

1. *Experiencia de Dios en la historia*. En *Naturaleza y gracia* 43 (1996) 247-260

¿Tiene sentido este título? ¿Puede tener el hombre una experiencia de Dios en la historia? ¿No se ha negado repetidamente y sobre todo en la filosofía reciente la metafísica y la teología natural en nombre de la experiencia? Estas y otras preguntas semejantes pueden plantearse a partir de un significado de experiencia muy común: El concepto de experiencia acuñado por los empiristas ingleses, presente en Kant y en el positivismo, y en las ciencias empíricas.

Por otra parte vienen a nuestra mente títulos como éste: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pensado para una obra que luego se llamó *Fenomenología del espíritu* y que, ciertamente, no pertenece a las ciencias experimentales. O el título de obras más recientes donde se habla de *Experiencia trascendental* o de *Experiencia integral*. Por no mencionar unas experiencias mucho más conocidas, como "experiencia religiosa", experiencia mística o experiencia de los profetas.

En realidad, el concepto de experiencia es complejo incluso en los empiristas. En Hume este concepto implica una actividad no pequeña del sujeto. Kant, ya en el primer párrafo de la introducción a la *Crítica de la razón pura* habla de dos conceptos distintos de experiencia. Y en las ciencias recientes se supera muy pronto el concepto de experiencia para adentrarse en teorías cada vez más especulativas y menos controlables.

Si de estos ámbitos pasamos al de una filosofía más especulativa, podemos constatar que Hegel, mediante el análisis de la experiencia y los supuestos de la misma llega hasta el espíritu absoluto. Husserl habla de una experiencia en la cual está ahí para mí ser (*Sein*), experimentado con todo el contenido y el modo de ser. Y Heidegger habla también de un presaber o de un saber atemático acerca del ser. La experiencia es un concepto complejo, que sobrepasa inmediatamente lo sensible y llega mucho más allá de esto.

Precisamente por esta vía de la búsqueda de presupuestos y siguiendo un método fenomenológico hermenéutico, autores como Lotz hablan de una experiencia trascendental, de experiencia ontológica y de experiencia metafísica del Tú absoluto, de Dios.

El concepto de experiencia es, a poco que se reflexione, bastante complejo. Mediante estas pocas reflexiones acerca de él tal vez nos hayamos acercado un poco, o por lo menos hayamos abierto una puerta hacia lo que indicamos en el título.

Quizá ahora no resulte tan extraño hablar de experiencia de Dios en la historia. Nosotros distinguiríamos diferentes tipos de esta experiencia; o si se quiere, diferentes niveles de la misma.

Un primer nivel sería una experiencia de tipo trascendental, general y vaga, pero fundamental. Esta primera experiencia de Dios no es punto de llegada de un razonamiento; no se logra mediante un esquema causal, ni mediante una búsqueda de supuestos implícitos, tal como se podría hablar o se habla de hecho en algunos de los filósofos citados. No se trata de llegar a Dios mediante las pruebas, ni de un proceso de reflexión buscando las causas de los entes. No se trata de una experiencia adquirida por reflexión, aunque ésta no se excluya de ella, sino de una experiencia anterior y más originaria. Más que de un punto de llegada se trataría de un punto de partida.

Tampoco se trataría de una intuición a la manera del ontologismo, ni de una idea innata clara y distinta. Se trataría de algo más sencillo y tendría más que ver con ese presaber o saber atemático acerca del ser, del que habla Heidegger cuando trata de la comprensión permanente y vaga del ser como de un hecho ya ahí siempre presente.

De esta experiencia de Dios y más o menos desde la perspectiva heideggeriana habla también Karl Rahner en un artículo de sus *Escritos de Teología*, con el título: *Experiencia de Dios hoy*. Según él, esta experiencia originaria de Dios no es clara, sino vaga y general. No se trata de una experiencia concreta entre otras, sino de algo mucho más profundo. Esta experiencia se daría en todo hombre "de modo reflejo o irreflejo, rechazada o aceptada, interpretada de modo correcto o falso, o de cualquier otro modo" (1)

Esta experiencia "no depende de que a aquello a lo que se refiere se le llame Dios o no; ni de que sea o no hecha temática conceptualmente, llevándola a una proposición acerca de Dios; ni de que el hombre, en libertad, se identifique con ella o la rechace, la reprima o la deje en paz" (2). Es una experiencia anterior a todos estos procesos concretos.

Dicha experiencia podría darse en todo hombre por el hecho de ser hombre. Se extendería, por lo tanto, a todo tiempo; antes y ahora, puesto que "el hombre, en todo cambio radical en su historia, es siempre hombre" (3). "Esta experiencia de Dios no es privilegio del místico particular, sino que se da en cada hombre, aunque la fuerza y la claridad de la reflexión sean diferentes" (4). Se puede uno despreocupar de ella, se puede rechazar, pero en las horas decisivas irrumpe en la conciencia de manera irresistible. Su relevancia societaria no podrá ser eliminada incluso aunque desapareciese la reflexión conceptual y las institucionalizaciones de dicha experiencia, llamadas religiones (5)

Precisamente por no ser una experiencia clara y distinta, es también difícil dar argumentos para hacerla ver. "No se puede hacer otra cosa que indicarla, procurar advertir al otro para que descubra en sí mismo lo que sólo se puede encontrar cuando ya se tiene y porque ya se tiene" (6). "Esta experiencia originaria, no fundamentada mediante alguna otra cosa, aunque también mediada por la aprehensión de un objeto concreto, propiamente no puede ser explicada mediante ninguna otra cosa que ella misma" (7)

Está presente en la vida de cada uno como algo indecible, como el misterio. "Este -según Rahner- no es el resto de algo aún no penetrado por la vista, no hecho o no realizado, sino que es pre-supuesto de ello y fundamento que lo sostiene" (8). Cuando nosotros, limitados, obramos en libertad y sobrepasamos lo determinado en un movimiento que no tiene fronteras, estamos experimentando de algún modo lo infinito. Cuando uno de pronto se queda solo y todas las cosas particulares se retiran y se disuelven en una lejanía silenciosa; cuando todo se vuelve problemático y el silencio resuena de manera más penetrante que los ruidos de cada día; cuando el hombre de pronto se pone en manos de su propia responsabilidad, sin permitirse disculpa alguna, allí donde no se espera ni aplauso, ni reconocimiento, ni un ¡gracias!; cuando uno experimenta el amor personal incondicional, sin poder dar ningún fundamento sólido de él; cuando uno se encuentra ante la muerte y deja que se suman todas las cosas en la nada, y cuando así la muerte no lo mata, sino que lo transforma y lo libera hacia la verdadera libertad. En estos y en otros casos se experimenta lo misterioso y lo infinito (9)

En realidad, aceptar una experiencia vaga de lo infinito, como en los casos indicados, no

parece muy problemático. Y de hecho parecen haberla aceptado muchos, creyentes o no, también en la historia de la filosofía. En la *Meditación III* Descartes habla de la percepción de lo infinito; y cree que no debe pensar que lo percibe como negación de lo finito, sino mediante una verdadera idea. Y recientemente Max Horkheimer sentía la añoranza de lo absolutamente distinto, de un absoluto positivo. Pero viene espontánea la pregunta: ¿Se puede entender esto como una experiencia de Dios?

Descartes, de hecho, sí identifica a Dios con la experiencia de lo infinito: "En cierto modo tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la idea de Dios que la idea de mí mismo" (10). Pero Feuerbach experimenta lo infinito y lo interpreta como proyección de la esencia humana, negando expresamente a Dios. Y Horkheimer dice también de modo explícito que la nostalgia de que habla es sólo "nostalgia de justicia, no el dogma de que hay un Dios que la realiza" (11). Rahner diría que es realmente la experiencia de Dios, aunque se rechace llamarla así, se le den otros nombres y se busquen otras explicaciones (12)

Que el creyente en esa experiencia reconozca la experiencia de Dios, parece natural. Para el no creyente, habría que preguntarse: ¿Experimenta éste en ella lo que es Dios, aunque no le dé este nombre o tal vez rehúse identificar con El dicha experiencia? Evidentemente, aquí habría que precisar qué se entiende por Dios y qué experimenta el no creyente en esa experiencia. Para nosotros, la experiencia de Dios parece que debería incluir un Tú infinito, debería incluir que lo real y sobre todo la vida tienen sentido, y parece que debería encerrar en sí la esperanza en El y la apertura hacia los demás. Que la nostalgia de justicia de la que habla Horkheimer, por ejemplo, incluya implícitamente algunos de estos elementos, parece probable.

Dice Rahner que es ésta "una experiencia de una especie única, cuya interpretación filosófica y teológica es muy difícil" (13). Por supuesto, y no pretendemos explicarla. Con todo, sí quisiéramos dar algunas indicaciones filosóficas y teológicas para fundamentarla.

Desde el punto de vista filosófico volvemos a la fenomenología hermenéutica de orientación heideggeriana. El hombre es en el ser y tiene un saber acerca del mismo. No un saber conceptual, sino un saber práctico y vital; un presaber o saber atemático, que puede ir haciéndose temático y conceptual, aunque no lo logre nunca del todo. El hombre no se puede concebir como tal sin el ser; es hombre precisamente por su relación particular con el ser, por estar en la apertura del mismo y constituir esa apertura. Como tal es onto-lógico y tiene una comprensión del ser, que puede luego articular como lenguaje.

En el último Heidegger el hombre acaece, "es acaecido" en el evento del ser. Como tal tiene esa experiencia originaria del ser, que puede ser llevada a la palabra y al pensar. Porque antes de hablar y de pensar, el hombre, como parte del evento, ha oído ya el habla originaria de éste, que se le dirige y lo interpela. Así se explica ahora el presaber. El habla y el pensar del hombre son ya co-rrespondencia, respuesta a la palabra originaria del evento.

La filosofía de Heidegger deja también interrogantes. Pero ofrece estos elementos, que pueden ayudar a comprender la experiencia radical y originaria de Dios.

Estas ideas de la filosofía de Heidegger encuentran su correspondencia en una antropología teológica que también nos ofrece elementos para una explicación de esta experiencia de Dios. El fundamento estaría en el paso de Génesis 1,26: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, capaz de recibir la comunicación de Dios, la vida

divina. El hombre está desde el principio elevado a un orden sobrenatural y su fin es Dios mismo. Desde el principio es naturaleza elevada (*natura elevata*), la naturaleza pura (*natura pura*) no ha existido nunca de hecho.

No vamos a entrar aquí en la polémica teológica de este siglo, en la cual intervinieron sobre todo el teólogo francés H. de Lubac, el mismo Karl Rahner y Juan Alfaro, entre otros. Que el fin sobrenatural es gratuito, es uno de los puntos fijos de la cuestión. Que, por otra parte, el fin del hombre no debería ser del todo externo y como meramente añadido desde fuera a la naturaleza humana, es el otro punto fijo. Ponerlos de acuerdo, constituye el núcleo del problema.

Aunque no vamos a entrar en él, sí queremos quedarnos con algunas conclusiones: El hombre desde un principio es naturaleza elevada y tiene un fin sobrenatural, Dios mismo. Este fin, aunque gratuito, no debería serle del todo externo al hombre. Según esto, el hombre como naturaleza elevada es capacidad o "potencia obediencial" para la aceptación consciente de una autocomunicación de Dios. La realización de esto constituye su fin.

Por otra parte, este fin no debe entenderse como un término final, sino como algo que está actuando ya desde el principio (*finis primus in intentione*). Y el hombre tiende hacia él como lo que es, como ser racional, interpelado constantemente y llamado a dar una respuesta y una decisión libres.

En todo este contexto parece natural que el hombre como tal, que todo hombre tenga una experiencia radical de Dios. Una experiencia general y vaga, no clara y explícita. Una experiencia que es más que teórica, que es práctica y vital; que no se queda en el conocer, sino que implica la realización de la existencia entera, la realización de la semejanza divina, como la entendieron los Padres de los primeros siglos.

Las dificultades y la consiguiente dispersión comienzan al intentar hacer explícita, al tematizar o conceptualizar dicha experiencia. En otras palabras: Al intentar darle una expresión histórica en sentido más concreto y más completo. Precisamente porque dicha experiencia no es explícita se puede interpretar teóricamente de múltiples formas y de manera equivocada. Y precisamente por su carácter global y vital, se puede el hombre cerrar a ella e interpretarla mal no sólo en el conocer, sino sobre todo en la praxis vital, con el resultado que ya expresaba San Agustín en la frase tantas veces repetida: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Las formas de "inquietud", positivas o negativas, pueden ser luego variadísimas, desde una búsqueda siempre esperanzada hasta la desesperación.

Cuando uno se abre a esta experiencia originaria, cuando no se le oponen resistencias, llega a otras formas explícitas de experiencia teórica y práctica de Dios. Con esto pasamos a un nivel posterior de la experiencia de Dios.

Una de las formas de concretizarse esta experiencia originaria sería el razonamiento que se hace en las vías o pruebas de la existencia de Dios. Creemos que cuando éstas se dan sobre la base de la experiencia anterior pueden resultar convincentes y constituir un verdadero paso no sólo hacia un primer principio, sino también hacia un Tú infinito, se le llame Dios o se le llame de otra manera, y se lo represente como se lo represente. Si, en cambio, el hombre se ha cerrado previamente a la experiencia originaria, las reflexiones que otro le haga, o que haga él mismo, caerán en el vacío (14)

Creemos también que es en esa experiencia vaga y originaria donde adquiere su fuerza el

núcleo de verdad del argumento ontológico, que a pesar de haber sido tantas veces refutado, ha saltado de nuevo y con nuevo vigor a la palestra filosófica, por lo general llevado de la mano no por pensadores mediocres, sino por grandes figuras del pensamiento filosófico o teológico. Y es que en realidad partiría de una "experiencia" originaria y profunda, difícil de erradicar.

Y creemos que también las pruebas que partiendo de la ley moral postulan la existencia de Dios, presuponen ya esta experiencia originaria de Dios y parten de ella. Sin esta previa experiencia no pensamos que sea posible llegar a Dios mediante imperativos categóricos y postulados, como hace Kant.

En todos estos casos la experiencia originaria de Dios adquiere formas concretas y explícitas, pudiendo afirmarse, confirmarse y acrecentarse mediante ellas.

Como ya hemos apuntado, también sería la experiencia originaria la raíz del fenómeno religioso con sus múltiples representaciones, fundadas ante todo en el misterio infinito, imposible de representar, en el carácter vago e indeterminado de la experiencia y en la historicidad de los sujetos que se esfuerzan por representarlo de alguna manera.

No estará de más recordar aquí que precisamente los místicos, que han vivido con más intensidad la experiencia de Dios, y no ya en el sentido originario, sino de modo más explícito y concreto, han relativizado más las representaciones o las construcciones teológicas y han preferido la vía de la teología negativa. Dice a este respecto San Juan de la Cruz que "los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras de éstas, o como un gran fuego o resplandor, u otras cualesquier formas, y piensan que algo de aquello será semejante a El, harto lejos van de El" (15)

Un nuevo nivel de la experiencia de Dios en la historia sería la experiencia del Dios de la revelación bíblica, a la cual no podemos dejar de referirnos. También esta experiencia tiene relación con la experiencia originaria de Dios. Ya nos hemos referido a ello antes, al ver el fundamento de esta experiencia originaria en una antropología teológica que ve al hombre como imagen de Dios.

Precisamente por esto y recordando también la frase agustiniana citada antes, algunos teólogos como Bultmann, Tillich, el mismo Rahner y muchos otros en la actualidad consideran al hombre como pregunta abierta o como buscador de respuestas. Este es el punto de partida para una teología fundamental en muchos autores actuales.

Al hombre como pregunta y a las preguntas del hombre, que en realidad serían ya respuestas a la experiencia originaria más profunda, les viene a dar una respuesta la revelación; una respuesta que puede satisfacer plenamente al hombre que se abre a ella; al hombre que por ser lo que es está ya en sintonía constitutiva con la respuesta de la revelación.

Aquí se trata de una nueva experiencia de Dios en la historia. De una experiencia ya mucho más explícita y temática. La Biblia está llena de testimonios de esta experiencia de Dios en los hechos históricos. Baste pensar que es la experiencia de Dios en un hecho histórico la base de la constitución del pueblo de Israel y de su fe. Es esta experiencia lo que el pueblo celebra con toda solemnidad cada año. Esta experiencia de Dios en la historia sigue afianzándose en Moisés, en Elías, en los profetas...

Tampoco esta experiencia de Dios es clara y distinta. Se dan signos de la misma y éstos han de interpretarse y de creerse. Así lo expresa Elías en su oración esperando que se realice uno de estos signos de Dios: "Yavé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, que se sepa que tú eres Dios de

Israel" (*I Reg.* 18,36)

El cristianismo, además de creer en la revelación, en general, tiene la creencia irrenunciable, que considera a Cristo como la revelación del Padre, como el centro y fin de la historia. Los cristianos estamos convencidos de que la experiencia de Dios en la historia fielmente seguida debería conducir hacia Cristo.

La presencia de Dios en Cristo tampoco carece de signos; pero también éstos han de ser discernidos. Cristo se lamenta en alguna ocasión de que los judíos no distingan los signos de los tiempos: "Por la tarde decís: Buen tiempo, si el cielo está arbolado. Y a la mañana: Hoy habrá tempestad... Sabéis discernir el aspecto del cielo, pero no sabéis discernir los signos de los tiempos (*shmeia twa kairw*)" (*Mt.* 16,2-3). El *kairoç* no es ni puro momento, ni sólo temporal o calculable por el calendario; el *kairoç* es situación, circunstancias oportunas, que pueden durar más o menos y que no llegan mediante un puro transcurso temporal. Dice Cristo: "Mi tiempo no ha llegado aún; pero vuestro tiempo está siempre pronto" (*Jn.* 7,6). Uno se rige por la voluntad del Padre; el otro por el mero transcurso del tiempo. Se da un *kairoç* cuando Dios entra en la historia, cuando la eternidad entra en el tiempo, cuando Dios visita a su pueblo, según otras palabras de Cristo a su ciudad de Jerusalén, que no ha sabido conocer el tiempo de su visitación (*tòn kairòn the eþiskophe sou*) (*Lc.* 19,44)

La presencia de Dios no carece de signos. El *kairoç* hay que buscarlo, esperarlo y cogerlo cuando llega, pues como dice Platón, el que no aprovecha la oportunidad, la destruye (16). Pero parece también obvio que para discernir el *kairoç* de la visitación de Dios hace falta algo más que inteligencia. Se necesita también apertura, buena disposición y gracia.

Pero tampoco aquí hay que olvidar que la experiencia de Dios no es clara ni uniforme para todos. De ella se dan signos que hay que discernir. Y el que muchos no los distingan tampoco podría achacarse fácilmente a falta de buena voluntad. Ha habido hombres como Gandhi, por citar un ejemplo de una religión no bíblica, o Martín Buber, perteneciente al judaísmo, hombres de cuya buena voluntad no dudaríamos, que han vivido su experiencia de Dios, que han conocido el cristianismo, que han apreciado al Jesús histórico y que no han dado el paso hacia El de forma explícita, reconociéndolo como Cristo.

Muchos siglos antes hizo lo mismo el pueblo de Israel, en el cual habría tantos judíos sinceros que esperaban el reino de Dios, que conocieron y que sin duda apreciaron a Jesús y que no llegaron a confesarlo como Cristo y Señor.

San Pablo tiene a este respecto frases en la carta a los Romanos que pueden hacernos pensar. Pablo es cristiano sin perder el cariño hacia su pueblo. Y se pregunta con cierta pena desde su fe en Cristo: "Pero ¿es que Dios ha rechazado a su pueblo?". Y responde decididamente: "No, por cierto" (*Rom.* 11,1). Y más adelante añade: "¿Han tropezado de suerte que cayesen del todo? No ciertamente". Y siguen unas palabras desconcertantes: "Pues gracias a su transgresión obtuvieron la salud de los gentiles... Y si su caída es la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de los gentiles, ¡cuánto más lo será su plenitud!" (*Rom.* 11,11-12). "El endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones. Y entonces todo Israel será salvo, según está escrito... Por lo que toca al evangelio, son enemigos por vuestro bien; mas según la elección, son amados a causa de los padres" (*Rom.* 11,25-26.28)

Aun dentro de la experiencia del Dios de la Biblia, entre los hijos de Abraham según la

carne o según el espíritu, se dan estas contraposiciones a la hora de hacerse histórica explícitamente la experiencia de Dios. Pero lo más desconcertante es que Dios mismo endurezca a unos para salvar a otros. Para salvarlos al final a todos los que le son fieles, porque -añade Pablo - "ellos, de no perseverar en la incredulidad, serán injertados, que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo" (*Rom.* 11,23)

La experiencia originaria de Dios en la historia parece un hecho. Cuando esta experiencia toma formas históricas explícitas e institucionales, a veces se presenta como desconcertante. Y esto no, o no sólo, por una dialéctica puramente humana de tesis y antítesis, sino por el mismo plan divino de salvación.

Los signos de los tiempos se prolongan en la Iglesia. También hoy existen signos de los tiempos que hay que discernir bien, en los cuales se puede tener experiencia de Dios. Así lo entiende el Concilio Vaticano II cuando afirma en la constitución *Lumen gentium* que el Espíritu "dirige y enriquece con todos sus frutos a la Iglesia, a la que guía hacia toda verdad... Hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo" (17)

Las afirmaciones precedentes están fundadas en San Pablo y en San Juan. El mismo Pablo nos habla de la diversidad de dones del Espíritu. Todos son para el bien común y todos "los produce el mismo y único Espíritu, que los distribuye a cada uno en particular según le place" (*I Cor.* 12,4-11). El Espíritu sopla cuando quiere, donde quiere y como quiere. Y a veces lo hace de forma bastante inesperada y sorprendente, como constató ya desde el principio el mismo Pedro en casa de Cornelio.

Esto significa que el discernimiento de los signos de los tiempos para tener la experiencia de Dios en la historia es también hoy necesario. Así lo afirma también el Concilio: "Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la palabra revelada pueda ser percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada" (18)

Y en un mundo en rápida transformación, con enormes contrastes y con numerosas situaciones angustiosas, seguramente es aún más necesario. Y precisamente por estos contrastes y enormes diferencias, los signos de los tiempos parecen ser hoy aún más difíciles de descifrar. Esto sucedería con varios hechos, personas y grupos actuales relevantes dentro de la Iglesia, que son objeto de interpretaciones tan diferentes, que van desde el calificativo de mártires hasta el de herejes.

San Juan nos da un criterio aparentemente fácil para discernir la presencia del Espíritu de lo que no es tal: "En esto se conoce el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesús es Cristo venido en carne, es de Dios. Y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios, es del anticristo" (*I Jn.* 4,2-3). A la primera parte no tendríamos nada que oponer. La segunda, también desde el punto de vista cristiano, necesita ser interpretada más allá de la pura literalidad. El Concilio Vaticano II acepta que los que desconocen sin culpa el evangelio de Cristo y buscan con sinceridad a Dios están bajo el influjo de la gracia (19). Y ya hemos visto lo que dice Pablo acerca del endurecimiento de los judíos, como medio para la apertura hacia los gentiles. La experiencia de Dios en la historia sigue ligada a los signos y éstos siguen exigiendo una interpretación, que en la

historia por lo general no es clara y distinta.

San Pablo, con una visión más amplia aquí, nos anima a tener coraje, por una parte, y prudencia por otra: "No apaguéis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Probadlo todo y quedaos con lo bueno (*omnia autem probate: quod bonum est tenete*" (I Tes. 5,19-21)

N O T A S

(1) K.RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. IX, Einsiedeln, Zürich, Köln 1970, p. 162

(2) *ibid.*, p. 164

(3) *ibid.*, p.161

(4) *ibid.*, p. 164

(5) *ibid.*, p. 171

(6) *ibid.*, p. 166

(7) *ibid.*, p. 166

(8) *ibid.*, p. 167

(9) *ibid.*, pp. 167-169

(10) DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III, 24

(11) *ibid.*, nn. 22-24; M.HORKHEIMER, *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt 1976, pp. 297-298

(12) Cf. K.RAHNER. *ibid.*, p. 166

(13) *ibid.*, pp. 164-165

(14) *ibid.*, p. 163

(15) S.JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, Libro II, cap. 12, n.5

(16) PLATON, *Rep. II*, 370 b

(17) *Lumen gentium*, n. 4

(18) *Gaudium et spes*, n. 44

(19) *Lumen gentium*, n. 16