

Persona humana y Tú absoluto

*Dialéctica de la religión
y el encuentro con Dios*

Prof. Dr. Marcelino LEGIDO

Profesor de la universidad de Salamanca

ESTAMOS reunidos esta tarde para reflexionar y dialogar juntos sobre el problema de Dios. Nos hemos reunido hombres que adoptamos frente a este problema posturas distintas. Nuestro propósito debe ser dialogar sin apasionamiento, pero con toda la energía y lucidez de nuestro pensamiento. Buscar la verdad en la amistad. Pero antes de ocuparnos de este problema necesitamos plantear su punto de partida y su método.

1. *Punto de partida*

Vamos a entrar en nosotros mismos para analizar nuestra circunstancia personal e histórica. Este análisis nos permitirá adoptar el punto de partida.

La circunstancia personal

En primer lugar nuestra circunstancia personal. El problema lo tengo que plantear yo. Lo plantea en este caso un creyente. Pero el creyente, ¿no tiene ya resuelto definitivamente el problema de Dios? ¿No adopta una postura de superioridad frente al ateo? ¿No le guía una actitud apologética y proselitista? Por tanto, ¿no estará ya viciado en la raíz su planteamiento del problema y su diálogo sobre él? Conviene que seamos plenamente conscientes de esta circunstancia personal, para excluir cuidadosamente toda falta de autenticidad.

Si el cristiano de hoy quiere de verdad participar en la construcción del mundo con todos los hombres de buena

voluntad, debe interiorizar en sí mismo la muerte de Dios, el ateísmo. A través del diálogo con los otros hombres, compañeros suyos, que no pueden aceptar la realidad de lo absoluto, tiene que experimentar el silencio de Dios. Y también a través del diálogo consigo mismo, puesto que experimentamos la incertidumbre y el riesgo de la incredulidad, que arraigan en la existencia humana. En nosotros mismos hay en cierto modo un incrédulo. El creyente y el ateo dialogan a veces en nosotros. No es tan difícil, por tanto, interiorizar el silencio de Dios.

Esta postura hará posible que vayamos al diálogo en el mismo plano, de hombre a hombre, con la sola fuerza del pensamiento. Y nos permitirá emprender una tarea puramente filosófica: buscar a Dios desde la inteligencia. Ni más, ni menos. Situados en el punto de partida común a todo hombre. Corramos todos este riesgo. Ni por parte mía ni por parte de ustedes hagamos alusión alguna a la fe. Y si hubiera alguna palabra que la aludiera, la entenderíamos en un sentido puramente humano. Al tomar conciencia de mi circunstancia personal de creyente, la tomamos para excluir la fe en el planteamiento y para reflexionar únicamente con la fuerza de la inteligencia. Este es nuestro exclusivo punto de partida.

La circunstancia histórica

Importa también tomar conciencia de la propia circunstancia histórica. Somos hombres inmersos en la crisis de nuestro tiempo, en la que está acabando la época moderna y se abre una nueva etapa de la historia. La crisis afecta a la imagen del mundo, a la estructura social, a la idea de Dios y hasta la misma existencia humana. En tales situaciones el hombre debe entrar en sí mismo y replantearse su realidad entera: qué es ser *hombre*; qué es ser-en-el-mundo; qué es ser-con-los-otros; qué es ser-para-Dios. Porque el hombre está irremisiblemente impulsado a hacerse como hombre nuevo, en un mundo nuevo y en una socie-

dad nueva. Por la conciencia histórica de nuestro tiempo nos encontramos instalados en el hombre como centro de la realidad. En él adquiere sentido el planteamiento de todo problema, incluso el de Dios. Desde él, luchan hoy muchos pensadores por esclarecer la pregunta por la trascendencia. Necesitamos bajar al terreno de la existencia humana, para compartir allí las luchas con el problema de Dios. Veamos las principales respuestas.

Negación del problema

El pensamiento neopositivista *niega el problema de Dios*. "Dios no se revela en el mundo", decía Wittgenstein. El mundo es todo lo que acaece, la totalidad de los hechos (Tatsachen), en su aspecto observable. Nosotros nos hacemos "figuras" (Bilder) de los hechos; les traducimos al pensamiento y al lenguaje. Más allá del horizonte de mi visión, reflejado en mi lenguaje, no puedo decir nada. Dios no es un hecho que se me ofrezca en el marco de este horizonte. "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse". El neopositivismo, en general, niega el problema de Dios, no por querer prescindir de él, sino por querer limitarse modestamente al mundo de lo verificable. *Desde el conocimiento humano* se deshace el problema de Dios como problema.

Solución negativa

Por varios caminos se llega hoy a una *solución negativa*. *Desde la realidad del hombre libre*, dice Sartre, se hace imposible la realidad de Dios. En medio del mundo, de las cosas que son "en-sí", sin intimidad ni alteridad, emerge el hombre como un vacío de la solidez mundana. Un ser "para-sí" en la conciencia y en la libertad. "La libertad no es *un ser*; es el ser del hombre". La libertad que se hace arrancándose hacia el futuro, creándose en cada instante, no puede tener la firmeza y la solidez del "ser-en-sí". Esa

sería la realidad de Dios. Pero se trata de algo contradictorio. No puede en modo alguno la libertad compenetrarse, confundirse con la firmeza y necesidad del en sí. "Si Dios existe, el hombre no existe y si el hombre existe, Dios no existe". Sólo hay tierra. El hombre libre excluye de suyo la realidad de lo absoluto.

El marxismo da también una solución negativa. En medio de un mundo autónomo, en evolución progresiva, está inserto el hombre. El hombre es constitutivamente obrero, constructor de sí mismo por el trabajo. "El obrero lo crea todo... crea incluso al hombre". Trabajando edifica el mundo, constituye la comunidad y se realiza a sí mismo. Pero esta tarea de su realización integral está detenida por haberse enajenado. El hombre ha caído en las redes de la alienación económica, social, política y religiosa. Pero si quiere empeñarse seriamente en su realización, debe enfrentarse con el hecho religioso. Sociológicamente Dios justifica la situación de alienación, asegurando el poder de la explotación y consolando el dolor del explotado. "Es opio del pueblo". Metafísicamente Dios, al religar a sí al hombre, lo debilita y lo detiene en la marcha prometeica de hacerse a sí mismo. Desde la realización integral del hombre debe excluirse también la realidad de Dios.

Solución inaccesible

Partiendo del hombre algunos pensadores creen poder constatar que el problema de Dios tiene una *solución inaccesible*. Heidegger, por ejemplo, ve al hombre en una vinculación constitutiva al mundo. En medio de él se mueve entre su proyecto y la condición fáctica en la que se encuentra. Pero al adentrarnos más en su constitución descubrimos que lo más originario en él es su finitud, implantada en la existencia, avocada a la muerte, distendida en el tiempo. En medio del tiempo se abre el horizonte del ser. El hombre viene del ser y va al ser. Algunos han querido resolver la incógnita heideggeriana del ser, hablando

de "Dios a la vista". Pero este ser no es otra cosa que el mundo en su proceso de despliegue y repliegue. El hombre brota del mundo y se abre al mundo. Dios es inaccesible en el horizonte abierto *desde la finitud humana*.

Dios es ciertamente inaccesible a la razón, dirá Unamuno, pero se alcanza con la fuerza del corazón. Para él, el hombre es también una realidad finita, amenazada por el riesgo de la nada. Pero en el fluir inconsistente de su historia experimenta el hambre de ser. "¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Hambre de Dios!" En la raíz de su ser el hombre experimenta al tiempo la finitud, el riesgo de la nada, y el conato de ser, el hambre de ser todo. A esta inquietud ontológica encuentra en sí mismo una doble respuesta. La razón disuelve el horizonte del problema dándonos tan sólo una idea de Dios, que no despeja su incógnita. El corazón, que sintoniza más con la vida, puede creer y descubrir al Dios que "sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos". Acceso agónico, nacido del fondo del abismo humano, donde se abrazan trágicamente el corazón creyente y la razón atea. *Desde la finitud humana*, Dios es, por tanto, inaccesible a la razón, pero accesible al corazón.

Solución positiva

Para Zubiri, en cambio, *desde la existencia personal y libre del hombre*, se muestra la realidad fundante de Dios. El hombre es una realidad personal. Las demás cosas tienen propiedades, pero el hombre consiste en ser propiedad de sí mismo. "Realidad personal no es sino realidad que se es propia en cuanto realidad". De ahí nace la libertad. "La existencia humana misma es libertad". Pero, por otra parte, el hombre está implantado en esa existencia, impulsado y obligado a hacerse con los otros y con las cosas. Se encuentra con que "hay" que hacerse. Este impulso que le "hace ser", no le proviene de las cosas, ni de sí mismo. Vamos

a algo, estamos obligados a algo, porque venimos de algo, porque estamos religados a algo. La religación no es algo que se tiene, sino que se es. "El hombre *consiste* en religación o religión". Por eso, al encontrarse y hacerse a sí mismo, se encuentra con Dios que le funda y le potencia.

Balance y perspectiva

En nuestra circunstancia histórica hemos encontrado planteado el problema de Dios desde la existencia humana. En unos casos se parte de lo que pudiéramos llamar su "ilimitación": el hombre absolutamente libre (Sartre), el hombre constructor autónomo de sí mismo (Marx), el hombre personal dueño de sí mismo (Zubiri). Y las respuestas son negativas y positivas. El hombre entendido así excluye o incluye la realidad de Dios. En otros casos se parte de la "limitación" humana: la limitación cognoscitiva (neopositivismo), la finitud existencial (Heidegger), el riesgo de la nada y el conato de ser (Unamuno). También en este caso hay doble respuesta. El hombre finito excluye o incluye la realidad de Dios. En todo caso este balance nos ha abierto la perspectiva actual del planteamiento. Hay que partir del hombre real, concreto, existente. El hombre, punto de partida, como sujeto y objeto de nuestro análisis. Con la reflexión intelectual volveremos sobre nosotros mismos, que somos punto de arranque hacia la búsqueda de Dios.

2. *Método de la reflexión*

Un planteamiento rigurosamente intelectual del problema de Dios exige que tracemos de antemano las etapas del camino a seguir, que fijemos el método. Estamos entrando en un momento nuevo del pensamiento, caracterizado por una nueva actitud ante la realidad. Podemos decir a rasgos generales que frente al hombre moderno, que pretende conocer la realidad en su subjetividad clausurada (postura

que va desde Descartes hasta el neopositivismo), el hombre actual se encuentra implantado en ella y abierto a ella de par en par. La psicología experimental y la fenomenología han contribuido a mostrar que el hombre es un ser-en-el-mundo, en cuyo ámbito se despliega el círculo funcional de sus vivencias. Su proyección al mundo, la recepción de la respuesta mundana, la afección por ella y la acción en el horizonte de posibilidades de este mismo mundo, son momentos de una comunión originaria, anterior a todo planteamiento reflexivo.

El conocimiento humano

El camino no va desde la conciencia subjetiva, como lugar del conocimiento, hacia la realidad objetiva, que está a distancia. El hombre se encuentra inmerso en la realidad, en la comunión de su interioridad abierta con un mundo abierto. Partiendo de la realidad, dialogando con ella, actuando en ella, retornando a ella, va conociéndose a sí mismo y a las cosas. El conocimiento empieza siendo experiencia sensible concreta y se va transformando en aprehensión conceptual. La elaboración de los conceptos se desarrolla gradualmente. Cada dato nuevo de la experiencia sensible añade, rectifica y completa el conocimiento intelectual. Así el conocimiento es conquista progresiva de la realidad. Su aprehensión alcanza distintos niveles. Más allá del *conocimiento experimental inmediato*, está el *conocimiento experimental científico*, que en su medición del observable se adentra en la captación de la realidad. Más allá está la *descripción fenomenológica* de los rasgos esenciales de ésta, que se hacen patentes a través del conocimiento empírico, y más allá, el *análisis metafísico*, que busca la explicación fundamental de la realidad misma. Abiertos de par en par a ella, vamos aprehendiendo sus rasgos esenciales, y viéndolos en su realidad radical y en su despliegue desde el fundamento. Esta es la estructura del conocimiento humano.

El conocimiento humano de Dios

Ahora me preguntaráis, cómo desde esta estructura del conocimiento humano puede plantearse el problema de Dios. Estamos todavía en una pregunta sobre el método. ¿Cómo puede el hombre alcanzar la realidad de Dios? ¿Cómo puede Dios hacerse patente al hombre? En primer lugar hemos de afirmar que el hombre no puede conocer a Dios de modo inmediato e intuitivo. Dios, lleva razón el neopositivismo, no se puede hacer presente *en el mundo* observable. En el horizonte abierto ante la experiencia sensible, horizonte espacio-temporal, no se presenta lo absolutamente trascendente. Pero otra pregunta es, si puede hacerse presente *a través* del mundo, a través de la realidad cósmica y humana. Este es otro problema, porque tal vez el neopositivismo ha optado por reducir el conocimiento a un determinado nivel, sin admitir los niveles que la fenomenología y la nueva metafísica pretenden descubrir. El hombre no puede ciertamente conocer a Dios de modo *inmediato e intuitivo*, pero puede descubrirle de modo *mediato y discursivo*. Ahora bien, ¿qué entendemos por discurso?

Aquí entendemos dis-curso, no como operación cognoscitiva, sino como estructura de la realidad. La realidad tiene distintos niveles o momentos en una unidad radical y primaria. El nivel experimental sensible es despliegue de la estructura esencial, el reducto más profundo de su constitución. Pero si esta estructura esencial, de suyo suficiente, no tiene la absoluta autosuficiencia, nos remitirá a su fundamento causal, a una causa. Nivel sensible, nivel estructural esencial, nivel causal. Es que la realidad es esencialmente discursiva. Cuando el conocimiento quiere ser fiel a ella, se ve obligado a recorrer estos niveles, remitido de uno en otro. Así el discurso cognoscitivo es reflejo del discurso real. La estructura itinerante y remisiva de la realidad, nos lleva de la mano de la experiencia sensible, a la aprehensión de la estructura y a la explicación del fundamento. Estar en camino en el seno de la realidad

es estar avocado al encuentro del fundamento. Este es el horizonte de sentido en el que se puede descubrir la realidad de Dios. Desde la inteligencia humana, partiendo del hombre, hacia el fundamento causal.

Momentos del camino

Nuestro punto de partida es, por tanto, la realidad personal del hombre, en toda su grandeza. Mediante la experiencia sensible, la psicología experimental y la descripción fenomenológica debemos adentrarnos en sus rasgos esenciales para explicarlos y demostrarlos desde su fundamento. En esta aprehensión de su realidad constitutiva, veremos si nos *re-tiene* en ella, porque su fundamentación propia es absoluta y suficiente, o nos *re-mite* más allá de sí misma, porque su fundamentación no la justifica con plena autonomía. En el primer caso tendremos que decir que no necesitamos a Dios, al menos intelectualmente. En el segundo caso, la realidad misma del hombre exigirá la realidad de Dios. El hombre no explicado plenamente "de-suyo", se explicaría en lo suyo, desde otro, desde el fundamento causal. El término de la reflexión nos habría avocado a la realidad fundante, que explica y demuestra la realidad humana. Estos son los momentos de nuestro camino, que sigue la raíz misma de la constitución del hombre. En el mismo sentido, aunque de manera distinta, ahondaba la reflexión agustiniana. "No salgas fuera, vuelve sobre ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad. Y si encontraras mudable el alma, trasciéndete a ti mismo".

I. PERSONA HUMANA

Nuestra reflexión sobre la realidad de Dios tiene tres momentos. En primer lugar, nos detendremos a analizar la realidad personal del hombre, para intentar descubrir desde ella la realidad de Dios. En segundo lugar, analizaremos

en cuanto nos sea posible esta realidad descubierta, si es que logramos descubrirla. En tercer lugar, veremos la realidad humana, fundada desde la realidad divina.

La primera pregunta que hemos de hacernos, con la mayor parte de los pensadores, es: qué es el hombre. ¿Algo ilimitado, absoluto? ¿Algo limitado, relativo? ¿O ambas cosas a la vez? No se puede responder exhaustivamente a estas preguntas en el tiempo de reflexión de que hoy disponemos. Ello supondría esbozar toda una antropología estructural en la que viéramos detenidamente desde la corporeidad humana, hasta sus líneas dinámicas operativas y sus estratos funcionales. Pero podemos centrar nuestra reflexión en la entraña misma del hombre, en su constitución personal. Necesitamos por tanto hacer un análisis fenomenológico y metafísico de la persona humana.

1. *La constitución personal*

Una persona es aquella realidad que se experimenta como un "yo". Esta afirmación es más compleja de lo que a primera vista parece. Porque la experiencia del yo es histórica. Uno es el modo de experimentarse a sí mismo que tiene el niño, y otro es el que llega a tener el hombre maduro. Hasta solemos decir que el yo *se descubre* propiamente en la entrada de la juventud. Nuestro análisis no puede recorrer ahora esta interesante historia, que parece quedar asumida en la madurez. Nos limitaremos precisamente a analizar la experiencia del yo, cuando ha alcanzado este nivel.

Ser-sí-mismo

Una persona, al experimentarse como yo, se experimenta como un ser que es él mismo, ser-sí-mismo. Esto les parecerá a ustedes una tontería; sin embargo vamos a analizarlo un momento. Nosotros estamos en el mundo con las cosas y los otros hombres. En diálogo abierto con ellos.

Las cosas están frente a mí, y a veces están siendo disponibles para mi obra, se me ofrecen como instrumentos. Pero, aunque las estreche conmigo como instrumentos a mano, experimento su radical alteridad. Las puedo apropiar, pero no las puedo incorporar. Ellas son ellas y yo soy yo. En la más compenetrada comunión con las cosas las experimento distintas, me experimento distinto a ellas. Es la experiencia de su radical alteridad y de mi inalienable mismidad.

Es, sin embargo, en el diálogo con los otros donde el hombre se experimenta más como sí mismo. El tú, por ser también persona abierta, con mucha mayor apertura que las cosas, está ante el yo con una proximidad más penetrante. Aquí parece que la comunión como com-prehensión puede llegar hasta la unificación más íntima. Sin embargo, experimentalmente se muestra que yo, a lo más, puedo "estar en el puesto del otro", pero de ninguna manera "ser el otro". Tanto en el conflicto de la oposición, o en la lucha por la apertura de la intimidad, como en la desvelada y unificante compenetración del amor, acabamos experimentando siempre la alteridad del tú y la mismidad del yo. "Tú no estás en mí", "tú no eres yo", decimos en la vida diaria. El hombre es persona porque es sí mismo, originariamente, inevitablemente, definitivamente. *Ser persona es ser-sí-mismo.*

Ser-dueño-de-sí-mismo

El análisis de la experiencia del yo, que hemos empezado en el encuentro del hombre con las cosas y con los otros, vamos a continuarlo en el interior mismo de la existencia personal. En nosotros encontramos varias líneas dinámicas, que empalman nuestra realidad con la realidad del mundo, en una conjunción constitutiva. Hay una dinámica *proyektiva*, de instintos y voliciones; una dinámica *receptiva*, de percepciones e intelecciones; una dinámica *afektiva* del tono vital, sentimientos y afectos; una diná-

mica *activa*, en la que se resumen todas las operaciones anteriores en la acción y en el trabajo dentro del mundo. Pero nosotros experimentamos toda esta vida psíquica en una unidad radical. Cada una de estas líneas dinámicas se integran en radical unidad con las otras. Pero no es "el" conocimiento el que empalma con "la" tendencia y "la" afectividad con "la" acción. La conexión íntima radica en que todos ellos son míos. "Mi" conocimiento se com-penetra con "mi" tendencia y con "mi" sentimiento. Esto significa que toda mi realidad es *de-mí-mismo*, que dice una relación constitutiva al yo. Yo pienso, yo siento, yo quiero, yo hago. Mi existencia es única, en cuanto es mía. El hombre, en cuanto persona, es propietario y dueño de sí mismo. *Ser persona es ser-de-sí-mismo*.

Ser-fundamento-de-sí-mismo

El yo se nos muestra como dueño de su misma realidad. Pero aún no hemos terminado el análisis. En la experiencia se nos revela, además, subyaciendo a sus estados y operaciones. Subyacer es, en principio, una palabra peligrosa, porque puede llevar a pensar que el "yo" está más allá, más abajo, más dentro de su dinámica operativa. El yo vive todos sus actos. En cada acto concreto se halla la persona entera. Por eso el yo más que como sustrato inerte se nos ofrece como centro de operaciones. En él, por él y desde él se origina la dinámica humana. La dimensión más profunda del yo es la auto-origina-ción, la auto-fundamentación. Esta autofundamentación se despliega en dos hechos, que son los más radicales de su vivencia: la autoconciencia y la autoposesión, la intimidad y la libertad. Hemos alcanzado el núcleo más hondo de la constitución personal.

El hombre es la conciencia del mundo. En su radical apertura, más allá del entorno espacio-temporal, en el que está inscrito, es capaz de adentrarse en la realidad de las cosas y alcanzar de alguna manera su estructura y su fundamento. Pero puede sobre todo volver sobre sí mismo y

hacerse presente a sí mismo. La condición de posibilidad de que el hombre sea conciencia del mundo es que puede ser conciencia de sí mismo. El mundo se puede desvelar tan profundamente, porque hay un ámbito de captación, de revelación, que es la intimidad personal. No importa que la autoconciencia siga temporalmente a la concienciación del mundo. Ya veremos cómo la finitud tiene sus condicionamientos. Pero el hecho de recogerse, no es en el fondo más que estar cabe sí mismo. El proceso cognoscitivo del hacerse presente revela la condición del serse consigo mismo. *La intimidad es precisamente ser-consigo-mismo.*

Del mismo modo el hombre es dueño del mundo, porque es dueño de sí mismo. Está abierto a la realidad mundana como horizonte de posibilidades. Y es la apertura a la totalidad la que hace posible la elección de las cosas. Pero, aunque nos experimentemos libres al elegir, no significa esto que la libertad sea elección. Elegir implica en el fondo disponer de las posibilidades. No es tanto decisión, como dominio. Ahora bien, yo puedo dominar las cosas de fuera, porque soy dueño de mí mismo. El dominio de las posibilidades en el mundo, se funda en el dominio de las potencialidades que hay en mí, en el dominio de mí mismo. Pero aún podríamos añadir más. El dominio de mí mismo se funda en que yo me domino desde mí mismo, en que me fundo y me origino a mí mismo. La libertad es autoposición, en cuanto es autoriginación. Por eso la libertad no es, como a veces se ha pensado, una propiedad de la voluntad, facultad accidental que arraiga en la sustancia del alma. *La libertad es ser-desde-sí-mismo.* Es la dimensión más honda de la constitución personal. La libertad es el ser mismo del hombre.

Serse

El hombre existe en el mundo y con los otros. En medio de las realidades cósmicas y sociales emerge su realidad personal con un cierto carácter absoluto. Es una reali-

dad que se afirma en una mismidad inalienable. Ninguna cosa, ningún hombre, puede identificarse, remplazar, sustituir al yo personal. Dentro de la comunión mundana y social, en la que se mantiene, se distingue por su radical alteridad, fundada en que de modo eminente es un *ser-sí-mismo*. Pero, aun, dentro de sí, toda su realidad y su dinámica está haciendo una constitutiva referencia a sí mismo. Referencia que es apropiación, propiedad. La persona es suya propia, es un *ser-de-sí-mismo*. Incluso esta propiedad se ejerce y se es desde-sí-mismo. La autoconciencia, el estar cabe sí mismo, y la autoposesión, el ejercerse desde sí mismo, revelan que el hombre se funda a sí mismo, es un *ser-desde-sí-mismo*. Esta realidad suprema en medio del universo y de la comunidad es en cierto modo una realidad absoluta. *Persona es serse*.

2. La contingencia personal

Cuando se llega a la hondura del hombre y se afirma su grandeza, está uno inclinado a detener la reflexión. El hombre parece explicarse y justificarse a sí mismo. Y se comprende la posición sartriana y marxista de negar toda otra realidad absoluta, que pueda enfrentarse al hombre y disminuir su autonomía. Si de verdad hemos llegado a descubrirle y a amarle tanto en sí mismo, que no quisiéramos disminuir en nada su dignidad y su grandeza, hemos alcanzado la postura actual de comprensión y afirmación del hombre. Pero la fidelidad a este supremo aprecio de la persona humana nos ha de llevar a descubrir su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Porque si el amor nos lleva a desfigurar la realidad estricta del hombre, en el fondo le hemos traicionado; nos hemos traicionado a nosotros mismos. Por eso, al llegar a este momento de la reflexión se hace más apremiante la pregunta inicial: ¿el hombre es algo absoluto o algo relativo? ¿La grandeza del hombre es exclusivamente grandeza o incluye también una parte esencial de miseria? Esta es la pregunta por la contingencia de la constitución personal.

Finitud

Tal vez no hemos descrito todavía la realidad humana en toda su integridad. Pero vamos a continuar nuestro análisis, en diálogo con el pensamiento actual. El centro de la investigación será este núcleo personal donde el hombre se nos aparece como absoluto, en la autofundamentación de la intimidad y la libertad. Al considerarlo más de cerca constatamos su *finitud*. *El hombre no es pura intimidad*. La condición normal de la existencia es su enajenación en el mundo. La autopresencia se nos ofrece como un retorno, como una vuelta desde la inserción original mundana. Pero esta incardinación en la exterioridad no es un estado accidental del hombre. No es que por unos momentos, o durante una etapa de su evolución, esté incardinado en el mundo y después pueda excardinarse, para habitar en el terreno de la pura interioridad. La mediación del mundo es un momento necesario de la intimidad. O dicho de otro modo, la intimidad humana está constitutivamente enajenada y delimitada. No es una pura y absoluta intimidad.

Incluso la patencia misma que el hombre alcanza del mundo y de sí mismo, en el seno de la intimidad personal, está afectada constitutivamente por la finitud. En primer lugar, porque la patencia cognoscitiva se da siempre en la perspectiva. Con ello no pretendemos afirmar que el conocimiento sea pura perspectiva, pero sí podríamos afirmar justificadamente que es en la perspectiva. Los rasgos estructurales, las notas esenciales de una cosa, o de nuestra propia realidad, se descubren en el ángulo de una perspectiva. La patencia de la objetividad se alcanza a través de la limitación del propio ángulo de visión. Por eso la autoconciencia es una conquista. No nos somos presentes a nosotros mismos en la anchura y la largura de nuestra totalidad; nos vamos haciendo presentes parcialmente, delimitadamente. *La intimidad, por tanto, es constitutivamente finita*.

Continuemos analizando la autofundación humana. *El hombre no es pura libertad*. Se ejerce desde sí mismo hacia las posibilidades del mundo. También aquí constatamos una originaria enajenación. El hombre es desde-sí, pero por fuerza hacia algo. Desde-sí-hacia-otro es el horizonte constitutivo de la libertad en el mundo. Siendo dueño de sí mismo el hombre está avocado esencialmente a la elección de las posibilidades, si quiere continuar siendo hombre. Esta forzosidad de la elección atestigua que la mediación del mundo es constitutiva en la libertad humana. Mi proyecto está implicado y delimitado siempre por un ob-yecto. Pero a ello se añade que mi elección del ob-yecto, del horizonte de posibilidades, es esencialmente una renuncia. Yo elijo unas posibilidades y me veo forzado a renunciar a otras. Hasta tal punto el despliegue de mi libertad hacia el mundo está afectado por la limitación, que estoy obligado a dominar el mundo, a elegirle y al propio tiempo a renunciarle.

Si prescindimos de esta dimensión de la exterioridad y nos concentramos en la dinámica misma de la autoposesión, en el seno de la interioridad humana, volvemos a encontrar los rasgos de la finitud. Persona y libertad se identifican. Pero este importante dato del análisis existencial debe hacerse compatible con el resultado de la ciencia empírica (anatomía, fisiología, psicología experimental, etc.), que habla de una constitución bien estructurada y delimitada del hombre. Aunque nos atengamos sólo a los datos de la psicología experimental, nos vemos obligados a afirmar en la constitución personal unos estratos funcionales, y unas líneas dinámicas que revelan al hombre como una estructura. La autofundamentación y autoriginación de la libertad se da dentro de esta estructura, a través de ella. La libertad no es, por tanto, un hueco donde el hombre se cree incesantemente a sí mismo desde su raíz. Ser-desde-sí-mismo significa ser desde una estructura, que se es y que se posee. La autoposesión de la estructura no implica una total disponibilidad de ella, sobre todo si se tiene en cuenta que un elemento esencial suyo es la corporeidad,

que inscribe al hombre en los límites bien firmes de la espacialidad y temporalidad. Una libertad estructurada y encauzada es constitutivamente una libertad finita.

Historicidad

La autofundamentación humana se nos aparece en los límites de la finitud, pero además se nos muestra distendida en la mutación y en el tiempo. Con ello nos acercamos al hombre como realidad histórica. La historia humana es en principio un cambio, una mutación. Parece un cambio en el modo de hacerse. El hombre cambiando se hace otro (alteridad), pero continúa siendo el mismo (mismidad). Estas dos dimensiones de la mutación, no son dos realidades superpuestas, como si el hombre en su yo más profundo permaneciera en identidad inmutable, y sobre este núcleo eterno transcurriera el fluir incesante del cambio. En este caso, la mutación, el tiempo como medida interna de esta mutación, y la historia como proceso de la mutación, le afectarían sólo accidentalmente. Sin embargo, las dos dimensiones del cambio, identidad y alteridad, se implican mutuamente. Lo cual significa que la estructura misma del hombre está penetrada esencialmente por la historia (la identidad penetrada por la alteridad) y que la historia se implica esencialmente en la estructura constitutiva personal del hombre (la alteridad penetrada por la identidad). En ambos casos la realidad humana está distendida en el tiempo, en la historia. La persona humana es radicalmente histórica y temporal.

La intimidad humana está afectada por la temporalidad. La autopresencia no es un acto realizado de una vez para siempre. Se trata más bien de un proceso que empieza, se desarrolla y termina. Pero aun si tomamos la autopresencia en su momento temporal propio, que es el presente, la vemos implicada con el pasado y el futuro. Serse presente no es un instante desconectado de toda historicidad, sino que actualiza la patencia de sí mismo desde un pasado, del

que se viene, y hacia un futuro, a donde se va. San Agustín ha descrito este hecho en las *Confesiones* con una precisión singular: "En el alma existen tres cosas: memoria presente de lo pasado, intuición presente de lo presente, expectación presente de lo futuro". Memoria, intuición, expectación no son tanto actos psíquicos, cuanto tensiones constitutivas de todo acto psíquico y en concreto de todo acto cognoscitivo. La intimidad en su presencialidad implica una remisión a la autoconciencia pasada y una proyección a la autoconciencia futura.

Del mismo modo la libertad está penetrada por la historia. También aquí comprobamos que la autoposesión se da en un proceso, en que cada instante está engarzado en el instante pasado y futuro. En efecto, la responsabilidad, entre otras cosas, significa la aceptación de la propiedad y consecuencias de la decisión pasada. La autodeterminación, que pasó, está incidiendo en el presente, implicándose con la decisión de aquí y ahora, en la que se ejerce el dominio sobre sí y sobre las cosas. Y a su vez, el instante actual de la autoposesión pende del horizonte del futuro. Desde el proyecto hacia adelante, se hace posible la responsabilidad de la decisión pasada y el compromiso de la decisión presente. El análisis de la libertad nos muestra que la autofundamentación humana está atravesada por el tiempo.

Ser-desde sí mismo significa, según esto, ser en el presente, desde el pasado, hacia el futuro. Este acontecer afecta al *ser* mismo del hombre. Incluso afecta a su condición de *serse-desde* sí mismo. En otras palabras, ya no es sólo la realidad humana, corporal y psíquica, sino el aspecto más íntimo de su constitución personal, su autofundamentación, el que está afectado por la historia; lo cual da a la persona una radical inconsistencia. Porque el momento pasado, aunque incida en el presente de modo virtual, en realidad "ya-no-es". El futuro, por su parte, aunque se anticipe intencionalmente en el presente, en realidad "aún no es". Y el presente mismo posee la inestabilidad de lo que "es-para-no-ser". La temporalidad y la historicidad po-

nen en riesgo la autofundamentación humana y relativizan lo absoluto de su constitución.

Contingencia

El hombre es, ciertamente, finito e histórico. Pero donde se ve más amenazada su autonomía es en el hecho de su propia contingencia, en cuanto que está implantado en la existencia y existe para la muerte. Estos dos datos existenciales hacen patente hasta qué punto está amenazado por la nada.

Ser para la muerte pertenece a la misma constitución humana. El hombre, por ser menesteroso y estar en vías de realización, está obligado a la proyección. El "aún no" de la existencia abre en todo momento la proyección hacia una meta. Hay, sin duda, una meta de maduración abierta a la exigencia de la propia constitución y asumida por la decisión personal. Pero la muerte, sea o no telos, fin de una realización, es desde luego término. Tal vez coincidan la meta y el término, pero puede ser que al terminar la existencia, aún no se haya alcanzado la meta. Sin embargo, la muerte está ahí como hecho irremediable y definitivo. Por ello no es un mero acontecimiento, ni siquiera un modo de estar (encontrarse en el fin); sino un modo de ser. Heidegger ha subrayado que desde que nace el hombre, la muerte es su posibilidad más propia, más absoluta, más insuperable.

Si el hombre no fuera una unidad radical, podría afrontarse la muerte con la alegre serenidad de Sócrates. Al fin, lo más nuestro de nosotros mismos, el espíritu, lo eterno que inhabita en la temporalidad del cuerpo, se habría liberado de su enajenación. Pero, si el hombre, en realidad de verdad, es una unidad radical, en la que el espíritu y el cuerpo se implican esencialmente, entonces la inmortalidad es una perspectiva imaginada y la muerte el total acabamiento, o morir es el tránsito agónico y doloroso de

la desintegración de esta unidad radical, vencido por el poder del espíritu. En este caso la muerte es el riesgo de la nada, la posibilidad de dejar de ser, de no-ser-más.

La nada, que aparece en el horizonte futuro de la existencia, ha estado también presente en el origen pasado. El hombre ha sido implantado en la existencia. Esto significa que no se ha dado a sí mismo la existencia; que no se ha puesto sus propios cimientos, que no ha existido antes de su fundamentación. Está implantado en su fundamento y existe desde esta implantación. Esta es otra de las grandes fisuras de la constitución humana. El hombre, en su origen último, no se funda a sí mismo, no existe desde sí mismo. Esta enajenación en el origen ha afectado de una vez para siempre su constitución. Es de nuevo el riesgo de la nada, la posibilidad de no-haber-sido. El hombre no existió antes y después sólo existe desde un fundamento que a sí mismo no se ha dado.

Ser persona es serse, pero un serse, que de suyo puede ser o no ser. Entonces, ¿dónde está su carácter absoluto? ¿No será que nos excedimos en el análisis de su constitución? ¿O es que la persona es una íntima contradicción, un absurdo? La persona es ciertamente un ser que se funda a sí mismo, desde sí mismo, pero cuando nos adentramos en el proceso de su constitución y originación, comprobamos que esta autofundamentación no es absolutamente suficiente y autónoma. Nos re-mite más allá de sí misma. En este horizonte que el hombre nos abre en sí mismo, más dentro, más allá de sí mismo, se nos hace posible la pregunta por el tú absoluto, por Dios.

II. TÚ ABSOLUTO

La persona humana se nos ha mostrado como realidad "absoluta", íntima y libre. Después, al adentrarnos más en su constitución, se nos aparece como realidad "relativa", finita, histórica y contingente. Es, según la gráfica expre-

sión de Zubiri, "un absoluto relativo". Su verdadera autonomía la hace fundamento de sí, fundante de toda su realidad; pero su contingencia la revela como fundada por otro.

Tú absoluto

Si queremos descubrirla y explicarla en su originación última, nos vemos obligados a trascenderla. Por la estructura misma causal de la realidad. Lo que de suyo puede ser o no ser, no se funda a sí mismo, exige una causa fundante. Se trata no de las exigencias lógicas del pensamiento, sino de las exigencias remisivas de la realidad. En el pensamiento, la antinomia del "absoluto-relativo" se podría resolver, o al menos mantener como absurdo. En la realidad, o se resuelve en la nada o en la causa fundante. La realidad contingente, que de suyo puede ser o no ser, o no existe, o si existe se funda en una causa. La contingencia sin causa sería de hecho nada, pero no absurdo.

Ahora bien, la realidad fundante ha de ser absoluta. Sólo puede fundar la contingencia adecuadamente, eficazmente, lo que está más allá de la contingencia. Siempre amenaza a la contingencia el riesgo de la aniquilación, si se funda en lo que de suyo está avocado al no-ser. Ni siquiera ahora podría existir, sostenida por las realidades contingentes que la encuadran, la anteceden y la siguen. El mantenimiento antecedente o consecuente afecta *originariamente* a la cosa mantenida. En este caso, la privaría de todo mantenimiento, no existiría. Y si el hombre existe es porque está sostenido en la inmanencia contingente por un absoluto trascendente. La causalidad misma de la realidad exige esta implicación dialéctica de inmanencia y trascendencia, del ser fundamentado y el ser fundamentante. La realidad absoluta fundamentante debe superar cualitativamente las deficiencias esenciales de la realidad humana. No basta con la superación cuantitativa. La realidad absoluta debe carecer de finitud, historicidad y contingencia.

Debe ser infinita, eterna y necesaria. Pero además debe ser constitutivamente los rasgos esenciales que la realidad personal humana tiene. Será una persona. Existirá en sí y por sí de modo absoluto. Será el verdadero "serse", el ser subsistente. Y, por tanto, será la absoluta intimidad, la perfecta autopresencia, ante la que todo se haga presente, y la absoluta libertad, el perfecto autodomínio, desde el que todo es amado, elegido y proyectado. La realidad última es el *tú absoluto*.

Tú absoluto desconocido

Hemos alcanzado la realidad personal de Dios. Pero debemos ser conscientes de la limitación de nuestro alcance. Volvamos a rehacer el camino, criticando nuestro propio método, para valorar el resultado de la reflexión. Desde el *tú absoluto*, el hombre, nuestro punto de partida, se nos ofrece como un *efecto libre*. El efecto que no adecua la virtud de la causa, es un efecto puesto en la causación libre, en la donación gratuita. Partir de un *efecto*, no es partir de la manifestación inmediata, sino de una realidad mediata y distante. Además, partir de un *efecto libre* es aún más arriesgado. A simple vista parece que un efecto necesario tendría más capacidad para descubrirnos a Dios, porque Dios se habría revelado más en él. Pero de hecho nuestro punto de partida, el más adecuado por otra parte, es un efecto libre del *tú absoluto*. Sobre esta condición hemos de reflexionar.

El hombre tiene una *semejanza* con el *tú absoluto*, y en este sentido puede *des-velárnosle*. La comunidad del efecto con la causa se da no sólo en el origen, sino también en la constitución. La causación del *tú absoluto* no es sólo *causación eficiente*, originación, sino también *causación formal*, configuración. El hombre es un *tú*. Podemos decir que está constituido a "imagen y semejanza", si quitamos a estas palabras su sentido bíblico, que es distinto. Por otra

parte, se trata de una *causación libre*. El proyecto, la iniciativa personal configuran más propiamente el tú fundado. Aunque parezca lo contrario, hay en él una expresión más reveladora de la persona que se ha dado causándole, que si la causación hubiera sido meramente necesaria y natural. En este sentido podemos asegurar que desde el hombre *conocemos* a Dios, que el yo humano nos *re-vela* el tú absoluto.

Por otra parte, el hombre tiene una radical *desemejanza* de él. La diferencia de lo finito y lo infinito no es gradual, sino esencial, abismal. El serse humano está en el fondo remitido a otro, es-en-sí-por-otro; el serse divino existe en la absoluta autonomía de su intimidad y libertad, es-en-sí-por-sí. Además, la finitud y mucho más cuando es una donación gratuita, tiene sólo una capacidad de desvelamiento fragmentario de la persona fundante. La persona se manifiesta dándose, pero la donación personal nunca es exhaustiva, sobre todo cuando, como antes decíamos, no agota la virtualidad de la intimidad. Según esto podríamos decir que desde el hombre *desconocemos* a Dios, que el yo humano *vela* el tú absoluto.

No podemos notar la gran semejanza de Dios con el hombre, sin que se note la mayor desemejanza. La profundidad de la intimidad y la libertad del tú absoluto vencen nuestra ciencia, nos son desconocidos. Dios está próximo al hombre, como el fundamento que le hace ser, pero al tiempo es la realidad más distante, alejada y misteriosa. Todo parece hablar de él, y sin embargo, se experimenta su silencio y su ausencia. En realidad no le ha visto nadie, porque habita una luz inaccesible. *Es el tú absoluto desconocido*.

Oyente de la palabra

Hay una única posibilidad de *re-conocerle*: que él mismo hable, que revele la hondura de su intimidad que sólo él conoce de sí mismo. Pero su palabra habría de ser una

palabra humana, encarnada, comunitaria, mundana. Sólo así podría re-velarse en el mundo, y podríamos de verdad re-conocerle. El hombre, religado a él, estaría radicalmente abierto a esta palabra, ob-ligado a ella. El hombre, ciertamente está obligado al diálogo con el tú absoluto, en la palabra humana como lugar de encuentro. De todos modos continúa siendo oyente libre de esta misma palabra. El reconocimiento será en el fondo una opción en la propia historia. Hasta aquí nos conduce la reflexión sobre el horizonte del tú absoluto abierto desde el yo humano. Tal vez se nos exija ya el silencio. Hay que aceptar con sencilla valencia el límite de la reflexión que traemos entre manos. Pero aún podríamos deshacer el camino recorrido, analizando cómo se funda la realidad personal del hombre desde la realidad personal de Dios.

III. RELIGIÓN Y ENCUENTRO

El yo humano, absoluto-relativo, se funda en el tú absoluto. Este es el resultado de nuestra investigación. Pero esta fundamentación ¿no será la más profunda de las alienaciones? ¿No habremos arrancado al hombre su mismo carácter personal? Esta es la gran interrogante que nos plantea la religación humana al fundamento divino. Al intentar responderla desde el proceso de la originación, nos habremos adentrado en el hombre mismo, le habremos demostrado mejor.

La fundamentación sería una *alienación*, si el hombre fuera totalmente absoluto, si se fundara absolutamente a sí mismo. En este caso, fundarse en el tú absoluto le enajenaría, le sacaría fuera de sí, le desintegraría. Pero el hombre no es íntegramente una realidad absoluta. Lo que de absoluto hay en él está relativizado por la finitud, la historicidad y la contingencia. Por eso está constitutivamente remitido a otro. Entonces la fundamentación en el otro no le aliena, sino que le constituye. El tú absoluto no

le saca de sí mismo, sino que le adentra en sí mismo, le hace ser sí mismo desde sí mismo. No es el otro, ajeno y distante, sino que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, nos constituye en nuestra propia mismidad. La religación es fundamentación, y ésta a su vez origina la *constitución*. El hombre en la religación fundante se es como hombre.

Religación fundante

Religación, fundamentación y constitución deben ser consideradas más detenidamente para analizar su virtualidad. En su perspectiva, *la finitud humana se nos muestra sostenida por la infinitud*. La fundamentación dinámica impulsa al hombre a una autosuperación progresiva. El hombre está avocado constantemente a sobre-pasarse a sí mismo. Esto no significa que el hombre rompa sus límites en un proceso indefinido. Autosuperación es promoción en el ser propio, maduración. Es expansión, como actualización y despliegue de la propia estructura personal. La evolución progrediente atraviesa la constitución misma del hombre. Su decisión libre determinará el sentido, el avance o el retroceso de esta dinámica ascendente.

En la religación, *la historicidad humana está sostenida por la eternidad*. El hombre es potencia en despliegue histórico. Pero la inconsistencia de sus momentos temporales está potenciada por la realidad eterna y eternizante. Nada extraño es que el hombre sienta hambre de inmortalidad, que quiera ser eterno. Desde la perspectiva de la religación, nada se pierde, ningún momento temporal se desrealiza, todo se va acumulando en el presente hacia el futuro, todo se va eternizando. Y la misma muerte no será más que un paso a la eternización definitiva, el momento penúltimo del triunfo de la eternidad en el tiempo.

En la religación, *la contingencia humana está sostenida por la necesidad*. El hombre fundamentado se funda a sí

mismo. La necesidad no suple ni sustituye a la contingencia, sino que hace necesaria a la contingencia. El tú absoluto no es el fundamento propio del hombre, sino que hace que el hombre tenga su fundamento propio, se apropie y se origine a sí mismo. Implantar en la existencia es hacer que el hombre se implante, que sea-desde-sí-mismo. El yo humano, puesto en la existencia y avocado a la muerte, se sostiene en sí mismo por la fundamentación del tú absoluto, que gratuita y generosamente hace que se sea y se tenga y se haga a sí mismo. Por ello, desligarse de él es alienarse y deshacerse; religarse a él es hacerse, apropiarse, serse.

Trascendencia inmanente

La fundamentación constituye también al hombre en sus religaciones. Le constituye en su ser-en-el-mundo. Le hace ser en la comunión con el mundo, para promoverle a su plenitud en servicio propio. Le constituye en su ser-con-los-otros. Le obliga a la comunión con ellos, para ayudar a promoverlos en servicio mutuo. Este mismo hecho podríamos verlo en una perspectiva genética. El mundo es una realidad fundada por el tú absoluto, potenciada en su evolución, para que en ella brote la comunidad humana. En el mundo, la casa de los hombres, brota la *comunidad humana*, potenciada hacia la evolución incesante y progresiva, para el servicio interpersonal en el que se realice el hombre. Y el *hombre* es constituido por el tú absoluto, en comunión con el mundo, en comunión con los otros, para que llegue a su plenitud personal en el encuentro con él.

Tal vez por aquí se esclarezca el difícil problema de la inmanencia y la trascendencia. La tensión dialéctica que hay entre ambos, fue rota en el pensamiento medieval en favor de la trascendencia. En algunos casos se llegó a pensar que el mundo era un mero lugar de tránsito, destinado a la aniquilación, después que el hombre le hubiera recorrido. Y el hombre, un viandante hacia la eternidad, con

una vida inconsistente y transitoria. En el pensamiento moderno, en cambio, la dialéctica se rompió en favor de la inmanencia. El hombre plenamente autónomo en un mundo autónomo necesita que la trascendencia desaparezca del horizonte. Para que viva el super-hombre, Dios tiene que morir. Pero puede ser que al pensamiento futuro le esté reservado el restablecer dialécticamente el encuentro de la inmanencia y la trascendencia. Nosotros no podemos renunciar al super-hombre, si entendemos por él al hombre que se funda y se sobre-pasa a sí mismo. Pero para que exista el super-hombre es necesario que exista Dios, en quien viva, se mueva y sea.

Comunión progresiva

La comunión con el tú absoluto nos adentrará en la comunión con el mundo y con los otros hombres. Al encontrarnos con él, nos habremos encontrado a nosotros mismos, nos sentiremos más dueños, conscientes y responsables de nosotros mismos. Al tiempo nos sentiremos religados a los otros, obligados a ellos en el servicio de la mutua promoción. Y también nos veremos metidos en la comunión con el universo, para el trabajo de su construcción en favor del hombre. Pero, a su vez, Dios se nos hará presente en el servicio fraternal al otro. Comulgando y sirviendo al otro, al tú, iremos re-conociendo el rostro del tú absoluto. El hombre será para el hombre lugar de encuentro con Dios, signo de su realidad invisible. Comulgando con el mundo, trabajando en él, se nos abrirá su hondura, su grandeza y su contingencia, y empezaremos a atisbar el tú absoluto que sostiene y potencia la realidad finita pero dinámicamente poderosa del universo. El mundo y sobre todo el otro, caminos de encuentro, signos de desvelación del tú absoluto, con el que empezaremos a dialogar en el amor y en la alegría.

Esta empresa de la comunión progresiva es verdaderamente comprometida y esforzada. No se puede aceptar la

religación, sin tener un enérgico afán de superación personal. Hacia adelante, hacia arriba en tensión permanente de ascensión y maduración. Pero este coraje de vivir no es en verdad la búsqueda del bienestar individual. Porque aceptar la religación es sentirse obligado y comprometido a la entrega exhaustiva a los demás hombres. La fundamentación es una potenciación comunitaria. Cerrarse en sí mismo sería deshacerse, porque la fuerza que nos hace ser sólo se despliega en la comunión. El hombre religado tendrá que comprometerse como nadie en el proceso de *socialización*, por el que camina la historia, para construir unas estructuras comunitarias penetradas por el sentido de la intercomunicación personal. Incluso hemos de afirmar que aceptar la religación es sentirse responsable y obligado en la construcción del mundo por el trabajo, en el proceso de *tecnificación*. Porque la fundamentación implica una inserción mundana, que pone el destino del mundo en nuestras manos, para que podamos llegar a ser hombres. Luchar por hacerse es trabajar esforzadamente el mundo, para que sea, cada vez más, ámbito adecuado de la comunidad humana.

Hacia el hombre nuevo

La religación al tú absoluto compromete así por entero al hombre. El encuentro con él, no es un refugio que le permita evadirse de la dura tarea de ser hombre, ni le exima de la grave responsabilidad de hacerse en la lucha, en el riesgo y hasta en el fracaso. Tampoco será la entrada en un santuario íntimo, donde no se oiga el ruido de las fábricas, el griterío de las calles, el dolor de los suburbios, las voces de los campos de deportes, o la alegría serena de la convivencia familiar. Encontrarse con Dios es comprometerse con él en el amor a ser hombre con todas las consecuencias en este momento de la historia. *Es luchar por tecnificar el mundo, haciéndolo nuevo; por socializar la comunidad, haciéndola nueva, para que al tiempo se haga posible ser un hombre nuevo. En esta tarea de la co-*

munión, que es tecnificación, socialización y personalización, el hombre podrá ser cada vez más capaz de encontrarse con Dios y estar más a la escucha de su palabra.

Pero el encuentro futuro no será un mero producto natural de la evolución, sino que será más que nunca una opción personal. A medida que el hombre sea más hombre, será más capaz de encuentro, es decir será más íntimo a sí mismo para escuchar y más libre para aceptar o rechazar. Habrá tal vez un ateísmo más lúcido y una religación más comprometida. Pero, entonces, aceptar la religación no disminuirá el poder autónomo del hombre, ni limitará su energía creadora, sino será fuerza poderosa de comunión con el mundo y con los hombres, en la unidad del amor, hecho trabajo y servicio fraternal.

COLOQUIO

Pregunta:

En la exposición ha pretendido usted comprender la posición del ateo y, sin embargo, al fin queda totalmente injustificada.

Respuesta:

En primer lugar hay que valorar las dificultades del encuentro con Dios. El es una persona absoluta, desconocida, que no se nos puede hacer patente en la intuición dentro del ámbito del mundo o de la propia intimidad. Su presencia fundamentante no implica la patencia inmediata al conocimiento; por el contrario, *esta presencia se funda en su absoluta ausencia*. Su "presencia en la inmanencia", como fundamento último de ella, implica "la ausencia en la trascendencia".

En segundo lugar, el camino de acceso a través de los otros está también lleno de dificultades. Hay hombres que se nos presentan como religados a Dios, con fe en su realidad y en sus exi-

gencias. Pero, si no reflejan en su testimonio personal, en su acción social e histórica, las consecuencias de esta fe, ocultan y desfiguran el rostro de Dios. Las injusticias sociales de los creyentes, individual o colectivamente, pueden inducir a pensar que Dios es un mito que garantiza las desigualdades entre los hombres y detiene la marcha de la historia. Un Dios así no existe, es pura creación humana.

En conclusión, no podemos decir con verdad que todo ateísmo implique soberbia y mala voluntad. Es posible que haya un ateísmo culpable. Tampoco esto podemos negarlo por completo. Pero sí podríamos afirmar que muchos adoptan esta postura porque creen que su compromiso honrado con los otros y con el mundo excluye la realidad de Dios, o del "Dios de los creyentes".

Pregunta:

Entonces, ¿puede desaparecer de la existencia humana el horizonte de lo absoluto?

Respuesta:

Habría que precisar qué entendemos por "lo absoluto". Lo absoluto, conceptualizado como tú trascendente y personal, que está más allá de la realidad mundana, desaparece de hecho en la existencia de algunos hombres. Pero tal vez podríamos hablar, aunque filosóficamente sea incorrecto, de lo absoluto inmanente, aquel o aquellos valores mundanos y humanos, que se afirman con una validez absoluta, hasta el punto de comprometer la existencia del hombre. Si el hombre, como hemos visto, es un "absoluto-relativo", está en estado de constante remisión a algo absoluto, de lo que no puede prescindir, a no ser que opte por una postura de agnosticismo o indiferencia.

Un caso notable a este respecto lo ofrece el pensamiento marxista. La realidad de Dios queda excluida porque sociológica y metafísicamente aliena al hombre. Pero hay un valor absoluto inmanente que condiciona todos los demás: la comunidad socialista futura, en la que se dará la realización integral del hombre. Este valor que se atisba en el futuro, como meta escatológica, exige al hombre de hoy un compromiso con el mundo por el trabajo y un compromiso con los otros por la lucha de clases. El futuro creído, esperado y amado es así el valor absoluto, al que está remitida la existencia humana.

No podemos decir fácilmente, por tanto, que el ateísmo haga desaparecer lo absoluto del horizonte del hombre. La pregunta filosófica sería, hasta dónde en este absoluto inmanente se intenta y se alcanza (consciente o inconscientemente) la realidad de Dios. Aquí está uno de los puntos centrales de la teología del ateísmo.

Pregunta:

El método que usted ha utilizado me resulta problemático. ¿Hasta qué punto conoce el hombre la realidad? ¿La remisión causal no será una estructura *a priori* de nuestro conocimiento más que una exigencia de la realidad misma?

Respuesta:

Toda la reflexión que acabamos de hacer, parte efectivamente de un modo de entender el conocimiento, presupone una teoría del conocimiento. Es éste uno de los aspectos fundamentales de la filosofía que está hoy, una vez más, en seria revisión. Desde Descartes nos habíamos acostumbrado a entender al hombre como un sujeto clausurado, fuera del cual, frente al cual se hace presente el mundo como un objeto. Entonces es necesario el "problema crítico". ¿Puede el hombre conocer la realidad? ¿Hasta dónde? Pero la psicología y la fenomenología actuales vienen a revisar el viejo presupuesto. El hombre vive en un círculo funcional, en el cual se integra el mundo como un momento esencial. Conocer implica diálogo con el mundo, acción en él. El hombre tiene pues una apertura intencional radical al mundo, porque es un ser-en-el-mundo. El hombre conoce de hecho la realidad, está inserto en ella antes de conocerla.

¿Hasta dónde? Es una pregunta por el método. Siento no poder detenerme a explicitar los modos y niveles del conocimiento a los que he aludido en la explicación. Más allá del conocimiento sensible se adentra el conocimiento intelectual. Más allá del simple conocimiento empírico alcanza el conocimiento científico y más allá el conocimiento metafísico. Experiencia-ciencia-fenomenología-metafísica son grados distintos de aprehensión de la realidad que van captando progresivamente su estructura y su fundamentación.

La penetración de la realidad sobre la base de la remisión causal se sitúa en el último grado del conocimiento. Se trata ciertamente de una explicación metafísica. La causación y el principio

de causalidad, son, como ustedes saben, importantes cuestiones disputadas. Precisamente en los últimos cincuenta años han abundado los análisis empíricos y las reflexiones metafísicas para precisar cómo percibimos la causalidad y cómo llegamos al principio de causalidad. Habría que hablar de Michotte y Gemelli, de Hartmann y Hessen, de Fuetscher y Geysler, de Maritain y Manser, por no citar más que unos ejemplos. Por mi parte he intentado mostrar que la causación es originariamente un dato de la realidad. Lo que no se justifica en sí mismo, lo que no se funda por sí mismo, está remitido a un fundamento causal adecuado. La estructura remisiva de la realidad es la que justifica el proceso del pensamiento, que le sigue.

Puede ser, en efecto, que la capacidad cognoscitiva nuestra tenga unas estructuras *a priori*. Hoy se acepta por muchos esta realidad que Kant subrayó enérgicamente y que la psicología actual muestra bajo otro aspecto bien distinto. Ahora bien, todavía habría que preguntarse si el "*apriori*" es una estructura del sujeto, en la que se encuadran, esquematizan y deforman los datos que nos envía el mundo distante, o si es, por el contrario, una estructura que capacita al hombre para adentrarse más y más en la realidad en la que está inserto. Dicho de una manera, si el "*apriori*" nos saca o nos mete en la realidad. La psicología actual se inclinaría a ver en estos esquemas de anticipación, que son una forma del "*apriori*" estructural, unos medios que condicionan y posibilitan al tiempo el descubrimiento del mundo. Por eso, es posible contar con el *a priori*, sin reducir el conocimiento al fenómeno subjetivo.

Pregunta:

Partiendo de un análisis fenomenológico, Heidegger alcanza la finitud de la existencia y busca su fundamento, pero no descubre la realidad de Dios. ¿Cómo se explica esto?

Respuesta:

En primer lugar, conviene analizar la posición de Heidegger ante el conocimiento. El parte, como es bien conocido, de la fenomenología de Husserl. La fenomenología se funda en la intencionalidad de la inteligencia, que puede ir a las cosas mismas. Así se planteó al principio en la llamada "reducción eidética", descubrimiento de lo esencial de la realidad, poniendo entre paréntesis sus rasgos accidentales. Pero Husserl después llegó a pensar

que el ámbito verdadero de la realidad era la conciencia y que en ella había que descubrir las "ideas" de las cosas. Asistimos, por tanto, a un repliegue de la intencionalidad al terreno subjetivo. De nuevo se volvía a una actitud semejante a la kantiana y a la cartesiana.

En general, los discípulos de Husserl no han aceptado esta segunda forma de la fenomenología husserliana, en la cual ya no sólo había método para conocer la realidad, sino una postura frente a ella, una doctrina sobre ella. Heidegger, como lo indica al comienzo del *Ser y el Tiempo*, acepta sólo el método fenomenológico en cuanto reducción eidética. El hombre es en el mundo y está abierto a él. Pero el mundo ¿es sólo lo que se me aparece o es lo que se trans-parece más allá? El mundo ¿es función de mi existencia (*Dasein*) que conoce o tiene de suyo propia consistencia? Heidegger llega a decir que sólo hay mundo en cuanto hay *Dasein*. La huella del Husserl de la segunda época está presente en él. El mundo es horizonte que se esboza desde la existencia. Por eso tan sólo será el mundo que se me aparece. Este en su patencia más profunda es el ser y el fundamento. Si la mirada se hubiera extendido más allá, a lo que se "trans-parece" en el mundo, posiblemente el resultado hubiera sido distinto. Pero a Heidegger hemos de entenderlo desde dentro, desde su actitud filosófica y desde su opción personal.

Por otra parte, sabemos que la teología dialéctica de Barth ha tenido en él un influjo notable y, desde ésta, el acceso al Tú absoluto sólo se realiza en el salto arriesgado de la fe. La sabiduría de la fe y la filosofía se miran mutuamente como locura, dice Heidegger en el prólogo a *Qué es metafísica*, citando a san Pablo. Si en alguna dimensión puede plantearse para él el problema de Dios, parece ser en ésta. Por eso en sus escritos filosóficos renuncia a hablar de este problema.

Pregunta:

Parece que usted quita toda responsabilidad ética al alejamiento de Dios. Pero ¿no puede depender en muchos casos de una opción personal, que llamaríamos pecado?

Respuesta:

Pecado es un concepto teológico, que necesitamos reducir al nivel filosófico antes de usarlo. En la estructura y en las religa-

ciones del hombre hay unas exigencias de realización en un determinado sentido. El hombre "debe ser" lo que "es", debe co-responder a su estructura y a sus religaciones, estar en la comunión de ellas. No "co-responder", cerrarse, es desintegrarse culpablemente. En este sentido podríamos hablar aquí de pecado.

Partiendo de este presupuesto, insisto en lo que decíamos antes. No podemos atribuir en general el ateísmo al pecado personal. Y tampoco podemos excluir la posibilidad de que el hombre no quiera aceptar la comunión de amor con Dios. Es, desde luego, paradójico que el hombre pueda negar la religación fundamental que le constituye. Pero siempre debemos tener ante la vista que es una persona libre. Pueda asumir o rechazar sus propias religaciones.

La religación es comunión. El estar religado a Dios nos religa a los otros y al mundo. La comunión con el mundo por el trabajo y la comunión con los otros por el servicio, está esencialmente implicada con el reconocimiento de Dios y la comunión con El. Cerrarse a la comunión es el pecado. Desde la apertura o cerrazón a los otros y al mundo se abre o se cierra la posibilidad del encuentro con Dios. En concreto, diríamos que el pecado contra el mundo y los otros, oscurece la mirada para el Tú absoluto. Incluso podríamos añadir que las estructuras económicas, sociales y culturales, donde se ha objetivado el *pecado personal* en forma de *pecado colectivo*, dificultan en buena parte el encuentro con Dios, porque impulsan al hombre a la cerrazón en vez de estimularle a la comunión.

Ahora bien, estimulado o detenido, oscurecido o iluminado, el hombre puede optar libremente por aceptar o rechazar al Tú absoluto. Si así lo hace, contradiciendo las exigencias de su ser y de su conciencia, se ha cerrado a la comunión, ha pecado. Puede existir, por tanto, un ateísmo culpable, el *pecado del ateísmo*.

Pregunta:

¿Hasta qué punto la religación exige la tecnificación y la socialización? ¿No es más bien un encuentro personal en la intimidad humana?

Respuesta:

La religación no es individual. El hombre está religado al Tú absoluto con los otros y con el mundo. Es una co-religación. La

implicación mundana y comunitaria se integran en la misma estructura esencial humana, fundada y potenciada por Dios. Desplegar, madurar esta estructura en comunión con El, implica promover al tiempo, al mundo y a los otros. De aquí se deducen dos importantes conclusiones.

En primer lugar, el hombre religioso debe estar comprometido de lleno en la construcción del mundo. El temor a la técnica y al mundo tecnificado sólo se justifica por la peligrosidad que puede encerrar para la realización del hombre. Pero el que el mundo sea más mundo y el hombre más hombre, no es una tentación satánica, sino una exigencia primaria de la fundamentación del Tú absoluto. Potenciado por El, todo hombre, y el creyente de modo consciente, está obligado a construir técnicamente el mundo con el mayor esfuerzo, con el trabajo más eficaz.

En segundo lugar, el hombre religioso está comprometido a luchar con el mismo coraje en la construcción de la comunidad, en la socialización. La tecnificación, como ya hemos indicado, es ambivalente. De hecho los frutos de la técnica están en manos de unos hombres, de unas clases o de unos pueblos. El dominio del mundo no ha servido para la *promoción de todos en el servicio funcional mutuo*, sino para el bienestar de unos, construido sobre la subordinación y explotación de los otros. Estas estructuras comunitarias contradicen la religación. Transformarlas, cambiarlas de sentido, es tarea de todos los hombres, y muy especialmente de los que se sienten religados con Dios. Ellos han de luchar por una socialización, que revierta sobre la persona humana, porque desde la religación se descubre que en el mundo y en la comunidad emerge el hombre, como realidad suprema, que asume y da sentido a todo.

Pregunta:

¿Cómo se encuadra en este panorama que usted ha descrito la realidad de Cristo?

Respuesta:

Desde el principio hemos aceptado el movernos esta tarde a un nivel puramente filosófico. Y esta pregunta es ciertamente teológica. Usted me pregunta a mí no como a hombre, sino como a creyente.

Desde la reflexión filosófica sólo podemos decir que el hombre está religado al Tú absoluto, que éste puede hablar al hombre y que el hombre puede reconocer su palabra. Para el cristiano, la palabra se ha hecho carne en Jesús de Nazaret. Al encarnarse, se nos ha mostrado como el *lugar de la comunión*. El ha sido el obrero, el hermano y el Hijo; ha comulgado con el mundo en el trabajo incesante; ha comulgado con los hombres en el amor fraterno, llevado hasta la muerte; y ha comulgado con Dios en el amor filial. Jesús no es un personaje extraño a la estructura, religaciones y tareas de la existencia humana, sino la encarnación más adecuada del hombre. Es el *hombre*. Al comulgar con El, el hombre no queda alienado, sino adentrado en su realidad y en su historia humanas. Esta perspectiva ciertamente nos la descubre la fe, el encuentro con El en el reconocimiento, la entrega y el amor. La filosofía, limitada rigurosamente a su campo, no puede llegar a decir tanto. Queda abierta a toda realidad y verdad, pero se ve obligada al silencio.

