Clásicos Básicos del Personalismo

nº 5

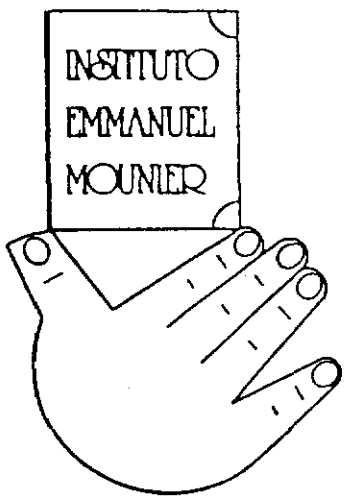
INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE JOSE MANZANA

CARLOS DÍAZ

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE JOSE MANZANA

CARLOS DÍAZ



Edición para uso interno del I.E.M.
Primera Edición: Diciembre de 1990
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER
c/ Melilla 10, 8º D
29005-MADRID.

INDICE

I.- BREVE ESCORZO BIOGRAFICO-FILOSOFICO 5

II. REFERENCIA BIBLIOGRAFICA MINIMA 9

III. SELECCION DE TEXTOS 11

1. RAIZ PROMETEICA DEL HUMANISMO ATEO 11
2. HUMANISMO TEISTA: EL ABSOLUTO Y EL ENCUENTRO INTERPERSONAL 12
3. LA EXISTENCIA COGNOSCENTTE Y LA AFIRMACION DEL SER Y DE LA VERDAD 24
4. VALOR DE LA PERSONA EN EL MUNDO 30
5. DIGNIDAD DE LO RELATIVO: PRESENCIALIZACION DE DIOS EN LA AUTORREALIZACION DE LA EXISTENCIA AUTENTICAMENTE HUMANA 41
6. SENTIDO DE LA RELIGION PARA LA EXISTENCIA PERSONAL 52
7. POR UNA AFIRMACION CRISTOCENTRICA DE LA VERDAD DEL HOMBRE 55
8. APENDICE PARA FILOSOFOS: APORTACION DE LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL AL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO 60
   a) La aportación de Descartes: el **cogito** como finitud sobre-cogida por el Infinito 60
   b) La aportación de Fichte: el imperativo ético "Llega a ser el que eres" 61
   c) La aportación fenomenológica: el yo-nosotros 64

I.- BREVE ESCORZO BIOGRAFICO-FILOSOFICO

I. José Manzana nace en 1928 y es ordenado sacerdote en 1952. Doctorado más tarde en Filosofía por la Universidad de Múnich, fue profesor de Filosofía en el Seminario Diocesano y luego en la Facultad de Teología del Norte de España (Vitoria), hasta que cesó a petición propia en 1976. En 1978, cuando ascendía con un grupo de amigos el Pic du Midi pirenaico, un resbalón en la nieve acabó tempraneramente con su vida.

II. Quienes le conocieron destacan estos rasgos de su personalidad:

- Su afición a toda clase de aparatos y chismes, usados por él más como juguetes que como instrumentos de trabajo.

- Sus pequeñas, pero innumerables trastadas con que hacía rabiar a los sesudos varones.

- Su concepto poco claro del valor del dinero.

- Su pasión por jugar con los niños, obsequiándoles con sus dotes innatas de payaso.

- Su condición de alma bella, incapaz de comprender, desde su sencillez, la parte oscura del mundo, y su extremo cuidado de no causar a nadie el más mínimo daño, trastorno o disgusto.

- Su permanente disponibilidad, que le convertía en un superdotado para la amistad, siendo su ternura y delicadeza proverbiales.

- Su amor por la naturaleza y la montaña, con la última ilusión de vivir en una casita de campo entregado a los trabajos y a los goces sencillos del campesinado, en contacto con la naturaleza, prestando desde allí atención personalizada a sus alumnos.

- Su seriedad para con lo que religa en profundidad y salva.

Ante la muerte de José Manzana, así las cosas, volvía a repetirse el misterio: por qué algunos elegidos son arrebatados tan pronto.

III. Pero nuestro hombre fue también un filósofo, y un filósofo, por cierto, conocedor profundo de Fichte (hasta el punto de editar en Alemania bajo la dirección de R. Lauth parte de la obra del gran filósofo, y de hacer su Tesis Doctoral sobre él), el cual

parecería haber pensado precisamente para Manzana aquella su célebre frase: "La filosofía que se hace depende del hombre que se es".

Mientras la filosofía oficial era tomista, Manzana buscó en Descartes, Kant, Fichte, Marx, el Personalismo, la Escuela de Frankfurt, etc., sus mejores referentes, tal y como se aprecia en sus escritos, siempre con un trasfondo humanista nacido del Evangelio:

A) Según Manzana, **vivimos afirmados por Dios**, y buscar el sentido fuera del Sentido sería ingenuo: nunca podremos llegar al Absoluto si no lo vivimos y actualizamos en nosotros mismos. La vida humana, pues, está ya constitutivamente anclada en el Absoluto-Dios; el hombre sólo puede afirmar a Dios si -en cuanto hombre- vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación acontezca real y verdaderamente Dios en la vida del hombre mismo. A mayor toma de conciencia de mi yo, tanta más conciencia de Dios, pero no de Dios en sí mismo, sino de Dios en mí desde un mí mismo siempre pobre, aunque consciente de mi condición de fundado por el Fundante. Dios, pues, en cuanto que hace posible la vida humana, es trascendente; pero a la vez inmanente e íntimo por ser aquello por lo que el hombre se constituye como tal.

Derivadamente, el objeto material de la religión no es Dios en sí mismo, sino su presencia en el hombre o el hombre en cuanto presencia de Dios; por ende, **la religión no es sino la afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana, o la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios**. Una religión al margen de la "humanitas" o sin cultura sería vacía, pero a su vez cualquier cultura sin religión es ciega, al cerrarse a su último sentido, y, por ende, al exponerse constantemente a la caída en la nada.

B) Así las cosas, **todo diálogo será afirmación de Dios y afirmación del hombre**, y esta afirmación desde la gratuidad de Dios. No hay manera de afirmar a Dios sin afirmar al hombre, ni de afirmar al hombre sin afirmar a Dios, eso sí, por iniciativa de Dios y consecuentemente desde perspectiva de gratuidad; en sentido contrario, al negar al hombre se niega a Dios, y al negar a Dios se niega al hombre, ahora por iniciativa del hombre desde su finitud egótica. Causa de Dios, causa del hombre; causa del hombre, causa de Dios. Con acento levinasiano dice José Manzana: "Si se afirma incondicionalmente al otro, se afirma lo absoluto; si no se afirma a lo absoluto no puede, en estricta lógica, afirmarse incondicionalmente al otro". Pero esta percepción filosófica exige una cierta **madurez de vida**, "que sólo se alcanza -escribe Manzana- cuando, de hecho, el hombre se encuentra en la situación de tomar al otro con absoluta seriedad, y responde afirmativamente".

Así que "la afirmación **absoluta** de la persona individual sólo es posible si la persona individual aparece como afirmada por el Absoluto"; la afirmación absoluta del hombre "sólo puede tener como principio el **Absoluto** mismo"; el otro "es afirmado 'desde arriba' como algo que yo debo absolutamente respetar-amar". Resumiendo, en la relación interpersonal el otro es afirmado como afirmado por el Absoluto, "en la vida humana interpersonal irrumpe el **Absoluto** pero no como manifestación y patentización de sí mismo, sino simplemente como **afirmación absoluta del hombre**. Desde esta

perspectiva debe decirse que el hombre -en cuanto afirmado por el Absoluto- supera infinitamente al hombre... en la presencia del Absoluto".

C) El hombre será **fin en sí mismo**, sin excepción alguna, dada su condición de presente y presencializador de lo Absoluto, y de ahí también el "carácter **incondicionado** de la afirmación moral del otro. Afirmar al otro **incondicionalmente** en su mismidad concreta-individual es afirmarlo **independientemente** de toda circunstancialidad situacional".

D) Esa permanente irrupción de Dios en mi vida entraña asimismo la **presencia del Absoluto en la afirmación absoluta del otro**: "Puesto que la persona humana se constituye como tal en la afirmación absoluta del otro, en el ámbito del 'nosotros' de la vida interpersonal irrumpe el Absoluto, aunque no precisamente en sí mismo, sino como afirmación absoluta del hombre. Unicamente desde esta afirmación del hombre 'desde arriba' no es el humanismo personalista una estructuración de la convivencia humana meramente posible junto a otras posibles... Desde tal perspectiva, la verdad del ser-hombre como principio generador de todo auténtico humanismo es la mismidad personal en cuanto absolutamente afirmada por el Absoluto".

E) El Absoluto está presente dialógicamente: Lo Absoluto no se manifiesta o se hace presente (por lo menos, por esta vía) en sí mismo, sino **solamente en la presencia-experiencia del otro y como su afirmación absoluta**. Manzana reconoce gozoso que "en esta dirección el esfuerzo más decididamente sostenido y más sustantivamente cristiano es el representado por la 'escuela' personalista formada en torno a E. Mounier", pues "E. Mounier ha dedicado especial atención a la determinación de los momentos de toda comunicación personal: Salir de sí mismo, comprender la situación singular del otro, tomar sobre sí su destino individual, entregarse a él en gratitud y fidelidad". Y dado que ni el individualismo ni el colectivismo respetan esto, Manzana reconoce el valor de la propuesta de Mounier en orden a reconciliar a Marx y a Kierkegaard.

F) Empero, "el Absoluto en cuanto principio sustentador y fundamentante de las relaciones interpersonales no podrá ser algo neutro o impersonal, y ello por ser principio de la absolutividad de las relaciones **interpersonales**. Podrá ser denominado **persona o 'suprapersona'** -en cuanto principio de la personalidad ética-, pero en modo alguno podrá ser cualificado según una 'categoría' de realidad inferior a la personalidad. En cuanto principio absoluto de las relaciones éticas, deberá, a su vez, estar absolutamente elevado sobre el entramado de las relaciones interpersonales: esto es, será una persona -superpersona- **absolutamente trascendente**. Ahora bien, el Absoluto-Persona no será algo ajeno a la vida ética interpersonal, sino una Persona trascendente, que en tanto puede ser afirmada por el hombre en cuanto se haga **presente** -con una presencia fundamentante- en la vida humana interpersonal... El Absoluto no es, por lo tanto, poseído o sabido en una idea, sino **vivido** en la afirmación absoluta del tú humano, con tal que esta afirmación sea consciente de todas sus implicaciones fundamentales. En las relaciones interpersonales, tomadas con absoluta seriedad, se manifiesta o 'acontece' algo que no es pura actualización fáctico-mundana,

sino llamada trascendente y fundamentadora. Esto es lo que significa que el Absoluto irrumpe en la vida ética como afirmación absoluta del hombre".

G) El Absoluto trascendente-inmanente y ganado-regalado por el diálogo **se presenta "con" el rostro del otro** "El rostro del otro no funciona aquí como 'trampolín' para saltar a lo absoluto (separado de él) sino que él mismo (en la mismidad de su mirada) es la 'presencia' de lo absoluto", "el rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios, principio sustentador de toda relación ética interpersonal". Por esta razón "la vida misma humana-mundana se ha profundizado a sí misma, se ha **encontrado** con Dios, absolutamente lejano como abismo insondable e irrevocablemente presente como el rostro del hombre individual-concreto".

H) Si tal es así, entonces "el servicio y amor a Dios es el amor y servicio al hombre"; "el hombre podrá ser amado por sí mismo y no será reducido o 'degradado' a medio para nuestro amor a Dios, precisamente porque el hombre es la presencia y el rostro, vuelto a nosotros, de Dios... El humanismo posibilitado por este teísmo no será, por lo tanto, un humanismo estético conservador". Consecuentemente, "la fe en Dios sería, según ello, un empeño ininterrumpido por la 'verificación' del humanismo 'teológico': presencialización de Dios en la autorrealización de la existencia auténticamente humana".

éstas son algunas de las líneas de fondo del pensamiento de José Manzana Martínez de Marañón, aquel hombre bueno en el humano buen sentido de la palabra "bueno", al que un manotazo duro segó la vida, donde sin duda se concitan los mejores acentos personalistas.

El Instituto Emmanuel Mounier se honra evocando su figura, absolutamente desconocida por toda nuestra generación, pero absolutamente viva y beneficiosa como auténtico tesoro, seleccionando al efecto algunos textos de su no muy abundante bibliografía. Ojalá sirva este Cuaderno como punto de partida para su inclusión entre los clásicos básicos personalistas.

II.- REFERENCIA BIBLIOGRAFICA MINIMA

(Mencionamos aquí solamente los escritos que extractamos en el presente Cuaderno. Para una ampliación, véase el Volumen XXVIII, 1981, mayo-diciembre, de **Scriptorium Victoriense**, Facultad de Teología, Vitoria)

1. '**Cogito, ergo Deus est**. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios', **Scriptorium Victoriense** 3 (1956) 268-336.

2. **Objektivitt und Wahrheit. Versuch einer transzendentalen Begr dung der objektiven Wahrheitssetzung**, Ed. Eset, Vitoria, 1961, 213 pp.

3. 'El ateísmo humanista contemporáneo', **Lumen** 11 (1962) 15-45.

4. 'El ascenso y la "determinación" del Absoluto-Dios, según Joh. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la **Teoría de la Ciencia** de 1804', **Scriptorium Victoriense** 9 (1962) 7-68; 181-144.

5. 'El humanismo ateo de Carlos Marx', **Lumen**12 (1963) 219-246.

6. 'Dignidad de la persona en el mundo', **Lumen**12 (1963) 291-308.

7. **Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico Ed. Eset, Vitoria, 1967, 54 pp.**

8. 'Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad',**Scriptorium Victoriense**28 (1981) 294-302.

9. 'La vida de la razón y la afirmación de Dios', en **Dios-Ateísmo. III Semana de Teología de la Universidad de Deusto**, Ed. Mensajero, Bilbao, 1968, pp. 395-434.

10. 'Salvación cristiana y conquista de la verdad del ser-hombre', en **(Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy? IV Semana de Teología de la Universidad de Deusto**, Ed. Mensajero, Bilbao, 1969, pp. 43-53.

11. 'De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana', en **Convicción de fe y crítica racional**. Instituto Fe y Secularidad, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 343-367.

12. 'Tareas actuales de la filosofía trascedental', **Pensamiento**29 (1973) 313-329.

13. 'La unidad de la doctrina (superior) del saber y de la filosofía práctica en el pensamiento del último J. G. Fichte', **Scriptorium Victoriense**28 (1981) 363-388. (*)

(*) Todos los estudios aquí presentados a excepción de los números 2 y 9 se citan según la página del volumen XXVIII, 1981, mayo-diciembre, de **Scriptorium Victoriense**, arriba mencionada, donde han sido reeditados.

III.- SELECCION DE TEXTOS

I. RAIZ PROMETEICA DEL HUMANISMO ATEO

Debemos aquí determinar en qué sentido atribuimos el humanismo al ateísmo. Humanismo significa, en nuestro contexto, no una realización o un logro, sino un esfuerzo, un "cuidado". El ateísmo humanista no es en modo alguno una tranquila posesión, sino un afán, constantemente renovado, de vida humana desde sí y por sí. El ateísmo actual, en lo que tiene de humanista, vive en vigilia siempre actualizada, porque cree que Dios aparece en el horizonte humano cuando el hombre desmaya en la "indefinitud" de su empeño, y acepta un límite (fe, misterio, ordenación natural o providencial) a su esfuerzo especulativo, científico, técnico o social. Este afán, siempre ensayado, tiene una dirección: "reconducir" al hombre a su ser, hacer al hombre "humano", y no "inhumano", esto es, extraño a su ser. El humanismo ateo contemporáneo quiere ser la plena autenticidad del hombre. En ello se distingue de otros humanismos anteriores, que intentaban más bien "embellecer" o "adornar" al hombre. El humanismo ateo tiene en nuestros días una voluntad decidida de vivir la sinceridad del hombre en su desnudez, sin aditamentos embellecedores. Esta voluntad de sinceridad no se agota, sin embargo, en la pasividad teórica de la autocontemplación. El hombre no sólo se encuentra envuelto en los oropeles de la "insinceridad" de los que debe liberarse por un trabajoso esfuerzo. La misma verdad de su ser no le es, en modo alguno, dada de antemano. Debe ser constantemente ensayada y actualizada por él. Precisamente la radicalidad de la posición atea, en que el hombre se "afirma" totalmente a sí mismo y en sí mismo, es la primera oportunidad, concedida al hombre, de "realizarse". Esto es lo que podría denominarse el carácter "prometeico" del ateísmo.

El humanismo ateo plantea a la reflexión cristiana un problema fundamental. Para el cristiano es indudable que el verdadero humanismo sólo puede encontrarse en el cristianismo, o por lo menos en una auténtica religiosidad; de modo que todo humanismo ateo debe necesariamente implicar una destrucción del hombre, y conducir a una radical y total "deshumanización". Ahora bien, es claro que el cristiano, si quiere en verdad dialogar con el ateo no puede limitarse a afirmar dogmáticamente la autenticidad y exclusividad de su humanismo, ni recurrir a declaraciones doctrinales de los

padres o teólogos, en las que se afirme que el orden cristiano es el auténtico orden de dignificación del hombre. El diálogo exige por ambas partes **atender** a las "razones" de la otra posición, intentar darles **respuesta adecuada**, y mostrar positivamente el **contenido** de la propia posición. ('El ateísmo humanista contemporáneo', pp. 172-173)

El humanismo puede considerarse como la fórmula sintetizadora de la ordenación total de la vida propugnada por Marx. Lo consideramos exclusivamente como humanismo **ateo**. El ateísmo es, por lo menos en la mente de Marx, uno de los momentos integrantes del nuevo humanismo. La tarea del futuro, conducir al hombre a sí mismo, hacerle, plenamente y en verdad, hombre, implica una previa crítica radical de toda religión. Esta estrecha vinculación de humanismo y emancipación religiosa se mantiene aun en el marxismo soviético contemporáneo. En 1959, para remediar el vacío ideológico producido por el proceso de desestalinización, un equipo de filósofos, publicistas y funcionarios soviéticos presentaba la obra cuasi-oficial: **Fundamentos del Marxismo-Leninismo**. En ella se lee: "El marxismo-leninismo se distingue fundamentalmente de los restantes sistemas cosmovisionales. No reconoce la existencia de ninguna fuerza sobrenatural o de un creador. Se asienta firmemente en la realidad, en el mundo terreno. El marxismo-leninismo libera definitivamente a la humanidad de la superstición y de siglos de servidumbre espiritual." ('El humanismo ateo de Carlos Marx', pp. 201-202)

II. HUMANISMO TEISTA: EL ABSOLUTO Y EL ENCUENTRO INTERPERSONAL

Desde la perspectiva en que el ateísmo contemporáneo sitúa la "cuestión religiosa", la afirmación de Dios tiene, en el **ámbito teórico**, dos tareas fundamentales: **negativamente**, mostrar la "sin razón" de las razones del humanismo ateo; **positivamente**, abrir la vía de acceso a Dios en una dimensión que, por una parte, coincida o sintonice con la perspectiva de que proviene la impugnación atea y, por otra parte, prive a ésta de su eficacia y -en el caso ideal para el teísmo- de su sentido. Esta tarea positiva es el quehacer decisivo para una concepción filosófica teísta, ya que, una vez llevada a cabo, quedarán, fundamentalmente y "en principio", refutadas las razones del ateísmo, aunque ello no haga superflua la consideración detallada de cada una de ellas para poner de manifiesto su infundamentalidad o su ineficacia impugnativa.

En el **ámbito práctico** el teísmo deberá mostrar cómo es posible y, de hecho, se estructura una vida auténticamente humana desde y por la afirmación de Dios. Mientras ello no se lleve a cabo, tanto la mostración positiva de la realidad de Dios como la refutación de las razones del ateísmo quedarán afectadas por un decisivo momento de negatividad. A la configuración atea -hoy realmente existente- de la vida humana no responderá una configuración teísta y Dios aparecerá o como simple negación de la negatividad atea o como el principio último-remoto, pero no siempre actualmente presente y actuante, de la vida del hombre.

Sin embargo, en este complejo de cuestiones, todo descansa en la mostración -teórica- de la verdad humana de la afirmación de Dios, ya que desde ella quedan en principio refutadas las razones del ateísmo y se abre la perspectiva fundamental para una configuración teísta de la vida real del hombre. Esta mostración de la verdad humana de la afirmación de Dios es el cometido que ahora, en el ámbito y límites de la **reflexión filosófica**, debe presentarse en sus momentos fundamentales. Tal limitación a una dimensión estrictamente filosófica deja abierta la cuestión de si es posible y en qué medida es posible superar el ateísmo desde una perspectiva esencialmente teológico-cristiana. Al mismo tiempo, tal limitación puede llevar consigo que la respuesta teísta filosófica al humanismo ateo no sea conclusa y acabada desde todas las perspectivas, aunque evidentemente deberá ser lo suficientemente positiva y fundamentada para asentar sobre ella la afirmación de Dios. Por lo demás, quien de hecho filosofa desde una situación cristiana puede exigir a la reflexión filosófica una respuesta filosóficamente convincente y fundamentada, pero no necesariamente perfecta, si es que la revelación cristiana no ha venido simplemente a confirmar, en una instancia superior, o a adornar -con aditamentos inesenciales- los resultados de la investigación humana, sino a responder a auténticas e inquietantes interrogantes que quedan planteadas al hombre aun después de recorrido el camino de la reflexión.

Todas las razones del humanismo ateo se centran en la afirmación del hombre, en la que quedaría excluido Dios. Según ello el ateísmo desafía a la religiosidad reflexiva a mostrar la **presencia actuante de Dios en el hombre** como esencialmente referido a Dios. El creyente no puede menos de recoger este reto. El presente trabajo intenta esbozar las líneas fundamentales de lo que debería ser una respuesta adecuada y fundamentada a tal desafío.

1. El punto de partida: la vida del hombre.

La pregunta por Dios sólo puede ser razonablemente planteada en el ámbito de la **realidad misma de la vida humana**, que es el "medio" absoluto y universal desde el cual el hombre tiene acceso a todo cuanto para él es real y posee significación y sentido. El camino hacia Dios debe, por lo tanto, partir de la vida del hombre y pasar a través de ella. Esta legalidad esencial de toda aprehensión humana tiene vigencia también en las denominadas "vías cosmológicas" de acceso a Dios. Lo que en ellas puede abrir la perspectiva de Dios no es el mundo en sí mismo, sino el "mundo del hombre", el mundo conocido, vivido e interpretado por el hombre.

Pero el hombre no puede utilizar su misma realidad y vida para, desde ella, "saltar" o "ascender" (en el sentido estricto de estos términos) a Dios. No le es dado al hombre ser trampolín de sí mismo y situarse en un ámbito suprahumano. En sentido propio no puede el hombre salir de su subjetividad mundana. El **único objeto** de su saber es él mismo y su vida. No es, por lo tanto, posible para el hombre un saber de Dios "más allá" de la vida humana, si la expresión "más allá" es tomada rigurosamente, como lo exige la reflexión filosófica. Dios, si tiene que ser real para el hombre, deberá

"aparecer" en la vida misma del hombre. En este punto un teísmo reflexivo se sitúa en la posición de inmanentismo radical del humanismo ateo contemporáneo no por "condescendencia" o "actitud de diálogo", sino por las exigencias críticas de una reflexión filosófica, consciente de sus condiciones esenciales de posibilidad, que se entiende a sí misma como simple reflexión sobre la vida del hombre y como su verbo interior esclarecedor.

2. *El Dios "demostrado" y el Dios "idea".*

Esta decidida voluntad de inmanencia crítica, unida a la aguda conciencia de la absoluta trascendencia de Dios respecto a todo lo humano-mundano, excluye la posibilidad de una **estricta demostración** de Dios, entendiendo por demostración deducir a Dios de unos datos o premisas en los que no estuviese **realmente precontenido** y fundamentalmente **percibido**. Dios no puede ser extraído de donde no está realmente presente-actuante e intencionalmente sabido. Si nada da lo que no tiene, la mente humana no puede -por ningún arte manipulado especulativo- llegar a Dios, infinito y transmundano, desde unos contenidos finitos y humano-mundanos, como pueden ser unos experimentales y unos conceptos o principios metafísicos, cuya vigencia absolutamente trascendente, si no se afirma dogmáticamente, sólo puede estar en último término fundamentada en un "saber" (más o menos explícito) de Dios. Todo riguroso "ascenso" de lo finito-mundano a lo verdaderamente infinito-trascendente siempre será una **extrapolación especulante** y un **paso ilegítimo** de un orden a otro absolutamente distinto. En este punto la crítica de Kant -recogida por el inmanentismo filosófico contemporáneo- a toda metafísica racionalista -y, por lo tanto, a toda posible prueba racionalista de la existencia de Dios- permanece imbatida. Las demostraciones escolares de la existencia de Dios, presentadas frecuentemente en un orden de continuidad causal -desde el orden de las causas segundas subordinadas contrastables en el mundo hasta la causa primera- pueden tener una gran fuerza intuitiva, sobre todo cuando operan con ejemplarizaciones científico-sensibles, pero no resisten a un examen crítico sobre el uso y alcance de la reflexión y discurso humanos.

Si Dios puede ser, por lo tanto, afirmable para el hombre, debe darse y manifestarse de alguna manera en la vida mundana misma del hombre. Esta es la única posibilidad de un teísmo filosófico, una vez cortada la posibilidad de una estricta demostración. En otros términos: el hombre sólo puede superar la subjetividad y mundaneidad finitas si **existe** ya constitutivamente -por razón misma de su ser y vivir humanos- **superando** lo finito-mundano y, por así decirlo, "más allá" de su misma subjetividad mundana. El hombre sólo puede afirmar a Dios si -en cuanto hombre- vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación "aparezca" o "acontezca", realmente y en verdad, Dios en la vida del hombre.

Ahora bien, ¿**aparece** Dios en la vida del hombre? Evidentemente Dios no aparece en la vida humana como **objeto** o **cosa** determinada y localizable. Tal manifestación significaría la negación de Dios, convertido en algo circunscrito y necesariamente finito. Pero tampoco sería suficiente para una auténtica afirmación de Dios su donación o manifestación al hombre como **término** de una mera **idea**, tal como lo propugna el teísmo racionalista.

La idea es algo concebido y elaborado por el hombre como modo -necesario a priori o alcanzado por el esfuerzo reflexivo intelectual- del pensar humano, del que, por lo tanto, como de su principio, depende. La idea es siempre representación humana de lo real; palabra que el hombre se pronuncia a sí mismo, en la que intenta abarcar y expresar su vida mundana y los contenidos en ella dados. De ahí que el espíritu humano es capaz de dar razón cumplida de la idea como producto suyo. La idea, además, por su función representativa, es siempre algo "visualizado" y, por lo tanto, esencializado, determinadamente configurado y objetivado. Esta configuración objetiva es precisamente la condición de posibilidad de la manejabilidad y funcionalidad de la idea dentro del sistema del saber humano.

Un Dios dado en el ámbito de la mera idealidad no podría ser afirmado por el hombre ni **absolutamente**, ni como el Dios **verdadero**. En **primer lugar**, ¿dónde residiría la **garantía absoluta** -como lo exige la afirmación absoluta de Dios- del tránsito del orden ideal-eidético (o de la existencia meramente pensada) al orden estrictamente real? La idea de Dios sólo puede permitir el paso al orden estrictamente real en cuanto en ella se actualiza un momento no meramente eidético. Respecto a la **afirmación** del **verdadero** Dios debe tenerse en cuenta que, en cuanto producto del pensar humano, la idea de Dios no vendría del "más allá", sino de la vida misma del hombre, de modo que difícilmente podría superarse la posición de Feuerbach: lo que el hombre pretende saber de Dios es sólo lo que el hombre sabe de sí mismo. A esto se añade que un Dios-idea entraría necesariamente en el sistema funcional de los conocimientos humanos. Una idea sólo dice algo positivo en relación con otras ideas, en cuya totalidad queda englobada, aunque quizá sea como idea suprema. Por otra parte, Dios en cuanto el Infinito y el Absoluto, niega toda determinación, y dejaría, por lo tanto, de ser Dios tan pronto como quedase configurado en una esencia objetivante. La reducción a una idea del saber del hombre acerca de Dios sería su anihilación (y el principio de todo nihilismo metafísico al "des-realizar" el principio último de todo lo real).

Debe, por lo tanto, afirmarse con toda radicalidad y decisión que **no hay una idea de Dios**, porque en cuanto idea sería la negación esencial de Dios: "cuando hablamos de Dios, no es de Dios de lo que hablamos". Ello, empero, no quiere decir que en y a través de la idea (¡aunque no en cuanto mera idea!) lleguemos a un saber de Dios **esencialmente distinto** del eidético-representativo. Sería, por lo tanto, legítimo el uso de la idea para pensar a Dios y de palabras para expresar lo que pensamos, pero el modo eidético representativo quedaría negado como aprehensión **originaria** y **últimamente fundamentadora** de nuestra afirmación y de nuestro saber de Dios. La tarea ahora es buscar este modo no-eidético de afirmación de Dios.

3. El ateísmo y la actualidad fáctica de la vida humana.

El ateísmo consecuentemente conducido es la afirmación definitiva y sin subterfugios de la existencia humana mundana en su pura actualidad sin referencia alguna a una trascendencia "vertical"; esto es, a algo absoluto en que, en último término, estuviese asentada. Esta negación de toda absolutividad es característica del ateísmo contemporáneo, que se vive en una conciencia de mayor coherencia respecto a otros ateísmos de épocas anteriores, en los que, después de haber negado a Dios, se seguía afirmando un ámbito platónico de valores o legalidades "inconmovibles". Desde esta perspectiva y, teniendo en cuenta las posiciones hasta ahora alcanzadas, la pregunta decisiva será la siguiente: ¿aparece en la vida humana-mundana un momento positivo que apunte o haga referencia necesaria a una trascendencia en el sentido en que ella es exigida por la conciencia teísta? La respuesta afirmativa a esta cuestión implica poner de manifiesto: a) que la existencia humana no se resuelve en su mera facticidad, sino que en ella aparece un **momento de absolutividad** irreductible a la mera actualidad existencial y b) que tal momento es **manifestativo** de la **realidad de Dios** -en cuanto en él aparece o "acontece" Dios- de modo que haga posible la conciencia o vida religiosa.

4. El compromiso humano.

En la actualidad de la existencia humana hay una ruptura de la fugacidad fáctica y de la relatividad. Ciertamente esta ruptura no es algo que simplemente está ahí como algo dado. Tanto ella como lo percibido o manifestado por ella es una conquista de la libertad humana. La vida del hombre no se actualiza en una mera manipulación no comprometida con las cosas y los hombres, sino en una dimensión -precisamente constitutiva del ser hombre- de afirmación absoluta en la que "acontece Dios para el hombre. En este ámbito de afirmación absoluta destacan dos vertientes: la **afirmación cognoscitiva** y la **afirmación ético-práctica** tanto respecto a uno mismo como en la actitud y comportamiento frente a otras personas. Puesto que el humanismo ateo sitúa sus reflexiones preferentemente en el ámbito de la interpersonalidad humana, será conveniente preguntarse si precisamente en esta esfera "acontece" Dios para el hombre.

En las **relaciones interpersonales** cada uno de nosotros **puede** afirmar al otro como auténtico otro-yo o tú en actitudes que van desde el **respeto** al **amor**. La fórmula más elemental y al mismo tiempo más abarcadora de esta afirmación del otro puede ser la enunciada por Kant: Nunca utilices a la otra persona como medio, sino afírmala siempre como **fin en sí misma**. Esta conciencia ética interpersonal rechaza todas las actitudes y todos los comportamientos que "cosifican" al otro y lo convierten en objeto o "útil" de mis calculaciones interesadas, o lo afirman sólo en tanto en cuanto funciona en mi sistema de fines o valoraciones. Esta conciencia ética es, por sí misma y esencialmente, **absoluta**; esto es, implica una afirmación del otro **por sí mismo** (no

por algo distinto de él) **por encima de toda circunstancialidad** situacional. Sería, por lo tanto, una degradante cosificación del otro afirmarlo (esto es, respetarlo o amarlo) porque tal afirmación es una norma de convivencia humana o un precepto divino, porque está adherido a una ideología determinada, o porque funciona como colaborador en una empresa que yo afirmo. En general debe decirse que todo recorte circunstancial de la afirmación del otro lleva consigo una cosificación de la persona ajena, que ya no es afirmada por sí misma (ella permanece ella misma en toda posible circunstancia), sino según la circunstancia, acomodada o no a mí, en que puede encontrarse. La admisión, por tanto, de una posible excepción en mi aceptación afirmativa de la otra persona por sí misma destruye radicalmente y, por ende, totalmente la conciencia ética interpersonal. Debe también tenerse en cuenta que esta afirmación del otro es esencialmente **concreta** en su intencionalidad. Lo que se afirma no es una idea, una legalidad o un valor -ni siquiera el valor del hombre en cuanto tal- sino el hombre concreto e individualmente ahí presente, el tú inmediato que está ante mí y la comunidad real de los hombres que me rodean en su escueta y directa mismidad.

Ahora bien, esta vigilia afirmativa del otro no es simplemente algo que puedo yo poner, sino algo que absolutamente **debo** actualizar en mi vida interpersonal. La afirmación del otro por sí mismo es algo que simplemente debe ser, es algo necesario con la necesidad del **absoluto deber ser**, muy superior a toda otra necesidad fáctica del orden del ser. Se patentiza aquí un deber ser que lleva en sí mismo su verdad y garantía propias, que se justifica en su propia luz y por sí mismo. Concretando: yo debo absolutamente respetar-amar al otro por sí mismo, y esta actitud debe afirmarse por encima de toda circunstancialidad, de modo que siempre será absolutamente malo cosificar y reducir al otro a la condición de medio o instrumento de mi capricho, de mi interés o de mi sistema de ideas o de valores. Siempre será absolutamente malo asesinar, esclavizar, oprimir, degradar, expoliar, frustrar, embaucar, timar, chantajear o enrolar forzosamente al hombre individual -como simple material humano- en una empresa terrena o pretendidamente divina que él no afirma. Siempre serán buenas y deberán ponerse absolutamente ante el otro todas aquellas actitudes que van desde el respeto al amor, aunque yo -como sujeto biológico- me hunda y aunque fracase (¡sólo aparentemente!) cualquier empresa humana o "divina". La actualización práctica de estas actitudes éticas interpersonales plantea ciertamente complicadas cuestiones -más bien "técnicas"- de aplicación; pero ello no afecta en nada a la verdad absoluta de lo que debe denominarse el bien y el mal en las relaciones humanas. También aquí la verdad es algo indivisible que se derrumba totalmente si se acepta la pretendida justificación de una excepción.

Cada uno de nosotros debe **personalmente** llegar a esta evidencia de visión o de presencialidad del bien absoluto (esto es, sin posibilidad de excepción y justificado en su propia luz) y del mal. Podremos ciertamente comportarnos en contra de esta luz y poner al otro a nuestro servicio. Pero nunca deberemos intentar justificar lo injustificable. Si nuestro entendimiento y nuestro corazón no están embotados y si vivimos en clarividente vigilia humana deberemos afirmar que nos hemos comportado "indecentemente" y como simples animales de bellota o de rapiña.

Este es el **punto-clave** en la reflexión que abre el acceso a Dios. Quien no afirme esto no puede seguir adelante, su "corazón" nunca verá a Dios

5. Lo absoluto en la vida del hombre.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible esta afirmación absoluta y en verdad del otro? En otros términos: ¿qué momentos están implicados y "acontecen" en esta afirmación haciéndola **posible** y justificándola como afirmación absolutamente **verdadera**?

No se ven más que tres posibilidades: la afirmación absoluta del otro sería una **pura actuación de mi libertad** que -sin otra razón que su misma posición libre- afirmaría absolutamente al otro; estaría fundamentada en la **facticidad** dada del otro; en el otro aparecería o acontecería un momento de **trascendencia vertical** desde el que se daría razón de mi afirmación absoluta del otro.

A) La **pura libertad** de mi decisión de respetar-amar al otro no da razón de esta posición afirmativa, tal como vive la conciencia ética interpersonal, ni en su aspecto **fenomenológico** ni en cuanto posición en la **verdad**. 1. Mi decisión de respetar-amar al otro es ciertamente libre y sólo tiene sentido si es libre, pero en la conciencia ética es inmediatamente vivida con un esencial momento **restrictivo** de mi libertad. Este momento restrictivo está, de algún modo, localizado en la persona ajena, desde donde me "sale al encuentro" como **deber**. El otro está ante mí como límite absoluto que no puede ignorar y como exigencia absoluta que debo cumplir; ante mí está la tierra sagrada que no debo hollar y la mano tendida que debo estrechar. 2. La pura libertad de mi decisión tampoco **justifica absolutamente** -en su verdad- la (auto-) restricción que me he propuesto en el ámbito de las relaciones interpersonales. La simple libertad de mi decisión justificaría igualmente una posible actitud y comportamiento "indecentes" de desconsideración y destrucción de la persona ajena. Si el acto se justifica por su libertad, quedarían igualmente justificados el libre respeto a la vida humana y su libre aniquilación, la decisión de una vida al servicio del hombre y la máxima de vida -igualmente libre- de buscar el propio provecho o la realización de una ideología por encima de cadáveres. Ambas resoluciones pueden ser igualmente libres y coherentes consigo mismas y, por lo tanto, ambas estarían al mismo nivel ético humano.

B) Tampoco la desnuda **realidad fáctica** del otro, que simplemente está ahí frente a mí, puede dar razón del momento fenomenológico y autojustificativo de la afirmación absoluta interpersonal. En efecto, esta afirmación es vivida en la conciencia ética como algo que **absolutamente debe ser**, y una realidad fáctica -mero "ser-así"- nunca puede ser principio de un **deber ser**. En su realidad fáctica el otro no es más que un complejo de carne, huesos y de actualidades anímico-espirituales; entre él y yo sólo se establece un sistema funcional de acción-reacción, que, en cuanto conjunto funcional, no es portador de ninguna "sujeción" absoluta por encima de la funcionalidad. ¿Por qué no puedo afirmarlo sólo en esta funcionalidad, esto es, en tanto en cuanto funciona positivamente en mi vida? El otro no es más que yo mismo. ¿Por qué limitarme ante él incluso en contra de mis intereses o ideologías? ¿Por qué no puedo servirme de él y utilizarlo como simple cosa u objeto? Incluso es posible que él no tenga ningún grave inconveniente o reparo en que yo lo utilice, con tal que él reciba algo por este "servicio". Es posible que se haya trazado como norma vivir indigna y servilmente. Y, sin embargo, yo no debo absolutamente aceptarlo en estas condiciones.

Las relaciones interpersonales éticas se actualizan como **convencimientos**. Estoy absolutamente convencido de que debo respetar-amar al otro. El convencimiento exige que yo mismo me convenza. De ahí su esencial momento de libertad. Pero el convencimiento se distingue esencialmente de la simple decisión por el momento valioso que me sale al encuentro y me (con-)vence. Hay, por lo tanto, en el convencimiento una necesaria implicación recíproca de libertad e "imposición": lo valioso me convence en y por su afirmación libre por mi parte, y yo me convenzo por mi afirmación de lo valioso. Esta implicación de libertad e imposición excluye como principio del convencimiento ético interpersonal la pura facticidad del otro (así como mi pura libertad o la simple combinación de ambas). Una simple facticidad nunca puede aparecer como algo absolutamente **valioso-convincente**. Una facticidad puede forzarme a constreñirme, pero nunca obligarme o convencerme. Lo fáctico tendrá que ser admitido como algo que simplemente está ahí, pero nunca deberá ser admitido -en cuanto simple realidad fáctica- como algo que **debe ser** y yo **debo afirmar** como algo justificado.

C) Si se quiere dar razón de la conciencia ética del hombre, tal como es vivida y debe ser justificada en las relaciones interpersonales, será necesario, por lo tanto, ir más allá de mi espontaneidad libre y del otro en su escueta facticidad. Este momento "trascendente" debe ahora explicitarse.

Desde el nivel de reflexión alcanzado es claro que aquello que, tras y sobre la persona humana individual, hace posible y justifica mi afirmación absoluta del otro no puede ser algo perteneciente al orden fáctico, que, en cuanto tal, no es capaz de convencer a mi espontaneidad libre. Queda -ya por este concepto- eliminada la concepción de una **energía** o **élan vital cósmico-divino** que nos envolviese a todos y nos impulsase a tal afirmación recíproca interhumana. No se ve cómo y por qué esta vida cósmica, que necesariamente no sería en sí misma consciente y, por lo tanto, tampoco estrictamente volitiva, puede irrumpir en el ámbito de la conciencia y libertad individual como absoluto deber ser y no como simple necesitación. Este punto es la "crux" de toda concepción panteísta o monista (tanto de signo materialista como espiritualista) a la hora de fundamentar una actitud estrictamente ética. Debe además tenerse en cuenta que en esta concepción quedaría lógicamente eliminada la espontaneidad libre de la persona individual, al estar inmersa en la corriente cósmica por la que sería realmente y en último término "movida". Ello privaría al momento de deber ser de todo sentido lógico-espiritual.

Tampoco puede asentarse la afirmación absoluta del otro en un **valor** o **legalidad general abstractos**. El valor y la legalidad éticos son sólo la abstracción irreal de actualizaciones espirituales y sólo existen y son reales como posiciones afirmantes de "alguien" que valora y legaliza. En el ámbito de las relaciones interpersonales no me

sale al encuentro y me convence una legalidad o valor abstractos -ni siquiera el valor del hombre en cuanto tal- sino la mismidad concreta-individual del otro. Mi comportamiento ético interpersonal no se actualiza en la perspectiva de un mundo abstracto de valores o legalidades, sino en la concreta comunidad de los hombres.

Ahora bien, según todo lo dicho hasta ahora, esta concreta comunidad de los hombres no puede ser principio de absoluto respeto-amor en cuanto complejo funcional de libertades y facticidades. Tiene, por lo tanto, que admitirse que en la afirmación humana interpersonal "acontece" y se hace patente -precisamente como fundamento sustentador de la afirmación recíproca humana- una afirmación absoluta del hombre proveniente "de arriba". Esta afirmación del hombre es la que me sale al encuentro y me convence en mi afirmación del otro. Este sólo puede ser absolutamente afirmado por mí, si es afirmado "desde arriba" como algo que yo debo absolutamente respetar-amar. La comunidad concreta de los hombres está "desbordada" por una pasión y afirmación del hombre superior y trascendente al hombre mismo. Esta afirmación del hombre -en cuanto absoluta- sólo puede tener como principio al **Absoluto** mismo. De ahí que debe decirse que la comunidad humana está, en cuanto tal, posibilitada por la **afirmación del hombre individual-concreto por el Absoluto**.

En la vida humana interpersonal irrumpe, por lo tanto, el Absoluto, pero no como manifestación y patentización de sí mismo, sino simplemente como **afirmación absoluta del hombre**.

Desde esta perspectiva debe decirse que el hombre -en cuanto afirmado por el Absoluto- supera infinitamente al hombre. El hombre, en cuanto hombre, vive en la presencia respetuosa-amorosa del otro, en quien -como término de afirmación del Absoluto-, se hace a su vez **presente el Absoluto**. Puede, por lo tanto, decirse que el hombre en cuanto hombre vive en la presencia del Absoluto.

Todo depende ahora de explicitar esta presencia del Absoluto sin circunscribirlo como cosa u objeto y de modo que haga posible una actitud **auténticamente religiosa**. Con ello alcanzaremos el nivel más elevado y, al mismo tiempo, el límite definitivo del teísmo filosófico.

6. El Absoluto-Dios.

Negada como auténtica aprehensión del Absoluto toda idea en la que quedaría visualizado, configurado, objetivado y relativizado a un sistema humano, no queda otra posibilidad de acceso a la realidad del Absoluto que la de **pura presencialidad** actualizada originariamente en el ámbito de la actuación espiritual consciente de sí misma y de sus implicaciones.

Una idea es algo por mí elaborado y poseído. De ahí que puedo superarla o negarla. Una presencia es una irrevocable donación que yo no puedo superar ni negar. Una presencia no es algo que simplemente está ahí en desnuda facticidad, sino algo que se afirma a sí mismo y me sale al encuentro. Una presencia es una llamada a la que

yo debo responder. De este modo está presente el tú humano ante el yo y de este modo **ex-siste** (sale al encuentro) el Absoluto para el hombre **en la afirmación** de relaciones interpersonales auténticamente humanas. El Absoluto no queda circunscrito en una idea o fórmula. Es **vivido** como presencia actuante, precisamente en aquella presencia interpersonal humana en la que me constituyo como sujeto moral y, por lo tanto, como hombre. Esta presencia del Absoluto no es, por lo tanto, inmediata. El absoluto sólo se me hace presente **en** y **por** la presencia afirmativa del tú humano. No hay una visión o intuición del Absoluto en sí mismo, sino **sólo** en la actualización de las relaciones interpersonales. En ellas se manifiesta o "acontece" algo que no es pura actualización mundana, sino llamada trascendente y fundamentadora de toda actualización ética interpersonal. Esto es lo que significa que el Absoluto irrumpe en la vida humana interpersonal como **afirmación** absoluta y trascendente del hombre.

Ahora bien, el Absoluto se presencializa en la vida interpersonal justificándose a sí mismo y afirmando la libertad del tú y del yo. Ello exige superar toda concepción neutra o impersonal del Absoluto (como simple ser absoluto o primer motor de una ordenación cósmica) y afirmarlo como el **Dios de la conciencia religiosa**. El Absoluto que me sale al encuentro en mi vida interpersonal es una presencia absoluta, ciertamente inobjetivable, pero, en todo caso, no impersonal, precisamente por ser principio (autojustificador de sí mismo) de la absolutividad de las relaciones interpersonales. El Dios del teísmo filosófico no es un Dios sin "rostro", aunque el único rostro que él me torna es el rostro del hombre concreto que está ante mí. El **rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios**, principio sustentador de toda personalización.

Esta es la posición -ciertamente incómoda- del teísmo filosófico, constantemente acechado por el peligro de una reducción de Dios al hombre (ateísmo) y de una objetivación de Dios (trascendentismo que, paradójica, pero necesariamente, conduciría a una humanización de Dios y, por lo tanto, a un ateísmo). Frente a la comodidad del ateísmo y del teísmo objetivamente tiene aquí la reflexión que someterse a su más dura ascesis: renunciar a toda conceptualización objetivante y afirmarse consecuentemente como simple transparencia de la vida o actualización humana, cuyo "medio absoluto" de realización es la presencia de Dios.

Desde esta perspectiva pierde su virulencia (aun dentro de la dificultad especulativa insalvable) la cuestión de la inmanencia o trascendencia de Dios respecto al hombre. Dios, en cuanto presencia que hace posible la vida humana, es **trascendente** por ser el **principio** del ser-hombre, e **inmanente** e íntimo por ser aquello por lo que el hombre se constituye **como hombre**. En todo caso, queda excluida la trascendencia deísta (Dios como esencia suprema, creador de un mundo desligado de él) y la inmanencia panteísta. Dios es absolutamente **trascendente** por ser más **íntimo** a mí mismo que mi misma intimidad.

7. *Teología negativa y presencia de Dios.*

Este teísmo filosófico, que concluiría no en Dios, sino en su presencia o llamada en la vida del hombre, está muy próximo a lo que suele denominarse **teología negativa**. Según el teísmo filosófico propuesto, no podemos estrictamente conocer al "Presente" que nos llama. A lo sumo, podremos hablar del principio o abismal profundidad de que proviene la llamada y que se hace presente en las relaciones interpersonales. Es claro, sin embargo, que sería absurda una concepción o conceptualización del Presente como no-persona, como realidad neutra o según un orden categorial inferior al de la personalidad humana. La teología negativa no es en modo alguno una teología de la negatividad: niega que Dios sea "persona" no por concebir un Dios impersonal, sino precisamente por afirmarlo como **principio** de la personalidad y, por lo tanto, **conteniendo** y superando toda la positividad del ser-persona. Dios es el abismo, insondable en su infinita positividad, de que "pende" el hombre y de que procede el requerimiento a todo hombre a afirmar absolutamente todo aquello que lleva "rostro humano".

El acceso a Dios, según la exposición precedente, no es ni **ascendente-discursivo** sostenido por principios metafísicos, ni mucho menos un proceso de **explicación científica objetiva**, que llevaría a Dios como término de una serie de causas o condicionamentos, con los que necesariamente haría "número". La simple actualidad humana se ha roto por la vía de la **reflexión** esclarecedora -desde dentro- de esta misma actualidad. La vida misma humana-mundana se ha profundizado a sí misma y, en esta clarividencia de sí misma, se ha **encontrado** con Dios, absolutamente lejano como abismo insondable e irrevocablemente presente como el rostro del hombre individual-concreto. Desde esta perspectiva puede hablarse de una vía **fenomenológico-reductiva** de acceso a Dios. El tú humano y el compromiso absoluto de hombre a hombre ha quedado reducido a su fondo inmanente-trascendente divino; la mirada reflexiva desvela y lee en el fenómeno de la relación interpersonal la presencia fundamentante de Dios, llevando así al "fenómeno humano" a su plena fenomenalidad o manifestación. Puede también entenderse esta vía de acceso a Dios como explicitación o **tematización** de lo que está siempre presente y actuante en la vida del hombre, quien puede ser entendido como el ente "teo-lógico": el ente que vive constitutivamente ante Dios y en quien Dios se hace presente-patente. La reflexión antropológica concluye, según esto, en reflexión teológica. El acceso y afirmación de Dios no supone un "salir" del hombre, ni una estricta "ruptura" de la inmanencia humana. En este ámbito de presencialidad no tiene, por lo tanto, lugar la cuestión de un tránsito ilegítimo del orden finito-mundano al infinito-transmundano o del orden ideal-eidético al positivamente real. La vida humana-mundana está ya constitutivamente anclada en el Absoluto-Dios y constantemente nos movemos en el orden de lo realmente presente. El hombre no tiene que "saltar" por encima de su real subjetividad mundana, porque **ex-siste** ya **superando** tal subjetividad en el compromiso absoluto con el tú humano.

8. *Humanismo teísta.*

Esta afirmación de Dios desvanece la rivalidad entre Dios y el hombre en que vive el ateísmo humanista contemporáneo. El hombre no tiene ante sí otro Dios que el hombre mismo en su concreta individualidad, si bien no tomado en su desnuda facticidad humana, sino en cuanto está absolutamente afirmado por Dios, quien, de esta forma, se presencializa en él. El único amor y servicio a Dios es el amor y servicio al hombre. Este amor y servicio son **religiosos** y no simplemente humanistas, cuando se actualizan en una conciencia refleja de todas las implicaciones de la vida humana interpersonal. El objeto (escolásticamente: objeto material o terminativo) del servicio, respeto y amor del creyente y del ateo sería el mismo: la comunidad concreta de los hombres. La diferencia estribaría solamente en la luz (objeto formal) en la que se actualizaría esta afirmación del hombre. Dios entraría en la vida del hombre como aquello que le hace ser hombre, como **medio absoluto** de la vida humana. Queda, por lo tanto, totalmente desprovista de base y sentido la concepción de Dios como la enajenación del hombre o como señor cuyo siervo es el hombre.

Tampoco es ya posible considerar a la auténtica creencia religiosa como impedimento a la realización de la tarea humana o como debilitación o desvío de la voluntad de humanismo radical. El rostro de Dios vuelto al hombre es el rostro humano. El hombre no posee un Dios objetivo-conceptualizado que le comunique los preceptos del obrar. A la hora de llevar a cabo la empresa humana y de configurar la vida mundana interpersonal debe actuarse sólo con **criterios estrictamente humanos**. Pero no debe olvidarse que el hombre es más que una desnuda facticidad animal-terrena. Criterios estrictamente humanos no son sólo, por ejemplo, criterios económicos, ni fenoménicos-actuales. Detrás de estas motivaciones está la absolutividad del compromiso humano y detrás de él Dios. El Dios inobjetivo del teísmo filosófico no será "mortal" para la conciencia ética del hombre. El servicio al hombre podrá ser absolutamente sincero y sin rodeos. El hombre podrá ser amado por sí mismo y no será reducido "degradado" a medio para nuestro amor a Dios, precisamente porque el hombre es la presencia y el rostro, vuelto a nosotros, de Dios. La creencia religiosa no podrá ser tampoco refugio de nuestra pereza o sostén de nuestra "mala fe". Dios no nos descarga de la responsabilidad de nuestros actos, ni paraliza el dinamismo creador humano. Bajo el pretexto de docilidad a un orden divino no se canonizará una situación humana injusta, ni se contendrá el movimiento reformador. El humanismo posibilitado por este teísmo no será, por lo tanto, un humanismo estático conservador. La presencia del Infinito en el hombre es precisamente el motor de un progreso indefinido y la absolutividad del compromiso humano no permite descansar en el servicio al hombre.

También es importante notar que, una vez actualizado el acceso a Dios no en el orden de la explicación objetivo-conceptual, sino en el de la reflexión profundizadora sobre la vida humana, toda negación de Dios proveniente del positivismo lógico y del cientismo quedará, en principio, cortada. La espectación "escatológica" científica y técnica nunca borrarán la presencia de Dios en el hombre, mientras éste sea auténticamente hombre, esto es, mientras haya un compromiso interpersonal absoluto. Tam-

poco la instauración de una sociedad humana "perfecta", reconciliada consigo misma y con la naturaleza eliminará esta apertura a la trascendencia. Más bien permitirá una manifestación más plena de Dios al hacer posible una vida humana integral más liberada del lastre de la servidumbre natural y social.

La "genealogía" de la creencia en Dios reside en la claridad **refleja** de la voluntad de humanismo radical y total y no en la "mala fe", en una ordenación social inhumana o en el fondo oscuro de la dinámica subconsciente sensitiva. Desde la perspectiva alcanzada podrá afirmarse -invirtiendo la frase de Feuerbach- que Dios es el misterio del hombre.

En este trabajo se ha querido esbozar -nada más que esbozar- lo que podría ser la respuesta teísta al reto del humanismo ateo. Se ha intentado mostrar, sobre la base del teísmo filosófico, que Dios entra en la vida del hombre en cuanto la trascendencia interhumana "horizontal" -de hombre a hombre- está necesariamente sostenida por la trascendencia "vertical" hacia Dios. El Dios del teísmo filosófico, al que estrictamente se ha ceñido este trabajo, ha aparecido como un Dios sin rostro o, más precisamente, como un Dios cuyo rostro es el rostro del hombre. Queda, sin embargo, abierta la cuestión de si Dios ha mostrado en la historia su rostro propio. El límite definitivo del teísmo filosófico sería, al mismo tiempo, el punto de conexión más positivo e íntimo con la conciencia religiosa cristiana, que vive en la presencia de Dios, manifestado en Cristo. "A Dios nadie le ha visto nunca; el Unigénito-Hijo que está en el seno del Padre nos lo ha manifestado" (Juan, 1, 18). (Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico, pp. 265-283)

III. LA EXISTENCIA COGNOSCENTE Y LA AFIRMACION DEL SER Y DE LA VERDAD

A. LA RAZON COGNOSCENTE Y LO REAL COMO RAZON

En la temática en torno al saber racional acerca de Dios se opera frecuentemente con un concepto impreciso de la razón. Esta imprecisión conduce tanto a los defensores como a los impugnadores de la posibilidad de un saber racional acerca de Dios a argumentar desde planos diversos. En tal caso la discusión es totalmente infecunda porque desaparece una base común o un estado de la cuestión en que ambas partes convengan. Esta imprecisión del concepto de razón es una de las deficiencias más frecuentes de la literatura tanto positiva como negativa respecto al tema del saber racional de Dios.

La adecuación de la razón cognoscente y de lo real

El pensamiento filosófico -como empeño de penetración racional en lo real- se constituyó en Occidente bajo el signo de la adecuación o correspondencia de la realidad y de la razón cognoscente. Lo real es penetrable a la inquisición racional y, a su vez, esta pentración está posibilitada por la racionalidad constitutiva de lo real. Esta convicción sostiene y traspasa todas las configuraciones dominantes del pensamiento filosófico occidental hasta alcanzar su expresión más totalizante en **Hegel**: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional". La razón y la realidad de **Parménides** no es la misma que la de **Hegel**, así como tampoco coinciden la razón y la realidad racional de **Agustín** y de **Kant**, o de **Tomás de Aquino** y **Descartes**. Pero en todas estas concepciones filosóficas permanece el principio de la racionalidad de lo real en la convicción de poder llegar a entender o "dar razón" -de una manera o de otra- de la realidad en su conjunto, aunque quizá no en todos sus momentos. Esta convicción perdura aun después del derrumbamiento del racionalismo hegeliano. Las reflexiones de **Marx** y el positivismo decimonónico están sostenidos por el mismo optimismo racionalista que alienta en la especulación idealista de **Hegel**, aunque lo real y su racionalización sean de signo intencionadamente contrapuesto a lo real y a la razón hegelianos. En los movimientos de pensamiento hoy día (erróneamente) denominados antirracionalistas -vitalismo, psicologismo, existencialismo, y estructuralismo- vive igualmente la convicción racionalista fundamental de poder esclarecer o desvelar el "fondo" de la "cuestión humana" tanto en su vertiente subjetiva como objetiva. Frente a este esclarecimiento radical de la vida humana pierde, evidentemente, relevancia la cuestión de la posibilidad de un saber racional de lo trascendente-metafísico. Según estas someras consideraciones, puede quedar asentado que todo filosofar y, en general, todo empeño cognoscitivo, en cuanto intenta "dar razón" de lo real, vive de la convicción de la adecuación o correspondencia entre lo "real-a-razonar" y la razón cognoscente que debe "dar razón" de ello: entre la razón razonante y la razón "razonada" o lo real como hecho.

Lo real como razón

Lo real puede ser considerado como razón, si no es un mero conjunto de contenidos yuxtapuestos, sino que constituye un "mundo" como un todo estructurado en su ser y ordenado en su movimiento constituyente. La determinación cualitativa de lo real como "mundo" varía según las diversas concepciones filosóficas. Pero todas ellas implican que lo real está traspasado por un "logos" interior que lo hace inteligible. Esta convicción se ha configurado en diversas concepciones filosóficas (monismo realista o idealista, dualismo metafísico o epistemológico). En el ámbito cultural de la revelación cristiana la correspondencia está garantizada por la doctrina del Logos personal, por Quien se creó y está sostenido todo cuanto es real. En el ámbito del pensamiento filosófico contemporáneo -incluso ateo- perdura esta convicción de la raciona-

lidad intrínseca de lo real, aunque desvinculada de su anclaje en la trascendencia y referida no tanto a lo real en general cuanto a la vida humana. Esta no es un mero conjunto desordenado de vivencias, sino que posee una estructura "lógica" que el fenomenólogo, el analista existencial, el psicólogo o el filósofo de la cultura son capaces de desvelar.

La "afirmación" de Dios por parte de lo real como razón

Puede preguntarse si lo real-razón implica en sí mismo una cierta "afirmación" de Dios. Esta afirmación implicaría que lo real aparece **participando** y **enderezado** a una realidad última y suprema que, de alguna manera, pudiese ser cualificada como Dios. En esta perspectiva, el momento más fácilmente determinable sería el movimiento final de la totalidad de lo real-dado a Dios, de modo que esta ordenación final implicase una "afirmación" de Dios como término de tal movimiento.

En el ámbito del pensamiento cristiano los dos esfuerzos más decididos en esta dirección han sido emprendidos contemporáneamente por **Mauricio Blondel** (+ 1949) y **Pedro Teilhard de Chardin** (+ 1955).

MAURICIO BLONDEL

En su obra "El Ser y los seres", concibe **Mauricio Blondel** al conjunto de los seres (entes) como un todo implicado entre sí y finalmente referido a Dios como al Ser auténtico que realiza toda la positividad contenida en la "idea-sentimiento" (que todos poseemos) del Ser. La totalidad de lo real -con todo cuanto contiene: materia, vida orgánica, psíquica y espiritual-personal- no es una mera estratificación estática, sino un inmenso movimiento "cósmico" ascensional en busca de su "solidificación" o "serificación" -la asecución de "su" ser- en Dios. Esta búsqueda del Ser es la ley inmanente y constituyente: la "normativa" de todo lo real. Sólo desde esta "normativa" es posible "entender" a los seres (entes) que nos son dados en la experiencia humano-mundana.

PEDRO TEILHARD DE CHARDIN

Toda la obra de **Teilhard de Chardin** puede ser considerada como una grandiosa "prueba cosmológica" de la existencia de Dios. En **Blondel**, la afirmación de Dios estaba cimentada en una fenomenología y reflexión filosófico-metafísica sobre el ente y el Ser. **Teilhard de Chardin** nos presenta su obra capital, "El fenómeno humano", no como un tratado filosófico-metafísico, ni menos aún como una investigación teológica, sino simplemente como una "memoria científica". **Teilhard de Chardin** quiere aportar sólo una "fenomenología científica" de la realidad de la materia (previda) y de la vi-

da, tal y como hoy día nos es accesible en las ciencias positivas. Esta "fenomenología positiva" debe abarcar **sólo** el fenómeno; pero también **todo** el fenómeno: la totalidad de la previda y de la vida, sin "recortes" apriorísticos que hagan imposible una "representación coherente y total" del fenómeno de lo real. Esta fenomenología no será ciertamente una "metafísica", aunque bien puede ser denominada "hiperfísica".

Ahora bien, a la hora de **entender** la totalidad del fenómeno de la previda y de la vida, **Teilhard de Chardin** creyó llegar a la conclusión de que "la interpretación leal de las adquisiciones nuevas de la ciencia y del pensamiento conduce legítimamente no a un evolucionismo materialista, sino a un evolucionismo espiritualista. El mundo que nosotros conocemos no se desarrolla al azar, sino que está estructuralmente dominado por un Centro Personal de convergencia universal". Este Centro o Foco último de convergencia es lo que **Teilhard de Chardin** denomina el "verdadero punto Omega" o Dios, que, desde esta perspectiva, aparece como "Motor, Colector y Consolidador" último y primero del movimiento evolutivo del universo en sus dos dimensiones de cosmogénesis y de antropogénesis.

Lo real como razón y la afirmación de Dios

Blondel y **Teilhard de Chardin** intentan poner de manifiesto cómo el **logos** interno de lo real **es** una "afirmación" de Dios. Evidentemente la **mera** realidad de los entes o del universo evolutivo no es, por sí misma y en sentido estricto, una **afirmación** de Dios. Toda afirmación es esencialmente una actuación subjetivo-espiritual. La realidad de los entes o del universo sólo pueden constituir una afirmación de Dios en cuanto **entendidos** por la razón subjetiva (en el sentido arriba mencionado). La "razón real" como "afirmativa" de Dios nos conduce necesariamente a la afirmación de Dios por parte de la razón "subjetiva" o como facultad, única capaz de afirmar a Dios. Ahora bien, la razón subjetiva puede intentar acceder a la realidad de Dios desde dos perspectivas diversas: la intelección de lo real dado y de sí misma como razón. En el primer caso, la afirmación de Dios vendría actualizada como "representación coherente" (memoria científica) del fenómeno de lo real o como reflexión filosófica sobre los entes. En el segundo caso, Dios sería afirmado trascendentalmente como condición última de posibilidad de la actuación de la razón en cuanto tal. Después de las alusiones anteriores a **Teilhard de Chardin** y a **Blondel**, y de una referencia posterior a las célebres "cinco vías" tomistas, centraremos la reflexión en esta comunicación en torno a la afirmación trascendental de Dios como condición última de posibilidad de la razón subjetiva en cuanto tal en sus funciones cognoscentes y practico-éticas. Ello nos obliga a precisar el concepto de razón subjetiva y sus funciones fundamentales.

B. *LA RAZON TEORICO-COGNOSCENTE Y PRACTICO-CONFIGURATIVA*

Puede denominarse razón subjetiva al hombre en cuanto sujeto cognoscente y configurador de lo real dado. Estas dos dimensiones de la razón subjetiva corresponden -en líneas generales- a lo que suele denominarse razón teórica y razón práctica. Ahora bien, tanto en el ámbito del conocer como de la práctica, la razón subjetiva se actualiza a diversos niveles, que, en cierto modo, representan diversos estratos de profundidad.

a. La razón cognoscente o teórica.

1. La primera actualización de la razón subjetiva cognoscente es la **aprehensión de lo real** -mundano o intrasubjetivo- en su **facticidad concreta-individual** sea por los denominados sentidos exteriores o por la "sensibilidad interna". Este primer ámbito de aprehensión es estrictamente concreto-individual tanto de parte del sujeto aprehendente como del objeto aprehendido. Por ello, tal aprehensión, si bien constituye un saber, no representa aún ciencia, que es siempre un saber universalizado, despojado de la referencia al sujeto (objeto) individual.

2. La ciencia comienza cuando lo simplemente aprehendido es sometido a una elaboración **conceptualizadora** y **funcionalizadora**. La **conceptualización** consiste esencialmente en distanciar un contenido aprehendido de los restantes contenidos que no son él y en destacar los momentos en que tal contenido, en sí mismo, se constituye o estructura. Esta doble operación concluirá en una "representación" abstracta-universal: despojada de las peculiaridades del contenido en cuestión y válida, por lo tanto, para todo contenido que realice tal constitución o estructura. La **funcionalización** consiste en la determinación de las relaciones entre unos determinados contenidos. La funcionalización busca el establecimiento de las **legalidades**, según las cuales determinados contenidos están conexionados entre sí. Este establecimiento de legalidades tenderá, en último término, al establecimiento del sistema científico en la determinación de aquella legalidad fundamental que abarque a las diversas legalidades "regionales" como sus "casos" particulares.

Esta conceptualización y funcionalización científicas son un primer "dar razón" de lo real. Ahora bien, este saber científico se mueve en un estrato que puede denominarse estrato "superficial" o simplemente "fenoménico". La ciencia deja abierta la cuestión de un posible ámbito de realidad "transfenoménico".

3. El ámbito de lo "transfenoménico" es el objeto propio del **saber filosófico**. Con ello no quiere decirse que el saber filosófico tenga forzosamente como objeto un ámbito de realidad "tras" o "más allá" de lo real-fenoménico. Simplemente se indica que el saber filosófico va en busca de lo que en verdad **es** -sea ello fenoménico o no-, quede oculto tras el fenómeno o se "exprese", "patentice" o incluso se identifique con él. La

razón cognoscente en cuanto aprehende esta dimensión de "profundidad" de lo real recibió en la filosofía escolástica la denominación de **intellectus** (intuitus, intus-lectio).

Esta intus-lectio puede tener por objeto: a) lo que el **contenido** aprehendido es en sí mismo en cuanto tal contenido (la quiddidad o esencia); b) el **ser** en cuanto tal y los **principios** (legalidades) del ser.

El hombre entiende inmediatamente lo que es el ser. Inmediatamente aprehende el hombre la diferencia "abismal" entre el ser y el no-ser o la nada. En esta intelección inmediata del ser se actualiza la intelección de los principios (legalidades) del ser: principio de identidad: en su forma positiva (lo que es, es) y negativa (principio de no-contradicción: lo que es, excluye su no-ser); principio del fundamento o de razón suficiente (todo cuanto acontece, acontece por algo, tiene una razón o fundamento de su acontecer); principio de finalidad (toda actuación está enderezada a un fin).

El saber del ser y de sus legalidades es un saber absoluto (incondicionado en sí mismo y condicionante de todo otro saber). La razón cognoscente, en cuanto facultad del ser, será, por lo tanto, facultad de lo absoluto. Por otra parte, "dar razón" de un contenido determinado desde el ser y de sus legalidades será entender este contenido absolutamente y a una profundidad mayor que la conceptualización y funcionalización científicas.

4. La intelección del ser y de sus legalidades hace posible otra función característica de la razón: el **raciocinio o discurso** como operación de conexionar entre sí -a la luz del ser y de sus legalidades- diversos contenidos de ser (entidades) sabidos, reduciéndolos a ulteriores contenidos de ser relativa o absolutamente últimos. Estos contenidos de ser aparecen como aquello desde lo que se "da razón", relativa o absolutamente última, de determinadas entidades constatadas. **Kant** los denominó **ideas**, y destacó fundamentalmente tres: la idea del yo como unidad última de fundamentación de todo cuanto acontece en la vida "interna" del sujeto; la idea del mundo como unidad de reducción de cuanto es dado "fuera" del sujeto (con carácter de "mundaneidad"); la idea de Dios como unidad absolutamente última fundamentante de todo contenido subjetivo y mundano.

5. Todas estas funciones de la razón cognoscente están interiormente sostenidas por la "atracción" de la **verdad**, cuya asecución es el sentido esencial de toda actuación de la razón (cognoscente). La razón puede, de un modo global, ser denominada facultad de la verdad no solamente por esta esencial orientación a la verdad, sino, más radicalmente, porque sabe originariamente qué es la verdad y porque posee un "instinto" de la verdad por el que puede discernir la verdad de la falsedad.

La razón, en cuanto facultad de la verdad, es también facultad de lo incondicionado y absoluto, en cuanto la verdad se sustenta y afirma absolutamente a sí misma, es juez de sí misma y no es juzgada por algo que no sea ella misma. A su vez, la razón -en cuanto constitutivamente orientada a la verdad como algo absoluto- es, por sí misma, afirmación absoluta de la verdad.

b. La razón práctica configuradora.

La razón teórico-cognoscente tiene un fundamental carácter de pasividad. Conocer es aprehender, percibir, ver, ser-afectado. La razón práctica tiene, por el contrario, un carácter fundamental de actividad. La razón práctica es configurativa y determinante.

Esta determinación-configuración afecta primariamente a la **voluntad o al querer** ("objeto" primero de la razón práctica). Ahora bien, este querer -en cuanto querer serio o eficaz- lleva consigo el empeño configurativo de lo **real-dado**. De ahí que la razón práctica es -en su intención esencial- facultad de configuración de lo real, que aparece como "material" para la decisión práctica.

En esta configuración (del querer, de la acción y de lo real) la razón práctica es proyectivo-anticipativa de algo que "aún" no es, sino "será". En otros términos, la razón práctica es constitutivamente una razón finalmente ordenada en sus actuaciones. Esta finalización puede ser próxima-condicionada y última-incondicionada (absoluta).

1. Se actualiza una finalización **próxima-condicionada** cuando la configuración (del querer, de la acción o de lo real) está enderezada a la asecución de algo que no es afirmado como término **último** del querer-acción, ni como algo que se sostiene **absolutamente** a sí mismo. La finalización es aquí puramente funcional y no "concluyente" en sí misma.

2. Se actualiza una finalización **última-incondicionada**, cuando la configuración (del querer, de la acción o de lo real) está enderezada a algo que es afirmado como término **último** del querer-acción y que se sostiene **absolutamente** a sí mismo, sin hacer referencia a una finalización ulterior. Este término último del querer se presenta con el carácter de lo que **absolutamente debe ser**.

En esta finalización última-incondicionada la razón práctica se actualiza como facultad de lo absoluto. La razón teórica cognoscente apareció antes como facultad de lo que absolutamente es. La razón práctica configurativa se muestra ahora como facultad de lo que absolutamente debe ser, por lo menos en la intencionalidad inmediata de lo que absolutamente quiero que sea, sin referencia a una finalización ulterior. Este contenido que absolutamente debe ser es lo que se denomina bien absoluto. ('La vida de la razón y la afirmación de Dios', pp. 397-406)

IV. VALOR DE LA PERSONA EN EL MUNDO

La afirmación de la dignidad de la persona humana es el centro organizador de la encíclica "Pacem in terris". La encíclica quiere fundamentalmente indicar el camino de la paz, señalando su primera condición posibilitadora: **el orden** "en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad". Es claro que todos estos valores sólo tienen sentido en y para la dignidad de la persona. Especialmente llama la atención el constante recurso de Juan XXIII a la dignidad de la persona humana en la exposición de las cuestiones

particulares de las diferentes secciones. La persona humana y su configuración para toda ordenación social. Tras ella está solamente la infinita dignidad de la persona de Dios.

Con todo ello el Papa recoge explícitamente la doctrina de Santo Tomás sobre la dignidad de la persona humana, como lo más perfecto en todo el orden natural (Sum. theol., I, 29, 3); la única creatura, que, en todo el universo, es fin por sí misma, estando todo lo demás ordenado a ella (Sum. contra Gent., III, 113), y ella misma, en todo lo que es, puede y posee, referida a Dios (Sum. theol. I-II, 21, 4).

El camino que ha conducido al reconocimiento de la dignidad de la persona humana, tal y como lo encontramos en la "Pacem in terris", ha sido largo y difícil. La misma concepción cristiana no siempre tuvo plena vigencia en el mundo cristiano. Es, por lo tanto, importante que indiquemos, con rasgos forzosamente generales e inexactos, los momentos fundamentales del advenimiento de la dignidad de la persona humana, para comprender más precisamente el alcance de la encíclica pontificia.

A) La mentalidad antigua.

En el mundo antiguo el individuo estuvo fundamentalmente asumido por la colectividad (familia, tribu, ciudad, estado, raza). La esclavitud no era un "escándalo". Y sobre los dioses dominaban fuerzas impersonales, que, con manos ciegas, tejían los hilos del destino humano. En el mundo griego, el más "personalista" de la antigüedad, existía ciertamente un agudo sentido de la individualidad y de la dignidad personal. Sófocles y Sócrates son sus figuras más representativas. Sófocles apuntó tras el "destino" a un "orden" divino, fundado en el valor o desvalor de las acciones del hombre. Sócrates descubrió en la "interioridad" del hombre algo "digno" de ser conocido (conócete a ti mismo) y el "lugar" de patencia de lo verdadero y de lo bueno. Pero el esfuerzo de Sófocles no pasó de ser un clarividente atisbo, y Sócrates, al liberar al hombre de la irracionalidad del destino y de la sofista anarquía individualista, abriéndole la perspectiva del mundo ideal del ser y del valor, inició un movimiento, que, en la posterior "objetivación" del mundo ideal en Platón y en Aristóteles, debía convertirse en un nuevo y más grave peligro para la persona. La vida humana quedaría escindida en la contemplación objetiva de un mundo ideal y la "indigna" subjetividad pasional o biológica. Lo individual, considerado, en el fondo, como "caída" o "desgracia", sería "indigno" del conocimiento y del amor (Platón, Aristóteles) y algo de lo que hay que "liberarse" (Plotino). No es, por lo tanto, extraño que el mundo griego presentase el primer esquema teórico de una sociedad "racionalmente" colectivizada (estado "comunista" platónico).

B) El mensaje cristiano.

El cristianismo presentó al mundo antiguo el "escándalo" de la singularidad y de la multiplicidad; de la individualidad y de la personalidad; de un Dios que "pone" lo numéricamente distinto como "término" de su conocimiento y de su amor.

Para la mentalidad antigua el "escándalo" de la creación residía no tanto en la "incomprensibilidad" de una producción **ex nihilo**, cuanto en la positiva valoración, en ella implícita, de la multiplicidad y de la individualidad. Lo incomprensible era que Dios, no por necesidad o fatalidad, sino por un positivo acto de amor, libremente puesto (D. 1785), hubiese llamado a la existencia a otro ser distinto de El; más aún, a una infinita multitud de seres distintos de El y entre sí. Lo "imposible", para la mentalidad antigua, era la sustitución del "racional" monismo o del "fatal" dualismo, por la aceptación, como **valor positivo**, de la multiplicidad de los seres.

Más aún, en el centro axiológico de esta multiplicidad había puesto Dios a un ser especialísimo, que, reuniendo en sí todos los estratos de lo creado, tenía la peculiar capacidad de **distanciarse** de todo lo que no era él -el mundo y -¡Dios!- y afirmarse **en sí mismo** frente al mundo y frente -¡incluso contra!- Dios. De ahí que Dios no podía regir a este ser como regía a las demás cosas del mundo. Debía "dialogar" con él. Le dió incluso una "compañera igual a él" y le encomendó la tarea de "multiplicarse". Las obras del Dios cristiano eran ciertamente incomprensibles. Más aún, él mismo era incomprensible, ya que su ser y su vivir más profundos se actualizaban en la unidad de lo divino, en la trinidad de una vida interpersonal.

Desde esta incomprensibilidad del ser de Dios, se "comprende" la incomprensible creación del hombre -a su imagen- en multiplicidad de personas. El Dios subsistente en trinidad de personas no quería ser Dios del mundo o de la humanidad, sino de Abraham, Isaac y Jacob. De ahí que sólo en el caso del hombre se reservó para sí la creación inmediata de cada una de las "almas" (D. 203; 236; 738; cfr. Sum. theol., I, 60), de modo que hombre-individuo no es un mero "ser-ahí", sino término de un designio divino individuante; existe por haber sido "llamado" **personalmente** por Dios (cogitor a Deo, ergo sum).

Con este hombre individual quiere Dios establecer relaciones estrictamente personales (amicales). Tendrá una providencia individual sobre él, en que todos y cada uno de sus "cabellos" estarán contados; en su presencia cada hombre tendrá su "nombre", en el que será llamado; esta llamada la escuchará en el secreto de su corazón, que Dios se ha reservado para sí, negando su acceso incluso a los "ángeles del cielo". En esta interioridad, en que sólo existen, rostro a rostro, Dios y el alma (San Agustín), Dios nunca despojará al hombre de su libertad de decisión personal, sino, en la libertad, le invitará o le exigirá "mudar su corazón" (metanoia) y servirle en sinceridad de espíritu. Si el hombre "obedece", nacerá de nuevo, por la gracia (Io. 3, 5ss.; 1 Io. 3, 9ss.), como hijo (Gal. 4, 4ss.) y entrará en comunicación amical con la divina Persona. Cara a Dios deberá el hombre, después de su muerte, dar personalmente razón de su vida (D. 464; 693; 530s.); y su destino último será entrar en comunicación, individualmente diferenciada (D. 287; 464; 693; Sum. theol. I, 12, 6), con Dios.

Ciertamente el hombre no está llamado a realizar su destino en un aislacionismo subjetivista. El hombre camina hacia Dios en la comunidad; en último término, en la comunidad de creyentes que es la **Iglesia**. Pero es claro que la Iglesia no debe ser concebida como un "organismo" o un "cuerpo" cerrado en sí mismo y aniquilador de la subsistencia personal de sus "partes". La Iglesia es una **comunidad** (no mera multitud) de **personas**, en que en modo alguno debe quedar suprimida la autonomía espiritual de sus "miembros", sino que más bien debe entenderse a sí misma, no sólo en cuanto sociedad jurídica, sino también en cuanto "Cuerpo místico", en misión de servicio a **cada uno** de sus fieles, **como** personas, esto es, como medio o camino para que singularmente **cada uno** encuentre **en ella** su acceso **personal** al Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

C) El mensaje cristiano en la historia.

El mensaje cristiano de la dignidad de la persona humana **individual** no se actualizó en todas sus implicaciones -sobre todo en las referentes a la ordenación social- en la conciencia colectiva del mundo antiguo y medieval, si bien sobre todo en la Edad Media se llega a una suficiente precisión teórica del ser y dignidad de la persona. La deficiente realización sociológica de la persona en la edad antigua y media es debida, no sólo a la inercia del pasado, que sólo trabajosamente podía superarse, sino, en gran manera, al rudimentario estadio pretécnico, que impedía al individuo liberarse suficientemente de la servidumbre de las necesidades corporales y le situaba en estrecha relación de dependencia del "favor" del señor. Este dato es importante tenerlo en cuenta porque, en nuestros días, el estado técnico, relativamente elevado, en que vivimos, y la correspondiente liberación de las servidumbres biológicas, ha dado uno de los fundamentales presupuestos para una más plena realización de la personalidad.

La época moderna trajo, en líneas generales, una afirmación del individuo. Esta afirmación se actualizó primeramente en el ámbito filosófico-cultural y en el religioso, ya preparados por las corrientes "individualistas" de la baja edad media. La afirmación del individuo en la esfera cívica vino después (revolución francesa). Desgraciadamente en las nuevas posiciones se había en gran parte perdido la adquisición griega y cristiana de la apertura al valor, como constitutivo esencial de la personalidad. De ahí que el pathos de la dignidad de la persona, tal y como vivió la época moderna, se nos antoja hoy indefinido y vacío de contenido humano, aunque en el ocaso de la edad moderna, Kant formula, de forma clásica imperecedera, el primero y fundamental modo de comunicación interpersonal: obra de manera que nunca utilices a la humanidad, sea en tu persona, sea en la persona de otro, como medio, sino siempre como fin en sí misma.

El individualismo moderno difícilmente podía dar lugar a una verdadera **comunidad**, tal como la sentían los pueblos europeos, sobre todo bajo el movimiento romántico. En la encrucijada de los siglos XVIII y XIX es característica la posición de Novalis,

quien preconizaba un nuevo renacimiento "católico", que debería absorber a la revolución francesa y dar paso, en una nueva Europa, a una restauración de la edad media.

En esta línea puede situarse la instauración hegeliana del "Reino de Dios" en la tierra. Con genial energía especulativa liberó Hegel a la especulación antropológica de la vacuidad iluminista y de su "extrañamiento" en categorías y módulos científicos, orientándola hacia su auténtico lugar natural: el ámbito del ser y del valor en la comunidad histórica de los espíritus. Pero la nueva "ubicación" del hombre, tal y como Hegel la precisó, fue vivida, por la generación siguiente, como una nueva servidumbre de la persona espiritual a lo humano universal e impersonal. Y ciertamente no es una simple coincidencia que Hegel sea, de una manera u otra, invocado por todas las concepciones totalitarias u organicistas de la sociedad.

Después de la disolución de la estructura social-cultural que hizo posible la sistematización hegeliana y que, a su vez, alcanzó en ella su configuración especulativa más característica, se adelantan, en el ambiente europeo, tres actitudes de espíritu, que, originariamente filosóficas, tienden, sin embargo, a "realizarse" en ordenaciones sociales. Filosóficamente las tres actitudes tienen tres nombres propios: Marx, Kierkegaard y Nietzsche. En los tres hay una decidida protesta contra la mistificación idealista y el consiguiente "enajenamiento" del hombre, entendido como un "punctum" en un continuo ideal-irreal. En Nietzsche se revela, ante todo, el individuo, contra el ilusorio orden de valores transcendentes, que no resiste la prueba de la sinceridad. Pero el advenimiento del nuevo hombre, de espaldas a la trascendencia del valor, significará la instauración del "nihilismo" y en última instancia, del "antihumanismo", puesto que afirmar que al hombre **todo** le está permitido, implica aceptar que **todo** está permitido **sobre y con** el hombre. En Marx y en Kierkegaard se revela no ya el mero individuo, sino el viviente hombre concreto, que en Kierkegaard se afirma fundamentalmente como libertad en la presencia de Dios y en Marx como "trabajador", esto es, creador, en comunidad, de la ciudad terrena. El movimiento humano iniciado por Kierkegaard y el inaugurado por Marx se han distanciado, funestamente para el porvenir del hombre, cada vez más y más. Y una de las tareas más urgentes de todos es "aunar" ambos movimientos, no precisamente amalgamándolos allí donde no pueden encontrarse sin contradicción, sino "remontándose" más allá de su divergencia, a su unidad.

La situación actual está fundamentalmente delimitada por el extremo de un liberalismo individualista, cada día más en retirada, y por un colectivismo de signo comunista, más o menos acusado. Entre ambos extremos se actualizan otras tentativas por estructurar una ciudad terrena a la medida del hombre en su inalienable individualidad y en su esencial relación a la comunidad. En esta dirección el esfuerzo más decididamente sostenido y más sustantivamente cristiano es el representado por la "escuela" personalista formada en torno a E. Mounier.

Con esto llegamos a la cuestión esencial. ¿Qué es ser-persona? ¿En qué consiste su dignidad por la que se afirma como módulo de toda configuración social? Consideramos la cuestión desde la perspectiva humano-natural. Hemos hecho ya una so-

mera referencia al contenido sobrenatural de la persona. Tampoco podemos aquí fundamentar cumplidamente todas las precisiones que seguirán sobre ser-persona y su dignidad. Debemos limitarnos a resumir la doctrina tradicional, juntamente con las adquisiciones contemporáneas definitivas, para alcanzar la debida perspectiva, desde la que Juan XXIII propone una configuración humano-personalista de la sociedad.

D) El Ser-Persona.

La filosofía y la teología escolásticas han sostenido, en general, la famosa definición de la persona presentada por Boecio, como "rationalis naturae individua substantia". La benemérita definición continúa aún siendo aprovechable y capaz de enmarcar las reflexiones contemporáneas sobre la persona.

1. Ser-persona significa, ante todo, **substancialidad**: a) **negativamente**, no existir en otro; b) **positivamente**, ser **en sí**. Según la clasificación escolástica de las substancias, la persona es substancia **primera** -realidad individual de la que todo se "predica" y que ella misma no es predicada de nada- y **completa** -que se basta a sí misma y no forma parte ni está ordenada a formar parte de un todo envolvente.

La substancia, por ser en-sí, es también esencialmente **para-sí**. Es afirmación plena de sí misma en el orden del ser y de la finalidad de la operación. La substancia constituye, por lo tanto, un "mundo" en sí misma, una totalidad unitaria envolvente, cuyo centro sustentador es ella misma, en su ser más propio (ipseidad). Por ello toda substancia se afirma **frente** al mundo envolvente en que está ubicada y se constituye en **un-otro-ser**.

Este modo de ser substancial, que despunta ya en el ámbito de las "cosas" materiales, alcanza su grado supremo mundano en la substancialidad humana. En el hombre la autoposición y autoafirmación diferenciativa frente a lo que no es él es ónticamente **espiritual** -superior a la autoposición orgánico-biológica- y **se sabe y se quiere** como tal. El hombre tiene la pasmosa capacidad de retrotraerse completamente a su centro viviente, en el que misteriosamente **él** es **él mismo**, y en esta presencia-ante-sí, que constituye la primera persona (yo), afirmarse frente a toda dispersión "mundana"; poseerse a sí mismo "desde dentro" y en la inmediatez de ser él mismo su propia autoposición; esbozar, libremente, desde este centro inobjetivo e inaprehensible, el proyecto de su inserción en el mundo, que queda "esquematizado" por él, como su posible campo de acción. Desde esta perspectiva, puede afirmarse no simplemente que la substancia espiritual es un "mundo-en-sí", sino el mundo. Cada hombre no sabe de otro mundo, sino de aquel en que él mismo se ha encontrado y en el que se ha proyectado en la intencionalidad cognitiva y operativa.

Esta substantividad humana es ontológicamente inalienable. No hay poder humano capaz de suprimirla. Y Dios mismo ha decidido no despojar de ella al hombre. Puede decirse que es la "nota artificis", el "sigilum divinum", en que Dios, absoluta Subsistencia, ha creado y signado al hombre.

Se comprende que Santo Tomás afirma que la persona humana es "perfectissimum in tota natura". La personalidad humana es, en efecto, el modo más perfecto de ser en el orden natural, el modo más elevado de dominio sobre el mundo y el reflejo más perfecto del ser (aseidad) de Dios.

2. La substancialidad completa humana implica por sí misma la **individualidad**, vestigio de la esencial unicidad divina. La autoposesión que el hombre tiene de sí mismo, en su yo reflexivamente transparente y volitivamente afirmado, sólo es concebible en la irrepetibilidad concreta de su singularidad, por la que es simplemente él. De ahí que respecto a todo hombre singular la pregunta **¿qué es?**, debe ser sustituida, como inadecuada, por la personal **¿quién es?** la persona sólo tiene un único nombre propio irrepetible; su designación no puede ser descriptiva o deductiva, sino indicativa, a semejanza de la señalización con el dedo índice (ecceitas). Esta indescriptibilidad de cada persona no proviene de una extrema pobreza interior, a modo de las unidades de una serie numérica, cuyo valor depende del lugar que ocupa en la serie. La persona es indescriptible en razón de la **unidad de integración**, sin parangón con ninguna unidad sistemática racional, en que posee su riqueza interior. El individuo es lo en sí no-dividido e indistinto (quod est in se indistinctum [indivisum], ab aliis vero distinctum). En razón de esta unidad de indistinción decían los escolásticos que el individuo era "inefable", esto es, que se resistía a la dispersión distintiva de la palabra humana, aunque no a la de la palabra divina, que, antes de la constitución del mundo, llamó a cada uno por su nombre. Desde la perspectiva creacionista el último "principio de individuación" es la voluntad **individualmente creadora** de Dios. En este llamamiento "nominativo" de Dios radica la delimitación de cada hombre individuo de todo lo que no es él mismo y la consitución en **dignidad** de su ecceidad.

3. Por ser subsistencia completa individual el hombre es **incomunicable**. Cada hombre es sólo y todo de sí; sólo se pertenece a sí mismo. Siempre y en todo caso es **id quod est**, nunca **id quo** aliquid est. La persona humana es esencialmente "inasumible" y nunca puede formar parte de un todo envolvente, al que estaría finalmente ordenada. Por ello es esencialmente fin de sí misma. Santo Tomás pregunta si Dios gobierna a las substancias intelectuales por (propter) sí mismas, o por el bien de la especie o del universo. Y responde: "Substantiae intellectuales gubernantur propter se, alia vero propter ipsas [...] Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam". Y un poco más adelante: "Sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui [...] Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum".

4. Pero, entendida así la personalidad, ¿no sería imposible o, por lo menos, "antipersonal" toda auténtica vida comunitaria? La cuestión nos lleva a la determinación del carácter **espiritual** (los escolásticos: racional) de la individualidad humana. Precisamente la tensión dialéctica entre individualidad y espiritualidad nos posibilitará, en un ámbito más profundo de aquel en que hasta ahora nos hemos movido, la intelección del ser-persona en el hombre.

El pensamiento contemporáneo ha esclarecido suficientemente este aspecto y ha mostrado cómo ser espíritu es interioridad "transcendente", estar en sí mismo transcendiéndose. Espíritu y transcendencia se implíquen mutuamente. La actualidad espiritual no es simplemente operación inmanente que puede tener lugar en yuxtaposición (junto o al lado de...) a las cosas y sujetos ajenos, sino, ante todo y originariamente, **estado** de apertura al ser y al valor. Ahora bien, el ámbito del ser y del valor no es simplemente una esfera de realidades impersonales. En tal caso la apertura a él significaría una "despersonalización" del individuo. El momento impersonal puede considerarse como el momento más "obvio" del ser y del valor, pero una reflexión más atenta a su modo de patencia en el espíritu descubre su esencial referencia de "inhesión" en el ámbito personal. Ni el ser ni el valor pueden existir en sí mismos, sino en su **afirmación** en una persona. En rigor no existen valores, sino personas que "afirman" el valor. Lo cual no quiere decir que el valor sea una "proyección" de la persona y mucho menos de la persona **humana**, ya que ésta, en cuanto espíritu, precisamente se actualiza como movimiento o presencia ante el valor.

La inmanencia "personal" no es, por lo tanto, subjetividad cerrada en sí misma, sino, en último término, puesto que el valor sólo se "potentiza" en el ámbito interpersonal, **estar en sí mismo en la presencia del otro**; interioridad vivida y ex-sistencia ante un tú. La conciliación definitiva entre inmanencia personal, comunicación interpersonal y absolutividad del valor sólo se alcanzará mostrando cómo, en último término, el otro, ante el cual ex-iste el hombre como persona, es el Tú divino -subsistente Valor Personal y centro del reino de los espíritus-, del cual el espíritu humano no puede, en verdad, decir que sea ni él mismo, ni idéntico a él; ni distinto, ni otro. Esta fue la profunda experiencia metafísico-religiosa de San Agustín: la verdad y el bien, que su corazón buscaba, eran El Verdadero y El Bueno, quien, para el espíritu, era más íntimo que su misma intimidad.

5. Desde la perspectiva alcanzada debe decirse que la persona, ontológica y "sicológicamente", es unidad dialéctica de "**esse-in**" y "**esse-ad**" en que ambos momentos deben ser considerados igualmente originarios, sin que quede lugar para la cuestión de cuál es anterior. Sin "esse-in" la personalidad queda retrotraída a un todo envolvente, en cuyo "continuum" el espíritu singular es un momento. Sin "esse-ad" -axiológico e interpersonal- el espíritu queda empobrecido en la abstracción de la individualidad. Lo cual quiere decir que solamente en la **comunicación personal**, en que el otro está presente ante mí como persona, yo me realizo o ex-sisto como persona. E. Mounier ha dedicado especial atención a la determinación de los momentos de toda comunicación personal: salir de sí mismo, comprender la situación singular del otro, tomar sobre sí su destino individual, entregarse a él en gratuidad y fidelidad. De ahí que el hombre deja necesariamente de ser persona cuando "ignora" al otro como persona. Esto es, si se cierra en sí mismo (egoísmo, individualismo); si intenta "abordar" al otro como **cosa** o como **medio** para afirmarse a sí mismo en él dominándole, buscando en él un simple reflejo de sus concepciones (dogmatismo y sometimiento intelectual) o el cumplimiento de sus prescripciones (dictadura y servidumbre de la vida), poseyéndolo o utilizándole para el logro de sus fines económicos, sociales, políticos o "materialmente" espirituales o religiosos; si se acerca a él no para "asumirlo" en

su situación irrepetible y cooperar el desarrollo pleno de su personalidad singular, sino para ajustarlo al engranaje de su "empresa" o al sistema de su concepción del mundo. Este es el elevado precio que debe pagarse por la despersonalización del otro. El hombre tiene el terrible poder, que Dios no lo ha querido para sí, de tratar al otro como cosa, pero, solamente, a costa de dejar automáticamente él mismo de ser persona y degraduarse al estado biológico animal. Ni el poder, ni la gloria, ni una pretendida misión o institución de lo alto, son capaces en tal caso de liberarle de la animalidad en que él mismo se ha situado.

6. Ya hemos indicado cómo la comunicación interpersonal constitutiva de la personalidad de cada hombre es, en última instancia, presencia (ex-sistencia) ante la Persona divina. Este punto, fundamental en el denominado existencialismo cristiano, había sido ya indicado por Santo Tomás: **todo** el hombre, así como está individualmente gobernado por Dios, está también individualmente ordenado a Dios como a su fin último. Recogiendo el espíritu de esta concepción tomista, Francisco de Vitoria escribía: "En el organismo corporal la parte natural existe precisamente por (propter) el todo. Pero en la Iglesia cada hombre es por (propter) Dios y por sí mismo; ni el bien privado se ordena al bien del todo por lo menos principalmente (principaliter), ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza, ni las demás realidades sobrenaturales residen inmediatamente en la comunidad".

E) La dignidad de la persona humana.

En esta inmediata ordenación de la persona individual a Dios y en su consiguiente ex-sistencia **de** (ex) Dios y **ante** Dios se funda originariamente la **dignidad** de la persona humana. La dignidad reside propiamente sólo en Dios. Sólo El es digno en el esplendor de su absoluta autoposesión valiosa. De ahí que la dignidad, en sentido propio, comporte exclusivamente a aquel ser que está en **inmediata** relación con la subsistente dignidad divina. Esta relación no puede evidentemente ser la accidental de un mero "esse ad" sino, en el ámbito de las relaciones interpersonales, debe entenderse como la subsistencia (esse in) de una autoposición valiosa, que en tanto lo es cuanto que está referida a Dios. Según esto, todas las demás entidades mundanas serán solamente dignas **por** y **en** relación con la dignidad "participada" de la persona humana. Esta es la razón más profunda por la que Santo Tomás afirma que la persona humana es "omnium naturarum dignissima". Tan estrechamente relaciona Santo Tomás la personalidad con la dignidad que opina que el nombre mismo de persona significa ya por sí mismo dignidad.

Santo Tomás apunta también a la comunicación como nota esencial de la dignidad. Dignidad implica nobleza y ésta no es mera subsistencia en sí mismo, sino donación sin pérdida del centro personal de quien se comunica. Dios es nobilísimo por ser el máximo comunicable y la máxima donación. De ahí que "en el hombre que tiene la caridad" (don divino que revierte hacia Dios y se orienta hacia el prójimo) está presente "per nobilissimum efectum". De nuevo encontramos aquí los dos momentos

constitutivos de la personalidad: autoposición valiosa y transcendencia en la doble dirección ante el Tú divino y humano.

F) La comunidad de personas.

Sólo desde la altura alcanzada debe plantearse la cuestión de la relación **persona-sociedad**. En primer lugar es suficientemente claro que el personalismo, en el sentido reseñado, no se opone en modo alguno a una verdadera vida comunitaria. Más bien, concede a la comunidad y, en un sentido más amplio, a la sociedad su razón de ser y su sentido más hondo, ya que comunidad y sociedad no aparecen simplemente como producto de la indigencia de la persona individual, sino como su modo esencial de ex-sistir.

Ahora bien, es claro que la dignidad inalienable de la persona exige, a su vez, que la comunidad sea una **comunidad de personas**. Fundamentalmente esta comunidad de personas implica: a) que lo colectivo y su configuración no atente contra la subsistencia de la persona (momento negativo); b) que la vida comunitaria se sitúe en la perspectiva de auténtico servicio a la personalidad, no en su momento genérico-universal de los "valores" humanos, sino en la **singular** realización de estos valores en cada persona individual.

En una concepción cristiana del hombre no cabe discusión respecto a estas exigencias, tomadas en su generalidad abstracta. Muy distinto es, sin embargo, el caso de la práctica. Es difícilmente superable la tentación de valorar el éxito de una empresa por encima del desenvolvimiento individual de cada una de las personas que deben llevar adelante tal empresa, y de estructurar, por lo tanto, la organización colectiva en función de una pretendida "eficacia" y no en vistas a la **verdadera** eficacia de toda comunidad: el desarrollo **auténticamente personal de cada uno de sus miembros**. Igualmente peligrosa es la tentación de imponer un determinado esquema de vida o de doctrina como patrón unívoco de salvación, o comportamiento ciudadano.

Excepto en las colectividades totalitarias, lo que generalmente impide la configuración de una auténtica comunidad de personas no es un plan o un designio antipersonalista, sino un fondo de motivaciones más o menos próximo a la claridad de lo consciente. Entre estas motivaciones podemos mencionar la atracción engañosa de la obra a realizar o del destino a cumplir; la impaciencia por el éxito pronto; la pereza espiritual, que se refugia rápidamene en lo general abstracto, fácilmente manejable, y para la que la singularidad es siempre molesta y enojosa; la inconsciencia que ignora que la espontaneidad individual es el centro vital que sostiene y vivifica a toda comunidad; la astucia del espíritu conservador que recubre con el prestigio de la tradición o con el fácil recurso a la "naturaleza" o a la seguridad, el interés por sostener las propias posiciones privilegiadas o la carencia de flexibilidad espiritual para mudar la configuración de la comunidad según la cambiante situación de sus miembros.

No es ciertamente fácil configurar una estructura comunitaria **positivamente** ordenada al servicio de las personas que la integran, pero es la tarea de nuestro tiempo si quiere superarse el nihilismo individualista y el colectivismo. En ello va la salvaguarda de la paz, como indica Juan XXIII. La configuración social sólo podrá servir a la causa de la paz si se establece según el orden querido por Dios en que la persona es el fundamento y punto de referencia de la sociedad. Juan XXIII nos previene también contra el pesimismo de quienes desconfían de la conciencia moral del hombre y preconizan el recurso a la fuerza para estructurar una sociedad, que paradójicamente quiere presentarse como verdaderamente humana. Desconfiar del hombre es desconfiar de la obra de Dios y de su mensaje impreso en el fondo de cada alma.

G) Dignidad de la persona en el mundo.

La ordenación comunitaria presentada por la encíclica "Pacem in terris", a cuya lectura hemos querido introducir destacando la quintaesencia de su espíritu personalista, no quiere limitarse a meras formulaciones abstractas. Juan XXIII sabe perfectamente que la persona es espíritu en el mundo, y que su realización como persona espiritual depende en gran manera de estructuras objetivistas, precisamente porque su existencia en el mundo es peligro constante de alienación y de pérdida de su ser. De ahí que un mensaje personalista sólo es "fidedigno" si se "verifica" en el penoso trabajo de la configuración de circunstancias temporales en que la vida personal sea algo más que un utópico ideal. Por ello el Papa analiza en la primera parte de su encíclica concreta desde la actual coyuntura histórica, el ámbito de derechos de la persona humana en el orden físico, moral, cultural, religioso, social y político.

La dignidad de la personalidad humana le confiere a cada hombre el derecho a la existencia y a un nivel de vida digno; a ser respetado; a buscar libremente la verdad y defender sus ideas; a una información objetiva de los sucesos políticos; a una instrucción fundamental y, si está capacitado para ello, a una formación técnico-profesional y a la más elevada formación intelectual; a honrar a Dios según el dictamen de su propia conciencia; a profesar la religión privada y públicamente; a elegir su propio estado de vida; a fundar una familia con todos sus derechos económicos, sociales, culturales y morales; a trabajar sin peligros físicos, sin peligros morales y con una retribución económica que le proporcione un digno nivel de vida; a la propiedad privada; a una asociación libremente estructurada, con propia iniciativa y responsabilidad dentro de ella; a la emigración e inmigración; a tomar parte activa en la vida pública; a la defensa jurídica de sus propios derechos.

Por último queremos hacer mención del carácter de constante "quehacer" propio de la dignidad humana. La auténtica vida personal no es nunca una adquisición segura, sino siempre una batalla que ganar; lo personal es constante conquista; el universo personal, constante tarea en común. Juan XXIII lo sabe; de ahí que después de presentarnos los derechos de la persona humana en razón de su dignidad, nos presenta la perspectiva combativa de la pugna constante por una vida digna personal y

social. "Los derechos naturales recordados hasta aquí están inseparablemente unidos en la persona que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su raíz, su alimento y su fuerza indiscutible. Al derecho de todo hombre a la existencia, por ejemplo, corresponde el deber de conservar la vida; al derecho a un nivel de vida digno, el deber de vivir dignamente, y al derecho a la libertad en la búsqueda de la verdad, el deber de buscarla cada día más amplia y profundamente". ('Dignidad de la persona en el mundo', 228-245)

V. *DIGNIDAD DE LO RELATIVO: PRESENCIALIZACION DE DIOS EN LA AUTORREALIZACION DE LA EXISTENCIA AUTENTICAMENTE HUMANA*

A) La dimensión moral de la existencia humana interpersonal.

Una indicación, meramente tética, de los momentos fundamentales de la reducción moral de la existencia humana.

1. La reflexión reductivo-transcendental sobre la existencia humana remite a un **saber de sí** o presencia de la subjetividad ante sí misma como condición de posibilidad del saber o presencia objetiva de todo otro contenido.

2. La presencia de la subjetividad ante sí misma es, a su vez, **autoelección** o decisión de la subjetividad **por sí misma**. De ahí el momento que se da en todo conocer objetivo, de atracción o de **apropiación** del contenido por parte del sujeto.

Esta intimidad ante sí y decisión de la subjetividad por sí misma puede ser denominada **libertad**. Tal libertad, por ser consituyente de la subjetividad y condición de posibilidad de toda objetividad, no puede ser término de una elección. Es, por lo tanto, lo **primordialmente fáctico**. La subjetividad está "forzada" (Sartre diría "condenada") a la libertad.

3. Ahora bien, esta libertad primordial es consitutivamente libertad **ante otra libertad**. La libertad no es una "cosa" o "cualidad ontológica": sólo es real como **actualidad** concreta-determinada y todas las actualidades de la existencia humana (aun las aparentemente más íntimas) implican una constitutiva relación de sentido a otra subjetividad y libertad. La condición óntica de la existencia humana es la correlación o reciprocidad de las libertades: ponerse como libre implica situar al otro, ante mí, como libre.

4. En el nivel de la existencia humana hasta aquí desvelado, esta "aceptación" de la libertad del otro es una mera **forzosidad**, correspondiente a la forzosidad de mi libertad: para ponerme como libre **tengo que** aceptar, mejor dicho, "soportar" la libertad del otro a la que estoy ónticamente vinculado. Tal "aceptación" no es, por lo tanto, una afirmación **formalmente** moral: la libertad ajena no aparece ni es afirmada como **bien moral**. En la conciencia moral el bien (moral) es vivido como un contenido

que por su **positividad** cualitativa **debe** ser afirmado y que por su "**señorío**" y **dignidad** intrínseca **eleva** y **dignifica** al sujeto que lo afirma. La conciencia moral no vive el bien (moral) como una imposición que "ata", sino como una positividad que "convence". El sujeto moral no dice "así es" o "así tiene que ser", sino "así sea"; "es **bueno que así sea**".

En cuanto la libertad ajena, por su misma presencia, "pone en cuestión" y "desbanca" mi libertad, la convivencia humana basada en la aceptación **forzosa** de la libertad ajena sólo puede superar el "salvajismo imperialista" de la libertad en un **juridicismo**, ordenado, según el principio del **egoísmo**, a la delimitación del ámbito de actualización de las libertades.

5. La heterogeneidad cualitativa entre la mera aceptación fáctica de la libertad del otro y su afirmación formalmente moral exige que el otro, en su libertad, se me haga presente no simplemente como algo que fácticamente está ahí y con lo que tengo que contar, sino como libertad que está frente a mi libertad **debiendo** ser, como llamada y exigencia, a mi libertad, **en sí mismas justificadas**.

6. Ahora bien, (cómo sé, en verdad, que el otro, en su libertad, es algo que **deba ser** con la **necesidad absoluta** del deber-ser? La única respuesta a esta pregunta sólo puede ser, en último término, ésta: el otro, en su libertad, se me hace **inmediatamente** presente y es aprehendido por mí como **bien** que, por su **positividad** intrínseca, debe ser. Cualquier otra respuesta implicaría la falacia del tránsito del mero ser al deber-ser, de lo fáctico a lo moralmente bueno, de lo constatado a lo afirmado (como bueno).

Esta aprehensión-afirmación del otro como bien no se actualiza al margen de mi libertad. Pero ello no elimina ni mengua su evidencia inmediata, genética de sí misma, ni convierte la afirmación en mera opción o valoración subjetiva. En mi libre "conversión" -ciertamente, en principio, ya afirmativa- hacia el otro **veo**, en el sentido más estricto del término, que son **buenas** y **debo**, por lo tanto, poner todas aquellas actitudes que (en una gama que va desde el positivo respeto al amor) afirman al otro ante mí presente, y veo que son **malas** y **debo** evitar todas aquellas actitudes y comportamientos conducentes a su negación o mediatización a mi capricho, interés o sistema de ideas y valorizaciones. En este punto, en vez de teoretizar en el vacío, tenemos que situarnos ante el rostro concreto-individual del otro y preguntarnos si podemos, en **serio** y **consecuentemente**, sostener que la exigencia que en este rostro se nos hace presente es resultado de nuestras opciones, mociones sentimentales, valoraciones subjetivas, convenciones tradicionales-sociales o, incluso, calculaciones utilitarias. Debemos preguntarnos si nuestra decisión de no violentar, destruir o borrar este rostro no está, en verdad, justificada por algo que se nos hace realmente presente en él.

7. Ahora bien, la aprehensión del otro como bien (moral) no es una mera inmediatez. Su mediación racional es posible. En la línea de reflexión (antropológico-transcendental) en que nos movemos, tal mediación consistiría en mostrar que sólo la aprehensión-afirmación del otro **como** bien moral (con los caracteres indicados) hace posible una **existencia humana** estrictamente **libre**, por encima de la forzosidad y de la arbitrariedad en sí mismas injustificables y en último término negadoras de la libertad:

a) La positividad valiosa, patentizada en el otro, hace posible su aceptación no simplemente porque "no tengo más remedio" o estoy forzado a ello (incluso contra una posible voluntad mía de independencia y dominación que viviría esta forzosidad como una "condena") sino, en el sentido más pleno de la **libertad, porque quiero**: en un querer sostenido por la atracción de la positividad de un bien que no me ata, fuerza o "vence", sino me "con-vence". No se "soporta" al otro, sino que se le afirma. No se dice "así es" o "así tiene que ser", sino "así sea". La relación con el otro no es meramente factual o simplemente espontánea-natural, sino estrictamente **libre-interpersonal** y, por lo tanto, eminentemente **humana**.

b) La presencia del otro como bien hace patente la **positividad** y **dignidad** de **mi libertad** y subjetividad y me permite no sólo soportarme en mi facticidad, sino afirmarme como algo que, por sí mismo, **debe ser**.

c) La presencia del otro en mi mundo revela la "injusticia" de mi yo como mero poseedor-dominador de mi mundo. Ante el otro, mi yo dominador se me aparece como "injusto poseedor", mi subjetividad dominadora como "salvajismo" e "imperialismo", de que yo mismo me **avergüenzo** y que me hace aparecer ante mí mismo como **indigno**. Sólo la aceptación del otro en mi mundo (la fraternal hospitalidad y comunicación del mismo mundo con el otro) me libera del "salvajismo" en que yo mismo me desprecio y me permite afirmarme en **dignidad**. Mi justificación es la práctica de la justicia.

Desde la perspectiva alcanzada puede entenderse en qué sentido la moralidad consiste en la **autenticidad** (entendiendo por autenticidad la decisión **libre** por **mí mismo** en la configuración real de mi vida). Esta perspectiva permite, a su vez, conciliar la intelección "trascendentalista" del otro y su comprensión "dialógica" que, por desconocimiento recíproco, marchan frecuentemente por caminos paralelos y, a veces, contrapuestos.

B) La afirmación (moral) interpersonal como principio de toda moralidad.

No es éste el lugar para poner de manifiesto cómo la afirmación del otro (en el sentido indicado) consituye el contenido **nuclear** de **toda** moralidad tal como la vive la conciencia natural-cotidiana en el discernimiento entre el bien y el mal. La intención de las reflexiones precedentes ha sido solamente explicitar la dimensión moral como constituyente de la existencia humana en cuanto tal. Deben, sin embargo, destacarse dos momentos de la afirmación moral del otro, necesarios para la radicación antropológica de la afirmación de Dios que pretendemos.

a) Uno de ellos ya ha aparecido. El contenido **definitivo** y **terminal** de la afirmación moral no es un mundo de valores que, en último término, remitiría a mi subjetividad (dominadora) como fuente de valorización, sino el tú **concreto-individual** que me sale al encuentro y cuya afirmación me constituye como existencia auténticamente humana.

b) El segundo momento es el carácter **incondicionado** de la afirmación moral del otro. Afirmar al otro **incondicionalmente** en su mismidad concreta-individual, es afirmarlo **independientemente** de toda circunstancialidad situacional y, por lo tanto, con exclusión de toda posible excepción. Incondicionado es, en este contexto, sinónimo de **categórico** (según la terminología kantiana). Toda afirmación del otro según determinadas circunstancias condicionantes implica, necesariamente, la **no-afirmación** del otro **en sí mismo** (él permanece él mismo en toda circunstancialidad) y su **mediatización** a algo ajeno a él (al contexto circunstancial, de cualquier orden que éste sea). En cuanto este contexto circunstancial está forzosamente circunscrito por mis valoraciones, la afirmación del otro sería, en este caso, real y definitivamente, una autoafirmación de mí mismo.

C) La afirmación de lo absoluto en la afirmación (moral) interpersonal.

Ahora bien, ¿qué es lo que, en **último término**, puede **adecuadamente justificar** esta afirmación **incondicionada** del otro **tal como es vivida por la conciencia moral**? ¿Qué momentos están implicados y acontecen en esta afirmación justificándola como afirmación que **debe ser** con la **necesidad** del bien moral?

Solamente se ven tres posibilidades fundamentales: mi simple decisión libre, la mera facticidad del otro y la afirmación del otro por una transcendencia, cualificable, en último término, como Dios.

1. La **simple decisión de la libertad** no puede ser la razón última de la afirmación moral del otro, tal como la vive la conciencia moral, ni en su aspecto **fenomenológico** ni en su **justificación**.

Mi afirmación del otro es, ciertamente, libre; pero también vivida, con un esencial-constitutivo momento **restrictivo** de mi libertad, como incondicionado **deber-ser**. Este momento de "obediencia moral" está, de alguna manera, "localizado" en el otro, desde quien me sale al encuentro **imperativamente**. El otro está ante mí como límite absoluto que no debo "traspasar" y como bien que debo afirmar.

La simple decisión libre **no justifica** la norma o actitud que me he propuesto en mis relaciones interpersonales, ya que ella "justificaría" igualmente una posible actitud de desconsideración, mediatización o destrucción de la personalidad ajena. En cuanto mi libertad sólo es fácticamente posible ante otra libertad, tal actitud no sería quizás "ónticamente" coherente consigo misma. Pero queda aún sin responder una doble cuestión: (por qué tengo que vivir **intencionadamente** en coherencia con mi dimensión (óntico-fáctica) intersubjetiva y por qué debo afirmar esta dimensión como **bien** y no simplemente "soportarla"?

2. Tampoco la desnuda **facticidad** del otro que, simplemente, está ahí puede ser la razón última del momento **fenomenológico y justificativo** de la afirmación moral interpersonal.

Una mera facticidad puede forzarme o constreñirme, pero nunca "obligarme" o "con-vencerme". Lo fáctico tendrá que ser admitido como algo que está-ahí y con lo que tiene que contarse, pero, en cuanto tal, nunca podrá ser afirmado como algo que debe ser. En su realidad puramente fáctica, el otro es sólo un complejo de actualidades fisiológicas, anímicas y espirituales. Entre él y yo (en el ámbito de la facticidad) sólo puede establecerse un sistema funcional de acción-reacción que no puede ser portador de ninguna "sujeción" incondicionada y justificada.

3. Si se quiere dar razón adecuada de la afirmación moral del otro es, por lo tanto, necesario ir "más allá" de la libertad y de la escueta facticidad del otro. Ello abre un ámbito de **transcendencia** en el sentido más amplio del término. Sólo tal transcendencia podrá dar razón de la innegable vivencia de la afirmación del otro como "obediencia" moral. Esta transcendencia puede ser entendida de diversas maneras.

a) Lo transcendente, formalmente posibilitador y justificante de la relación interpersonal moral, puede ser concebido como una **energía**, **élan cósmico** o **todo envolvente** que nos impulsaría a afirmarnos recíprocamente. Esta concepción tendría dos deficiencias fundamentales.

- No se ve cómo y por qué esta corriente o vida cósmica puede irrumpir en el ámbito de la conciencia individual como **deber-ser**, en sí mismo justificado, y no como simple necesitación que tiene que soportarse.

- La posible dinámica de este todo envolvente se actualizaría en un ámbito **formalmente** distinto al de la afirmación interpersonal. La afirmación del otro no sería, en definitiva, acto de **mi** libertad **personal**, sino resultado de mi espontaneidad natural por la que estoy inmerso y soy arrastrado en la corriente cósmica. No sería **mi** acto, sino el acto de la especie. Por otra parte, el término de la afirmación sería el otro en cuanto integrado en el todo envolvente o como "ejemplar" de la especie y no el otro en su estricta **alteridad individual** e **irrepetible** por la que, precisamente, se constituye como **él** mismo y como tal está ante mí como un **tú**. A esto se añade el que la afirmación del otro como "ejemplar" de la especie es afirmación de la especie a la que yo pertenezco. La afirmación revertiría sobre mí mismo.

Las mismas dificultades tendría la versión, inspirada en la investigación del comportamiento animal, de una "moral de solidaridad" en la que la "humanidad" funcionaría como principio de cohesión según un dinamismo de carácter fundamentalmente psíquico-instintivo de atracción, simpatía, compadecimiento o instinto de especie.

A esta apreciación puede objetarse que la "humanidad" puede ser principio de afirmación interhumana no solamente según una dinámica específica de cohesión, sino **también** como idea, valor o meta ideal. Ahora bien, con ello se pasa a un segundo ámbito de transcendencia, al ámbito de valores y legalidades, en el que residiría la razón última del comportamiento moral interpersonal.

b) Los valores y las legalidades "eidéticas" son **resultado** de actualizaciones espirituales y sólo existen y pueden ser principio de afirmación moral como **posiciones** (ideaciones y valorizaciones) del sujeto que valora y a quien constitutivamente remiten. Desde esta perspectiva la afirmación del otro quedaría, en último término, reducida a la autoafirmación del sujeto valorante-afirmante. A esto se añade el que, en el

ámbito de las relaciones interpersonales, lo que me sale al encuentro y me "con-vence" no es un valor o una legalidad abstracta y universal (ni siquiera el valor del hombre o de la humanidad en cuanto tales) sino la mismidad individual del otro y la concreta comunidad de los hombres. En esta dimensión debe, por lo tanto, buscarse la razón último de la afirmación moral interpersonal.

c) Ahora bien, la afirmación moral interpersonal implica, como ya hemos visto, que el otro esté ante mí como **bien** en sí mismo justificado y como **exigencia**de afirmación **incondicionada**. El otro o la concreta comunidad de los hombres **en cuanto mero** complejo funcional de facticidades y libertades no puede, por lo tanto, contener la razón **última** de la afirmación interpersonal como **moral**. Por encima de la facticidad y libertad de los sujetos de la relación interpersonal se actualiza y es afirmado, por lo tanto, algo **incondicionado** como principio **último** de la afirmación interpersonal en cuanto **moral-incondicionada**.

Lo incondicionado, tal como es afirmado en la relación interpersonal:

- es algo **transmundano** en cuanto el mundo es el sistema o la totalidad funcional de condicionamientos;

- es cualitativamente **positivo** con la positividad, que ya conocemos, del "señorío" y "dignidad" del bien moral;

- es **necesario** con la necesidad (esencialmente superior a toda necesidad factual) del deber-ser;

- es principio **posibilitador** de la existencia humana constituida, en cuanto tal, en la relación moral interpersonal.

Estos caracteres de lo incondicionado actualizado en la relación interpersonal permiten su identificación **real**, aunque no total, con lo absoluto como ser y bien fundado y justificado en sí mismo y fundador-justificador de la existencia humana.

La **afirmación moral interpersonal**, en cuanto afirmación incondicionada del otro en su mismidad concreta-individual, **es afirmación de lo absoluto en el otro**. En la relación interpersonal moral el otro es afirmado **como** afirmado por lo absoluto. En la perspectiva de una **estricta justificación racional**, el otro sólo puede ser **incondicionalmente** afirmado por mí, si es afirmado "desde arriba" (por lo absoluto) y **como** tal es afirmado por mí. La comunidad concreta de los hombres, en cuanto comunidad **moral**, está constitutivamente traspasada y desbordada por la afirmación del hombre (de cada hombre en su mismidad concreta e individual) por lo absoluto. Independientemente de mi intencionalidad subjetiva, afirmar **moralmente** al otro es afirmar más que al otro en su "mundaneidad". Con terminología kantiana podría expresarse este "desbordamiento" en los siguientes términos: en el Factum de la conciencia moral, en que la razón humana se constituye, queda superada la mundaneidad empírico-categorial de la existencia humana.

D) La presencia de lo absoluto en la existencia interpersonal.

Lo absoluto ha venido dado al término de un movimiento lógico-reflexivo de inferencia o, en el mejor de los casos, de explicitación del **factum** de la conciencia moral. Ello confiere a la afirmación de lo absoluto un carácter postulatorio: si se afirma incondicionalmente al otro, se afirma lo absoluto; si no se afirma a lo absoluto no puede, en estricta lógica, afirmarse incondicionalmente al otro.

La voluntad de realidad de que vive el "discurso" filosófico pide ahora recorrer en sentido inverso el camino andado y volver, desde lo reflexivo-discursivamente alcanzado, al ámbito de la experiencia de que se partió. Esta "segunda" experiencia, en cuanto reflexivamente mediada, coincidirá con la "primera", de que se partió, no tanto en horizontalidad cuanto en profundidad. Será la experiencia de la "verdad" de la experiencia primera.

La cuestión ahora planteada es la siguiente: Lo absoluto en la relación interpersonal, auténticamente vivida, ¿es meramente "postulado" o "co-afirmado" o **aparece** y, de alguna manera, se hace **presente**? Desde otra perspectiva: ¿aparece y se hace presente el otro **como** afirmado por lo absoluto? ¿Es lo absoluto totalmente "invisible" en la auténtica relación interpersonal moral?

En la respuesta a esta cuestión recurriré, de modo puramente indicativo, a algunos resultados de la fenomenología de la existencia, tanto de línea "trascendentalista" como "dialógica".

1. El otro se me hace presente en el mundo o, más precisamente, en el contexto de un mundo determinado. Pero, en cuanto otro o tú, se me hace presente en el mundo sin "**ser-del-mundo**", "emergiendo" del mundo. Esta afirmación no tiene nada de esotérica. Responde a la experiencia cotidiana en que el otro aparece ante mí como auténtico **tú** precisamente cuando está ante mí fuera del contexto de raza, pueblo o ideología en que está "mundanalmente" ubicado. El otro se me escapa radicalmente cuando lo considero como "representante" o "ejemplar" de tales contextos mundanos.

2. El otro, liberado de su contexto mundano, no me sale al encuentro en una representación (que sería **mi** representación) sino como **presencia** individual que resiste a toda apropiación representativa y a toda totalización (ideal o real). El otro está ante mí como "rostro" personal-inconfundible, como "mirada".

3. Esta "no-mundaneidad" es "**desnudez**", **despojo** e **indigencia**. El otro, en cuanto tú, está despojado de todas las "cosas" mundanas. Su presencia como tú está en proporción directa con este desposeimiento en la fragilidad de la desnudez de su rostro y de su mirada. En el ámbito de la experiencia cotidiana alcanzamos la certeza de que en verdad afirmamos y amamos a una persona, en cuanto tú, si continuamos afirmándola y amándola cuando ha perdido todo cuanto "poseía".

4. La indigencia y fragilidad del otro, en cuanto tú, es, sin embargo, la **máxima "fuerza"** que nos sale al encuentro en el mundo. La mirada y el rostro desnudo del otro es **apelación** y **exigencia más "fuerte" que el mundo y el ser**.

El ser mundano está perspectivamente esbozado, centralizado y poseído-dominado por el yo. La presencia del otro destruye, sin embargo, la autosuficiencia del yo, le desbanca (ónticamente) como centralizador del mundo en torno a sí y le "desjustifica" (moralmente) haciéndolo "avergonzarse" de sí mismo como "poseedor" exclusivo del mundo.

La subjetividad puede, en principio, "dar cuenta" y apropiarse de todo objeto mundano y de toda cosa. El rostro del otro escapa, en principio, a toda posible apropiación.

Frente a todo mi "salvajismo" de dominador, el otro nunca puede ser uno de los objetos de mi mundo, ni uno de los bienes que poseo. La lucha con el "poderoso de este mundo" (la guerra) no me pone en cuestión. Más bien incrementa la positividad y autosuficiencia de mi subjetividad. El rostro indigente que me interpela y sólo puede contraponerme la fragilidad de su mirada, que me dice "no matarás", es para el "salvajismo" de mi yo resistencia insuperable y derrota definitiva. Frente a esta mirada sólo me es posible aceptarla y afirmarla, o apartarme de ella... En el primer caso, la mirada del otro me "con-vence" y en este con-vencimiento me "con-venzo" y realizo como hombre...

5. La positividad cualitativa de la mirada indigente del otro es, según lo indicado, una positividad que no es de este "mundo". La presencia del otro, en su resistencia moral a mi subjetividad dominadora, es **experiencia de lo "trans-mundano"**. En ella me sale al encuentro lo "ab-soluto" superior al ser y posibilitador, en la obediencia moral, de mi existencia humana.

La sentencia bíblica de la presencia privilegiada de Dios en el desposeído de mundo (en el hambriento, sediento, enfermo, encarcelado y pobre) y la cualidad de visión concedida a este "encuentro" es, desde esta perspectiva, un dato fenomenológicamente verificable de la existencia humana.

E) La aprehensión del Absoluto-Dios.

El nivel alcanzado por nuestra reflexión antropológica nos permite ahora abordar la cuestión referente al modo de aprehensión de lo absoluto en las relaciones interpersonales morales y su posible **cualificación** como **Dios** o, por lo menos, en línea de convergencia con lo que la experiencia religiosa vive y entiende como Dios.

1. Lo absoluto no ha sido alcanzado al término de una **demostración** (en sentido estricto) que le introduciría en el sistema de lo mundano, convirtiéndolo en un número más de sus condicionamientos inmanentes: como una causa más, aunque la "primera".

2. La realidad de lo absoluto es aprehendida en la **realización** o actualización **reflexiva de la existencia humana**. El rostro del otro no funciona aquí como "trampolín" para saltar a lo absoluto (separado de él) sino él mismo (en la mismidad de su mirada) es la "presencia" de lo absoluto.

3. Lo absoluto no ha sido, por lo tanto, aprehendido en una **idea** como término de una actividad, ni siquiera apriorístico-necesaria de la razón. Lo absoluto aprehendido en una idea sería "obra" de la razón (humana) que, por lo tanto, podría "dar razón" de ella.

Este es el momento esencial de la "destrucción" kantiana de la teología natural. Esta "destrucción" ya había sido, en principio llevada a cabo por Descartes al destacar que la "idea" del infinito era una "idea" singular y única, esencialmente heterogénea a las restantes ideas. Aun utilizando respecto al saber del infinito el termino "idea", excluye Descartes explícitamente el carácter eidético de este saber. En primer lugar, en la "idea" del infinito el contenido (ideatum) desborda constitutivamente y rompe el marco de toda "ideación"; en segundo lugar, la "idea" del infinito no puede ser resultado de la actividad de la razón, ni algo que simplemente le sea "dado" o esté "depositado" en ella (idea innata) puesto que la "idea" del infinito es el **acto originario** en que la razón, en cuanto tal, **se constituye**. Podría decirse que el carácter esencial-constitutivo de la "idea" del infinito es no ser idea. Se comprende, por lo tanto, que Descartes, al final de su tercera **meditación metafísica**, deje tras sí el **discurso** demostrativo ascendente y supere la **contemplación** eidética para situarse en **presencia** en reverencia, afirmación y adoración de la "inmensa majestad" del infinito. Ello estaba necesariamente exigido e implicado en la dinámica constituyente de su reflexión metafísica.

El "principio de la inmanencia", inaugurado en la época moderna por Descartes y recogido posteriormente por el idealismo alemán, conducía a una afirmación del absoluto en estricta **transcendencia** respecto al sistema total de la razón. De hecho, tanto en Descartes como en Kant y Fichte, la autointelección de la razón, sobre todo en su esencial dimensión moral, rompió (desde dentro y radicalmente) la "circularidad" de la inmanencia. El ateísmo o el panteísmo racionalista no son, ni lógica ni históricamente, conclusión necesaria del "principio de la inmanencia".

4. La aprehensión de lo absoluto en la experiencia-afirmación del otro, presente ante mí en definitiva indubitabilidad y "objetividad", elimina de raíz la posible reducción de la afirmación de lo absoluto a mera emoción, sentimiento o resultado de una valoración subjetivo-personal.

5. Ahora bien, el modo de aprehensión de lo absoluto, aquí propuesto, lleva consigo una dura renuncia especulativa. Lo absoluto no se manifiesta o se hace presente (por lo menos, por esta vía) en sí mismo, sino solamente **en la presencia-experiencia del otro y como su afirmación absoluta**. No decimos nada sobre lo absoluto en sí mismo. Sólo del hombre, si bien en su dimensión de profundidad en que, constituyéndose como hombre, supera infinitamente al hombre. En terminología escolástica podría decirse que lo absoluto no se nos hace presente como "objetivo material" (término directo de una intencionalidad aprehensiva) sino como "objeto formal" (aquello que hace posible la afirmación interpersonal moral). La negación de realidad al "contenido" de esta aprehensión "formal" por no ser "objeto material-directo" coincidiría, por ejemplo, con la negación de la realidad de la luz (condición de posibilidad de la visión de todos los objetos) porque nunca es aprehensible en sí misma, sino siempre en cuanto "reflejada". En este contexto podríamos hablar de una aprehensión-afirma-

ción de lo absoluto **in obliquo**. Recurriendo a una metáfora bíblica podría decirse que lo absoluto sólo es aprehendido en "espejo y enigma" y que el desciframiento de este enigma no viene dado en una mera teoría, sino en la **praxis reflexiva** de las relaciones morales interpersonales.

6. Nos movemos, según lo indicado, en el ámbito de una consecuente "teología negativa", que, en modo alguno, debe ser entendida como una teología de negatividad.

a) No aceptar el predicado de **personalidad** para lo absoluto (porque la única personalidad que conocemos y de la que podemos hablar es la humana) no implica, desde esta perspectiva, cometer el absurdo de reducir lo absoluto, principio de la personalización humana, a una realidad neutra o categorialmente inferior a la personalidad humana.

b) Lo absoluto alcanzado por nuestra reflexión ni es continuación o extrapolación de lo humano, ni lo vacía de "consistencia" intrínseca. La manifestación y presencialización de lo absoluto consiste esencialmente en dar "consistencia" incondicionada a lo humano. Lo absoluto y lo **fundamentante** absolutamente **fundamentado como** en-sí-mismo "consistente" y "afirmable" están "frente a frente" en **absoluta alteridad**. Lo absoluto no se pierde en su manifestación, sino se "ab-suelve" (**ab-solutus**) en ella de lo por él fundamentado en cuanto su manifestación fundamentante consiste en poner a lo mundano como "consistente-en-sí-mismo". La estricta trascendencia de lo absoluto está, según ello, en último término, dada no tanto por su carácter de fundamentante, sino, ante todo, por la cualidad intrínseca de lo por él fundamentado. A la trascendencia del fundamento respecto a lo fundamentado se une aquí la trascendencia abierta en la posición de un ente como "separado" y **alter**.

Con ello se abre la posibilidad de una afirmación de lo absoluto, desde el mundo, sin relativizarlo ni totalizarlo con lo mundano. Lo absoluto no es totalizable como tampoco lo es el sujeto mundano en su relación interpersonal.

Las indicaciones precedentes abren la perspectiva en que lo absoluto, explicitado en la existencia humana, aparece **en línea de convergencia con lo que la experiencia religiosa vive y entiende como Dios**. El centro genético de esta convergencia es la cualificación de lo absoluto como principio último posibilitador del ser-hombre como existencia interpersonal moral.

F) Humanismo "teológico".

La posición alcanzada nos permite esbozar algunos rasgos fundamentales de lo que podría denominarse humanismo "teológico".

1. No se trata de un mero humanismo. La existencia humana se ha mostrado como constitutivamente "teológica" en una doble dimensión: la existencia es el "lugar" en que Dios se manifiesta y Dios es el "logos" de la existencia. Se puede y se debe, por lo tanto, "hablar" de Dios. El "nombre" de Dios significa algo esencial para la existencia humana. El "silencio" de Dios es oscurecimiento de la existencia humana.

2. Este humanismo no es ni individualista ni "privado". Su universalidad viene dada por su principio último de fundamentación. Lo afirmado por Dios no es ni el yo ni el tú, ni el nosotros de una esfera determinada, en definitiva privada, sino el "nosotros" de los hombres que circunscriben mi situación **fáctico total** (en último término, toda la humanidad).

3. Según el teísmo presentado, el servicio a Dios y el servicio al hombre coinciden en profundidad. Ello permite afirmar al hombre incondicionadamente **por sí mismo**, sin mediatización por nada distinto de él, ni siquiera, formalmente, por un "precepto" divino. Amar al prójimo "por amor de Dios" es amar, en sí mismo y por sí mismo, el amor de Dios que es el prójimo. Ello permite alcanzar un humanismo **radical**.

4. Es un humanismo **realista**. El otro es el otro **en el mundo** (aunque no **por** el mundo) como ámbito necesario de su autorrealización. Afirmar al otro es, por lo tanto, **darle mundo**. De aquí se derivan dos fundamentales consecuencias:

- La aparición del otro en "mi" mundo es exigencia de **participación** y **comunión** en el mismo mundo. El centro genético del humanismo teológico niega el "derecho de propiedad" de un mundo considerado como "mío" frente y contra el otro.

- La meta del empeño humanista es la humanización de la **realidad** de la convivencia humana superando tanto la disociación entre interpersonalidad (privada) y sociedad como la falsa subsistencia abstracta de "evidencias" que giran sobre sí mismas y se alimentan de su propia substancia "descarnada". El empeño humanista deberá, por lo tanto, poner de manifiesto los condicionamientos y las implicaciones mundano-sociales de las relaciones interpersonales y buscar la mediación y el tránsito de las exigencias morales al campo de las decisiones prácticas.

5. Este realismo lleva consigo una actitud fundamentalmente **empírica** (en el sentido más riguroso del término) de atención a los contenidos reales de la existencia humano-mundana. La trascendencia no da directrices ni criterios concretos de actuación, sino la exigencia a buscarlos allí donde están: en la comunidad concreta de los hombres en su mundo concreto. Tal búsqueda es el **esclarecimiento reflexivo** (filosófico) **de la existencia humana y la investigación científico-positiva**.

6. El humanismo teológico propugnado es un humanismo **abierto**. Su principio genético es la presencialización de la plenitud y riqueza de posibilidades insospechadas del absoluto-infinito. El teísmo, tal como aquí ha sido entendido, implica la negación radical de todo conservadurismo. El absoluto, presente en la existencia humana como su principio dinámico, prohibe toda resignación, pacto o absolutivización de una determinada situación humana fácticamente dada y toda medida delimitadora de las aspiraciones humanas según sus posibilidades (fáctico-actuales) de cumplimiento.

La perspectiva alcanzada nos abre la dimensión de profundidad de la condición **utópica** del hombre. El hombre está distendido hacia un futuro utópico de ser "inconmensurablemente" más de lo que, en cada estadio de su existencia, es, porque el "topos" en que radica y desde el que es afirmado es la infinitud abismal del absoluto. El Dios afirmante del hombre es el Dios del futuro "ontológico", el Dios "que ha de venir" o está ahí "adviniendo", el Dios del "éxodo" de cada momento de la existencia huma-

na. La presencia de Dios en la existencia humana debe ser dinámicamente entendida como **presencialización** o proceso ininterrumpible de patentización de lo divino en el mundo del hombre. Afirmar un estadio de la existencia humana como **adecuada** manifestación de Dios es idolatría.

La objeción más seria contra el humanismo "teológico" presentado sería la imposibilidad de su realización: no se puede constituir una sociedad humana sobre la afirmación incondicional del otro en su individualidad concreta. Con ello podrían considerarse "falsados" tanto el humanismo "teológico" como la concepción y afirmación de la realidad de Dios que están en su base. La respuesta a esta objeción sería, en principio, doble. En primer lugar, el sentido de la moralidad no es constatar cómo el hombre fácticamente vive y funciona, sino destacar la meta ideal, en sí misma vallosa, a la que debe enderezar la configuración de su vida. En segundo lugar, el teísmo aquí propugnado no pretende, ni puede pretender aportar una solución **teorética**, sino una **exigencia absoluta** a "falsar" la objeción presentada, **empeñándose realmente** en la constitución de una convivencia humana en que tal humanismo funcione. La fe en Dios sería, según ello, un empeño ininterrumpido por la "verificación" del humanismo "teológico": presencialización de Dios en la autorrealización de la existencia auténticamente humana. ('De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana', pp. 324-341)

VI.- SENTIDO DE LA RELIGION PARA LA EXISTENCIA PERSONAL

Determinación de la relación religión - cultura.

Desde esta presencialización de Dios en la vida del hombre podemos examinar ahora la determinación del sentido-valor de la afirmación de Dios -o de la religión- para la existencia humana.

A) Si Dios no se hace presente en la vida del hombre materialmente -como un contenido eidéticamente determinado- sino sólo formalmente como fundamento de la afirmación absoluta del hombre, la religión no poseerá -en su constitución esencial- una temática material exclusiva. Todos los imperativos y todas las tareas de la religión se reducirán o, por lo menos, se centrarán en una efectiva afirmación del hombre, puesto que la religión no es sino la afirmación del Absoluto-Dios presencializado en la vida humana o lo que es lo mismo, la afirmación absoluta del hombre a la "luz de Dios" (sin que él entre como objeto material de la afirmación).

Ahora bien, la afirmación efectiva del hombre es la esencia de la cultura en su sentido primigenio de **humanitas**. De ahí que toda auténtica actitud religiosa será material e intencionalmente una positiva-eficaz actitud cultural; todo imperativo religioso

será un imperativo cultural: estará enderezado a la afirmación real o promoción efectiva de la humanitas.

Según ello una religión al margen de la humanitas o sin cultura estaría, por lo tanto, desprovista de objeto (material) y sería vacía. Tal actitud religiosa sería ilusoria y se perdería en la vacuidad de un espejismo, sería una afirmación meramente formal - no real-material- de Dios. Realmente no se afirmaría en ella nada.

B) Pero, a su vez, debe decirse que toda cultura implica una estricta actitud religiosa: ciertamente no en sus concretas tareas materiales inmediatas, sino en su intencionalidad y fundamentación últimas. Procuremos esclarecer este punto.

Toda auténtica cultura -a distinción de una mera técnica carente de substancia ética- es una cultura "humana": esto es, afirmación y promoción del hombre absolutamente y por sí mismo. Esta intencionalidad sustenta toda labor cultural. Ahora bien, esta afirmación absoluta del hombre es precisamente la dimensión en la que el Absoluto-Dios irrumpe en la existencia religiosa. Según ello, así como una religión sin cultura es ilusoria y vacía, una cultura sin religión o estrictamente atea está desprovista de su intencionalidad y fundamentación definitivas, no se sustenta en sí misma, carece de sentido último y está constantemente amenazada por la caída en la "nada" humana del mero tecnicismo sin substancia ética.

Religión - cultura: implicación recíproca.

A) Desde la perspectiva alcanzada podemos precisar la relación de implicación recíproca entre religión y cultura.

a) Cultura es la configuración de la vida humana en sus diversas situaciones concretas y a la "medida del hombre" que es su absolutividad en sí mismo y por sí mismo.

b) Ahora bien, puesto que la absolutividad del hombre sólo puede ser entendida si el hombre es la presencia del Absoluto-Dios en el mundo, toda labor cultural estará fundamentada, en último término, en la realidad de Dios (presente en el mundo) e implicará en su intencionalidad última una afirmación del Absoluto-Dios, concluyendo así en estricta religión. Esto es lo que queríamos decir al sostener que toda cultura es formalmente -esto es, fundamental e intencionalmente- religiosa.

c) Esta "formalidad" religiosa de toda auténtica cultura puede no ser, ni temática ni explícitamente, sabida e intendida como tal. Incluso puede ser resueltamente negada en una cultura que se afirme a sí misma como cultura atea. Ello es posible porque todos los objetos materiales y las finalidades inmediatas de la cultura están en el ámbito de las realidades intramundanas. La materialidad inmediata obnubila aquí la formalidad -fundamentación e intencionalidad- última. Pero esta negación explícita no obsta a que la reflexión filosófica -¡que es siempre reflexión en profundidad!- descubra la fundamentación e intencionalidad últimas y, por lo tanto, la "religiosidad" realmente presente y actuante en toda auténtica cultura, de modo que sólo una cultura no pie-

namente consciente de todas sus implicaciones como auténtica "humanitas" puede afirmarse como cultura atea.

B) La religión es esencialmente afirmación del Absoluto-Dios. Ahora bien, Dios no es en sí mismo objeto eidéticamente determinado para el hombre, sino que sólo se hace presente como afirmación absoluta del hombre por sí mismo. Según ello la intencionalidad material de toda auténtica actitud religiosa -con todos sus imperativos y tareas- será la configuración cultural de la vida humana a la medida del hombre, esto es, a la medida del Absoluto-Dios. No habrá otras tareas religiosas que las tareas humano-culturales. La actitud religiosa no será fin en sí misma, simplemente porque Dios no entra en la afirmación religiosa como objeto material, sino como objeto formal -fundamentación e intencionalidad última de la afirmación absoluta del hombre. Nótese que no digo simplemente que toda religión debe ser además cultura, desbocar en cultura o conducir a ella, sino que toda religión -¡precisamente en cuanto religión!- debe ser cultura (entendida ésta en su auténtica y profunda significación).

Identidad material (última) de religión y cultura.

Esta relación entre religión y cultura humana es, según me parece, una consecuencia ineludible de la infundamentalidad de la cultura en sí misma y de que el objeto material de la religión no es Dios en sí mismo, sino su presencia en el hombre o el hombre en cuanto presencia de Dios.

La razón decisiva de esta implicación recíproca esencial entre religión y cultura humana es la identidad real de lo afirmado en la religión y en la cultura: El Absoluto-Dios presencializado en el hombre (religión) o el hombre en cuanto presencia del Absoluto-Dios (cultura). Religión y cultura coincidirían, por lo tanto, en la materialidad afirmada (**el hombre**) y se diferenciarían solamente en la perspectiva o dimensión desde la que esta materialidad es afirmada: en la religión, la intencionalidad primera es la afirmación del Absoluto-Dios (si bien esta afirmación sólo es real como configuración cultural); en la cultura, la intención primera es la afirmación y configuración de la vida humana (si bien esta afirmación-configuración está sostenida en último término y concluye en la afirmación religiosa del Absoluto-Dios). La religión es, por lo tanto, la **profundidad** de la cultura, así como la cultura es la **realidad** -no simplemente una conclusión o exigencia necesaria- de la religión.

Según ello, a pesar de esta identidad de la materialidad afirmada por la religión y la cultura permanece en pie su diferencia específico-formal como actuaciones humanas.

La identidad material (última) y la recíproca implicación entre religión y cultura -de modo que la cultura sea la realidad de la religión y la cultura, a su vez, encuentre su fundamentación e intencionalidad en la afirmación religiosa (la religión como profundidad de la cultura)- puede parecer un confusionismo entre religión y cultura y una mezcolanza de lo sacro con lo profano. Algunos pueden echar de menos una diferenciación más neta y más amplia. Tal pretensión presupone, sin embargo, a nuestro entender, una concepción inadecuada de lo que es la existencia humana. Precisamente lo característico de la existencia humana -por lo que se distingue de las meras cosas o de los simples seres vivientes (animales)- reside en su constitutiva apertura al Absoluto en sentido estricto. **El ex-sistir humano es -¡por sí mismo!- un "estar-fuera-de-sí"**. ('Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad', pp. 298-302)

VII. POR UNA AFIRMACION CRISTOCENTRICA DE LA VERDAD DEL HOMBRE

A). La mismidad personal y la comunidad de las libertades.

Determinado el humanismo como el esfuerzo intencionado y reflejo del hombre por tomar posesión de sí mismo en todas las dimensiones de su existencia. Esta determinación contiene ya la **verdad generadora** de todo humanismo: el hombre es algo que no debe ser entregado a lo que no es él mismo ni perderse en lo "inhumano"; el ser del hombre es **tal** que la posesión de sí mismo -o, negativamente, la liberación de su "enajenamiento" o sujeción a lo que le es "ajeno"- justifica y exige el esfuerzo humanista.

Esta primera determinación del humanismo no precisa aún las condiciones y modos concretos de la toma de posesión del hombre por sí mismo, pero no es una vacía formalidad, puesto que contiene el principio material de todo humanismo: el valor o la "categoría-de-ser" del hombre como algo absoluto o fin definitivo de sí mismo tal como esta absolutividad y autofinalidad aparecen en la exigencia de ser sólo de sí mismo y no estar entregado a lo que no es él. La estricta positividad material de este contenido se pone de manifiesto, como se verá más adelante, en su cualidad de criterio de discernimiento de todo humanismo o inhumanismo, aunque este último se dé a sí mismo el nombre de humanismo.

El hombre no se consituye **como** hombre por una configuración corporal determinada ni, tampoco, por determinadas facultades o funciones, como la inteligencia, la estimativa o la voluntad. Estos son momentos diferenciativos pero no constituyentes del ser-hombre. El hombre se constituye, primaria y esencialmente, por la **mismidad** en la que es un individuo que puede decir "yo" y se afirma no como "algo", sino como "alguien". Esta mismidad o yoidad se actualiza a un nivel de realidad más radical que el de la corporización y el de las funciones o facultades "superiores", en cuanto tales. Precisamente por ello, puede el hombre con toda propiedad hablar de **su** cuerpo, **su** inteligencia o **su** voluntad, como de algo que **le** pertenece. Esta pertenencia confiere tanto al cuerpo como a las facultades superiores su **individualidad humana**. En cuanto este ponerse o afirmarse como un yo individual o "alguien" está constitutivamente abierto al mundo de cosas y de otros yos y los afirma, en el mismo acto y con la misma radicalidad en que el hombre se afirma a sí mismo, es el hombre una **persona**.

Esta **mismidad personal** -precisamente por ser la subjetividad humana en su dimensión más radical- es esencialmente inobjetivable y no puede ser término de una descripción, determinación o definición conceptual. Sólo podemos saber de ella en su efectiva actualización cuando reflexivamente **nos** afirmamos como un "yo". La mismidad personal forzosamente queda siempre "fuera" de toda posible definición que la quiera delimitar y objetivar. Este no poder ser-atrapada por ninguna "de-finición" no es, a su vez, consecuencia de la pobreza de contenido de la mismidad personal, sino de su radicalidad y plenitud de ser por encima de todo lo que simplemente es una "cosa"

La mismidad personal del hombre será el decisivo criterio de discernimiento del auténtico humanismo. Toda objetivación, cosificación y consiguiente degradación de la mismidad o yoidad personal será principio de inhumanismo.

La degradación del hombre puede darse en el ámbito **teorético** y en el plano de la **acción**. Atendamos primeramente al plano de la acción.

1. La mismidad personal es autoposición y autoafirmación del yo individual -del yo que somos cada uno de nosotros- en libertad; esto es -según una precisa formulación de Kant- como comienzo absoluto de nuestras actuaciones. La deshumanización o despersonalización del hombre en el plano de la acción consistirá fundamentalmente en pretender "dominar" la actuación humana, restringiendo, en lo posible, su cualidad de comienzo absoluto.

Esta restricción se puede llevar a cabo por las "técnicas" más diversas, que van desde la presión o coacción sicológica -individual y social- hasta la manipulación biológica. El común denominador de todas estas "técnicas" es intentar situarse "tras" la libertad de las actuaciones humanas para convertirlas en automatismos. Con ello se pretende suprimir la enojosa imprevisibilidad e "inseguridad" de las actuaciones humanas, que dejarían de ser "respuestas" y quedarían reducidas a simples reacciones y resultados de antemano previsibles, con los que podría "contarse" y de los que el "manipulador" -sea éste un individuo o la sociedad- podría "fiarse". En todo caso, el hombre individual queda reducido a un "ello" o "cosa" que "funciona".

2. Esta cosificación o funcionalización del hombre individual en el plano de la acción está, a su vez, sostenida por una previa cosificación o funcionalización teórica, más o menos reflejada y consciente. En primer lugar se funcionaliza la actuación humana reduciendo teoréticamente al hombre individual -en su totalidad o en una parte decisiva de sus actuaciones- a algo que no es su mismidad personal, v. g. a un resultado de la dinámica evolutiva de la naturaleza, a un miembro de una sociedad organicísticamente concebida o a un momento del movimiento de la historia. En segundo lugar y como consecuencia necesaria de esta reducción, se funcionaliza al hombre individual en vistas a un fin: la potenciación o movimiento asecendente de la naturaleza, de la sociedad o de la historia. A su vez, esta "ideología" del proceso ascendente natural, social o histórico-cultural "colorea" la funcionalización del hombre individual como humanismo natural, social o histórico-cultural. En verdad, tiene aquí lugar un proceso de deshumanización y "enajenación" **radical** del hombre, al que se niega su mismidad personal **como** fin definitivo y último de su existencia.

3. Conviene que nos detengamos en este punto, porque él constituye el criterio de todo auténtico humanismo.

Kant formuló la norma de moralidad: Nunca utilices a otra persona ni a tí mismo como "medio", sino afírmala y afírmate a tí mismo siempre como **fin último**. Evidentemente, el hombre individual puede y debe poner su vida al servicio de un contenido o valor que no sea **inmediata y directamente** su mismidad personal. Pero, en primer lugar, este servicio no debe serle impuesto, sino debe ponérselo él mismo y aceptarlo en libertad; y, en segundo lugar, su acción debe estar en todo caso enderezada -por lo menos, en último término- a que los demás individuos con los que él convive se pongan a sí mismos y se realicen en libertad, como personas subsistentes en sí mismas. Según ello, queda, en principio, excluida toda funcionalización de la persona individual o algo que no sea ella **en su mismidad personal**; se excluye, pues, toda subordinación de la persona individual a una "ideología" (económica, política, social, cultural o religiosa) que, en cuanto producto humano, correspondería a una categoría de ser inferior a la de la persona individual, que queda, por lo tanto, de-gradada. Están, asimismo excluidas, en principio, todas aquellas "técnicas" de realización de una ideología que, en vistas a la eficacia, tienden a restringir o eliminar la posibilidad de una decisión o actuación personal.

El mundo humano, estructurado según este principio de humanismo, traería la realización no sólo de algunas "cosas" del hombre -por ejemplo: la ciencia, la técnica, la economía o la satisfacción de las necesidades biológicas-, sino del **ser-hombre radicado** en la mismidad personal. El orden de este mundo sería un orden de libertades como "comienzos absolutos" que se "encuentran" y "afirman". El modelo originario de tal orden sería la relación yo-tú o, más precisamente, la comunidad del "nosotros", tal como se actualiza en las relaciones auténticamente interpersonales de la vida privada. La base de relación correspondía al esquema de llamada o apelación a la libertad del otro y de respuesta. Con ello no se apunta a un mundo "angélico" de "punctuales" libertades "descarnadas". Es manifiesto que esta comunidad personalista sólo puede subsistir en un mundo **estructurado** según los condicionamientos **reales** de la libertad.

El momento decisivo de este humanismo es la afirmación de la mismidad personal como aquello que **debe** y **puede** ser el **principio estructurador** de la comunidad del "nosotros". Ello, a su vez, implica el reconocimiento, teórico y en el plano de la acción, de que toda estructuración social no debe estar al servicio de sí misma, sino de la personalidad individual y de su desarrollo en la libertad. Si todo esto hoy día se nos presenta como una utopía, ello es debido a que aún no se ha superado suficientemente el estado infrahumano de convivencia animal.

Frente a este ideal de comunidad humana está el hecho fácilmente constatable de que hoy día -y dentro de las sociedades de signo más diverso y que se declaran servidoras de los valores, incluso espirituales, del hombre- están en acción fuerzas que tienden a eliminar al hombre individual como "alguien" y a reducirlo a un "ello" que se "encaje" y "funcione".

¿Estamos ante dos meros "hechos" o ante una simple pugna de "poderes" o de vectores histórico-fácticos? En otros términos: ¿la mismidad y la libertad individual de cada hombre es sólo un "dato", más o menos enojoso, con el que hay que contar a la hora de configurar el mundo del hombre o es un contenido que no sólo debe respetarse, sino que debe establecerse como el **principio** últimamente **estructurador** de la sociedad humana? ¿Por qué no intentar eliminarlo o, por lo menos, restringir su esfera de influencia en una sociedad "tecnocratizada", en el más amplio sentido del término que abarcaría también las "técnicas" de cosificación y funcionalización "espiritual"? No pocos opinan que, en tal caso, el hombre viviría más feliz.

El esfuerzo por elucidar esta cuestión nos pone en camino del momento más profundo del ser-hombre y, al mismo tiempo, conduce a la reflexión al límite en que se le abre el desvelamiento de la verdad del ser-hombre que nos es dada en Cristo.

B) La afirmación absoluta de la mismidad personal.

El humanismo esbozado se estructura desde la mismidad personal como principio no meramente fáctico, sino **absoluto**; esto es como un contenido que **por sí mismo debe ser** (en el sentido más estricto del deber-ser). Sólo desde este saber de la mismidad personal como valor absoluto puede el hombre individual-concreto ser afirmado en toda circunstancia y no en función de algo que no sea **él mismo**. Sólo esta valoración absoluta de la mismidad personal desenmascara a todo otro principio de estructuración del mundo del hombre como "ideología" en el sentido peyorativo del término: como teoría que sólo aparentemente vive de lo auténticamente real y que, en verdad, tiene su origen en intereses no realmente humanos, a cuyo servicio, en definitiva, está.

Ahora bien, la afirmación **absoluta** de la persona individual sólo es posible si la persona individual aparece como afirmada por el Absoluto. De ahí que, puesto que la persona humana se constituye como tal en la afirmación absoluta del otro, debe decirse que en el ámbito de la vida interpersonal o del "nosotros" irrumpe el Absoluto, aunque no precisamente en sí mismo, sino **como** afirmación absoluta del hombre. Unicamente desde esta afirmación del hombre "desde arriba" no es el humanismo personalista una estructuración de la convivencia humana meramente posible junto a otra igualmente posible, ni siquiera la única configuración de la existencia a la "medida" (fáctica) del hombre, sino aquella configuración que **absolutamente** debe ser.

Desde la perspectiva alcanzada, la verdad del ser-hombre como principio generador de todo auténtico humanismo es la **mismidad personal en cuanto absolutamente afirmada por el Absoluto**. Ahora bien, aquí precisamente sale al encuentro de la reflexión filosófico-humanista la realidad de Cristo. Este encuentro puede hacérsenos presente en la identificación de Cristo con la verdad, tal como la anuncia San Juan.

C) Cristo, verdad del hombre.

Cristo no es simplemente maestro o testigo de la verdad, ni solamente está "lleno de verdad" (1, 14), sino es **la verdad**. Para San Juan la verdad no es, por lo tanto, algo abstracto-universal e intemporal. La verdad "se ha hecho" y se ha hecho "carne" concreta-individual en Cristo (1, 17; cfr. 14, 6).

La verdad que "se ha hecho" en Cristo es la verdad de la **salvación** gratuitamente otorgada por Dios al hombre. Esta verdad es, a su vez, por sí misma la **verdad del ser-hombre** o de la **existencia humana** que debe ser salvada. Ahora bien, entre los contenidos de esta verdad del ser-hombre y de su salvación hay uno que es puesto de manifiesto no ya por las palabras y acciones de Cristo, sino por la realidad de su presencia entre los hombres. La "asumpción", en la unidad de una misma persona, de una "carne" concreta-individual es la definitiva irrupción en la historia de la afirmación absoluta del hombre concreto-individual por parte de Dios. En el rostro humano de Cristo se patentiza -en el sentido más radical del término como presencia "personal"- la verdad del ser-hombre que la reflexión filosófica evidencia como mismidad personal afirmada por el Absoluto. En esta verdad "presencializada" en Cristo sabe el hombre aquello a lo que puede "atenerse" y en lo que puede "confiar" (en la afirmación absoluta de la persona individual por Dios). Cristo **es**, por lo tanto, la verdad del hombre en el doble momento -helénico y semítico- de "patencia" y de "seguridad".

* * *

No es posible detenernos en las perspectivas que desde la posición alcanzada se abren a un humanismo **auténtico y cristiano**. Deben indicarse, sin embargo.

El principio del humanismo es el hombre concreto-individual no cerrado en sí mismo, sino sólo subsistente en sí mismo **en cuanto** afirmado por el Absoluto. El principio de la salvación cristiana es Cristo como irrupción personal en la historia -con todo lo que ello lleva consigo- de esta afirmación del hombre por el Absoluto. Con ello queda, en su momento más agudo, superado el conflicto del principio de la salvación humanista y cristiana.

El cristiano puede y debe entregarse -confiadamente- a la tarea de configurar un mundo humano cuyo principio estructurador sea la afirmación del hombre **por sí mismo** y en su **mismidad personal**. Tal principio tiene como "garantía" la presencia misma de Cristo entre los hombres. ('Salvación cristiana y conquista de la verdad del hombre', pp. 306-312)

VIII.- APENDICE PARA FILOSOFOS: APORTACION DE LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL AL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

A) La aportación de Descartes: el cogito como finitud sobre-cogida por el Infinito.

La "posición" del Infinito en la indigencia de la cogitatio, libera a ésta de su finitud, no porque ella capte o "coja" al Infinito, sino porque ella es "**sobre-cogida**" por el Infinito. La palabra "sobre-cogimiento" expresa del modo más acertado lo peculiar de esta intuición. En el sobre-cogimiento estamos ante algo que se "pone" o se "afirma" **en y por sí mismo en** el espíritu que queda sobre-cogido, esto es, cogido **desde dentro**, desde su raíz vital y elevado a una esfera superior. Este es el fenómeno del "sobre-cogimiento" en las relaciones interpersonales, sobre todo en la esfera de las vivencias éticas y religiosas. No se trata aquí de una "imposición" o "necesitación", que se nos impone desde fuera, ni tampoco de una evidencia objetiva, que se pone en sí misma -en su luz- ante nosotros. Lo propio del sobrecogimiento en la esfera ética o religiosa es el **ser tomado desde dentro**, más allá de la contraposición sujeto-objeto y el **ser elevado a una región del** ser, que nos desborda y que sin embargo la reconocemos como nuestra raíz vital, desde la que subsistimos y como el sentido más íntimo de nuestro ser espiritual.

Este será el modo de aprehensión* o de intuición del Infinito en la cogitatio. Esta se encuentra "captada" y "cogida", pero no en la facticidad de una imposición, sino en la libertad originaria de su ser. Esta "captación" es una "elevación" a un ámbito, que supera absolutamente todo el orden del ser de la cogitatio, pero que ésta lo reconoce como su subsuelo vital y como su destino más íntimo, en cuanto que este Infinito es para la cogitatio "más íntimo que su misma intimidad". No hay aquí ya contraposición de sujeto y objeto. El espíritu permanece en sí mismo, pero esta mismidad es ya una **mismidad trascendente**. La intuición del Infinito no se distingue de la autointuición de la cogitatio en su inobjetividad. Se da aquí un momento superior de la vida del espíritu en que éste se capta a sí mismo, no en su fáctica mismidad, por la que es un mero estar ahí, sino en su **mismidad signada** por el Infinito, en la que es una cogitatio, esto es un ser que duda, desea, tiende y se esfuerza indefinidamente por algo siempre superior. Desde esta perspectiva debe decirse que la inutición del Infinito no es sino la **plenitud** de la autointuición de la cogitatio y la auténtica "reflexión completa" del espíritu sobre sí mismo.

Juntamente con la fundamentación "real" de todo saber alcánzase aquí un momento de plenitud de la vida del espíritu al llegar éste a una certeza y a una evidencia superior a todas las demás evidencias, incluso las del orden matemático; lo cual es además exigido por la lógica interna de la reflexión en cuanto la certeza matemática depende en último término en su verdad de la certeza de la existencia de Dios.

Descartes ha alcanzado el ámbito de la infinitud en su sentido más pleno, la ha mostrado como "lugar" de la cogitatio y ha determinado el modo inobjetivo de su aprehensión. Pero el Infinito no es aún Dios. Dios es el ser personal ante el cual está presente el espíritu en sobrecogimiento y en entrega personal. ('Cogito, ergo Deus est. La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios', pp. 163-164.)

La aportación de Descartes al problema de Dios consiste en haber mostrado que Dios no es algo añadido o sobrepuesto al espíritu, al que hay que llegar por "vías" más o menos dificultosas y concluyentes. Ser espíritu es estar ante Dios en una presencia, que no es actualización objetiva de representación o de actividad sino **presencia radical de origen y de ser**, en cuanto la presencia de Dios en la cogitatio pertenece a la estructura óntica de la cogitatio, que solamente **es** ante Dios.

Desde esta perspectiva ya no tendrá sentido -para Descartes- dudar en serio de la existencia de Dios, pues pensar y dudar sólo es posible en la presencia de Dios. Una vez alcanzada esta intuición, el problema de Dios se reducirá a la explicitación objetiva, al desarrollo discursivo-abstracto de esta intuición originaria y a la ulterior "determinación" del Ser Infinito en los diversos atributos de Dios.

La cuestión decisiva de la que todo depende, el auténtico problema de la existencia de Dios será para Descartes la consecución de la intuición del Infinito como Bien en la cogitatio. Según Descartes nadie puede fundamentar la verdad para otros. El camino de la verdad debe ser personalmente recorrido. Toda la especulación cartesiana es la actualización de esta decisión de llegar personalmente a la verdad. Ahora bien, si esto vale de toda verdad, a fortiori valdrá de aquella verdad, que sostiene toda la vida del espíritu. La cuestión será llegar a vivir auténticamente la vida del espíritu en un **personal "saber"** de su raíz vital. el que no llegue a esto no llegará -según Descartes- a una auténtica vida espiritual y se moverá siempre en la objetividad y en la exterioridad del conocimiento y de la elaboración del discurso, sin alcanzar una auténtica fundamentación en la verdad personal sabida. De ahí que Descartes no intente tanto convencer a sus lectores del encadenamiento lógico de los momentos de fundamentación de la verdad, cuanto llevarles a la presencia de la Divina Majestad en su **"estado" de intuición, admiración y adoración.** (Ibi, pp. 166-167)

B) La aportación de Fichte: el imperativo ético "Llega a ser el que eres"

Algunas perspectivas éticas.

La doctrina del mundo de los espíritus como imagen del Absoluto abre perspectivas fundamentales para la filosofía práctica. En lo que sigue se destacarán, de forma asertiva y meramente indicativa, algunas de estas perspectivas. Estas indicaciones van en algunos casos interpretativamente más allá de la letra de la filosofía práctica de Fi-

chte. La exposición y fundamentación precisas de estas implicaciones e interpretaciones desbordarían el marco de este artículo.

1. La teoría superior de la interpersonalidad abre la perspectiva de **una ética orientada fundamentalmente a la autorrealización del individuo**. El imperativo moral consistiría, en última instancia, en una llamada a la autenticidad del sí mismo como "subsistente relacionalidad" al Absoluto: atiende a tí mismo, sé tú mismo, obra como ninguno, sé único, entendido esta "unicidad" como el destino personal de cada individuo por el que el Absoluto-Unico, **Singulum** de ser y de vida, se presencializa en los "infinitos rayos" del "mundo de los espíritus" o "sistema" -"múltiple" y, al mismo tiempo, "cerrado"- de los sujetos racionales". El fin último de la razón es que cada individuo "sea y viva al Absoluto en su propia persona".

2. El individuo, al no ser percibido en la vivencia indiferenciada del "otro" en general, sino presencializado "cara-a-cara" y a la "luz" del Absoluto, **no queda reducido a "apariencia" (Schein)**, a algo en sí mismo "no-esencial"; tampoco es declarado **medio para una finalidad superior a él** mismo en su singularidad. Ningún ámbito de realidad, de esencialidades o valores se interpone -como lo "verdadero" o lo "bueno"- entre el individuo y el Absoluto. El fin último de la actualización moral es una realidad interpersonal: la comunidad de los yos y de los tús intersubjetivamente constituidos, recíprocos y libres. **Este mundo de libres es el único mundo a la medida de la razón y manifestativo del Absoluto.**

3. **Un Absoluto sólo formalmente ex-sistente no puede ser principio de "confusión" o de "paralización" del esfuerzo moral humano.** El Absoluto confiere a la actuación humana **un nuevo sentido (Bedeutung) de profundidad**. Tal Absoluto formal tampoco puede ser declarado principio últimamente "superador" o "conciliador" de los conflictos humanos y de la miseria y tragedias de la historia.

El mundo de los espíritus queda puesto y afirmado en total autonomía y responsabilidad: "hay realmente fuera de Dios una libertad y una autodeterminación desde sí y por sí". "La manifestación es absolutamente un [mundo de espíritus] **libre** por Dios y en Dios; [...] un **sí mismo (Sich)** como Dios mismo". "El fundamento de la subsistencia y de la libertad de la razón reside ciertamente en Dios, pero precisamente por ello **la razón es efectivamente subsistente y la libertad no es una apariencia vacía**".

Esta subsistencia de la manifestación del Absoluto conlleva el que todos los **principios, criterios y contenidos materiales de la actuación humana se encuentren en el mundo de los espíritus**, y sólo en él tengan que ser puestos de manifiesto y justificados. La historia no es el proceso de autorrealización del Absoluto ni su vida "extrínseca". El Absoluto permanece absolutamente cerrado en sí mismo y la razón finita no puede atribuirle ningún "predicado" por el que le introduzca en el devenir mundano.

4. Esta total responsabilidad de la razón finita deja a la mirada intelectual **despejada y libre para una sincera captación e intelección de la negatividad de lo fáctico y para la crítica de lo existente. El lugar privilegiado en que esta crítica se enciende es la mirada interpelante del otro presente ante mí en su singularidad.**

5. La actuación moral acontece constitutivamente entre la particularidad de los individuos en su entorno privado y la generalidad del mundo de los espíritus a cuya constitución, como verdadera imagen del Absoluto, debe estar orientada. Ello implica una insuperable tensión, que, a su vez, es expresión y consecuencia necesaria de la tensión óntica de la razón como autoposición en el Absoluto. **El Absoluto no suprime la tensión, inherente a la actuación moral, entre la particularidad y la universalidad**, sino, por el contrario, en cuanto "fundamento real de la pluralidad y contraposición de los individuos" y "vínculo ideal entre todos ellos", **la sostiene, confiriendo con ello a la actuación moral el carácter y la "dignidad" de una "tarea indefinida"**.

6. El camino a la realización del fin último de la actuación moral -la "independencia de toda razón"- tiene que abrirse por **el trabajo en el establecimiento de un ámbito real de comunicación e interacción no-represiva y positivamente libre en "dar y recibir"**. Esta libre interacción (**Wechselwirkung**) es precisamente el **modo específico** de la existencia humana. Con ello se supera, por principio y definitivamente, tanto el misticismo de una pretendida aprehensión inmediata de lo "verdadero" y lo "bueno" como el "imperialismo" del sujeto que se arrogase el privilegio de tal aprehensión.

7. Un Absoluto no dominable conceptuable y ex-sistente en la libertad de los individuos no será repetitivo de sí mismo; se **presencializar como principio de "utópicas", insospechadamente nuevas configuraciones de la comunidad humana** en vistas a la realización de la libertad de todos. El ámbito en que estas insospechadas perspectivas se abrirán no podrá ser otro que el libre intercambio entre los individuos racionales.

8. La "ex-sistencia viviente" (**lebendiges Dasein**) del Absoluto es el hombre o, más precisamente, el "gnero humano" o "sociedad humana". "El hombre es, en su raíz, empiria; es imagen empírica del yo, el cual, a su vez, es imagen de Dios". El **imperativo moral exigirá, por lo tanto, el establecimiento de las condiciones reales de una comunicación e interacción interpersonal y social en libertad**; su finalidad última será la instauración de una sociedad que en su **empiria** sea imagen **efectiva** del Absoluto. La afirmación de la libertad, si no quiere caer en la declamación vacía deberá, por lo tanto, convertirse en la **organización de la libertad. Frente a una ética de intención y de interioridad**, la ética de responsabilidad comunitaria y social de aquí resultante será la verdad del "querer" moral como "tránsito de la idealidad a la realidad" a través de la constitución de un "mundo" según el concepto de la libertad.

9. La intrínseca referencia del imperativo moral a la empiria y el hecho de que la reflexión filosófica sólo alcance la formalidad de lo real conllevan un **continuo recurso a las ciencias positivas como constituyente de la actitud moral**. Solamente a través de la investigación y la teoretización científica queda la positividad de los contenidos materiales dados en la experiencia natural **operativamente** elaborada para una organización de la sociedad según el principio de la moralidad. **También en el terreno ético lo trascendental remite a lo positivo-científico** así como éste recibe de aquél su sentido.

10. Por la referencia a los contenidos materiales dados en la comunicación e interacción personal y social y por la interacción de tales contenidos como "momentos" de la ex-sistencia del Absoluto **supera la filosofía práctica de Fichte todo liberalismo del mero respeto**, cualitativamente indiferente, al otro. ('La unidad de la doctrina (superior) del saber y de la filosofía práctica en el pensamiento del último J. G. Fichte', pp. 384-388)

C) La aportación fenomenológica: el yo-nosotros.

La subjetividad transcendental como intersubjetividad mundana.

1. En cuanto la reflexión transcendental se pone en movimiento en la pregunta por las condiciones de posibilidad de la aparición objetiva en cuanto tal, la subjetividad **cognoscente** posee en el transcendentalismo una preponderancia, por lo menos inicial. Sin embargo, la génesis del objeto **sabido** puede poner de manifiesto que la intencionalidad cognoscente no es la intencionalidad primaria de la relación sujeto-objeto, no la últimamente constituyente de la subjetividad en sí misma. De hecho, al hilo de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la objetividad -sobre todo en la dimensión de la donación de sentido- la reflexión transcendental tanto clásica como contemporánea han llegado a una determinación de la subjetividad como libertad y actualidad práctica.

La "subjetividad de la subjetividad" así alcanzada se muestra referida a lo otro de ella, a un nivel más hondo que el de la intencionalidad cognoscitiva, en una relación de ser. Ello plantea la cuestión de la autonomía de la subjetividad transcendental.

2. La subjetividad desvelada por el retorno reflexivo a los orígenes de la objetividad aparece como un dominio **autónomo**- "residuo" irreductible después de la "destrucción del mundo" (Husserl)- y **consituyente**, desde esta autonomía, de la objetividad o del mundo. Uno de los problemas y una de las tareas más características del filosofar trascendental contemporáneo es la adecuada comprensión de esta autonomía constituyente.

La subjetividad transcendental se pone de manifiesto como transmundana (pura) en cuanto no es parte o cosa del mundo, sino aquello que constituye al mundo en cuanto tal o hace que haya mundo en general. Esta subjetividad "naturante" a la que se llega por un análisis genético de los modos de "estar-ahí" o de "referirse-al-mundo" no debe, sin embargo, ser entendida como algo que descansa en sí mismo en cerrada subsistencia de identidad consigo mismo.

a) La subjetividad, precisamente en cuanto "naturante", está constitutivamente referida al mundo como a lo por ella constituido. El sujeto es sujeto de mundo porque es sujeto **para** el mundo; el sujeto da sentido mundano a las cosas porque el mundo

es el sentido del sujeto. La conciencia no esmeraconciencia-del-mundo, ni queda agotada en su relación intencional con el mundo. En tal caso no habría conciencia de mundo. Pero ello no remite a una subjetividad "autosuficiente" para la cual la relación con el mundo fuese "accidental" o "añadida". Anteriormente al mundo percibido y a la conciencia del mundo y como su condición radical de posibilidad, la subjetividad se constituye en una actualidad de **identidad** y **no-identidad** consigo misma, en subsistencia en sí misma, haciendo referencia a lo-otro-de-ella. No se trata, por lo tanto, solamente de que el yo transcendental sólo se encuentra (de hecho) a sí mismo como "vida experimentante del mundo" (welterfahrendes Leben: Husserl). Se trata de la constitución absolutamente **originaria** de la subjetividad como unidad y diversidad o como in-sistencia y ex-sistencia; según la terminología de Fichte, en unidad constitutiva de implicación del yo y no-yo, como "Tathandlung" o "querer puro".

Desde esta perspectiva se comprende en su dimensión adecuada la pregunta, generadora de toda filosofía trascendental, por las condiciones de posibilidad de la "aparición objetiva". En ella se pregunta por la experiencia como **unidad** de radical implicación o de "complicidad" de subjetidad constituyente y de contenido constituido. El transcendentalismo no es, por lo tanto, una filosofía de la subjetividad en el sentido de una egología. La perspectiva egológica puede constituir un punto de partida metodológicamente admisible, dado que el "polo" subjetivo de la experiencia representa la dimensión de autotransparencia. Pero no debe olvidarse que la tarea del filosofar transcendental es la elucidación, desde su último principio de unidad implicativa, de la experiencia o conciencia (Bewusstsein) como unidad de conciencialidad (Bewusstheit) y ser (Sein). Sólo en este sentido es el transcendentalismo una filosofía de la conciencia.

Una profundización, sobre todo de carácter dialéctico, de la unidad de implicación indicada llevará inevitablemente a preguntarse en qué dimensión y en qué medida cada uno de los "polos" (subjetivo y objetivo) de la experiencia contribuye a la donación de sentido y a la constitución de la "apariencia objetiva": ¿puede lo otro de la subjetividad egológica ser principio de donación de sentido y de constitución de mundo? ¿Queda aquí el transcendentalismo superado por sí mismo o, simplemente, alcanza una más adecuada autodeterminación?

b) La ex-sistencia originaria, posibilitadora de toda objetividad, es ex-sistencia intersubjetiva en el mundo intersubjetivamente compartido y estructurado. Desde esta nuclear determinación de la subjetividad transcendental se abre una vía de intelección (transcendental), tanto de la condición corporal del hombre como de la comunidad socio-cultural humana en la historia. Esta tarea no está, empero, exenta de problematicidad para el pensamiento transcendental. El centro de esta problematicidad que, en último término, viene dada por el paradójico carácter constitutivo de la subjetividad como transmundana-mundana, reside en la relación entre subjetividad transcendental y subjetividad concreta. El transcendentalismo ha superado la concepción de la subjetividad como mero sistema de funciones lógico-formales constituyentes o como subjetividad o conciencia en general. La subjetividad es cualificada como subjetividad real-viviente y concreta. Es necesario, sin embargo, esclarecer qué dimensión de la subjetividad real-concreta puede fundamentar o sostener una donación de sentido en

su vertiente de validez. Debe asimismo preguntarse en qué medida es posible una intelección de la subjetividad transcendental como intersubjetividad social e histórica a un nivel concreto sin confundir y amalgamar arbitrariamente lo transcendental y lo empírico; en todo caso, tiene que determinarse el nivel o densidad de concreción de la socialidad e historicidad alcanzables desde la subjetividad transcendental. En el contexto de estas dos últimas cuestiones no puede, en principio, excluirse que el pensamiento transcendental alcance sus límites infranqueables, que quizás, en este punto, sean los límites del pensamiento filosófico en cuanto tal.

La filosofía transcendental no puede rehuir la confrontación con las ciencias positivas del hombre, sobre todo las ciencias sociológicas y la comprensión estructuralista de lo humano. El resultado de esta confrontación -esto es, la capacidad o incapacidad de la reflexión trascendental para dar razón **desde sí misma** de las auténticas aportaciones de las ciencias del hombre- es decisivo, no solamente para el futuro **histórico** de toda filosofía trascendental, sino, en línea de principio, para su **verificación** inmanente. La confrontación tiene un centro neurálgico en la cuestión referente a la "génesis" de la subjetividad, puesto que en las ciencias positivas del hombre tiene lugar un proceso de "reducción" de la subjetividad a ámbitos objetivos a-subjetivos.

Desbordaría los límites de esta nota adentrarnos en la problemática aquí planteada; queremos, sin embargo, hacer algunas precisiones, necesarias, según nuestro entender, para despejar algunos malentendidos y para que la confrontación tenga sentido para las partes contendientes.

1. La cuestión no puede ser excluida en principio de la reflexión trascendental, ni quedar a priori zanjada en favor de la autonomía de la subjetividad. En ambos casos, el pensamiento transcendental atentaría contra su misma esencia como reflexión **total** sobre sí mismo, esto es, como pensamiento **radical** que se pone en cuestión en todas sus dimensiones y se autodefine en relación con el contexto o situación total en que se actualiza. El transcendentalismo, antes de ser "ontología" de la subjetividad (desvelamiento de la constitución esencial del sujeto en su cualidad de sujeto) es intelección genética, esto es, fundamentación y justificación de la subjetividad. Renunciar a poner en claro lo que acontece "a espaldas" de la subjetividad implica la fetichización de una previa concepción dogmática de la subjetividad. El transcendentalismo no puede afirmar la originalidad y autonomía de la subjetividad sin precisar su carácter y alcance en el contexto total en que se actualiza.

2. La confrontación transcendentalismo-ciencias del hombre está radicalmente desenfocada si no se delimita precisamente el ámbito de los antecedentes y condicionamientos fácticos de la subjetividad, por una parte, y su (posible) surgimiento en originalidad cualitativa, por otra. Este surgimiento puede no ser exhaustivamente reducible al precedente proceso fáctico objetivamente constatable y al contexto en que está ubicado. No es racionalmente legítimo sostener, por principio, una continuidad homogénea excluyendo "a priori" un salto cualitativo, según el cual la subjetividad (sostenida antecedentemente por un proceso y un contexto a-subjetivo) se actualizaría en una dimensión **cualitativamente nueva**, a saber, como **constituyente, en donación de sentido, del mundo de la vida-experiencia humana**.

Asimismo, debe distinguirse entre la apodicticidad del "hecho" de la subjetividad (con el primer saber de sí misma implicado en su actualización originaria) y su objetivación conceptual subsiguiente en un conocimiento más o menos adecuado.

3. La vía más adecuada de llevar adelante la confrontación parece que debe ser la siguiente:

a) Reconocida la legitimidad del objetivismo propio de la investigación científico-positiva de lo humano, deberá esclarecerse el sentido y alcance de los resultados de las ciencias humanas, no desde una previa posición filosófica determinada, sino por la intelección intrínseca de la **actitud** metodológica y de la **actividad** específica del científico positivo. Esta intelección (que puede, en sentido propio, ser denominada transcendental) dará razón de la constitución y estructura de las ciencias del hombre, así como de su necesidad, verdad y ámbito de validez. La cuestión fundamental de esta intelección genética de la objetividad científica sería la siguiente: ¿Cómo tiene que ser el hombre para que pueda ser objeto de sí mismo y objeto **científico** de sí mismo, esto es, tal como accede a sí mismo en las ciencias positivas del hombre en general? En un nuevo paso la pregunta debería concretarse: ¿Cómo debe ser el hombre para que haya **tales** ciencias del hombre con **tal** metódica y con **tales** resultados?

b) Es posible que estas preguntas remitan a cuestiones que desbordan el campo de las ciencias positivas del hombre y abran un ámbito de realidad -precisamente de la subjetividad o intersubjetividad transcendental- que haga posible toda ciencia objetiva y que sea, por lo tanto, inalcanzable con la metódica científico-objetiva. La sistematización científica, sin perder su consistencia específica, no se actualizaría **por sí** y **para sí**. Su origen y sentido últimos estarían más allá de ellas mismas y de lo por ellas objetivado.

c) En este caso, el hombre de que tratan las ciencias positivas no será el hombre-**ujeto** de que trata la filosofía trascendental, pero, por otra parte, la confrontación entre el filosofar trascendental y la objetivación científica de lo humano tampoco concluirá en el establecimiento de un "residuo" **separado** de la objetivación científica. Lo trascientífico será aquello que hace posible la ciencia. A su vez, los resultados de la investigación científica necesariamente revertirán tanto sobre el proceso mismo de la reflexión transcendental como sobre la adecuada intelección en que la subjetividad debe pensarse a sí misma desde su experiencia mundana esclarecida por las ciencias positivas. Estas abren el ámbito **real** y **adecuado** de la pregunta por la subjetividad y pueden liberar a la reflexión trascendental de sus estrecheces y posiciones ilusorias. Con ello, el **cogito** queda purificado y ubicado en su auténtico nivel. "No hay autonomía de la filosofía antes, sino después de las ciencias". Una confrontación adecuadamente conducida entre filosofía trascendental y ciencias del hombre elimina de raíz la animosidad competitiva entre ambas partes y significa un paso decisivo en la dirección hacia la conciliación de razón y experiencia que constituye la tarea más urgente de nuestra coyuntura cultural. ('Tareas actuales de la filosofía trascendental', pp. 354-362)