuyo caso siendo evidente la existencia en la Presencia Divina, la esencia ya estaría pre-vista en ella. Pero, además, como para el hombre la esencia sólo halla representación en lo conceptual, lo más elevado que podríamos alcanzar de Dios sería un concepto, y Sciacca nos dice que no hay concepto ni Idea de Dios. Mas si la esencia y la existencia son lo mismo en Dios, entonces, o no hay más que esencia o no hay más que existencia. Y como esta es la que se nos hace evidente con la Presencia Divina, en esta Presencia

se nos da ya la esencia en la existencia. Es que el filósofo intelectualista se obstina en llevar hasta Dios las nociones que recoge del conocer de las cosas y, porque en las cosas cree haber encontrado esencia y existencia, entiende que debe aplicar estas nociones a Dios. Y sin embargo, si Dios es Presencia como Existencia, es que es Pre-Esencia y no precisamente conceptos esenciales. El mismo Sciacca dice que no se trata aquí "de postular el Absoluto con el acto reflexivo, según el idealismo moderno, es decir, aquí no hay lugar para la cuestión de la 'noción' de Dios, problema debatido desde Descartes a Hegel, sino más bien de la presencia de Dios en el hombre entero, *no en el orden del conocimiento conceptual, sino en el orden ontológico*, es decir de una presencia que es la misma esencia de la persona. Este es el nuevo (y antiguo) problema metafísico que se ha de recuperar lejos del psicologismo, sobre el plano de la ontología".¹² Y aun remacha más abajo, en la misma página: "De la interioridad objetiva y de la persona integral emerge la razón de la existencia de Dios, la cual en el orden ontológico, es más que un conocimiento conceptual, es presencia del Ser". Se ve que Sciacca ha visto hondo; pero que sigue manejando para Dios la noción de Ser, como sigue aceptando para Dios la de problema. Ahora bien, para mí, Dios no es *problema* sino *misterio*, y a partir de la presencia del misterio en el hombre hay que enfrentarse con los problemas y elaborarlos, porque los problemas son elaboraciones del hombre. Del mismo modo la existencia de Dios nos es problema porque es evidencia, y evidencia misterial. Pero por eso, a partir de la evidente existencia de Dios, empezamos a elaborar nuestros problemas de orden conceptual, para afianzar humanamente esa evidencia, y, por eso, esa existencia nos parece necesaria y conveniente demostrarla.

¹² *Revista de Filosofía*, n. 62, pág. 267.